

- ◆ SZILÁGYI PÉTER: A Verfassungslehre, mint különös és különleges államelmélet II.
A modern alkotmányok politikai alkotórésze
- ◆ JOSEF KOTÁSEK: Excessive formalism in the Czech Bill of Exchange Case Law
- ◆ KISS LAJOS ANDRÁS: A geopolitika misztikus megalapozása Alekszandr Dugin politika- és államelméletében
- ◆ LACZÓ JÓZSEF: Az aszebeia - istentelenség bűncselekménye „a vizsgálódás nélküli élet nem emberhez méltó élet”
- ◆ SZOBOSZLAI-KISS KATALIN: Az erkölcsi tapasztalat fenoménje Az erkölcsi érzékről
- ◆ VÁRADI-TORNYOS BÁLINT: A megújult közigazgatási eljárásról jogelméleti megközelítésben

GYÓR



JOG- ÉS POLITIKATUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

TARTALOM

TANULMÁNYOK

- 3 SZILÁGYI PÉTER: A Verfassungslehre, mint különös és különleges államelmélet II.
A modern alkotmányok politikai alkotórésze
- 59 JOSEF KOTÁSEK: Excessive formalism in the Czech Bill of Exchange Case Law
- 73 KISS LAJOS ANDRÁS: A geopolitika misztikus megalapozása
Alekszandr Dugin politika- és államelméletében

MŰHELY

- 135 LACZÓ JÓZSEF: Az aszebeia - istentelenség bűncselekménye
„a vizsgálódás nélküli élet nem emberhez méltó élet”
- 167 SZOBOSZLAI-KISS KATALIN: Az erkölcsi tapasztalat fenoménje
Az erkölcsi érzékről

FÓRUM

- 177 VÁRADI-TORNYOS BÁLINT: A megújult közigazgatási eljárásról
jogelméleti megközelítésben
- 192 E SZÁMUNK SZERZŐI
- 193 SZERZŐINKHEZ

E számunkat Schima A. Bandi karikatúravázlatai (Németország, 1920-as évek) díszítik a Rómer Flóris Művészeti és Történeti Múzeum Helytörténeti gyűjteményéből.



JOG- ÉS POLITIKATUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
2018 • X. ÉVFOLYAM

1

JOG • ÁLLAM • POLITIKA

- *A Széchenyi István Egyetem
Deák Ferenc Állam- és Jogtudományi Karának
tudományos kiadványa | Győr*
- Szerkesztőbizottság elnöke és főszerkesztő | BIHARI MIHÁLY
- Szerkesztőbizottság elnökhelyettese | RÉVÉSZ T. MIHÁLY
- Szerkesztőbizottság | CS. KISS LAJOS | DARÁK PÉTER
FEHÉR LENKE | JOSEF KOTÁSEK | KISS LÁSZLÓ
LÁMM VANDA | LENKOVICS BARNABÁS | LÉVAY MIKLÓS
KOVÁCS GÁBOR | MARIA PATAKYOVÁ | PATYI ANDRÁS
SMUK PÉTER | SÜLYÖK GÁBOR | SZALAY GYULA
SZIGETI PÉTER | TAKÁCS PÉTER | TORMA ANDRÁS
VARGA ZS. ANDRÁS | VEREBÉLYI IMRE
- Szerkesztő | DELI GERGELY | SZOBOSZLAI-KISS KATALIN
- Olvasószerkesztő | CSÉCS TERÉZ
- Online szerkesztő | KESERŰ BARNA ARNOLD
- Az alapító képviselője | FAZEKAS JUDIT dékán

Megjelenik | 3 havonta
Felelős kiadó | Universitas-Győr Nonprofit Kft. ügyvezetője
Terjesztő | Universitas-Győr Nonprofit Kft.
Levélcím | 9026 Győr, Egyetem tér 1.
Nyomdai munkálatok | Palatia Nyomda
ISSN | 2060-4580

<http://dfk-online.sze.hu/jog-allam-politika>

A *Verfassungslehre*, mint különös és különleges államelmélet II.

A modern alkotmányok politikai alkotórésze^[1]

A *Verfassungslehre* harmadik része „A modern alkotmány politikai alkotórésze” címet viseli, melynek kiindulópontja az az állítás, hogy a politikai formának, vagyis a politikai egység meghatározásának két elve lehetséges. „Az államformák különbsége azon nyugszik, hogy két egymással szembenálló politikai alakító elv van”, az identitás és reprezentáció, amelyekből „minden politikai egység megkapja konkrét formáját”.^[2] Az állam mint politikai egység e két ellentétes alakító elv kapcsolódásán nyugszik. Az identitás elve a jelenlévő népnek mint politikai egységnek az önmagával való azonosságát fejezi ki: annak saját politikai tudatánál és nemzeti akaratánál fogva megvan az a képessége, hogy barát és ellenség között különbséget tegyen. A reprezentáció elve szerint a nép politika egységét a kormányzat jeleníti meg

A modern alkotmányokra és ezzel a modern államra azonban nemcsak a politikai és a jogállami elem különbsége jellemző, hanem a polgári-jogállami elveknek politikai formaelvekkel való összekapcsolása és keveredése is. Ebből következik a harmadik rész feladatainak a meghatározása: „Ezért a mai polgári jogállam alkotmánytanának a modern alkotmány második alkotórészén belül, a politikai formaelemeken belül először is ezeket a formákat, demokráciát, monarchiát és arisztokráciát kell sorban egyenként megvitatnia, hogy felismerje a formakeveredés elemeit, és hogy azután azok tipikus összekapcsolását, a parlamenti rendszert a maga sajátosságában helyesen megértse.”^[3]

A harmadik főrészt négy további részre bontja, de ez közvetlenül csak a tartalomjegyzékből tűnik ki. Ezek a következők: (1) demokrácia, (2) monarchia, (3) arisztokrácia, (4) parlamentáris rendszer. Igen tanulságosak a terjedelmi adatok: a demokrácia részt hatvan oldalon, a monarchiát és az arisztokráciát mintegy tíz-tíz oldalon tárgyalja, majd a parlamentáris rendszer ábrázolásának és elemzésének ötvenhat oldalt szentel. A monarchia és az arisztokrácia rövid bemutatására szerinte

[1] A tanulmány a KÖFOP-2.1.2-VEKOP-15-2016-00001 azonosító számú, *A jó kormányzást megalapozó közszolgálat-fejlesztés* című kiemelt projekt Ludovika Kiemelt Kutatóműhely Programjának *Államelméleti alap kutatás 2016-2018* (2016/86 NKE-AKFI) elnevezésű alprogramjának keretében a Nemzeti Közszolgálati Egyetem megbízásából készült.

[2] Schmitt: *Verfassungslehre*, 1928a, 204.

[3] I. m., 220.

azért volt szükség, hogy a parlamentáris rendszer elemzését megalapozza. Schmitt, ellentétben a történelmileg eljáró Hellerrel, deduktíve jut el a demokrácia problémájához.

Az említett négy rész kapcsolata, tárgyalásuk sorrendje kettős logikát követ. Egyfelől a két politikai alakító elvnek megfelelő két tiszta formát, a demokráciát és a monarchiát tárgyalja, amit a keveredésükből előálló vegyes formák, az arisztokrácia és a parlamentarizmus követnek. Másfelől viszont az első három rész lényegében Arisztotelész államformatanát követi, a negyedik vagy különös vagy inkább az első három keveréke. A kifejtés során két dolog tűnik problematikusnak, illetve következetlennek. Az államot Schmitt modern jelenségnek tartja, de a demokrácia elemzését az antikvitással kezdi, valamint az is, hogy az előbbieken két legitimitás-formát különböztet meg, itt viszont három államformát, de ezek közül csak kettő tekinthető tiszta formának.

A demokrácia rész elemzése is az absztrakttól a konkrét felé haladás módszerével jellemezhetőek, szerkezete első pillantásra nagyon is logikusnak tűnik: a fogalommeghatározást (identitástézis) (17. §) a lényeges mozzanatként, a nép identitásának a kifejtése követi (18. §), majd az ebből fakadó elméleti következtetéseket (19. §), illetőleg azok alkalmazásait tárgyalja (20. §), végül a demokrácia határait vizsgálja (21. §). De ez a logika már nem ilyen tiszta, ha megnézzük a részleteket, mivel váltogatja az alkotmányfogalmakat, a nép fogalmát, és keverednek az államelméleti és az alkotmányjogi részletkérdések.

I. DEMOKRÁCIA

„A demokrácia elmélete, alapfogalmak” címet viselő 17. §-ban Schmitt először néhány fogalommeghatározást tekint át, majd a demokrácia alapelveinek tekintett egyenlőséget elemzi, végül a demokrácia definícióját adja. Az elemzést azzal indítja, hogy „a demokrácia az identitás elvének (a konkrétan adott nép azonos magával, mint politikai egységgel) megfelelő államforma. A nép az alkotmányozó hatalom (Gewalt) hordozója és maga adja magának alkotmányát. Emellett a demokrácia kifejezés jelölheti meghatározott állami tevékenységek gyakorlásának az egyik módszerét. Ekkor kormányformát vagy törvényhozásformát jelöl, és azt jelenti, hogy a hatalommegkülönböztetés (Gewaltunterscheidung) rendszerében egy vagy több ilyen hatalom, például a törvényhozás vagy a kormány, az állampolgárok lehető legteljesebb részvétele demokratikus elvének megfelelően van megszervezve.”^[4]

Ebben a szövegben két figyelemreméltó elem van. Az egyik az egyértelmű állásfoglalás a demokrácia identitáselvű meghatározása mellett, a másik az államforma és kormányforma határozott megkülönböztetése. Ez utóbbi kiemelése azért is

[4] I. m. 223.

fontos, mert a hazai szakirodalomban gyakran összemossák ezt a kettőt, különösen azok a politológusok, akik korábban a tudományos szocializmus művelői voltak.

Az államforma és kormányforma viszonyát illetően azonban csak utalásokat tesz, azt fogalmilag nem tisztázza. Ez a kettősség aztán lehetővé teszi számára, hogy a demokrácia kapcsán hol az egyikről, hol a másikról beszéljen. A lényeges itt az, hogy a demokrácia mint államforma egy egész rendszer, mint kormányforma viszont több-kevesebb demokratikus elem meglétét jelenti.^[5] Számomra kérdéses, hogy tekinthető-e a demokrácia államformának, pontosabban: megfelelően elemezhető-e az államforma kategóriájának a segítségével. Jobbnak tűnik a politikai rendszer fajtájaként, illetőleg egyik ideáltípusaként felfogni, amely többféle hatalommegosztó államformában is megnyilvánulhat, és még több kormányformában. Véleményem szerint a demokrácia absztrakt megközelítésben az a politikai berendezkedés, amelyik megfelel a népszuverenitás elvének. Ebből következik a kérdés, hogy mit jelent, hogyan értelmezhető a népszuverenitás elve általánosan és a politikai rendszer egyes területein. Megjegyzendő, hogy maga Schmitt a népszuverenitás kifejezést viszonylag ritkán használja, inkább a népalkotmányozó hatalmáról, illetőleg a népakaratról beszél.^[6]

Schmitt és Heller államelméletének közös vonása, hogy Rousseau nyomán elfogadják a reális *volonté générale* létezését. A kérdés elmélettörténeti háttéréhez az is hozzátartozik, hogy a 19. század jog- és államelméletében eléggé elterjedtek voltak az akaratelméletek, Hegeltől Marxon át Stammlegerig. Az akaratelméletek beható kritikáját Kelsen végezte el. Én és kortársaim jelentős része az osztályakarat körüli viták^[7] és főleg annak apologetikus értelmezése miatt az egész kérdést meddőnek és álproblémának tartottuk. Ha abból a vitathatatlan tényből indulunk ki, hogy más értelemben lehet csak beszélni az individuális és a kollektív vagy általános akaratról, vagyis az általános vagy népakarat esetében nem pszichológiai értelemben vett akaratról vagy akarásról van szó, akkor értelmesen fel lehet, sőt fel is kell tenni a kérdést, hogy a kollektív akarattal összefüggésben milyen valódi problémák vannak. Ebben az összefüggésben az egyik legjelentősebb kérdés a közvetlen és a képvisleti demokrácia viszonya.

A vázolt megkülönböztetés alapján Schmitt elutasítja a demokrácia és a köztársaság fogalmainak egybemosását, valamint a demokrácia ideálfogalomként való használatát és parttalan kiterjesztését. Fölveti a többségi uralom többféle értel-

[5] Az államforma és kormányforma különbségéről lásd Szilágyi, 2011, 226–228.

[6] Ehhez lásd a teljesség igénye nélkül a *Verfassungslehre*, 1928a, 10., 80., 83–85., 146–147., 247., 250–251., 259., 262. oldalait. Jelen tanulmányban minden kritikai megjegyzés nélkül használom a „népakarat” terminust, noha az nem problémamentes, méghozzá túl a Rousseau kritikákban megfogalmazott ellenvetéseken.

[7] Vö. Szoatóczky Mihály: A jogi akarat osztálytartalma. *Studia Iuridica Auctoritate Universitatis Pécs Publicata*. Budapest, 1959; Peschka Vilmos: *Jogforrás és jogalkotás*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1965, 362–418.; Szabó Imre: *A szocialista jog*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1963, 27–47.; Szoatóczky Mihály: *A jog lényege*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1970, 105–172. A szocialista jogelmélet értelmezéséhez lásd Szilágyi Péter: Szabó Imre szocialista normativizmusa. *Világosság*, 2004/4, 29–33.

mezésének a lehetőségét,^[8] de ebben a kérdésben itt nem foglal állást. Úgy véli, hogy ez és a demokrácia további körülírásai – mint „a nép kormányzása a nép által”, „a közvélemény uralma”, „államforma, amelyben az általános választójog a fundamentuma az egésznek” – az egyenlőség demokratikus elvének csak egyes mozzanatait vagy hatásait emelik ki, míg az egyes mozzanatok tulajdonképpeni jelentősége csak a demokratikus fundamentális fogalomnak, nevezetesen az egyenlőségnek a szisztematikus elemzéséből állapítható meg.^[9]

Mivel szerinte az egyenlőség demokratikus alapfogalom, bírálja, hogy demokratikus elvekként gyakran egymás mellé helyezik az egyenlőséget és a szabadságot, a valóságban azonban ez a két elv előfeltételeikben, tartalmában és hatásaiban különböző és gyakran ellentétben áll. Helyesen felfogva belpolitikailag csak az egyenlőség-elv demokratikus elv, a belpolitikai szabadság a polgári jogállam elve, ami a politikai formaelvekhez kapcsolódik és módosítja azokat. Egyik fogalmat sem szabad közelebbi logikai és történeti megkülönböztetések nélkül használni.^[10] „Az individuális szabadság elve liberális elv”,^[11] a szabadság és egyenlőség megkülönböztetése a liberalizmus és a demokrácia megkülönböztetését jelenti.

Az egyenlőség-elv értelmezését illetően Schmitt kiinduló gondolata az, hogy a demokrácia sajátos államformája az egyenlőségnek csak egy sajátos és szubsztanciális fogalmán alapulhat. Az általános emberi egyenlőség nem képes megalapozni sem egy államot, sem egy államformát, sem egy kormányformát.^[12] Ez a megállapítás szorosan kapcsolódik a politikai fogalmához: azért nem képes erre a megalapozásra, mert ezen az alapon nem lehetséges a barát és ellenség megkülönböztetése.^[13]

A demokratikus egyenlőség sohasem matematikai, számszerű vagy statisztikai;^[14] az egyenlőség demokratikus fogalma politikai fogalom, és mint minden politikai fogalom, figyelembe veszi a megkülönböztetés lehetőségét. A politikai demokrácia ezért mindig csak egy meghatározott néphez tartozáson nyugodhat, és ezt a néphez tartozást rendkívül különböző mozzanatok határozhatják meg, a közös faj elképzelése, közös hitek, közös sors és tradíció. A demokrácia lényegét jelentő egyenlőség ezért csak befelé irányulhat, de kifelé nem. A demokratikus államon belül minden állampolgár (Staatsangehörige) egyenlő, amiből az következik a politikai és államjogi szemlélet számára, hogy aki nem állampolgár (Staatsangehörige), annak a számára ez a demokratikus egyenlőség nem

[8] „A demokrácia legtöbb definíciója a többség uralmáról beszél. Ez a többség az aktív polgárok többsége, nem kell hozzá feltétlenül az államhoz tartozók vagy a lakosság többsége. Napjainkban sokszor hozzáteszik, hogy a népesség többségének aktív polgárnak kell lennie.” (Schmitt, *Verfassungslehre*, 1928a, 224.)

[9] I. m., 225.

[10] I. m., 224.

[11] I. m., 225.

[12] I. m., 226.

[13] A *Der Begriff des Politischen* és a *Verfassungslehre* szóhasználata között itt szoros az összhang, a parlamentarizmus résznél azonban nagy az eltérés.

[14] I. m., 236.

jön szóba.^[15] Ez a demokratikus egyenlőség előfeltétele minden további egyenlőségeknek. A demokratikus egyenlőség ezért szubsztanciális egyenlőség. Mivel minden állampolgár részesül ebben a szubsztanciában, őket egyenlőként lehet kezelni, egyenlő választójoguk, szavazati joguk stb. lehet. Az egyenlőség szubsztanciája a különböző demokráciákban és különböző korokban különböző lehet. Schmitt ebből a szempontból tekinti át a különböző demokrácia-felfogásokat az antikvitástól az újkorig, és kitér a nemzeti homogenitás osztály-homogenitással pótlásának bolsevik kísérletére is.^[16]

A demokrácia újkori értelmezési változataival szemben Schmitt számára a nemzeti demokrácia a helyes és követendő. „A demokratikus egyenlőség lényegében azonosneműség (Gleichartigkeit), mégpedig a nép azonosneműsége. A demokrácia központi fogalma a nép és nem az emberiség. Ha a demokrácia általában véve egy politikai forma, akkor az csak a nép demokráciája lehet, és sohasem az emberiség demokráciája. Az osztály fogalma sem pótolhatja a nép fogalmát... Az egyenlőség szubsztanciája itt a nemzetiben rejlik. A demokrácia ezen fajtájának előfeltétele a nemzeti homogenitás. A nemzet a nép általános fogalmával szemben a különös politikai tudat által individualizált nép. Ehhez az egységhez és annak tudatához különböző elemek járulhatnak hozzá: közös nyelv, közös történelmi sors, tradíciók és emlékezések, közös politikai célok és remények.”^[17] Eszerint a demokrácia központi fogalma a nép, szubsztanciája viszont a nemzet.

Ebből a demokrácia felfogásból „sajátos politikai következtetések adódnak. Az a demokratikus állam, amelyik polgárainak nemzeti azonos neműségében (Gleichartigkeit) leli meg demokráciájának előfeltételeit, az ún. nemzeti elvnek (Nationalitätsprinzip) felel meg, amely szerint egy nemzet egy államot képez, egy állam egy nemzetet fog át. A nemzetileg homogén állam jelenik meg normálisként, egy olyan államban, ahol ez a homogenitás hiányzik, van valami abnormis, békét veszélyeztető. A nemzeti elv ily módon a béke előfeltétele és a nemzetközi jog alapja.”^[18]

Ha a politikai valóságban nincs meg ez a nemzeti politikai homogenitás, akkor azt meg kell teremteni, amire különféle megoldási lehetőségek adódnak. Először a békés kiegyezés kísérlete, vagyis békés elválasztás vagy asszimiláció. Az állam „a nemzeti kisebbséget nem nemzetként védi, nincsenek nemzetként politikai jogaik az uralkodó nemzettel szemben, mert különben a nemzeti elvvel együtt magának a demokratikus államnak az alapelvét is fölszámolnák. A jelenlegi kisebbségvédelmet az individuális jogok védelmének a szempontja határozza meg, az egyéneknek biztosítják az egyenlőséget, szabadságot, tulajdont és az anyanyelv használatát. Itt a nyíltan bevallott gondolat, hogy békés úton hozzák létre a nemzeti

[15] I. m., 227.

[16] I. m., 228–231.; 233–234.

[17] I. m. 231.

[18] Uo. 231.

homogenitást és ezáltal a demokrácia előfeltételét.”^[19] Ehhez képest más módszerek, mint az elnyomás és kitelepítés, gyorsabbak és erőszakosabbak. Erre példa a görög-török lakosságcsere, amit Schmitt végül is elfogad; feltételezhetően a szlovák-magyar lakosságcserét is örömmel üdvözölte volna.

A nemzeti homogenitást biztosító vagy megvalósító módszerekhez a nemzeti homogenitás elvének még további konzekvenciái járulnak. (1) A bevándorlás ellenőrzése és korlátozása. (2) A heterogén népességű országok ellenőrzésének különös formái és módszerei. (3) Törvények az idegen befolyás ellen, iparvédelem, védelem a külföldi tőkével szemben, földtulajdon nacionalizálása. (4) Az állampolgársági jog újabb gyakorlata. (5) Az 1920. februári csehszlovák alkotmányozás a nem szláv lakosság kizárásával.^[20] „A demokratikus homogenitásnak ezek a konzekvenciái mutatják a demokráciának, mint politikai formaelvnek az ellentétét a minden ember egyenlőségének és szabadságának liberális eszméivel. Egy demokratikus állam az általános emberi egyenlőségnek a közélet és a közjog területén történő általános elismerésével saját szubsztanciájától fosztaná meg magát.”^[21]

Schmitt gondolatmenetét úgy lehet összefoglalni, hogy a demokrácia homogenitást tételez föl, ami vagy minden ember liberális egyenlőségének homogenitása, vagy a nemzeti homogenitás, vagy az osztályhomogenitás lehet. Ezek közül a liberális út járhatatlan,^[22] az osztályhomogenitás következményei felvállalhatatlanok, marad tehát a nemzeti homogenitás a vázolt következményeivel. És ehhez még hozzátehetjük a vallási homogenitást és annak következményeit is. Ami itt nyilvánvaló, hogy Schmitt elfogadja a nacionalista homogenizálás és asszimiláció politikáját, hogy nincs nála elvi alapja a támadó és a védekező nacionalizmus megkülönböztetésének, az pusztán szituatív lehet, továbbá hogy a bevándorlási és az idegen befolyás elleni törvények ugyanabból az elvből, felfogásból fakadnak, mint az asszimilációs törekvések és a kollektív kisebbségi jogok elutasítása. Így az, aki a bevándorlási politikában és a gazdaságpolitikában a nemzeti homogenitás híve, elkötelezettje, az nem támogathatja a határon túli magyarok autonómiatörekvéseit és Nicolae Ceausescut kimagasló államférfiúnak kell tekintenie.

A szakasz harmadik pontjában a demokrácia fogalmát a már bemutatott homogenitás és identitás alapján határozza meg, majd elemzi a kormányzók és kormányzottak viszonyát. „A demokrácia (mint államforma, és mint kormány- vagy törvényhozási forma) az uralmon lévők és az uralom alatt állók, a kormányzók és kormányzottak, parancsolók és engedelmeskedők azonossága”, ami a szubsztanciális egyenlőségből adódik.^[23] Ebből egy sajátos probléma következik: a kormányzók és kormányzottak egyfelől azonosak, másfelől különböznek egymástól. A kormányzók és kormányzottak között nem lehet minő-

[19] I. m., 230-231

[20] I. m., 232-233.

[21] I. m., 233.

[22] I. m., 226.

[23] I. m., 234-235.

ségi különbség,^[24] de valamilyen formában a nem-minőségi különbségek léte elkerülhetetlen.^[25] A demokráciában azon fordul meg a dolog, hogy a kormányzók és kormányzottak elkerülhetetlen tárgyi különbözősége nem mehet át a kormányzó személyek minőségi megkülönböztetésébe és elkülönülésébe.^[26] A kérdés akkor az, „hogyan szabad a kormányzóknak és kormányzottaknak a nép változatlanul megmaradó egyneműségén belül differenciálódniuk.”^[27] Másként megfogalmazva: demokráciában melyek lehetnek a kormányzók és kormányzottak megkülönböztetésének a legitim módjai és formái. Itt Schmitt csak néhány általános elvet, illetőleg szempontot rögzít, először tagadó, majd állító formában, a részletekre később, a 19. és különösen a 20. §-ban tér ki.

Eszerint a demokráciában a kormányzók hatalma vagy autoritása nem alapulhat valamilyen magasabb, a nép számára megközelíthetetlen minőségen; a demokrácia a kormányzók és kormányzottak között más államformákban fennálló különbségeknek, így a kormányzók elkülönülésének a tagadását jelenti; a demokráciában a reprezentálás és reprezentáltság különbsége nem jön tekintetbe, mert nem a kormányzók reprezentáltak, hanem a politikai egység mint egész. A tiszta demokráciában csak a valójában jelenlévő nép önmagában való egysége létezik, tehát nincs reprezentáció.^[28]

Ez utóbbiak megértéséhez emlékeztetnünk kell arra, hogy Schmittnél a reprezentáció az azonossággal ellentétes politikai formaalakító elv, noha az teljes mértékben sohasem kerülhető el, ezért írja Schmitt, hogy „nem jön tekintetbe.” A képviselőlet kritikáját Schmitt a későbbiekben fejti ki, itt most csak annyit bocsátunk előre, hogy Schmitt fogalomrendszerében a reprezentáció és a képviselőlet különbözik egymástól, a reprezentáció az egészre vonatkozik, a képviselőlet viszont partikuláris.

A demokráciának nem eleme és nem feltétele, hogy „az állam hatalmát ellenőrzések és fékek rendszerében mérsékeljék és legyöngítsék. A demokrácia, mint politikai forma számára ez a tendencia nem lényeges, sőt, tőle idegen. Egy diktatúra kiváltképpen demokratikus alapon lehetséges”, noha az a liberális jogállamiság elveinek ellentmond.^[29]

A Schmitt által fölvezetett demokrácia-felfogás alapvető sajátossága, illetőleg kategóriája az immanencia és az egzisztencialitás, valamint a népakarat

[24] A demokrácia „kizárja, hogy a demokratikus államon belül az uralmon lévők és uralom alatt állók, kormányzók és kormányzottak megkülönböztetése minőségi különbséget fejezzen ki vagy idézzen elő. Uralom vagy kormányzás a demokráciában nem nyugodhat egyenlőtlenségen, a kormányzók vagy uralmon lévők fölényén, tehát azon, hogy a kormányzók minőségileg jobbak, mint a kormányzottak. Az uralomnak vagy kormányzásnak szubsztanciája szerint a demokratikus egyenlőségen és homogenitáson belül kell maradnia. Azáltal, hogy valaki uralkodik vagy kormányoz, nem léphet ki a nép általános identitásából és homogenitásából.” (I. m., 235.)

[25] „Kormányzók és kormányzottak különbsége ugyanis mindaddig megmarad, amíg a demokratikus állam állam marad.” (I. m., 236.)

[26] I. m., 237.

[27] I. m., 236.

[28] I. m., 235.

[29] I. m., 238.

korlátlanóságának a tétele. Az immanencia kritériuma a nép számára megközelíthetetlen magasabb minőség elutasításából következik. „Minden demokratikus gondolkodás nyilvánvaló szükségszerűséggel immanencia-elképzelésekben mozog. Az immanenciából való minden kilépés az identitás tagadását jelentené. A transzcendencia minden fajtája, amelyet egy nép politikai életébe bevezetnek, a felső és alsó, fent és lent, kiválasztottak és ki nem választottak stb. minőségi megkülönböztetéseihez vezet, míg egy demokráciában az államhatalomnak a néptől kell erednie, és nem eredhet egy népen kívül vagy fölött álló személytől vagy helytől. Istentől sem eredhet... Az Isten akaratára való hivatkozás antidemokratikus tendencia mozzanatát tartalmazza.”^[30]

Az immanencia és transzcendencia szembeállításának itt sajátos tartalma van. Elsősorban az államhatalom eredetéről van szó, s csak másodsorban vonatkozik a visszavezetésre, illetve megalapozottságra.^[31] A demokratikus immanencia-elképzelés központi eleme tehát a nép akarata. Viszont „a népakarat közvetlenségéhez tartozik, hogy független minden előírt procedúrától.”^[32] Ezért, és a korábban vázoltak szerint, az immanencia nem vezethet sem reprezentációhoz, sem képviselőhöz, azok helyét a jóval nehezebben megállapítható bizalom, illetve az akklamáció foglalja el.

Schmitt abból a helyes és empirikusan igazolható megállapításból, hogy a népakarat minden procedurális kötöttségtől függetlenül is megnyilvánulhat, vagyis hogy a politikai hatás és cselekvőképesség nem kötődik jogi értelemben vett hatáskörökhöz, először ahhoz a megalapozatlan állításhoz jut el, hogy a népakarat minden esetben független mindenféle eljárásbeli kötöttségtől, majd ezt az állítást tagadásba fordítja át: ami processzuálisan kötött, ami jogi hatáskörök gyakorlásában fejeződik ki, az nem népakarat, ami viszont már egyértelműen és nyilvánvalóan alaptalan. Ehhez még annyit tehetünk hozzá, hogy a népakarat eljárási kötöttségektől mentes megnyilvánulásaira rendszerint akkor kerül sor, amikor az adott eljárási-jogi kereteken belül az nem tud érvényesülni.

Az immanencia megalapozását szolgálja, vagy inkább szolgálná az egzisztencialitás. A demokrácia meghatározó politikai elve az identitás, az identitás szóval pedig a nép politikai egységének az egzisztenciálisát (das Existenzielle) jelölik. Ez összhangban van a *Der Begriff des Politischen* elemzéseivel, az államot megelőző politikai fogalmához vezet, végül pedig egy irracionális magyarázathoz.

[30] A szöveg így folytatódik: „Ezt jelenti ‘a nép szava Isten szava’ mondás... Az nem pusztán szófordulat, szólásmondás... hanem polémikus értelme van: minden más és idegen instancia elutasítása, amelyik Isten nevében a népre akarja kényszeríteni a maga akaratát, vagyis minden politikai befolyásnak és behatásnak az elutasítása, ami nem magának a népnek a szubsztanciális homogenitásából fakad.” (I. m., 237–238.) Ehhez lásd a magyar Alaptörvényt. A transzcendens és immanens államelméletek problematikájáról bővebben Szilágyi, 2017, 328–342.

[31] Hellerhez hasonlóan Schmittnél is nagy szerepet játszik a weimari alkotmány 1. §: „A német nép ezt az alkotmányt adta magának.”

[32] Schmitt, 1928, 83.

A népakarat korlátlanságának a tételét Schmitt ilyen formában kifejezetten nem fogalmazta itt meg, de számos megállapítása, mindenekelőtt az alkotmányos demokrácia kritikája azt feltételezi.^[33] Schmitt számára az igazi demokrácia korlátlan többségi uralom, pontosabban talán: korlátozás nélküli nemzeti demokrácia, szemben az alkotmányos demokráciával. Meg kívánom itt jegyezni, hogy ez a korlátlan tétel nem szükségszerű következménye az azonosság tézisnek, mint azt Heller példája is jelzi. Az itt meghúzó elvi kérdés a népszuverenitás és a hatalommegosztás viszonya. Erre a későbbiekben még visszatérek.

A nép és a demokratikus alkotmány címet viselő 18. §-hoz világos logika vezet, a meghatározás után jönne a lényeges mozzanat, a nép identitása. De csak látszólag van így, és csak az I. pontig. Itt még a nép mint nemzet, mint politikailag megszervezett nép és az alkotmány mint pozitív alkotmány van meghatározva, a II. és a III. pontban viszont már más lesz a fogalmak jelentése. Az alapvető döntés az itt tárgyalt esetekben nem alkalmazható, az alkotmány relatív alkotmány, azaz alkotmánytörvények halmaza, a nép pedig az állampolgárok halmaza lesz. Ezt a fogalmakkal való bővítkezést a „nép” esetében könnyebb megtenni, mint a „nemzet” esetében. Talán ezért is operál az egyébként „nemzeti” Schmitt gyakrabban a „nép” kifejezéssel.^[34]

A szakasz I. pontja (A nép az alkotmány előtt és fölött) mindössze a következő lapidáris meghatározást tartalmazza: „Minden demokráciában a nép az alkotmányozó hatalom alanya. A demokratikus felfogás szerint minden alkotmány, jogállami alkotórészében is, a politikailag cselekvőképes nép konkrét politikai döntésén nyugszik. Minden demokratikus alkotmány feltételez egy ilyen cselekvőképes népet.”^[35]

A II. pont tárgya a nép az alkotmányon belül, vagyis az alkotmánytörvényekkel szabályozott hatáskörök gyakorlása során. Itt a képviselői és a közvetlen demokráciáról van szó. Az egyes jogintézményekre vonatkozó elemzések bemutatását mellőzöm, de szükségesnek tartom bemutatni azok államelméleti alapjait.

[33] „A demokrácia lényegében politikai jellegéből azonban a köz(össégi)nek a priváttal szembeni föltétlen fölénye következik. Amennyiben azonban a gazdasági egyenlőtlenségek vagy a magánbirtoklás társadalmi hatalma zavarja vagy veszélyezteti a politikai egyenlőséget, politikailag szükségessé válhat, hogy az ilyen zavarokat vagy veszélyeztetéseket törvény vagy intézkedések útján főlsszámolják. Ezzel szemben a magántulajdon szentségére hivatkozni nem lenne demokratikus, hanem a polgári jogállam elveinek felelne meg, amelynek az értelme éppen abban van, hogy egy politikai elvnek, a demokráciának a következményeit fékezze, és a demokráciát egy alkotmánytörvényben korlátozott alkotmányos demokráciává alakítsa át.” (I. m. 256.) „A demokratikus törvényfogalom politikai, nem jogállami törvényfogalom. Azt mondja ki, hogy törvény mindaz, amit a nép akar. Ezzel az akarattal szemben a demokratikus elvekből nem következnek korlátok (Hemmungen). Igazságtalanságok, sőt egyenlőtlenségek is lehetségesek. Csak a jogállami törvényfogalom, amelyik a demokráciát alkotmányos demokráciává alakítja át, tesz itt lehetővé garanciákat az igazságtalansággal szemben. Az teszi lehetővé a törvények és más állami aktusok megkülönböztetését is, mert az abszolút demokráciában a nép akarata szuverén, és nemcsak a legfőbb törvény, hanem a legfelső bírói döntés is, a legfelső közigazgatási hatóság akta, stb.” (I. m., 258–259.)

[34] A *Verfassungslehre* mutatója a „Nation” esetében három utalást tartalmaz, a „Volk” esetében tizenötöt, és ezek közül néhány többoldalas.

[35] I. m., 238.

A képviseleti demokrácia intézményeit, vagyis a választásokat azon az alapon kritizálja, hogy a népet nem lehet reprezentálni,^[36] és hogy „a titkos egyéni szavazás nem demokratikus, hanem a liberális individualizmus kifejeződése... és a demokrácia politikai elvének ellentmond. Az az állampolgárt, a *citoyent* egy sajátosan demokratikus, azaz politikai figurát magánemberré alakítja át, a szavazás döntő pillanatában elszigeteli... Az összegyűlt nép kapcsolata és a szavazás teljesen el van szakítva egymástól. A nép nem mint nép választ és szavaz.”^[37]

A közvetlen demokratikus formák kiterjesztésére irányuló törekvések a demokratikus identitás megvalósításával magyarázhatók,^[38] az egyes formákat illetően azonban kritikai megjegyzései dominálnak. Ezek elméleti alapja az a schmitti tétel, mely szerint „a nép azonban semmiféle rendes hatáskört nem gyakorolhat anélkül, hogy meg ne szűnne nép lenni”.^[39] Ez itt jó példája annak, hogyan kövacsol Schmitt érvet sajátos fogalomképzései, esetünkben a nép fogalma segítségével. A közvetlen demokratikus formák valójában nem ezért nem lehetnek „rendes formák” mert gyakorlásuk során megszűnik a nép sajátos politikai minősége, hanem a kormányozhatatlanság veszélye miatt, ami magának a népnek az érdekeivel és a népszuverenitás elvével is ellentétes. Schmitt fejtegetései a közvetlen demokráciáról minimum ellentmondásosak, azokból véleményem szerint antidemokratikus következtetéseket von le, amelyek azonban ennek ellenére vagy tán éppen azért fölöttébb tanulságosak.

Nagyon figyelemre és elemzésre méltó a szakasz III. pontja, amelyik „A nép az alkotmánytörvényi szabályozás mellett (közvélemény)” címet viseli, noha az sem mentes az ellentmondásoktól és a vitatható megállapításoktól. Ennek a pontnak a jelentőségét az adja meg, hogy a *Quis custodiet custodes* klasszikus problémája, amely ma is döntő politikai kérdés, ebben a kontextusban vizsgálható gyümölcsöző módon. Schmitt kiinduló gondolata az alkotmányozó hatalomnál kifejtettekkel összhangban a népnek, mint politikai tényezőnek az állandó jelenléte,^[40]

[36] I. m., 262. „Itt is megmutatkozik, hogy a népet nem lehet reprezentálni, mint azt Rousseau joggal emelte ki. A nép vagy jelen van és hat, vagy politikailag egyáltalán nem létezik, és nem a népet reprezentálják, hanem a politikai egységet, mint egészet. (Volk ist entweder ganz anwesend und gegenwärtig oder überhaupt nicht vorhanden, und repräsentiert wird nicht das Volk, sondern die politische Einheit als Ganzes.) A reprezentáció gondolata ellentmond az identitás demokratikus elvének, a politikai egység gondolatának és a nép szubsztanciális homogenitása demokratikus alapfeltételezésének.” (I. m. 262.) „A reprezentáció az identitás demokratikus elvével szembeni sajátos ellentétet tartalmazza; az úgynevezett reprezentatív demokrácia ezért tipikus keverék- és kompromisszumforma. Ezért nagyon is pontatlan azt a demokrácia egyik fajtájaként tárgyalni, mint Thoma teszi (Max Weber *Erinnerung* kötet, 1923, II. 39. ff.) A reprezentatív (das Repräsentative) ugyanis éppen a nem-demokratikus (das Nichtdemokratische) tartalmazza ebben a 'demokráciában'”. (I. m. 218.)

[37] I. m., 244–245.

[38] I. m., 252.

[39] I. m., 259.

[40] „A nép alkotmányozó hatalmáról szóló demokratikus elmélet szerint a nép mint az alkotmányozó hatalom hordozója kívül és fölötté van minden alkotmánytörvényi szabályozásnak. Ha bizonyos hatásköröket alkotmánytörvényileg a népre ruháznak, a demokráciában ezzel még egyáltalán nem merül ki és nincs elintézve a nép politikai cselekvési lehetősége. Minden ilyen szabályozás mellett és

amiben szintén egyetért a Spinoza gondolatát sokszor idéző Hellelrel: *oboedentia facit imperantem*. Ezt a nép különböző meghatározásai követik, ahol Schmitt döntő mozzanatként emeli ki a nép és a nyilvánosság elválaszthatatlanságát. „A nép és nyilvánosság együtt állnak fenn, nincs nép nyilvánosság nélkül, és nincs nyilvánosság nép nélkül. A nép a nyilvánosságot jelenléte által hozza létre. Csak a jelenlévő, valóságosan összegyűlt nép a nép, és hozza létre a nyilvánosságot.”^[41] Ennek a megállapításnak több vitatható eleme is van. Az nyilvánvaló, hogy egy valóságosan összegyűlt sokaság politikai tényező, de az a modern nemzetállamok esetében nem azonos az egész néppel, annak csak egy részét képezi. A nép közvetlen politikai cselekvéseinek a példájaként emlegetett forradalmi események (1789–1793, 1848, 1917, 1956) esetében is lényegében csak a fővárosi (Párizs, Berlin, Bécs, Pest, Pétervár, Budapest) „nép” játszott közvetlenül aktív politikaalakító szerepet. De utalhatunk itt akár a Duna jegére is.

A másik, a tömegkommunikáció és az internet korában már nem tartható eleme ennek a fejtegetésnek a nyilvánosságnak és a közvéleménynek a feltétlen összekapcsolása a valóságosan összegyűlt néppel. A technikai közvetítések által kialakult közvélemény politikai tényező szerepét nem lehet tagadni, felvetődik viszont a manipuláció problémája. Ez pedig azt jelenti, hogy a *quis custodiet* kérdése tovább tolódik: hogyan lehet ellenőrizni a közvélemény alakítóit, netán manipulátorait. Schmitt bár felveti a problémát,^[42] azt azonban a nép szubsztantíve felfogott homogenitásával megoldottnak véli: itt „minden demokrácia lényeges előfeltételében rejlik a válasz a problémára. Amíg szubsztancia demokratikus egyneműsége fennáll, és a népnek megvan a politikai tudata, azaz barátot és ellenséget meg tud különböztetni, a veszély nem nagy.”^[43] Ezzel kapcsolatban megkockáztatom azt a feltevést, hogy a behatóbb elemzés Schmittnél azért hiányzik, mert az gyöngítette volna akklamációra vonatkozó álláspontjának meggyőző erejét. Szerinte ugyanis valóságosan összegyűlt nép csak mint akklamáló nép létezik. „Csak a valóságosan összegyűlt nép nép, és csak a valóságosan összegyűlt nép teheti meg azt, ami ennek a népnek a tevékenységéhez specifikusan hozzátartozik: az tud akklamálni, azaz egyszerű felkiáltással egyetértését vagy elutasítását kifejezésre juttatni, Föl-t vagy Le-t (Hoch oder Nieder)^[44] kiáltani, egy vezért vagy egy javaslatot ünnepegni, a királyt vagy valaki mást éltetni, vagy hallgatással, vagy zúgolódással az akklamációt megtagadni... Ha a nép egyáltalán valóságosan összegyűlik, mindegy hogy milyen céllal, amennyiben nem szervezett érdekcsoportként jelenik

• azon túl a nép mint közvetlenül jelenlévő valóságos tényező (Größe) marad.” (I. m., 242.)

[41] I. m., 243.

[42] „Mindem demokráciában vannak pártok, szónokok, demagógok, továbbá sajtó, film és a tömegek pszichotechnikai befolyásolásának más eszközei. Mindezek kivonják magukat a maradéktalan szabályozás alól. Ezért mindig fennáll az a veszély, hogy láthatatlan és felelőtlen társadalmi (szocial) hatalmak a közvéleményt és a népakaratot dirigálják.” (I. m., 247.)

[43] Uo.

[44] Ez a mai magyar emelkedett politikai kultúra nyelvén „Hajrát” vagy „Takarodj”-t jelent.

meg, akár utcai tüntetésen, nyilvános ünnepségen, színházban, versenypályán vagy stadionban, ez az akklamáló nép van jelen, és legalábbis potenciálisan politikai tényező.”^[45]

Schmitt számára a demokrácia kívánatos formája az akklamációra alapozott demokrácia. „A nép és a közvélemény összefüggéséről szóló fejtegetések után igazoltnak tűnik a demokráciát, mint a közvélemény uralmát (government of public opinion) jellemezni. Titkos szavazás útján nem jön létre közvélemény. A közvélemény az akklamáció modern fajtája. Az egy diffúz valami, és problémája sem szociológiailag, sem államjogilag nincs megoldva. Lényege és politikai jelentősége abban rejlik, hogy akklamációként értelmezhető.”^[46] Ez a közvélemény természetesen nem lehet azonos a közvélemény-kutatások által vizsgált közvéleménnyel, hiszen az csak magánvélemények összessége. Ezt a gondolatmenetet, az akklamatórius demokrácia kívánatosságát támasztja alá a titkos szavazással való – és éppen itt kifejtett – szembeállítás is, mivel az elszigetelt állampolgárt és magánemberré alakítja át, és „ily módon nem közakarat keletkezik, nem *volonté générale*, hanem csak az egyes akaratok összege, egy *volonté de tous*.”^[47] Ez az érvelés *a contrario* azt sugallja, hogy akklamáció útján valódi *volonté générale* jön létre. Ezzel szemben láthattuk, hogy az akklamáció szükségképpen partikuláris, manipulálható és ellenőrizhetetlen, az kevésbé fejezi ki a *volonté générale*-t, mint az általános választójog és a plebiscitumok titkos szavazás útján gyakorolt rendszere. Schmitt ezen nézetének az az alapvető hibája, hogy összemosza a vélemények kialakulásának közösségi jellegét és a véleménynyilvánítás nyilvánosságát, illetőleg megfordítva, a véleménynyilvánítás titkosságát a véleményképződés valamiféle világtól elszigetelt folyamatával. Ezért az akklamatórius demokrácia Schmitt féle eszménye nem lehet valamiféle kívánatos organikus demokrácia modell, az lényegében antidemokratikus, szerzője szándékától függetlenül objektíve a weimari demokrácia gyöngítéséhez és a nemzetiszocialista vezérállam (Führerstaat) előkészítéséhez járult hozzá.^[48]

[45] I. m., 243–244. Itt látható, hogy a munkás-, agrár- vagy fogyasztói követeléseket hangoztató tömeg nem az akklamáló nép, hiszen az már szervezett érdekcsoportként jelenik meg. Hasonló korlátozás pár oldallal később. „Kérdés, hogy a közvélemény, mint egységes tényező továbbra is fönállhat-e, ha az osztály fogalma komolyan verseng a nép fogalmával és veszélyezteti a homogenitást. A közvélemény hordozója problematikussá válik. Korábban az utca emberéről beszéltek, amint ez az ember osztálytudatos proletárrá válhat, megváltozik a természete. Ugyanez érvényes ennek az elképzelésnek más típusaira, mint az „egyszerű munkás”, Jacques Bonhomme, és így tovább. Az ilyen figurák egyébként könnyen valami romantikus-idillikus színezetet kapnak és ezáltal depolitizálják és demokratikus jellegüktől megfosztják őket.” (I. m. 249–250.)

[46] I. m., 246–247. Pár oldallal előbb ezzel szemben elutasítja a demokráciának a közvélemény uralmaként való meghatározását (vö. i. m., 225.).

[47] I. m., 247.

[48] Karácsony András nevezi Schmitt nézeteit organikus demokráciafölfogásnak és abból azt a tanulságot vonja le, hogy „Schmitt demokrácia megközelítésének legfontosabb üzenete: ne keverjük össze a demokrácia és a liberalizmus szempontjait.” (Karácsony, 2010, 122.) Ezzel a megállapításával egyetérték, de nem mindegy, hogyan különböztetjük meg a demokráciát és a liberalizmust. Saját álláspontomat lásd Szilágyi, 2016, 164–166. A szakirodalomban számos tekintélyes szerző van azon a

A demokrácia további vizsgálata során Schmitt a 19. §-ban a demokráciára alapozott vagy hivatkozó politikai törekvéseket, a 20. §-ban pedig az ezeknek megfelelő egyes jogintézményeket és pozitív jogi szabályozási változatokat tárgyalja az állami élet egyes területei szerint. Ezek közül a Demokrácia és kormány(zat) részt^[49] tartom különösen figyelemre méltónak. Itt először a választott népképviselő és a kormány viszonyát, majd a nép és a kormány közötti kapcsolat lehetőségeit vizsgálja. A „dolog természete” rákényszerítette Schmitt-et, hogy a konkrét kérdéseket már nem az akklamáció-eszme szemszögéből, hanem a modern demokrácia egyik alapproblémája, a képviselői és közvetlen demokratikus elemek szempontjából tárgyalja. A népképviselő és kormány viszonya kapcsán írottak szorosan kapcsolódnak Schmitt parlamentarizmus-kritikájához és ugyanakkor árnyalják a hatalommegosztás kapcsán tett megfogalmazásait. Itt jól látható Schmitt egyik erőnye, a politikai és jogi elemek reflektálására való törekvés, a jogintézmények politikai feltételeinek a vizsgálata. Az itt tárgyalt egyes részletekre a parlamentarizmus kapcsán térek vissza.

A demokrácia rész utolsó, 21. szakasza a Demokrácia határai címet viseli. A négy pontra tagolt elemzés három pontjában (ez Schmitt tárgyalási sorrendjében az I., II. és IV. pont) a demokrácia természetes hatáiról van szó. „A demokrácia első természetes határa”, vagyis „az identitás demokratikus elve abszolút érvényesítésének a határa abból adódik, hogy a két állami formaadó elvnek – az identitásnak és a reprezentációnak az egyoldalú és kizárólagos érvényesítése lehetetlen, és egyetlen állam sem alakítható az identitás elve szerint minden reprezentáció nélkül. (16. § II.) Az identitás elvének az elméleti következménye a demokráciában ugyan mindig érvényre jut, és valami megvilágítónak és magától értetődőnek tűnik; ennek ellenére egyetlen demokratikus állam sem mondhat le maradéktalanul minden reprezentációról.” Itt felvetődik az a kérdés, hogy milyen reprezentációról lehet szó, ha a népet nem lehet reprezentálni. A feltehető válasz az, hogy a választópolgárok összességét lehet, mivel az nem a nép. Ez viszont partikuláris és így hipotetikus lenne, mint az egész reprezentálásának a hipotézise. A második határ mint korlát a nép természetéből adódik, amit röviden úgy foglалhatunk össze, hogy a nép akklamálni tud, titkos egyéni szavazással csak a neki prezentált jelölteket választhatja meg és egy eléje terjesztett, pontosan megfogalmazott kérdésre igennel vagy nemmel válaszolhat. A harmadik határ a többségi döntések

• véleményen, hogy Schmitt a szembeállításal nem jobb demokráciát alapozott meg, hanem a weimari demokrácia fölszámolását. (Vö. Sontheimer, 1962, 47–69.) Robbers szerint „Schmitt elmélete szükségszerűen az állam és a jog egységének a szétzúzásához vezet, a demokrácia helyébe diktatúrát állít”. (Robbers, 1993, 50.) „A birodalmi elnök és a kormány három legfontosabb tagja felvállalhatónak tartotta, ha azzal az indokolással sérti meg a birodalom alkotmányát, hogy az állam szükséghelyzete miatt nincs más választása. Voltak olyan német alkotmányjogászok, akik ultima ratioként elfogadták egy ilyen lépést. Közülük a legismertebb Carl Schmitt volt.” (Winkler, 2005) A szakirodalomban ebben az összefüggésben Ingeborg Maus *Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus. Zur soziale Funktion und aktuelle Wirkung der Theorie Carl Schmitts* (1976, 1980) című munkáját tartják alapvetőnek.

[49] Schmitt, 1928, 265–279.

természetéből adódik, vagyis abból, hogy különösen nagyobb létszámú testületek esetében a többségi döntés valójában egy aktívabb és rendszerint kompetensebb kisebbségnek a döntése.

Negyedikként (a szakasz III. pontjában) Schmitt a demokrácia mai gyakorlatában jelentkező határokat vizsgálja. Ezek lényegét abban látja, hogy „a modern demokrácia gyakorlata a hatalmak megkülönböztetése elvének segítségével a demokratikus elvet a törvényhozás szervezeti elvévé relativizálta.” Emellett többek között megemlíti még „az ún. közvetlen demokrácia kizárását vagy korlátozását” is. Az elsőnek említett esetekben értelmezésem szerint a demokratikus kormányformákat korlátozó tényezőkről van szó, amikor is a valódi probléma, hogy ezeknek a korlátoknak a politikai jelentőségét milyen eljárási feltételekkel és politikai garanciákkal lehet minimalizálni. A megoldás útja szerintem a megfelelő intézményes formákban rejlik és nem az amorf és ellenőrizhetetlen akklamációban. A negyediknek említett esetben viszont a demokrácia mint államforma, azaz a népszuverenitás konstruált hatáiról van szó. Ezek részben a demokrácia liberális értelmezése által konstruált határok (különösen ilyen a közvetlen demokrácia erős korlátozása), részben pedig mint határok Schmitt konstrukciói, ami szerint a hatalommegosztás elve és az abból eredő jogintézmények szükségképpen a demokrácia korlátozását sőt fölszámolását jelentik. E mögött a hatalommegosztás elvének és a népszuverenitásnak a hamis és konstruált ellentéte húzódik meg.^[50]

II. MONARCHIA

A demokrácia elemzését a modern alkotmány másik politikai alkotórésze, a monarchia követi. Ennek a jelentősége egyrészt abban van, hogy érthetőbbé teszi Schmitt demokrácia és államforma elméletét, valamint jogállam felfogását és igen tanulságos az államfői hatalom mibenléte tekintetében is. A monarchia Schmitt (és Heller) számára a demokrácia ellentettje. „A monarchia és a demokrácia ellentéte a két politikai formaelvnek, a reprezentációnak és az identitásnak az ellentétén nyugszik. A monarchia politikai elve a politikai egység reprezentációjában rejlik”,^[51] tehát abban, hogy a politikai egység nem jelenik meg közvetlenül, hanem azt a monarcha reprezentálja. Schmitt számára az alkotmányos monarchia nem valódi monarchia és államforma, a parlamentáris monarchia meg végképp nem az. Ezekben „a monarchát beillesztették a hatalmak megkülönböztetésének jogállami rendszerébe, a monarchiából puszta kormányformát csináltak... Az alkotmányos monarchia azon nyugszik, hogy a monarchikus elv a hatalmi ágak megkülönböztetése által visszaszorul és a monarcha a végrehajtó hatalom önálló és független fejeként a politikai egységet reprezentálja, míg a reprezentatív

[50] Erről bővebben Szilágyi, i. m., 166-173.

[51] Schmitt, 1928a, 282. Ehhez lásd még a monarchia és a demokrácia közötti elvi politikai ellentét tárgyalását (i. m., 289.).

népképviselőt második reprezentánsként szemben áll vele. Ily módon megvalósul egy megkülönböztetés (Unterscheidung) és egyensúly (Balancierung), ami a polgári jogállam szervezeti elvének felel meg.”^[52] Ez a „visszaszorulás” különböző mértékű lehet, ezért Schmitt szerint a szervszuverenitásként fölfogott szuverenitás kérdése nincs eldöntve, s mivel nyitott marad, az alkotmányos monarchia parlamentárisra alakulhat át. Ennek kapcsán kiemeli az alkotmányos és a parlamentáris monarchia különbségét, amivel a hazai állam- és jogtudományban sokan nincsenek tisztában: „Stahl fejtette ki a német alkotmányos monarchia elméletét, ellentétben a parlamentárisal. Eszerint az alkotmányos monarchia lényege abban van, hogy a monarchának még valóságos hatalma van, személyes akarata még érvényesül valamiképpen és nem oldódik föl a parlamentben.”^[53] Schmitt szerint a jogállam szerepe hasonló a monarchia és a demokrácia esetében, mivel egyaránt korlátozza a monarchikus szuverenitást és a népszuverenitást.^[54] A monarchia azért válik pusztá kormányformává, már azért nem monarchikus az államforma, mert a politikai vezetés és ezzel az uralkodó hatalma a parlament többségének az egyetértésétől függ, azaz a reprezentáns elvesztette önállóságát, tehát már nem reprezentáns. A liberalizmus a jogállam és a konstitucionalizmus útján az alkotmányos monarchia formájában a monarchikus elvet korlátozta, a jogállam és a parlamentarizmus útján pedig a demokratikus elvet, illetve a demokráciát. Az alkotmányos monarchia tárgyalásának ma az a jelentősége, hogy itt fogalmazódnak meg a hatalmi ágak egyensúlyával kapcsolatos kérdések, így az államfői úgynevezett semleges hatalom kérdése, azon belül az erős vagy közepesen erős köztársasági elnök szerepe, helye a parlamentáris köztársaságban. Ezért Schmitt is a monarchia elemzése során tárgyalja behatóan az államelnök helyét egy republikánus alkotmányban.^[55] Ez a kérdéskör a közeljövőben Magyarországon is fokozott aktualitást kaphat.

III. PARLAMENTÁRIS RENDSZER

Schmitt a modern alkotmányok politikai alkotórészeinek sorában utolsóként a parlamentáris rendszert tárgyalja ötvenöt oldalon, öt szakaszra tagolva.^[56] Ezeket a

[52] I. m., 286-289.

[53] I. m. 289.

[54] „Das „Konstitutionelle“, d. h. das Bürgerlich-Rechtstaatliche, tritt als selbständiger Bestandteil zu beiden politischen Formprinzipien hinzu, sucht sie zu verwerten und zu balancieren und sich mit ihnen zu verbinden.” (I. m., 289.)

[55] I. m., 22. § IV. 290-292. Az „Arisztokratikus elemek a modern jogállami alkotmányokban” című szakaszban (23. §) Schmitt a felsőházak, a második kamarák kérdéskörét tárgyalja azon az elméleti alapon, hogy az arisztokratikus elv maga is a hatalommegkülönböztetés eszköze. Mivel ez ma nem aktuális, részletesebb bemutatását mellőzöm.

[56] 24. § A parlamentáris rendszer 25. § Történeti áttekintés a parlamenti rendszer fejlődéséről. 26. § Áttekintés a parlamenti rendszer alakítási lehetőségeiről 27. § A WRV parlamenti rendszere 28. §. A parlament fölösztatása. 303-359. old.

szakaszokat is az absztrakttól a konkrét felé haladás jellemzi. A parlamentáris rendszer általános jellemzését (24. §) a konkretizálás négy lépése követi: történeti konkretizálás (25. §), a lehetőségek fölvázolásával történő konkretizálás (26. §), a weimari alkotmány parlamenti rendszerének a tárgyalása (27. §), a parlament föloszlatásának a vizsgálata. Ez utóbbi a weimari köztársaság esetében sorsdöntő kérdésnek bizonyult. A konkretizálás egyúttal a jogállamisággal való szoros kapcsolat miatt a hatalommegosztás^{15.} §-ban tárgyalt modelljeinek a konkretizálását is jelenti.

1. A parlamentáris rendszer általános jellemzése és változatai

Államelméleti szempontból a 24. §-t tartom a legjelentősebbnek, ezért azt részleteiben is bemutatom. Schmitt vizsgálódásait a parlamentarizmus változatainak a megkülönböztetésével kezdi. „Különböző, gyakran közelebbi meghatározás nélkül használt kifejezésekkel találkozunk: parlamentarizmus, parlamenti kormányzás, felelős kormány, pártkormány(zás), többségi kormány(zás), és így tovább. Ezek a parlament, azaz a törvényhozó testület és a kormány viszonyának valamint a politikai vezetésnek (ruling power) különböző fajtáira vonatkoznak.” A parlament szó használata angol hatásra terjedt el, de a közös példakép ellenére lényeges ellentétek alakultak ki, ami ahhoz vezetett, hogy a „parlamentarizmus” döntő ismérveként különböző jegyeket emelnek ki. Az itt használatos szavaknak a különböző országokban és időszakokban eltérő az értelmük.^[57] Ehhez tegyük hozzá, hogy a különböző jelentések mögött az húzódik meg, hogy a parlamentarizmus politikai követelményként fogalmazódott meg, és a konkrét társadalmi-politikai helyzet eltéréseiből adódóan különböző módokban valósult meg, mivel az egyes országokban a követelések és követelmények tekintetében mások voltak a hangsúlyok. A parlamentarizmus nem elvi fogalom volt, hanem gyakorlati, azaz szituatív törekvések és kompromisszumok kifejeződése. Itt azonban nem folytatja Stahl 289. oldalon jelzett gondolatmenetét, nem derül ki, mi a parlamentáris rendszer lényege. Így aztán az sem egyértelmű, hogy minek a változatairól van szó, ami aztán teret enged egy olyan fölfogásnak, miszerint a parlamentarizmus ott van, ahol van parlament. Ez azonban nincs így.^[58]

[57] I. m., 303–304.

[58] A többféle értelmezés lehetőségét jelzi, hogy a *Politikatudományi enciklopédia* (2001) megkülönbözteti a parlamentáris kormányzatot és a parlamentáris rendszert és ez utóbbinak is két fő változatát. „Tágan értelmezve a fogalmat idesorolunk minden olyan politikai rendszert, amelyben a nép által választott képviselők testülete elvben és /vagy a gyakorlatban jelentős mértékben felelős a törvényhozásért.” Köznapiabb értelemben azonban azt a rendszert nevezzük parlamentárisnak, amely egyrészt eltér az amerikai (és egyéb) prezidenciális rendszerektől, másrészt a szovjet típusú rendszerektől.” (*Politikatudományi enciklopédia*, 2001, 451.) Ebben a rövid szövegben a parlamentáris rendszernek három meghatározása rejlik: legtágabb értelemben, az „elvben” alapján ide sorolandó a Magyar Népköztársaság is; a „gyakorlatban” szempont szerinti szűkebb meghatározás szerint ide tartozik az Egyesült Államok is. A köznapi nevezett értelemben viszont a parlamentáris rendszerek köre még szűkebb, és akkor még nem vettük figyelembe az ún. félprezidenciális rendszerek besorolásának a kérdését.

A parlamentarizmus változatait Schmitt történeti és analitikus-szisztematikusan megközelítésben tárgyalja. Ezt a magam részéről a kifejtés erényének tartom, azonban a két megközelítés nincs teljesen összhangban egymással. A történeti vizsgálódás szerint „az európai kontinensen a 19. században az volt a döntő, hogy a választott népképviselő kiterjessze politikai befolyását a monarchikus kormányzattal szemben. A parlament arra törekedett, hogy hatalmát a törvényhozáson túl a kormányra is kiterjessze, akár a formális törvényfogalom kiterjesztésével, akár a kormánytevékenység ellenőrzésével, mindenképp előbb azonban a politikai vezető kiválasztására gyakorolt mértékadó befolyásával. Ebből eredt az az elképzelés, miszerint a parlamentarizmus a parlament uralmát jelentené. Akkor a hatalommegosztás elvét fölszámolták volna egyfajta parlamenti abszolútizmus javára, és a parlamentáris kormányzás követelése tisztán demokratikus követeléssé vált volna.”^[59] De a feltételes módból nem lett valóság. Ez a törekvés annyiban sikerült, hogy a parlament dominanciára tett szert a monarchikus kormányzattal szemben, aztán a folyamat átcsapott a maga ellentétébe, a parlament vezetői legyőzték magát a parlamentet.

A demokratizálással szemben a hatalmak megkülönböztetésének a gondolata a polgári jogállam parlamentarizmusához vezetett. Itt Schmitt átveszi Redslobnak a valódi és nem valódi parlamentarizmus között tett megkülönböztetését,^[60] de azt nem fogadja el, a „valódi parlamentarizmus” nála kritikai funkciót tölt be. Eszerint „a valódi parlamentarizmus lényege éppen az, hogy a végrehajtó hatalom nem a parlamenti akaratnak alárendelt eszköz, hanem hogy a két hatalmi ág (Gewalt) között egyensúly van. Az egyensúlyt különböző módokon érik el... Ez a felfogás valami lényegeset mond. Mert a parlamentáris rendszer nem következménye, nem alkalmazása az identitás demokratikus elvének, hanem a modern polgári jogállami alkotmányhoz tartozik, mint annak tulajdonképpeni kormányzati rendszere. Különböző, sőt, ellentétes politikai elemek alkalmazásán és vegyítésén nyugszik. Felhasználja a monarchikus konstrukciókat, hogy a kormányt erősítse és a parlamenttel szemben kiegyensúlyozza; alkalmazza egy reprezentatív testület arisztokratikus gondolatát, felhasználja a nem reprezentált, hanem a közvetlenül szavazó nép döntő hatalmáról kialakított demokratikus elképzeléseket, mindenekelőtt azért, hogy a parlament és a kormány közötti konfliktus esetén annak eldöntését a közvetlenül szavazó népre ruházza, ami által a nép a parlamenttel szemben mint felsőbb harmadik, és mint az egyensúly hordozója jelenik meg. Ez a rendszer hozza létre azt a tipikus és sajátos keveréket, amely a polgári jogállam lényegéhez tartozik, ez csak annak a kiteljesítése. Nem önálló politikai forma, se nem sajátos államforma, se nem sajátos kormányforma. Különböző kormány- és törvényhozási formák alkalmazása és keveréke egy labilis egyensúly szolgálatában.”^[61]

[59] I. m., 304.

[60] Vö. Pócsa, 2010, 132.

[61] I. m., 304-305.

Ez az elemzés Schmitt parlamentarizmus és jogállam kritikájának a megalapozását szolgálja. A „valódi” parlamentarizmus kritikáját ugyanis megkönnyíti, ha azt a „demokratikus parlamentarizmus” kísérletével, törekvéseivel állítja szembe, mivel a kritikának az a politikai mondanivalója, hogy a parlamentarizmus és a jogállam ellentétesek a demokráciával, méghozzá minél valódibbak, annál inkább. Ezt a politikai mondanivalót viszont gyöngíti, hogy ebben a bírált „valódi” parlamentarizmusban a nép felsőbb harmadikként és az egyensúly hordozójaként jelenik meg. Erre az ellenvetésre Schmitt valószínűleg azt mondaná, hogy ez a nép nem „valódi” nép. A parlamentarizmus kritikájának ezt a megalapozását kiegészíti Smend bírálatával, akit csak annyiban tud követni, amennyiben a parlamentáris rendszer az államforma-elemeknek a polgári jogállamra jellemző egyensúlyozását és relativizálását jelenti. Ebben az összefüggésben a parlamentáris rendszer, mint valami dinamikus (Dynamisches) jelenhet meg és ellentétbe állítható a statikussal (das Statische), mert a politikai elemek labilis egyensúlyának a megvalósítására törekszik; de nem dinamikus (das Dynamische) abban az értelemben, hogy mint a politikai egység integrációja egy különös formaelvet tartalmazna más állami formaelvekkel szemben. A sajátos a különböző formaelemek összekapcsolásában és egyensúlyozásában rejlik, a polgári jogállami elveknek valamint a polgárságnak a monarchikus államba való integrálása szolgálatában.^[62]

Figyelemre méltó a hivatkozott szöveg vége. Schmitt itt azt mondja ki, hogy ennek a parlamentarizmusnak és jogállamnak nem az állam integrációja volt az alapvető teljesítménye, hanem a polgárság integrálása a monarchiába, vagyis hogy megteremtette a burzsoázia és a földbirtokos osztály kompromisszumának közjogi kereteit.^[63]

Ez a „valódi parlamentarizmus” „különös módon megfelel a liberális polgárság és a polgári jogállam politikai tendenciáinak, amelyek megakadályoznak mindenféle abszolutizmust, legyen az a monarchiáé, a demokráciáé vagy akár magáé a parlamenté, vagyis egy arisztokráciáé vagy oligarchiáé. Ebben van megalapozva sajátos összefüggése a polgári jogállammal, és ebben a jogállam eszme hordozója, a liberális polgárság politikai szituációjának is megfelel. Ez tehát a liberális jogállamnak a politikai rendszere, és csak abban a hiányosságban szenved, ami ennek a jogállami eszmének általában a sajátja, hogy meg akarja kerülni a végső politikai döntést és a politikai formaelvek konzekvenciáit.”^[64] Schmitt szerint tehát a demokratikus abszolutizmusnak, a korlátozások nélküli nemzeti demokráciának a megakadályozása a parlamentarizmus nem demokratikus jellegének a másik fontos eleme és bizonyítéka, a jogállamiság más elemei mellett.

A parlamentarizmus változatainak analitikus-szisztematikus elemzése során Schmitt a prezidenciális rendszert, a szűkebb értelemben vett parlamentarizmust,

[62] Uo.

[63] Heller a szociális jogállam követelésével éppen az államnak ezt az elmaradt integrációját kívánta megvalósítani.

[64] I. m., 305.

a miniszterelnöki rendszert (Premiersystem) és a kabinetrendszert különbözteti meg azon az alapon, hogy „a különböző politikai formaelemek fölhasználásának megfelelően a parlamentáris rendszer a politikai irányítás és vezetés („ruling power”, „politique générale”, „Richtlinien der Politik”) különböző fajtáit valósíthatja meg.”^[65] A prezidenciális rendszerben a monarchikus elem és a politikai egység reprezentációjának gondolata túlsúlyos, a politikai vezetés az államfő kezében, aki a végrehajtó hatalom feje is. A szűkebb értelemben vett parlamentarizmus esetében az arisztokratikus vagy oligarchikus elem a túlsúlyos, a politikai irányítást a parlamenti többség gyakorolja, az határozza meg a politika fő irányát. A miniszterelnöki rendszer esetében a parlamenti többség vezetője kezében van a politikai vezetés és irányítás, ami szintén a reprezentáció mozzanatát juttatja erősen érvényre. Kabinetrendszer esetében ezt a politikai irányítást a miniszterek kollégiuma gyakorolja, ez rendszerint koalíciós kabinet. Ezeknek a változatoknak a megkülönböztetése nélkülözhetetlen a parlamentarizmus megértéséhez általában véve is, de különösen a weimari alkotmány nehéz és kevésbé világos szabályozását illetően.^[66]

A további elemzéseket ezekre a kategóriákra alapozza, és nem a valódi és nem valódi parlamentarizmus különbségére. A két elemzés között nincs összhang, ugyanis különbségük lényege az, hogy az előbbiben a parlamentarizmus politikai funkciója és az azt szolgáló egyensúly volt a vizsgálódás meghatározó szempontja, itt viszont a hatalommegosztás rendszerében jelentkező túlsúly. Mivel Schmitt a szuverenitást az elemzés során mindenütt szervszuverenitásként közelíti meg, a hatalommegosztás rendszereiben is kell lennie számára egy túlsúlyos elemnek, ezért a hatalommegosztáson alapuló rendszerek körében kizárólag a valamelyik állami szerv túlsúlyával jellemezhető aszimmetrikus berendezkedéseket tárgyalja, s mellőzi a kiegyensúlyozott rendszereket. Ennek elméleti alapja az, hogy kiegyensúlyozott rendszerekben nem lehet szervszuverenitásról beszélni.^[67] Ebben a tekintetben eltér a 15. § elemzéseitől is, ahol a jogállamon belül elemzi a parlament szerepét, ennek megfelelően a hatalommegosztás, az egyensúly perspektívájában vizsgálódik, itt viszont az alkotmány politikai alkotórészéről van szó, ezért a politikai vezetés a meghatározó szempont, aminek az államforma vonatkozásában a túlsúly felel meg.

A parlamentarizmus kritikát „A parlamentáris rendszer eszmei alapjai” című pontban folytatja, és az első mondatban leszögezi, hogy „mind az alkotmányjogi szabályozás sajátosságai, mind pedig a polgári jogállam és a parlamentáris rendszer összekapcsolódása csak ennek a rendszernek az eszmei alapjából és igazolásából érthető meg.”^[68] Ehhez persze hozzá kell tenni: ez az állítás Schmitt parlamentarizmus-kritikájára nézve is érvényes. Az angol és kontinentális fejlődés különbségének bemutatása után fejt ki a liberalizmus és demokrácia ellentétének téziséét.

[65] I. m., 306.

[66] I. m., 306–307.

[67] Vö. Kriele, 1981, 224.

[68] Schmitt, *Verfassungslehre*, 1928a, 307.

A liberalizmus és a demokrácia ellentéte – tegyük hozzá: hol relatív, hol abszolút ellentéte – a liberális polgárság sajátos történelmi helyzetén alapult, amely az abszolút monarchia és a liberális parlamentarizmus, valamint az utána nyomuló proletár demokrácia között állt. Schmitt részletesen elemzi ezt a sajátos történelmi helyzetet,^[69] és összegezeként arra a megállapításra jut, hogy ez a „köztes helyzet két különböző előfeltevésen nyugszik, a műveltségen és a tulajdonon. A kettő együtt teszi lehetővé és hordozza a parlamentáris rendszert. Ha ezek történelmileg szétválnak, a politikai formák keverékének és labilis egyensúlyának ez a művi (kunstvoll) konstrukciója elesik (entfällt).”^[70] Ez a két tulajdonság alkotmányelméletileg különböző következményekhez vezet, amelyek a polgári jogállami alkotmányban jutnak érvényre. Ennek a különbözőségnek az alapja az, hogy a műveltség reprezentálható, a tulajdon viszont nem. A műveltség személyes minőség, és ezért képes arra, hogy a reprezentáció rendszerében alkalmazzák. A 19. századi polgári parlament eszméje szerint művelt emberek gyülekezete, akik a műveltséget és az észet reprezentálják, mégpedig az egész nemzet műveltségét és eszét. A nemzet fogalma is műveltségi fogalom (Bildungsbegriff). Csak az olyan minőségek reprezentálhatók, mint az emberi akarat és emberi öntudat értelmében vett művelt nép, illetve nemzet, míg egy teljesen képzetlen és ezért történelem nélküli nép nem rendelkezik ilyen minőséggel.^[71]

A parlamentarizmus tehát a nép és kormányzat demokratikus azonosságát a reprezentációval pótolja, illetve cseréli föl, még hozzá a művelt nemzet reprezentációjával, ahol a reprezentánsok is csak művelt emberek lehetnek. A parlamentarizmus ezért az arisztokratikus, eltorzult változataiban az oligarchikus reprezentáció rendszere. Ennek kapcsán Schmitt Renant idézi, aki szerint a többség véleményének nincs joga arra, hogy magát mindenkire rákényszerítve érvényesüljön, ha ez a többség nem az Észet és a fölvilágosult véleményt reprezentálja.

Ezzel szemben a tulajdon nem olyan minőség, amelyet reprezentálni lehet, a tulajdon anyagi érdekek formájában jelenik meg, a parlament a tulajdonosok érdekeit képviseli. Erről a képviselőről gondoskodik a cenzusos választójog. Ezáltal azonban a parlament a nemzeti reprezentáció mellett egy érdekeket képviselő bizottság jellegét kapja, amely elsősorban a vagyonos polgárság érdekeit jeleníti meg. Azonban „ha egy testület már nem reprezentáció, hanem csak érdeket

[69] „A kritikus 1848-as év szembetűnően mutatta ezt a helyzetet. A polgárság az erős monarchia igényeivel szemben a parlament, azaz a népképviselőt jogait, tehát a demokratikus követelményeket juttatta érvényre; a proletár demokráciával szemben erős monarchikus kormányznál keresett védelmet, hogy megmentsse a polgári szabadságot és magántulajdont. A monarchiával és az arisztokráciával szemben a szabadság és egyenlőség elveire hivatkozott, a kispolgári vagy proletár tömegdemokráciával szemben a magántulajdon szentségére és a jogállami törvényfogalomra.” Egyetértően idézi előbb Lorenz von Steint („a burzsoázia fokozatosan elvesztette vonzalmát a forradalom elvével szemben”) majd Marxot és Julius Stahl („A forradalom elveinek ez a félig/felemás érvényesítése (Halbdurchführung) jellemzi a liberálisok pártállását.” (I. m., 309-310.)

[70] I. m., 310.

[71] Vö. i. m., 310-311.

képvisel, a nem képviselt érdekeknek, legálisan vagy illegálisan, érvényesülniük kell (müissen); azokat vagy fel kell venni, vagy el kell nyomni. A demokratikus elv következménye ezáltal a választójog kiterjesztése lett. A parlament megszűnt egy meghatározott műveltség reprezentánsa lenni. Részben érdekképviselő lett, részben a közvélemény kifejezési eszköze, és ezáltal funkcionális függőségbe került választóitól. Az lett, amit az utóbbi évtizedek angol parlamentjéről mondtak: puszta regisztrációs masina a választók és a kabinetkormányzás között.”^[72]

Ezzel a folyamattal párhuzamosan, „abban a mértékben, amelyben a polgárság a politikai harcot csak gazdasági érdekei szempontjából folytatta, és a reprezentatív jellegbe vetett hit eltűnt, megelégedett azzal, hogy azt a politikai befolyást, amelyre szüksége volt, gazdasági hatalma segítségével érvényre juttassa, és egyébként kiegyezett a legkülönbözőbb kormányokkal: bonapartizmussal, német stílusú alkotmányos monarchiával és demokratikus köztársasággal, amennyiben az nem fenyegette a magántulajdont és gazdasági érdekeinek a népképviselő összetételére gyakorolt befolyását.”^[73] Ezt úgy összegezzük, hogy a reprezentáció és az érdekképviselő kettőssége, az érdekképviselő logikája a reprezentáció megszűnéséhez vezetett. Mint arról már volt szó, a reprezentáció az egészre vonatkozik, szemben a képviselővel, így az akkor hatékony, ha valóban és hihetően megtestesíti az egészet, azaz pars pro toto, mint a király két teste. Ebből következik a reprezentációba, a reprezentatív jellegbe, minőségbe vetett hit fontossága, ami viszont a bizalom függvénye. A népképviselőbe vetett bizalom kezdetben azon alapult, hogy a nemzet a politikailag megszervezett és egyben művelt nép, természetes volt, hogy ezt a népet és nemzetet művelt férfiak reprezentálják. Az érdekképviselői jelleg ezt a bizalmat ásta alá. Schmitt szerint a parlamentarizmus csakis „a tulajdon és műveltség polgári fogalmai alapján” működhet, ezért „nagyon kérdéses, hogy ugyanez az integrációs rendszer az ipari munkástömegek állama számára egyáltalán szóba jöhet-e”.^[74]

Ez a megfogalmazás Lenint juttatja az ember eszébe, ami azt sugallhatja, hogy Schmitt felvetése aktualitását veszítette. Ez azonban nincs így. Kétségtelen, hogy a nagy ipari munkástömegek létszáma és társadalmi-politikai súlya jelentősen mérséklődött, de a probléma maga nem szűnt meg, hanem súlyosabbá vált: hogyan lehet a tőkés újratermelés rendszeréből kirekesztett tömegeket integrálni? Hogyan jelentkezik az integrációnak ez a problémája a globalizáció viszonyai között?

Feltehetően a bizalom fontossága miatt Schmitt áttekinti a parlamentáris rendszer mellett, 1848 utáni tipikus érveléseket Mohltól Gneisten és Weberen át Hugo Preussig. Mindebből az következik, noha ezt így Schmitt nem mondja ki, hogy mind a reprezentáció válsága, mind pedig a demokratikus azonosság a vezérki-

[72] I. m., 312.

[73] Uo.

[74] I. m., 313. Schmitt itt Smend integráció-elméletéhez kapcsolódik, de ebben a kérdésben szkeptikus. Heller a megoldást keresi és a szociális jogállamban véli megtalálni, míg Kelsen számára ez nem tudományos probléma.

választáshoz vezet.^[75] Vagyis a parlament már nem képes reprezentálni, a vezér viszont igen. De kit reprezentál, ha a népet már nem lehet?

Schmitt a parlamentáris rendszer eszmei alapjaira vonatkozó fejtegetéseit akként foglalja össze, hogy „a polgári jogállam parlamentje eszméje szerint az a hely, ahol a politikai vélemények nyilvános vitája lezajlik. Többség és kisebbség, kormánypárt és ellenzék érvek és ellenérvek megvitatása útján keresik a helyes döntést. Amíg a parlament a nemzeti műveltséget és észet reprezentálja, és abban a nép egész intelligenciája egyesül, valódi vita jöhet létre, azaz nyilvános beszédek és ellenbeszédek során létrejöhet a nép valódi összakarata mint volonté générale... A nép, azaz a közvetlen demokrácia módszerei, és a kormány, azaz a katonaságra és hivatalnokokra támaszkodó államhatalom között a polgári parlament fölénye azon nyugszik, hogy az az értelmes vita helye... A kettő között és a mindkettő fölött áll, mint valódi közép, az értelmes normát és az igazságos normát nyilvános vitában megtaláló parlament. A vita a humánus, a békés, a haladó, mindenféle diktatúra és erőszak ellentéte. Hogy racionális vita útján minden elképzelhető ellentétet és konfliktust békésen és igazságosan el lehet intézni, hogy mindenről lehet beszélni, és beszélni hagyni, ez ennek a liberális parlamentarizmusnak a világnézetszerű alapja.”^[76]

Schmitt államelmélete szempontjából lényegesebb parlamentarizmus-kritikájának az az alapgondolata, miszerint a 20. században megszűntek a parlamentarizmus eszmei előfeltételei. Ennek a kritikának a kiindulópontja a parlament lényegének a meghatározása. Először is leszögezi, hogy „a parlamentarizmust joggal nevezik gyakran government by discussion-nak”.^[77] E mondat helyes értelmezéséhez figyelembe kell vennünk a hozzáfűzött hivatkozásokat. Schmitt ugyanis itt saját saját parlamentarizmus cikkének^[78] négy helyére hivatkozik, aztán Marx Louis Bonaparte Brumaire tizennyolcadikáját idézi, végül *A parlamentarizmus és a modern tömegdemokrácia ellentéte* című írására hivatkozik.

Az első hivatkozás „a vita általi kormányzás” megfogalmazást támasztja alá: „A parlament rációja Smend találó kifejezésével a „dinamikus-dialektikusban” rejlik, azaz az ellentétek és vélemények vitájában (Auseinandersetzung), amiből

[75] „A kései német liberálisoknál, akiket megkülönböztetés nélkül demokratáknak neveznek (Fr. Naumann, Max Weber és Hugo Preuss)... hatásos (wirksam) az a politikai felismerés, hogy meg kell (müssen) teremteni a nemzeti reprezentáció új formáit, egy olyan gondolat, amelyet a „vezérkiválasztás” problémájaként érzékeltek... Mert a parlament megszűnik a politikai egység reprezentánsa lenni, a választói tömegek érdekeinek és hangulatainak az exponensévé válik, és a politikai vezeték (Führertum) kiválasztásának gondolata nem igazol semmilyen néhány száz pártfunkcionáriusból álló parlamentet sem, hanem ahhoz vezet, hogy közvetlenül a tömegek bizalmát élvező politikai vezérséget és vezetést (Führung und Leitung) keressenek. Ha sikerül ilyen vezetést találni, akkor egy új, erőteljes reprezentációt hoznak létre. Ez azonban akkor a parlamenttel szembeni reprezentáció.” (I. m., 314-315.)

[76] I. m., 315. A továbbiakban Schmitt a parlamentáris rendszer eszmei alapjából adódó következtetéseket tárgyalja, vagyis azt, hogy a parlamentáris rendszer sajátosságaiból milyen pozitív jogi szabályok következnek. (Vö. i. m., 24. § III. Folgerungen aus dem Grundgedanken des parlamentarischen Systems. 316-318.)

[77] I. m., 316.

[78] Vö. Schmitt, 1926, 43., 57., 61., 62., 9.

eredményként a helyes állami akarat adódik. A parlament lényege tehát az érvek és ellenérvek nyilvános megtárgyalásában, a nyilvános vitában és megvitatásban (Debatte und Diskussion), tárgyalásban (Parlamentieren) van, amelynek során kezdetben még nem volt szükség arra, hogy a demokráciára gondoljanak. Az abszolút tipikus gondolatmenet a parlamentarizmus abszolút tipikus reprezentánsánál, Guizot-nál található. Guizot a jog fogalmából kiindulva a jog uralmát biztosító rendszer lényeges jegyeit sorolja föl: 1. a „pouvoirs” arra vannak kényszerítve, hogy vitatkozzanak, és ezáltal közösen keressék az igazságot; 2. hogy az egész állami élet nyilvánossága a „pouvoirs”-t a polgárok ellenőrzése alá helyezi; 3. hogy a sajtószabadság arra ösztönzi a polgárokat, hogy maguk is keressék az igazságot és azt a pouvoirnak megmondják.”^[79]

A második hivatkozás a parlament határaitra vonatkozik. Eszerint „a jogállam egész elmélete az általános törvény és a konkrét parancs ellentétén nyugszik... Az alkotmányos (azaz a parlamentáris: Sz. P.) és abszolutista gondolkodás próbaköve a törvényfogalom, de persze nem Laband formális törvényfogalma szerint. A döntő megkülönböztetés az, hogy a törvény általános, racionális tétel-e, vagy pedig egy parancs. A népképviselő törvényhozásban való részvételének az az értelme, hogy a parlament döntéseit az érveket és ellenérveket mérlegelve hozza meg.” Ezzel a törvényfogalommal szemben antitézis Hobbes, vele szemben viszont „Bolingbroke az egyensúlyelmélet képviselője, a Veritas versus Auctoritas ellentétét, mint a Government by constitution – Government by will ellentétét fogalmazza meg, különbséget tesz a constitution és Government között, az alkotmány at all times érvényes, a kormányzat csak az, ami at any time valóban történik.” Ezzel szemben „Condorcet a fölvilágosult radikalizmus tipikus képviselője. Számára az állam minden tevékenysége, az egész állami élet föloldódik a törvényben és annak alkalmazásában, a végrehajtó hatalom funkciója is csak a törvényalkalmazás.”^[80] Ez Schmitt szerint a parlament tevékenységének és hatalmának a túlzott kiterjesztése, ezért a *The Federalist Papers*-re hivatkozik, és Hamiltonnal ért egyet, aki szerint a törvényhozást egy nagyobb gyűlésnek kell gyakorolnia, a végrehajtó hatalmat viszont egy embernek. Ezt az eszmetörténeti áttekintést követi Schmitt konklúziója: „A Föderalista ezen érthető fejtegetésében lép a legvilágosabban elő, hogy milyen kevéssé gondoltak az egyensúlyelméletek során arra, hogy a törvényhozás és a parlament tekintetében irányadó racionalizmust a végrehajtó hatalomra is kiterjesszék és azt is vitákban oldják föl. Ennek a gondolkodásnak a racionalizmusa tudja, hogy a racionális és az irracionális között is egyensúlyt kell tartani, itt is közvetítés és bizonyos értelemben kompromisszum van, ahogy a deizmus metafizikai kompromisszumként fogható föl. Ezzel szemben Condorcet abszolút racionalizmusa fölszámolja a hatalommegosztást (Teilung der Gewalten) és megsemmisíti mind az államhatalmak abban rejlő

[79] I. m., 43.

[80] I. m., 53–55.

közvetítését (Vermittlung und Mediierung der Staatsgewalt), mind pedig a felek (Parteien) önállóságát. Radikalizmusa számára az amerikai alkotmányok bonyolult egyensúlyozása körmönfont és nehézkes, egy olyan ország sajátosságainak tett koncesszió, ahol az általános emberi législation raisonnable-t fölládozzák az egyes népek előítéleteinek és balgaságainak az oltárán.^[81] Ismét látható Schmitt ellentmondásossága: itt lényegében a hatalommegosztás mellett van, máshol meg antidemokratikusként elutasítja azt.

A harmadik hivatkozás jelzi, hogy Schmitt bizonyos távolságot tart ettől a felfogástól: A nyilvánosság és a vita „az a két elv, amelyen egy messzemenően következetes és átfogó rendszerben a konstitucionális gondolkodás és parlamentarizmus nyugszik. Egy egész korszak igazságosságérzése számára lényegesnek és megkerülhetetlennek tűntek. Amit a nyilvánosság és vita által garantált egyensúlynak elő kellett volna idéznie, az nem kevesebb, mint az igazság és igazságosság maga. Egyedül a nyilvánosság és vita által tartották leküzdhetőnek a pusztá, tényleges hatalmat és erőszakot (Macht und Gewalt) – a liberális jogállami gondolkodás számára önmagában gonoszat, the way of beats, ahogy Locke mondta – és lehetségesnek a jog győzelmét a hatalom fölött. Erre a gondolkodásmódra fölöttébb jellemző a polgárkirályság tipikus képviselőjének, Forcade-nak a mondása: la discussion substituée à la force.^[82] Forcade fogalmazta meg az egész konstitucionalista és parlamentáris hit végkövetkeztetését is: Minden szabadság, a szociális haladás is a képviseleti intézmények útján, azaz a szabályozott szabadság által – nyilvános viták útján, azaz az értelem által valósul meg.”^[83]

A negyedik hivatkozással már nyilvánvalóvá válik, hogy itt a kritika megalapozásáról van szó: „A parlamenti és pártpolitikai élet valósága és az általános meggyőződés messze eltávolodott az ilyen hittől. Nagy politikai és gazdasági döntések, amelyekről ma az emberek sorsa függ, már nem a nyilvános beszédekben és ríposztokban megjelenő vélemények kiegyenlítésének (Balancierung) és nem a parlamenti vitának (Debatte) az eredményei – még ha ez állítólag valaha így is volt. Éppen a népképviselő részvétele a kormányzásban, a parlamentáris kormányzás, ez mutatkozik a legfontosabb eszköznek, amelyik a hatalmak megosztását (Teilung der Gewalten) és vele a parlamentarizmus régi eszméjét fölszámolja. Természetesen, ahogy ma a dolgok ténylegesen állnak, gyakorlatilag egészen lehetetlen másként dolgozni, mint bizottságokkal és mind szűkebb bizottságokkal, és végül a parlament plénuma, azaz nyilvánossága elidegenedik céljától és ezáltal szükségképpen pusztá homlokzattá válik. Lehetséges, hogy ez nem is lehet másként. Azonban a történeti szituáció tudatából legalább annyit kell (muß), hogy legyen nekünk, hogy lássuk, ezzel a parlamentarizmus elveszítette szellemi bázisát, és a szólás-, gyülekezési és sajtószabadságnak valamint a

[81] I. m., 57–58.

[82] „A vita lép az erőszak helyébe.”

[83] „Aller Fortschritt, auch der soziale Fortschritt, verwirklicht sich »par les institutions représentatives c'est-à-dire par la liberté régulière – par des discussions publiques, c'est-à-dire par la raison.«” (I. m. 61.)

parlamenti immunitásoknak és privilégiumoknak az egész rendszere elvesztette rációját. Pártok vagy pártkoalíciók szűk és még szűkebb bizottságai döntenek zárt ajtók mögött, és amiben a nagytőkések érdekképviselői a legszűkebb bizottságokban megállapodnak, emberek millióinak a mindennapi élete és sorsa számára talán még fontosabb, mint az említett politikai döntések. A modern parlamentarizmus gondolata, az ellenőrzés követelése, a nyilvánosságba és nyilvánosságra hozatalba vetett hit az abszolút fejedelmek titkos politikájával szemben jött létre; az emberek szabadság- és igazságérzete föllázadt egy olyan titkos gyakorlat (Arkanpraxis) ellen, amelyik titkos határozatokban döntött népek sorsáról.”^[84]

A Marx-idézet^[85] eleje az első önhivatkozásban mondottakat támasztja alá, annak vége viszont már a kritikát. A parlamentarizmus és a modern tömegdemokrácia ellentéte című írására hivatkozva Schmitt egy újabb érveléssel egészíti ki a parlamentarizmus kritikáját, a racionális vita és az érdekképviselőlet meg üzleti tárgyalás különbségével.^[86]

Schmitt parlamentarizmus kritikája kapcsán indokolt megjegyezni, hogy különbség van a parlamentarizmus lényege és a parlament lényege között. A parlamentarizmus lényege a politikai kontroll és a törvényhozás, a parlamenté a képviselőlet. Ha a parlament reprezentálni nem képes, csak képviselni, akkor a kérdés az, hogy a képviselőletnek milyen változatai vannak, és azok hogyan értékelhetők. Adódik a kérdés, hogy a parlamentarizmus van válságban, vagy annak technikája (Heller). Ha a reprezentáció, a művelt nemzet reprezentációja a lényeg, akkor a probléma a helyes reprezentáció megtalálása, azt csak meg kell találni, mint Rousseau-nál a *volonté générale*-t. A képviselőlet erre nem képes, de kompromisszumok kimunkálására igen. Az identitásfelfogás alapján és a barát/ellenség sémából következően van egy nemzeti érdek, amit meg kell találni, erre volt jó a parlamenti vita, de az általános választójoggal a parlament „fölhígt”, ilyen értelmes vitára már nem képes, azt az érdekérvényesítés kiszorította. Ezt Schmitt meggyőzően mutatja be. Amiről nem nagyon beszél, csak utalásokban, hogy ennek az értelmes diskurzusnak a világa is érdekérvényesítés volt, a liberális burzsoázia érdekeinek az érvényesítése a homogén nemzeti érdek látszatával szemben. A 20. századra a nemzeti érdek homogenitása tűnt el. Ebben a helyzetben alapvetően három megoldás lehetséges: az egyik a burzsoáziára alapozott nemzeti egység látszatának a fölváltása a proletariátus alapú nemzeti egység látszatával, azaz proletárdiktatúra és szovjetköztársaság; a másik a burzsoáziára alapozott nemzeti egység látszatának a megőrzése nacionalista alapon a barát/ellenség kategóriáinak a segítségével, melynek adekvát formája az akklamatorius

[84] I. m., 62

[85] „A parlamentáris rezsím a vitából él, hogyan tiltsa hát el a vitát? Minden érdeket, minden társadalmi intézményt itt általános gondolatokká változtatnak, gondolatokként kezelnek.” (I. m., 63.) A Schmitt által idézett szöveg Karl Marx *Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája* című írásából való (In: *Karl Marx - Friedrich Engels Válogatott Művek*. Első kötet. Budapest, 1963, Kossuth Kiadó, 296.)

[86] Vö. Schmitt: *A politikai fogalma*, 2002, 194–195. A hivatkozott szövegben viszont nem szerepel a „geschäftliche Verhandlung”, csak a hivatkozó szövegben.

demokrácia; a harmadik az érdekkonfliktusok tudomásul vétele, annak belátása, hogy a nemzeti egység időről időre teremthető meg kompromisszumok útján (Renan), ennek adekvát formája a parlamentarizmus technikájának a hozzáigazítása a megváltozott körülményekhez, a népszuverenitás és a hatalommegosztás valamint a szociális jogállam elvei alapján.

Gondolatmenete végén Schmitt összefoglalja azokat a jegyeket, amelyek alapján a parlamentarizmus eszmei előfeltételeinek a megszűnését igazolja. Ezek röviden: (a) Megszűnik a vita. A pártfegyelem megszűnteti a meggyőzést és a meggyőzhetőséget. A bizottságokban és a parlamenten kívüli megbeszélések nem viták, hanem üzleti tárgyalások. A szólásszabadság privilégiuma elveszítette előfeltevéseit. (b) Megszűnik a nyilvánosság. A parlament egyfajta hatósággá válik, amelyik titkos tanácskozásban határoz, és a döntés eredményét nyilvános ülésen szavazás formájában hirdeti ki. A szűk bizottságok, amelyekben a tényleges döntés megszületik, még csak nem is magának a parlamentnek a bizottságai, hanem pártvezetők összejövetelei, bizalmas frakcióközi megbeszélések, az érdekképviselőkkel történő egyeztetések. (c) Megszűnik a parlament és a képviselők reprezentatív jellege. Ennek következtében a parlament már nem az a hely, ahol a politikai döntéseket hozzák. A lényeges döntéseket a parlamenten kívül hozzák meg. A parlament az állami hatósági apparátusba való technikai átkapcsolás (Umschaltung) irodájaként működik.

Ezek a jegyek ugyanannak a folyamatnak a különböző oldalai, mozzanatai. Az érvelésnek az a lényege, az az alapvető mondanivalója, hogy a parlamentarizmusban valamikor volt valami korlátozottan és föltételesen demokratikus elem, de ez olyan feltételekhez kapcsolódott, amelyek mára megszűntek. Ez hasonló Heller liberalizmus kritikájához, de nem ugyanaz. Schmitt összekapcsolja a liberalizmust és a parlamentarizmust, ezzel szemben Heller nem. Schmittnél ezek a jegyek magának a parlamentarizmusnak a válságát jelentik, Hellernél a parlamentarizmus technikájának^[87] a válságát.^[88]

Az „Áttekintés a parlamenti rendszer alakítási lehetőségeiről” címet viselő rövid szakasz (26. §) nagyon gyümölcsöző lehet a jelenlegi hazai alkotmányvál-

[87] Itt jegyzem meg, de fontos és Schmitt gondolatmenetének egészére jellemző, hogy parlamentarizmus kritikája során nem veszi figyelembe, hogy az éjjeliőr liberalizmus korában a parlament alig tárgyalt szakpolitikai kérdéseket, míg napjainkban a legtöbb tárgyalt téma szakpolitikai jellegű, és az általános politikai kérdéseket is átszövik szakpolitikai vonatkozások, és a törvényhozás dogmatikai összefüggései is bonyolultabbá váltak. Ehhez jön még napjainkban az Európai Unió jogharmonizációs problémája. A válságba jutott parlamentarizmus helyett Schmitt az akklamatórius demokráciát kínálja, de annak esetleges technokrata eleméről, vagyis a szakpolitikai kérdések hatékonyabb kezeléséről nincs szó. Sőt, ebben az esetben az akklamáció is és a vezér dominanciája is a szakmapolitikai kérdések háttérbe szorulása irányába hat. (Ezen a ponton utalni lehet a náci és a zsidó fizikusok, Sztálin és a genetika, illetve kibernetika viszonyára.) Heller megközelítése, miszerint nem a parlamentarizmus maga van válságban, hanem annak technikája, lehetővé teszi viszont a szakpolitika problematikájának a bevonását is.

[88] Schmitt a *Verfassungslehre* 25. §-ában a parlamenti rendszer angol, francia, belgiumi és németországi történeti fejlődéséről ad áttekintést. Ennek bemutatására nem térek ki, viszont megjegyzem, hogy hasznos lenne ennek a résznek az összevetése a magyar nyelvű jogtörténet tankönyvekkel.

toztatási elképzelések vizsgálata tekintetében, legyen szó akár az Alaptörvény prezidenciális irányban történő módosításáról vagy egy új alkotmányról. Ehhez viszont a parlamentarizmus, kormányforma és államforma fogalmainak a tisztázása, elemzése szükséges.

Schmitt először azt az általános megállapítást teszi, hogy a parlamentáris berendezkedés döntő sajátossága a parlamentnek és a kormánynak az összhangja. Ez a konkrét valóságban azonban különböző dolgokat jelenthet. Schmitt ábrázolásából ezeknek a különbözőségnek legalább három dimenziója bontható ki kérdésformában: (a) Hol helyezhető el ez a viszony a „szoros kapcsolat” (fester Zusammenhang)^[89] és az egészében vett politikai harmónia pólusai között? (b) Tekinthető-e ezen két szerv valamelyike túlsúlyosnak, dominánsnak, és ha igen, melyik? (c) A kölcsönös függőségek alakításának milyen eszközei vannak? A három kérdésre adott válaszokkal, mint „különböző, sőt, ellentétes (widersprechend) politikai lehetőségekkel” írják le a „parlamentáris rendszert”. Ez a fogalmi bizonytalanság indokolja a további részletező elemzést, méghozzá a kapcsolatot mindkét oldaláról szemügyre véve. Schmitt a problémát először csak a parlament szemszögéből tárgyalja, mint az összhang kialakításának eszközeit, a másik pólus lehetőségeinek a vizsgálatára a következő szakaszokban kerül sor.

Először a parlamentet kifejezetten megillető jogosítványokat sorolja föl (nyilatkozattétel, interpelláció, miniszteri jelenlét, illetve nyilatkozat megkövetelése), ezt az alkotmánytörvényben rögzített egyéb hatáskörök fölhasználásával történő közvetett befolyásolási lehetőségek követik (kormányjavaslatok, köztük a költségvetés leszavazása, vizsgálóbizottság alakítása). Az első csoport kapcsán megállapítja, hogy ezek az eszközök önmagukban nem elégségesek ahhoz, hogy a kormányt „parlamentarizálják”. Tegyük hozzá: ezek a jogosítványok a parlamentáris rendszer minimumát jelentik, vagyis szükséges, de nem elégséges föltételek. Az ún. közvetett befolyásolási lehetőségek fontos politikai eszközök, de ezek az alkotmányos monarchiákban és a prezidenciális demokráciákban is léteznek és Schmitt szerint ezek Németországban nem voltak kielégítőek.

Ezt követi a tulajdonképpeni értelemben vett parlamentáris rendszer két, az alkotmánytörvényekben is rögzített jellemző vonása: az ellenjegyző miniszter parlament előtti felelősségre vonhatósága, és a parlament bizalmától való függés bemutatása. Az előbbiek konkretizálásaként külön pontban mutatja be a tág értelemben vett parlamentáris felelősségre vonhatóság „eseteit”. Ezek a tényállások, amelyekhez ennek a felelősségre vonhatóságnak vagy függésnek a következményei, azaz a visszalépés kötelessége kapcsolódik, nagyon eltérőek lehetnek. Ilyen „esetként” tizenhárom csoportot vesz tekintetbe a legerősebb és leginkább

[89] „Az összhang a konkrét valóságban valami különbözőt jelenthet. Az lehet egy „szoros kapcsolat”, ahogyan azt Preuss a WRV tanácskozásain (Protokoll 300. old.) megfogalmazta, vagy csak az egészében vett politikai harmóniája; továbbá az a kormány parlament alá rendeléséhez vagy a parlament kormány alá rendeléséhez vezethet. A „parlamentáris rendszer” elnevezéssel jelölik mindezeket a különböző, sőt ellentétes politikai lehetőségeket.” (Schmitt, *Verfassungslehre*, 1928a, 338.)

kifejező esettől (parlamentari határozattal történő direkt visszahívás) a leggyöngébb körülményekig, vagyis a parlament olyan más határozataiig, amelyek bizalmatlanságra vagy helytelenítésre engednek következtetni, mint vizsgálóbizottság fölállítása, dokumentumok bemutatásának követelése és más hasonló esetek.

Ennek az elemzésnek gyöngéje, hogy túl tág a vizsgált kör. Szövegszerűen is azonosítja felelősségre vonhatóságot és a függést, noha a felelősségre vonhatóság (és azon belül a politikai és a jogi felelősségre vonhatóság megállapítása) csak a függés különös esete. Politikailag igen különböző esetek válhatnak ki az elsőnek említett tényállást, mai terminológiával a konstruktív bizalmatlansági indítványt, kezdve az alkotmányértéttől a politikai normák (például koalíciós megállapodás) megsértésén át a népszerűségvesztés előidézte személycseréig. Más elemzéseitől eltérően a jogi tényállásoknak és politikai szituációknak ezt a különbségét itt Schmitt nem veszi figyelembe. Erénye viszont, hogy rámutat arra, a parlament dominanciáját biztosítani hivatott eszköz hogyan csaphat át a maga ellentétébe: „A kabinet minden ügyet »kabinetkérdéssé« tehet, ezzel kikényszerítheti a parlament állásfoglalását. Egy olyan parlamenttel szemben, amelyiknek az állásfoglalása nem egységes és zárt, a kormánynak olyan fegyverre nyílik lehetősége, hogy a függés eszközét az önállóság instrumentumává alakítsa át.”^[90]

2. A weimari köztársaság parlamentáris rendszere

a) A parlamentáris rendszer elemei

A weimari alkotmány parlamenti rendszerének a beható elemzésére a 27. §-ban kerül sor. Schmitt először az alkotmány keletkezésére utal, azzal a megjegyzéssel, hogy a nemzetgyűlés tanácskozásain szándékosan elkerülték a parlamenti rendszer pontosítását. A weimari alkotmány megalkotása során négy törekvés^[91] jelent

[90] Erre a Poincaré kormány szolgálat példával (vö. i. m., 340., 330.).

[91] Egyrészt „szoros kapcsolatot” akartak a parlament és a kormány között, másrészt ennek a viszonyoknak „rugalmasnak” kellett volna lennie, ahogy azt Preuß mondta. Elsősorban azonban a kormány ellen folytatott évtizedes harc utóhatásai mutatkoztak meg; parlamentáris kormányzáson sokan azt értették, hogy a kormány a parlament bizottsága, magának a parlamentnek a vezetése alatt. Egyidejűleg azonban erősen hatottak Weber gondolatai, akkor az volt az egyedüli parlamentarizmus melletti hatásos ideológia. Ezek a gondolatok a demokratikus vezérkiválasztás gondolatán nyugodtak. Ez követve foglalt állást a weimari alkotmány 56. §-a miniszterelnöki rendszer mellett, és mondta ki: „A politikai irányvonalat a birodalmi kancellár határozza meg.” A birodalmi kancellárt politikai vezérként (Führer) képzelték el; ugyanakkor nem akartak megmaradni a bismarcki alkotmány kancellári rendszerénél, ami nagyon a korábbi birodalom viszonyait és Bismarck személyiségét vette figyelembe, és gyakorlatilag sem volt már az lehetséges. Tehát a birodalmi kormányt kollégiumként hozták létre a birodalmi kancellár elsőbbségével és elnöklete alatt, úgy azonban, hogy az elsőbbség ellenére sem szűnt meg a kollegialitás, másrészt azonban a kollégium mégsem rendelkezett elsőbbséggel és politikai vezető szereppel. A kollegialitásnak azonban „politikai kollegialitásnak” kellett lennie, és nem hivatalnokinak, ahogy a birodalmi kancellár elsőbbsége sem jelentette azt, hogy bürokratikus értelemben vett előjáró lenne. A birodalmi kancellárnak kell meghatároznia a politikai irányvonalat, de a

meg, úgymint parlamenti, kancellári, kabinet és prezidenciális túlsúlyra való törekvés, ami azután az alkotmány négy elemében öltött testet.

Ha Schmitt következetes lenne önmagához, az alkotmányozó hatalom és az alkotmánytörvényt hozó hatalom megkülönböztetéséhez, akkor nem a nemzetgyűlés tanácskozásaihoz kellene csak visszamennie, hanem a nép alkotmányozó hatalmához, azaz 1918 novemberéhez, decemberéhez, és onnan kellene kiindulnia. Emlékeztetve a weimari alkotmány keletkezése kapcsán írottakra: a parlamentáris köztársaság a népnek mint alkotmányozó hatalomnak a döntése volt, amihez értelemszerűen valamilyen elnök is hozzátartozik. Az elnöki hatáskörökről viszont már a nemzetgyűlés döntött, „pótcászárt” a nemzetgyűlés kreált.^[92] Schmitt terminológiája szerint tehát a parlamenti túlsúly a pozitív alkotmány eleme, a „pótcászárt” elnök viszont a relatív alkotmány intézménye. Alaptételéből, az alkotmányozó hatalom és az alkotmánytörvényt hozó hatalom megkülönböztetéséből eredően reflektálnia kellene azokra az eseményekre, amelyek során a weimari nemzetgyűlés eltávolodott, sőt szembekerült a forradalmi nép alkotmányozó hatalmával. Erről Cristoph Gusy a következőket írja: „A szakjogászok vitáira a forradalomtól való távolságtartás és a folyamatosság érdekében való fáradozás nyomta rá bélyegét... Bizalmatlanság volt a nép által választott parlamenttel szemben. Két áramlat találkozott: a konzervatívok félelme egy szocialista többségű parlamenttől és a liberálisoknak a monarchiából magukkal vonszolt elképzelései. A népakarattal szemben nyíltan nem legitimálhatták magukat, ezért ellensúlyokat kerestek... Robert Redslob alighanem legbefolyásosabb tanulmánya a parlamentáris kormányt a maga lényegi formájában a „végrehajtó és a törvényhozó hatalom közötti egyensúly rendszerével azonosította... Mások, így Max Weber, az ellensúlyt az államfőben találták meg, akinek ehhez kielégítő legitimitációval kellett (müsse) rendelkeznie. Ezért gyakorlatilag csak a nép által választott birodalmi elnök jött tekintetbe... az USPD és MSPD követőinek forradalmából egy csaknem kizárólag polgári liberális alkotmánytervezet született.”^[93] Schmitt két esetben lett volna következetes: vagy fenntartja a pozitív alkotmány és az alkotmánytörvény kiindulópontként rögzített megkülönböztetését és abból arra következtet, hogy az alkotmánytörvénybe foglalt négy elem közül a parlamenti túlsúly elemének van elsőbbsége, a prezidenciális elem annak van alárendelve; vagy revideálja, relativizálja az alkotmányozó hatalom és az alkotmánytörvényt hozó hatalom határozott elválasztását. Schmitt a következetesség helyett a szituativitást választotta. Egyébként is ez a négy elemes parlamentarizmus nem azonos azzal a parlamentarizmus modellel, amit korábban fölvázolt és bírált.

* közigazgatásba nem avatkozhat be. Emellett a prezidenciális rendszert is beletették az alkotmányba, és a birodalmi elnökben ellensúlyt képeztek a parlament hatalmával szemben. Ezáltal a kormányzást megosztották az elnök és a birodalmi kormány között (ehhez lásd a 198. oldalon vázolt sémát). A prezidenciális rendszer bevonásával a parlamentáris rendszernek mind a négy szóba jöhető rendszert elismerték. (Vö. i. m. 342.)

[92] A birodalmi elnöki intézmény létrehozásáról részletesen lásd: Richter, 1998a, 1–26.; Richter 1998b, 221–247.

[93] Gusy, 1997, 64–65., 73.

Ezt a négy analitikai változatot, amelyeknek saját „vezérelve” van, Schmitt a weimari alkotmány alrendszerének nevezi, mert az alkotmányozás kompromiszumai egy rendszerbe olvasztották ezeket a változatokat.^[94] Vizsgálódása történetileg is alátámasztott analitikai elemzés, a 26. § I. pontjában jelzett függőség konkretizálása^[95] abból a szempontból, hogy melyik a túlsúlyos elem. Joggal szögezi le, hogy ezeknek a különböző lehetőségeknek a viszonya a parlamentáris kormányzás tulajdonképpeni problémája a weimari alkotmány viszonyai között. Vagyis nem általában, hanem itt és most. Általánosabban megfogalmazva: hatalommegosztó kormányformák esetében az a döntő kérdés, hogy kiegyensúlyozott-e a hatalommegosztás, vagy a hatalommegosztás ellenére érvényesül-e valamelyik szerv túlsúlya.^[96] A weimari alkotmány „atyái” úgy próbálták a kiegyensúlyozottságot biztosítani, hogy vegyítették a különböző elemeket.

Schmitt ezt követően az alkotmányos normák alapján egy táblázatban ad áttekintést a négy elem viszonyáról, besorolva hozzájuk a weimari alkotmány egyes szakaszait, néhol egy szakaszt több elemhez is, amivel ismételten az alkotmány ellentmondásosságát jelzi. Ezt a jogdogmatikai vázlatot a weimari köztársaság parlamentáris gyakorlatának az alapos elemzése konkretizálja. Ez a rész példaértékű a politikai és a jogi elemek, mozzanatok egymásra vonatkoztatása szempontjából. Az elméleti kérdés itt a jogi kategóriák és a politikai események viszonya, a politikai események alkotmányjogi minősítésének a problémája: mit, és hogyan „szubszumálok”. Elvileg a politikai eseményeket a jogi norma törvényi tényállása, a hipotézis és a diszpozíció alá kellene rendelni, de ezt eseményekkel nem lehet megtenni, csak magatartásokkal, a magatartásokat viszont nem lehet az eseményektől függetlenül megítélni. Ebben az összefüggésben meg kell vizsgálni, hogy a Schmittnél és másoknál használt terminusok közül melyek a jogi (tételes jogi és dogmatikai) és melyek a politikai kategóriák, és melyek azok, amelyek a pusztán

[94] Tekintettel arra, hogy a „rendszer” fogalma idővel megváltozott, precízebbé vált, helyesebb lenne négy elemről beszélni, kivéve persze az idézeteket. A „vezérelv” Schmittnél nem szerepel, azt én vettem át Montesquieu-tól, aki különbséget tesz a kormányzat természete és vezérelve között. „A kormányzat természete és vezérelve között az a különbség, hogy természetének azt nevezzük, ami olyanná teszi, amilyen; vezérelvének viszont azt, ami működésre készíti. Az egyik a kormányzat sajátos alkata, a másodikat azok az emberi szenvedélyek alkotják, amelyek a kormányzatot mozgásban tartják.” (Montesquieu, 2000, 71.) Ezt a megkülönböztetést én célszerűnek tartom, azzal a különbséggel, hogy a mozgatórugókat itt nem az emberi szenvedélyekben látom, hanem az adott elem vagy intézmény rendeltetésében vagy feladatában, abban a politikai célszerűségi megfontolásban, amely alapján azt az alkotmányba beillesztették. Véleményem szerint Schmitt fejtegetéseiben is erről van szó. Eszerint a szűkebb értelemben vett parlamenti rendszernek, a parlamenti túlsúly elemének a vezérelve, hogy a kormány a parlament bizalma alapján működik; a miniszterelnöki elem vezérelve a kormányzás egysége és hatékonysága; a kabinetrendszer vezérelve a miniszterelnöki túlhatalom korlátozása; a prezidenciális elem vezérelve az alkotmány védelme és védelem a parlamenti többség önkényével szemben, továbbá az állam működőképességének, a kormányozhatóságnak a biztosítása. A későbbiek folyamán a weimari parlamentarizmus gyakorlata ellentétbe került ezekkel a vezérelvekkel.

[95] Ez a konkretizálás is az absztrakttól a konkrét felé haladás jegyében történik, egymást követik a genetikus, analitikus és empirikus részek.

[96] Vö. Szilágyi, 2011, 226–227.

mindennapi nyelv kifejezései. Óvatosságra int^[97] viszont az, hogy amikor Schmitt a politikai eseményeket és körülményeket, nagyon helyesen, bevonja vizsgálódásai körébe, azt nagyon szelektíven teszi. Tájékozottságát és képességeit ismerve alappal feltételezhető, hogy bizonyos összefüggésekről nem akart beszélni. Schmitt értelmezéséhez tehát nem csak azt kell nézni, hogy mit mondott, hanem azt is, miről hallgatott. Ugyanakkor figyelemreméltó, hogy a végrehajtó hatalmon belüli viszonyokat részletezi a leginkább, figyelmen kívül hagyja a hatalommegosztás szempontjából jelentős kérdéseket, mint a Birodalmi Tanács hatásköre, a parlamenti kisebbség jogai,^[98] és a népszavazásra vonatkozó szabályokat is csak az elnököt erősítő összefüggésben tárgyalja.

A parlamenti túlsúly rendszerének a lényege, hogy az irányadó politikai vezetés a parlamenti többség által történik, döntő eleme a Reichstag bizalmának a megkövetelése.^[99] Ennek a döntő elemnek a vizsgálatát annak rögzítésével indítja, hogy a weimari alkotmány 54. § két mondatot vagy jogtételt (Sätze)^[100] tartalmaz, amelyek különböző gyakorlati következményekhez vezethetnek aszerint, hogy az elsőt vagy másodikat hangsúlyozzák.^[101] Az első mondatban szereplő bizalom „látszólag a

[97] Schmitt elemzéseinek jobb megértése érdekében úgy jártam el, hogy ezeket összevettem az adott időszak politikai eseményeinek történettudományi szakirodalmi ábrázolásával. Ez a munka nagyon időigényesnek bizonyult, további folytatására van szükség. Eddigi vizsgálódásaim alapján is megalapozottan mondhatom, hogy a politikai eseményekre való utalásai erősen szelektívek és gyakran ellentétben állnak a történeti szakirodalom ténymegállapításaival is. Az egyes részletkérdések kapcsán erre röviden vissza fogok térni, általánosságban itt most csak annyit jegyzek meg, hogy Schmitt teljesen figyelmen kívül hagyja a nemzetközi körülményeket, noha azok jelentős mértékben meghatározták a belpolitika mozgásterét.

[98] Ehhez lásd a weimari alkotmány 72–73. §-ait.

[99] A weimari alkotmány itt hivatkozott szakaszai: 50. cikkely* A birodalmi elnök minden rendelkezésének és intézkedésének érvényességéhez, a véderőre vonatkozóan is, a birodalmi kancellár vagy az illetékes birodalmi miniszter ellenjegyzése szükséges. Az ellenjegyző miniszter ezzel a felelősséget átvállalja. 54. cikkely: A Birodalmi Kancellárnak és a birodalmi minisztereknek hivatalvezetésükhöz a Birodalmi Gyűlés bizalmát kell bírniuk. Bármelyiküknek le kell mondania, ha a Birodalmi Gyűlés – kifejezetten erre irányuló határozattal – a bizalmat megvonja. 59. cikkely: A Birodalmi Gyűlésnek jogában áll a Birodalmi Elnökét, a Birodalmi Kancellárt, valamint a birodalmi minisztereket a Német Birodalom Állambírósága előtt vád alá helyezni, amennyiben azok a Birodalom Alkotmányát vagy valamely birodalmi törvényt bűnös módon megsértették. A vádindítványt akkor lehet szavazásra bocsátani, ha a Birodalmi Gyűlés legalább száz tagja aláírta, elfogadásához pedig az alkotmánymódosítás esetére előírt többség szükséges. A részleteket az Állambíróságról szóló birodalmi törvény rendezi. (Szabó István fordítás általában, a *-gal jelzett szakaszokat átírtam.)

[100] A Rechtsatz illetőleg a Satz jelentése a német jogi nyelvbe kettős, jogi normát és jogtételt is jelent (vö. Szilágyi, 2011, 256–258.). A megkülönböztetés fontosságát hangsúlyozza Peschka Vilmos és azt Karl Binding álláspontjára vezeti vissza (vö. Peschka, 1979, 39.; Binding, 1872). A német szakirodalomban nem mindenki vette át ezt a megkülönböztetést, és Schmittnél is hiányzik, aki itt következetesen a „Satz” kifejezést használja, a „Rechtsnorm” kifejezést nem. A „Satz” fordításának annyiban van tartalmi jelentősége: ha normának fordítjuk, akkor az azt jelenti, hogy a két mondat két külön normát fejez ki; ha jogtételnek, akkor viszont egy norma két összetevőjével állunk szemben. Én ezért többnyire a „mondat” vagy „rendelkezés” kifejezést tartom indokoltnak, legalábbis az idézetekben, az nem implikálja egyik értelmezést sem, eléggé közömbös.

[101] Ehhez annyit fűznék hozzá, politikai kérdés, helyesebben politikai megközelítés, hogy melyiket hangsúlyozzák. A jogtudományi-jogdogmatikai elemzés kérdése az, hogy mi a hipotézis, az mikor valósul meg, ahhoz milyen diszpozíció kapcsolódik, és aztán melyek a jogkövetkezmények. Ehhez

Reichstag többségének a bizalmát jelenti. Ebben az esetben azonban kisebbségi kormány nem volna megengedett. A parlamenti párterőviszonyok azt eredményezték, hogy a második mondat vált döntővé az elsővel szemben, noha azt eredetileg csak az első következményének és pontosításának gondolták. Az eredeti elképzelés egy többséggel rendelkező pártot tételezett föl, ami viszont ma nem létezik és a koalíciók sem szilárdak, különböző politikai szempontok szerint megosztottak. Ilyen pártpolitikai összetétel mellett a parlamentáris rendszer gyakorlatának a második rendelkezésre kell támaszkodnia, amelyik szerint a lemondás kötelezettsége csak akkor áll fenn, ha a parlament kifejezett, ún. pozitív bizalmatlansági határozata forog fenn.^[102] Korábban ki is mondták, hogy a kormány élvezi a Reichstag bizalmát.^[103] „A pozitív bizalomnyilvánítások folyamatos gyakorlatát a kisebbségi és koalíciós kormányok mai praxisának fel kellett számolnia.”^[104] A két jogtétel között tehát ellentét van: az első folyamatos bizalmat ír elő, a második csak a kifejezett bizalmatlansági határozat hiányát. Ezt az ellentétet jogértelmezéssel kísérelték meg földolgozni. Schmitt ennek kapcsán azt írja, hogy „kitalálták az egyetértés (Billigung) fogalmát, amelyik nem tartalmazta sem a bizalomnak, sem pedig a bizalmatlanságnak a kinyilvánítását. Az 54. § első mondatának már nincs olyan jelentése, amelyik megfelelni látszik a szó szerinti értelemnek.”^[105]

Az idézett rendelkezések elemzésénél itt két szempontot kell figyelembe venni. Az egyik a politikai valósághoz való viszony, a másik a normatani összefüggések tisztázása. Gusy a bizalomnyilvánítás és megvonás eseteit jobban részletezi.^[106] Schmitt lényegében és világosan három esetet különböztet meg, a kifejezett pozitív bizalomnyilvánítást, a kifejezett bizalmatlansági határozatot, és a harmadikba teszi az összes többi. A lényeg az, hogy ellentét van a két mondat, helyesebben jogtétel között. (Itt is látszik a jogtétel és jogi norma megkülönböztetésének a fontossága.) Az első folyamatos bizalmat ír elő, a második csak a kifejezett bizalmatlansági határozat hiányát.

- viszont értelmezni kell a jogtételben szereplő kifejezéseket, fogalmakat.

[102] Schmitt, 1928a, 343.

[103] Stresemann esetében 1923 októberében, Luther esetében 1926 januárjában (vö. i. m. uo.)

[104] I. m., 343–344. Az idézet folytatása: „Ameddig ezekkel szemben nem követelik meg a pozitív bizalmi szavazást, és kielégítő az egyes nyilatkozatokkal vagy cselekményekkel való egyetértés (Billigung, beschränkter Billigkeitserklärung), addig lehetséges egy kisebbségi kormány és átveheti a kormányzást egy koalíciós kabinet, még a koalíció bizonytalan jellege esetén is. Olyan kormány jöhet létre és maradhat hivatalban, amelyik nem élvezi a Reichstag többségének bizalmát.” (I. m. 344.) Schmitt itt Luther 1926 januárjában hivatalba lépett második kormányára utal. „Luther 1926. január 28-án 160 szavazatot kapott, ellene 150, csomó tartózkodással, vagyis kifejezetten megtagadták tőle a bizalmat. Elképzelhető lett volna egy, a Reichstag többsége által hallgatólagosan és bármikor visszavonhatóan eltűrt, tolerált tisztán hivatalnokkormány, bizalmi vagy bizalmatlansági határozat nélkül.” (I. m., 344.) Ehhez annyit fűzünk hozzá, hogy Hindenburg nem hivatalnokkormányt, hanem egy jobboldali kormányt akart (vö. Winkler, 2005, 310.) Ezekről Schmitt föltehetően tudott. Továbbá egy hivatalnokkormány létrehozása sem ment könnyen, 1923 őszén Ebert próbálkozott vele sikertelenül (vö. i. m., 241.).

[105] Schmitt, 1928a, 344.

[106] Gusy, 1997, 131–132.

Az alapvető értelmezési kérdés itt az, mit jelent a Reichstag bizalma: a pozitív kinyilvánítást, vagy azt, hogy az ellenkezőjéről nem nyilatkoztak, amit a bizalom hallgatólagos kifejezésének lehetne nevezni. A bizalom itt jogi kategória, értelmezése a normaszervezettől függ. Ha a két mondatot egy norma két jogtételének tekintem, akkor a második mondat pontosítás, azaz a kifejezetten erre irányuló határozat a bizalom hiányának csak az egyik esete. Ekkor joghézaggal állunk szemben, amit analógia segítségével lehet kitölteni, megállapítva a bizalom hiányának más eseteit, amelyeknek a jogkövetkezménye szintén a lemondás kötelezettsége. (Ha magától nem mond le, az elnök elmozdítja.) Ha két külön normának tekintjük a két mondatot, akkor a lemondás kötelezettségét csak a második norma írja elő, mégpedig kifejezetten erre irányuló határozat esetében, amiből *a contrario* következik, hogy ilyen határozat hiányában a Reichstag bizalmát vélelmezni kell. A bizalom és bizalmatlanság jogi kategóriák, mint ilyenek dichotóm jellegűek, azaz vagy van bizalom, vagy nincs. A kormánypártiság és az ellenzékiesség, a kisebbségi vagy többségi kormányzás bizonytalanabb politikai fogalmak, egy kormány támogatása vagy elutasítása kontinuum politikai jelenség, amelynek egyes eseteit meg kell feleltetni a bizalom és bizalmatlanság jogi kategóriáinak, azok alá kell „szubsumálni”. A normaszervezet kétféle felfogásán alapuló kétféle értelmezés viszont politikailag közvetlenül releváns, mind politikai háttérét, mind következményeit tekintve. Az első értelmezés szűkebben fogja föl a bizalom főnállását, ezért könnyebben eredményezheti a kormány bukását. Ezért mondja azt Schmitt, hogy az egyértelmű többség és kisebbség viszonyán alapuló pártstruktúrát tételezett fel, annak felelt meg. Ilyen politikai háttér hiányában viszont a második értelmezést kell alapul venni. Ez a politikailag indokolt értelmezés jogilag vagy azzal igazolható, hogy az első mondat nem alkalmazható vagy azért, mert a hipotézis nem valósul meg, mert a bizalmi kérdésben való szavazást rendre elkerülik (kiüresedés), vagy azért, mert nemkívánatos és a kormányozhatóság elvébe ütköző következményekhez vezet, amit figyelembe kell venni (alkalmazás mellőzése szükséghelyzetre vagy jogelvre hivatkozással). A második értelmezés lazábban kezeli a „bírnák a Reichstag bizalmát” kritériumot, nagyobb politikai mozgásteret ad a kormánynak és a pártok közötti alkuknak, ennyiben jobban megfelel a sok pártra széttöredezetttség körülményeinek. Schmitt joggal emeli ki, hogy elszaporodtak a bizalom vagy bizalmatlanság egyértelmű kinyilvánítása közé eső politikai nyilatkozatok, amelyeket a vázoltak szerint a jognak minősítenie kell. Gusy ennek kapcsán az akár relatív többséggel történő egyetértésnek (Billigung), a tolerálásnak, bizalmatlansági indítvány leszavazásának és törvényjavaslat elfogadásának az eseteit különböztette meg. Az is előfordult, hogy a többség „tudomásul vette” a kormánynyilatkozatot és elvárásokat fogalmazott meg a kormánnyal szemben.^[107] Huber a Weimari Köztársaság 20 kormányának

[107] I. m., 131–132.

a bukását nyolc csoportra tagolja.^[108] Schmitt megállapításaihoz azonban néhány megjegyzést kell tennünk. Az említett „langyos” határozatok alapvető oka az volt – és erről Schmitt még említést sem tesz –, hogy sajátosan és ellentmondásosan fonódott össze a bel- és a külpolitika. A külpolitikai helyzet (megszállt területek, jóvátétel, Dawes terv, fegyverzetellenőrzési tárgyalások locarnoi szerződés) a pártokat némi együttműködésre kényszerítette, ugyanakkor belpolitikai kérdésekben igen élesen szemben álltak egymással. Ezért az ellenzékben lévő pártok nem vállalták a kormány buktatását, a külpolitikai okokból nélkülözhetetlen, esetenként alkotmánymódosító törvényeket megszavazták, de saját választóikra tekintettel nem voltak hajlandók bizalmat szavazni a kormánynak.

Arra is föl kell hívnunk a figyelmet, hogy a Schmitt által is támogatott, itt másodiknak nevezett értelmezés elfogadhatóságának volt egy lényeges politikai feltétele. Ez az értelmezés vélelmezte a kormány iránti bizalmat, mert nem nyilvánítottak vele szemben bizalmatlanságot. Ez a vélelem viszont csak akkor fogadható el, ha a Reichstagnak lehetősége van vagy volt bizalmatlanságának kinyilvánítására. Ezért nem lehet a (később részletezett) preventív házfelosztás esetében hallgatolagos bizalomról beszélni, ezért ilyenkor a kormány nem viheti tovább az ügyeket, le kell mondania. Ezen az alapon tehát az ún. preventív Reichstag fölösztatások alkotmányossága nem igazolható.^[109]

Ezen túlmenően az 54. § „második mondatának jelentése is megváltozott. A koalíciós kormányok kapcsán kifejezett bizalmatlansági határozat nem jött létre, a kormány akkor mondott le, ha a koalíció fölbomlott. A kormányválságok koalíciós válságok voltak, a kormányzóképes pártot helyettesítő pártblokk válságai. A mértékadó politikai döntések a parlament nyilvánosságán kívül születtek. A weimari alkotmány kidolgozóinak eredeti elképzelése nem érvényesült, az 54. § egészen más értelmet kapott. Ez a második jogtétel azonban csak akkor hat, ha nem kerül alkalmazásra, vagyis nem vezet kifejezett bizalmatlansági szavazáshoz.”^[110]

[108] Huber, 1991, 183–184.

[109] Ezzel az értelmezéssel szemben jogértelmezés-elméleti alapon is lehetett volna ellenvetéseket tenni, amire most nem térek ki.

[110] Schmitt, 1928a, 344. Ehhez hozzá kell fűznünk, hogy a kormányválságok csak részben voltak koalíciós válságok, az ok gyakran a külső támogatás megvonása vagy fölmondása volt, mert már nem volt rá szükség. Stresemann nagykoalíciós kormánya 1923 októberében azért bukott meg, mert a DVP-n belül a jobbszárny került fölénybe, és befolyásos nagytőkés politikusának, a RDI (Reichsverband der Deutschen Industrie) elnökségi tagjának, George Grosz karikatúráján titkos császárnak (Der heimliche Kaiser) nevezett Hugo Stinnesnek az álláspontját tette magáévá. Hugo Stinnes szerint a nagykoalíció a passzív ellenállás beszüntetésével elérte célját, a szükséges, de népszerűtlen intézkedésekért az SPD is viseli a felelősséget; a belpolitikai problémákat csak az SPD ellenében lehet megoldani” (itt a 8 óras munkaidő körüli vitákra utalt). (Vö. Winkler, 2005, 216.). A másik oldalon pedig az SPD 1925-ben a locarnoi szerződés megszavazását ahhoz a feltételhez kötötte, hogy a szerződés aláírása után a kormány lemond (vö. i. m. 311.). Mindkét esetben a jelszó: eddig eltűrtünk, de tovább nem! A pártok ilyen magatartásának viszont az volt az oka, hogy nem alaptalanul tartottak attól, hogy engedékenyebb politika esetén választóik jelentős része átpártol a hozzájuk világnézetiileg közel álló, de radikálisabb párthoz, az SPD-től a KPD-hez, a DVP-től a DNVP-hoz, onnét pedig a szélsőjobbhoz. Ebben az összefüggésben Schmitt elemzése teljesen megfelelt a valóságos helyzetnek. Arról viszont hallgat, hogy szá-

Föl kell hívni a figyelmet itt a normaszervezet elemzésének fontosságára, amit Schmitt politológus elemzői rendszerint figyelmen kívül hagynak. Mint látni fogjuk, az 54. §-ba foglalt két norma ellentéte, ellentmondása tette lehetővé azt a Schmitt által is alátámasztott, és sokak által osztott fölfogást, miszerint Hitler hatalomra jutása alkotmányos úton történt. Általánosan fogalmazva itt arról van szó, hogy ezek a politikai hatalmi viszonyok a jogállamban szükségképpen jogviszonyként jelennek meg, ami viszont csak jogi normák alapján lehetséges.

Figyelemre méltó Schmitt további gondolatmenete is. A bizalmatlansági indítvány megszavazása esetén az eredeti gondolat további módosulása figyelhető meg. A bizalmatlanságot kifejező, megszavazó többség heterogén és mindig esetleges. Persze a kormányt támogató többség sem egységes, ami attól függ, hogy éppen milyen politikai célt preferálnak. A negatívumban mint a tagadásban való megegyezés, ami logikailag, jogilag és politikailag a legtöbb esetben értéktelen, itt döntő államjogi jelentőségre tesz szert.^[111] Fölvetődik a kérdés, vajon minden esetben közömbös-e ennek a többségnek az összetétele, motívumaik különbözősége. Ha a motívumok nyilván ellentmondóak, mint amikor a német nemzetiek és a kommunisták a bizalmatlansági indítvány mellett szavaznak, az kizárja a bizalmatlansági határozat szükségszerű és ésszerű korrelátumát, a bizalomnak és egy új kormánytöbbségnek a lehetőségét. Akkor a bizalmatlansági határozat csak puszta obstrukció. Itt nem állhat fenn a visszalépés kötelessége, mindenesetre akkor nem, ha egyidejűleg elrendelik a Reichstag fölösztatását.^[112]

Első pillantásra úgy tűnik, mintha itt az alkotmányos gyakorlat alkotmánymódosító szerepéről lenne szó, de figyelmezből olvasásra kiderül, hogy Schmitt

- mos esetben külpolitikai okok vezettek kormányválsághoz: a belpolitikai támadások veszélye, a „hátha szúrás” legenda felelevenítése miatt a kormányok nem vállalták a felelősséget a szükséges, de népszerűtlen intézkedések meghozataláért (vö. i. m. 198, 207.) A *Verfassungslehre* megírásáig regnáló tizenöt kormányból négy bukott meg így külpolitikai okok miatt: Scheidemann 1919-ben, Fehrenbach és Wirth első kormánya 1921-ben, Cuno 1923-ban. (Gusy, 1997, 166.; Winkler, i. m., 196–198.) Közvetve szinte minden kormányválság mögött meghúzódott valamilyen külpolitikai összefüggés, mivel az egész német belpolitika, az osztály- és ideológiai konfliktusok kezelése és az alapvető fontosságú valutareform a jóvátételek alakulásától függött, az viszont a hitelező (és akkor éppen izolacionista politikát folytató) USA politikájától. Sőt a KPD-n keresztül a szovjet politika is jelentősen befolyásolta a német belpolitikát. [111] Vagyis nagy hangsúlyt kap a politikai taktika. Schmitt megállapítását támasztja alá az ún. zászló ügy, ami 1926-ban Luther második kormányának a bukásához vezetett. A kormány hozzá akart járulni ahhoz, hogy a külképviseleteken a régi császári zászlót is kitűzzék. 1926. május 6-án az SPD bizalmatlansági indítványt terjesztett elő, ami ugyan nem kapott többséget, de a DDP egyet nem értési indítványa (Mißbilligungsantrag) 176 szavazatot kapott 146 ellenében 103 tartózkodás mellett. (Winkler, 2005, 311–312.) A korábban bemutatott értelmezés szerint a Mißbilligungsantrag nem tette volna kötelezővé a lemondást, ezért csinálta így a DDP, hogy egyet nem értését kifejezésre juttassa, de ne buktassa meg a kormányt. Az mégis lemondott. Ami itt különösen figyelemreméltó: a leginkább monarchista párt, a DNVP azért tartózkodott, mert nem akarta támogatni a kormányt, a Hohenzollern ellenes katolikus Centrum meg azért szavazott az indítvány ellen, mert a kormányt akarta támogatni, noha később éppen a köztársasági szimbólumok fenntartások nélküli tiszteletét tette a kormányalakítás feltételévé (vö. i. m. 320.). Némiképpen hasonló volt a BVP helyzete is. A jobboldalon csak a DVP volt következetes. Az ilyen és hasonló esetek kapcsán óhatatlanul fölvetődik, hogy azok mennyiben ragadhatóak meg Schmitt „politikai” fogalmával. [112] Schmitt, 1928a, 344–345.

szerint csak az eredeti gondolat változásáról van szó, ami még nem alkotmány-módosulás. Ez az álláspont viszont csak akkor helytálló, ha elfogadjuk, hogy a weimari alkotmány parlamentarizmusának az itt tárgyalt négy eleme egyenrangú. Korábban jeleztük, hogy ez kérdéses lehet. Ha viszont a parlamenti túlsúly elsőbbségét elfogadjuk, akkor itt alkotmányváltozásról van szó.

A negatív kormánybuktató többség problémáját észleli,^[113] de a megoldás nála nem a konstruktív bizalmatlansági indítvány, mint Hellernél, hanem a házföloszlatás. Ennek az lehet a megindokolása, hogy a néphez fordulás felülírja a parlamenttel szembeni kötelezettséget, s ez implicit jogviszony-elméleti érvelés.

A második elem, a kancellár meghatározó szerepe^[114] kapcsán Schmitt első kérdése, hogy „kivel szemben határozza meg az általános politikai irányvonalat. A miniszterekkel, a Reichstaggal vagy a Reichspräsidenttel szemben?” Válasza szerint mindhárommal szemben, mivel ez az előírás „általánosan érvényes, annak a törekvésnek a kifejeződése, hogy a kancellárt parlamentárisan felelős vezetővé tegyék. A Reichstag a kancellárt megbuktathatja, és politikáját lehetlenné teheti, de maga nem vezetheti, és nem irányíthatja a politikát. Vezetés és parlamentáris felelősség szoros kapcsolatát azonban a prezidenciális elemek miatt nem vitték végig.”^[115]

A jogdogmatikai vizsgálódást itt is a politikai valósággal való összevetés követi, és itt figyelembe kell venni, hogy a szöveg 1927-ben született, még az ún. elnöki kormányok előtt. „Lehetséges, hogy a kancellár nem tölti be ezt a szerepet, és ténylegesen a parlamenti többség vagy a kabinet vagy az elnök veszi át a politikai vezetést. Az alkotmányjogi szabályozás itt nem tehet mást, mint hogy formálisan rögzíti a mozgástér kereteit, amit aztán formálisan figyelembe kell venni. Az ezeken a kereteken belül sokféle lehetőség adott és széles játéktér marad. Módszertani hiba volna, ha itt az alkotmányellenesség vagy alkotmányváltozás kérdését vetnénk föl. A politikai fejlődés másként zajlott, mint azt a weimari alkotmány atyái elgondolták. Ha megállapítják, hogy ma politikailag nem a kancellár

[113] Huber adatai szerint a Weimari Köztársaság idején három ilyen különböző motívumokból fakadó kormánybuktatás történt (vö. Huber, 1991, 183–184.). Az első, Stresemann 1923. novemberi megbuktatása ment végbe a Schmitt által itt vázolt módon, a második a már említett zászló ügy volt, és ilyen volt még a harmadik Marx kormány bukása, valamint ide sorolható az 1932. szeptemberi Papen elleni föllépés is.

[114] A weimari alkotmány itt hivatkozott szakaszai:

53. cikkely: A Birodalmi Kancellárt s az ő javaslatára a birodalmi minisztereket a Birodalom Elnöke nevezi ki és menti fel.

55. cikkely: A Birodalmi Kancellár elnököl a Birodalmi Kormányban, és vezeti annak ügyeit, a Birodalmi Kormány által – a Birodalom Elnökének jóváhagyásával – elfogadott ügyrend alapján.

56. cikkely: A Birodalmi Kancellár határozza meg az általános politikai irányvonalat, s ezért viseli a Birodalmi Gyűlés előtt a felelősséget. Ezen irányvonalon belül minden birodalmi miniszter önállóan vezeti a rábízott ügyköröket, s ezért a felelősséget is önállóan viseli a Birodalmi Gyűléssel szemben.

58. cikkely: A Birodalmi Kormány szótöbbséggel hozza határozatait. Szavazategyenlőség esetén az elnök szavazata dönt.

[115] Schmitt, 1928a, 346.

vezet, hanem más tényező a meghatározó, ez nem jelent sem alkotmányelleneséget, sem alkotmányváltozást.”^[116]

A weimari alkotmány ezen kívül a miniszterelnöki rendszert nem vitte következetesen végig, hanem más rendszerekkel kapcsolta össze és vegyítette. Mind a négy rendszer nyitva maradt a politikai gyakorlat számára, ezek közül egyik sem alkotmányellenes. Itt megmutathatjuk, hogy a kancellár jelenlegi helyzete mennyire eltér Max Weber eredeti eszményétől. Nem szabad azonban figyelmen kívül hagyni, hogy a weimari alkotmány két ilyen politikai vezetőt ismer.

A mai szabályozás a parlamentáris rendszer négy változata közötti kompromisszum eredménye, azon kívül egyéb, egymásnak ellentmondó törekvések közötti kompromisszumok eredménye is. A politikailag befolyásos államfőben megőrizték az alkotmányos monarchia maradványát. Mindezek a tendenciák a politikai valóságban különböző időszakokban különböző erősséggel juthatnak érvényre és az alkotmányszöveg megváltozása nélkül a szóhasználatot a szöveg szoros, szó szerinti értelmét egészen új fényben tüntethetik föl. Itt még csak jelenésváltozásról sem beszélhetünk, mert a sokféle jelentést az alkotmánytörvényi szabályozás már kezdetől fogva tartalmazta.^[117]

Megint szembeűnik Schmitt analitikus erénye, a politikai és jogi elemek viszonyának, az alkotmányjogi szabályozás korlátainak, az alkotmányos szabályozás és politikai fejlődés viszonya eltéréseinek a vizsgálata során. Elemzéséből kiderül, hogy az eredeti alkotmánypolitikai kompromisszumok mellé kormányzási kompromisszumok járultak, ami az alkotmánypolitikai kompromisszumot is megváltoztatta. A politika jogot áttörő szerepének a realista elismerése nem azonos annak a helyeslésével, a kauzális leírás és elemzés még nem értékelés, noha ilyen meg is alapozhat. A normativizmus nem veszi figyelembe a normativitás társadalmi beágyazottságát és feltételezettségét, a szociologizmus pedig annak relatív kiemelkedését, önállósodását. Carl Schmitt (és Hermann Heller) mindkét hibát elkerüli.

A kabinetrendszer bemutatását^[118] Schmitt azzal kezdi, hogy „az itt következő

[116] I. m., 347–348. Ezen a ponton egyetértek Schmitttel, mivel a miniszterelnöki, a kabinet- és a prezidenciális elem egyenrangú, ezek az elemek mind a weimari nemzetgyűlés termékei, egyikük sem vezethető vissza közvetlenül a nép alkotmányozó hatalmára, eltérően a parlamenti túlsúly elemétől.

[117] Vö. i. m., 347–348.

[118] A weimari alkotmány itt hivatkozott szakaszai:

53. cikkely: A Birodalmi Kancellárt s az ő javaslatára a birodalmi minisztereket a Birodalom Elnöke nevezi ki és menti fel.

54. cikkely: A birodalmi kancellárnak és a birodalmi minisztereknek hivatalvezetésükhöz a birodalmi gyűlés bizalmát kell bírniuk. Bármelyiküknek le kell mondania, ha a Birodalmi Gyűlés – kifejezetten erre irányuló határozattal – a bizalmat megvonja.

56. cikkely: A Birodalmi Kancellár határozza meg az általános politikai irányvonalat, s ezért viseli a Birodalmi Gyűlés előtt a felelősséget. Ezen irányvonalon belül minden birodalmi miniszter önállóan vezeti a rábízott ügyköröket, s ezért a felelősséget is önállóan viseli a Birodalmi Gyűléssel szemben.

57. cikkely: A birodalmi minisztereknek minden törvényjavaslatot – továbbá azon ügyeket, amelyekre ezt az alkotmány vagy törvény előírja, illetőleg a birodalmi miniszterek között felmerült hatásköri vitákat – tárgyalás és határozathozatal végett a Birodalmi Kormány elé kell terjeszteniük.

fejtegetések azért szükségesek a weimari köztársaság parlamentáris rendszerének alkotmányjogi megítéléséhez, mert a koalíciós kormányok jelenlegi gyakorlata a miniszterelnöki rendszert látszólag fölszámolta. Ma a kormány nem úgy alakul meg, hogy egy határozott programmal rendelkező pártvezető többséget szerez ennek a programnak és irányítja a Birodalom politikáját, hanem a kormányprogram azon frakciók egyezségén nyugszik, amelyek úgy döntöttek, hogy részt vesznek a kormányban és ehhez feltételeket szabnak. Az ilyen frakcióközi megállapodások eredménye képezi aztán a politika általános irányvonalát.”^[119]

„A kancellár az ilyen irányvonalakhoz kötve van, ha hivatalban akar maradni. Az irányvonalától való eltéréshez a koalíciós pártok egyetértésére van szükség; a kormányfrakciók megegyezése kabinethatározat formájában jön létre. Ezért lehetett képviselni azt a nézetet, hogy a gyakorlat megszüntette az 56. §-t és a miniszterelnöki rendszert, és a kancellárral szemben a kabinet, mint olyan egy felsőbb fórummá vált a politika irányvonala tekintetében.”^[120] „Ez a tévedés mindenekelőtt azon alapul, hogy félreismerik, hogy a weimari alkotmány alkotmánytörvényi szabályozása milyen mértékben teszi lehetővé és hagyja nyitva a parlamentáris rendszer négy alrendszerét. Hogy a koalíciós kormányzás mai gyakorlata a kabinetrendszernek felel meg, az helyes lehet, csakhogy az egyáltalán nem jelenti az alkotmánytörvényi rendelkezések megsértését. Éppoly kevésbé lenne az alkotmányellenes, ha egy szilárd programmal rendelkező kancellárt a frakciókkal való előzetes tárgyalás és megállapodás létrejötte nélkül neveznék ki, és ha ez a kancellár programjához a parlamenti többséget csak kinevezése után próbálná megszerezni, és amennyiben ez a többség nem jönne létre, a birodalmi elnök föloszlatná a Reichstagot.”^[121] A miniszterelnöki rendszer a másik három rendszer

- 58. cikkely: A Birodalmi Kormány szótöbbséggel hozza határozatait. Szavazategyenlőség esetén az elnök szavazata dönt.

[119] Schmitt, i. m., 348. Schmitt itt a Marx kormány 1927. januári megalakulására utal, annak részleteire is. Ez volt a *Verfassungslehre* megjelenése előtti utolsó kormány. Ennek megalakulásáról Gusy eltérően számol be: A politikai és az alkotmányjogi hangsúlyok eltolódása Hindenburg alatt következett be, aki jelöltjeinek a megbízással együtt gyakran irányelveket adott a kormányalakítás és a koalíciókötés tekintetében is. Az 1926/27-es kormányválság során iktatott be először kisebbségi kabinetet. Akkor jelentek meg az elnöki kormányok kontúrjai. (Gusy, 1997, 106.) Hubernél szerepel Hindenburg Marxhoz írt levele (vö. Huber, 1991, 433.), vagyis Schmitt állításával ellentétben itt nem pártközi megállapodásról volt szó, hanem Hindenburg nyomásáról.

[120] Schmitt, i. m., 248.

[121] Ez már az a „kinevezem-föloszlatom” változat, ami először a Papen kormány, majd Hitler esetében valósult meg. Az ún. elnöki kormány, amelyik először 1930-ban a Brüning kormánnyal jött létre, elképzelések formájában már a korábbi kormányválságok esetén megfogalmazódott (Gusy, 1997, 106., 392., 404., 407., 415.; Winkler, 2005, 185., 231., 320., 325.) A napi politika iránt érdeklődő, tájékozott Schmittnek erről feltehetőleg volt tudomása. A „kinevezem-föloszlatom” változat az általam ismert szakirodalom szerint azonban korábban még elképzelésként sem fogalmazódott meg, ez az „újítás” Schmittnek köszönhető. Schmitt tehát nemcsak a korábbi antiparlamentáris törekvések alkotmányjogi megalapozását végezte el a weimari parlamentarizmus négy elemének a megkülönböztetésével és azok erősen vitatható egyenlő értékűnek nyilvánításával, hanem azoknak azt a radikálisabb változatát is alkotmányosnak minősítette, amelyek Papen, majd Hitler kinevezésével valósultak meg. Ez az egyik döntő pont annak a véleménynek az alátámasztásához, miszerint

mellett megőrzi a maga jelentőségét, és a weimari alkotmány alkotmánytörvényi rendelkezéseinek nincs más pozitív tartalma, mint hogy lehetővé teszik a négy alrendszer közötti labilis egyensúlyozást. A különböző lehetőségeknek számos különböző kezelése létezik, amelyek mind az alkotmánytörvényi szabályozás tág játékkerén belül maradnak, és nincs alkotmányellenesség vagy alkotmány-módosulás, ha az egyik ilyen lehetőség helyett egy másik valósul meg. Ma csak azt állapíthatjuk meg, hogy a weimari alkotmány megalkotói szerint ideálisként elgondolt miniszterelnöki rendszer átmenetileg nem jut érvényre. Ez azonban nem alkotmánytörvényileg elrendelt abszolút parancs, mert azt nem parancsolhatják meg, hogy legyenek politikai vezetők. Az alkotmánytörvény csupán a parlamentáris rendszer egyik elemét teszi lehetővé a többi mellett.”^[122] Schmitt ezen a ponton hangsúlyozza a leginkább a weimari alkotmány különböző irányokban való nyitottságát. Mivel ezt általános érvényű megállapításként teszi, ez a későbbi elnöki túlsúly megalapozását is szolgálhatja és az itt felvázolt lehetőség is arra utal.

a) A prezidenciális elem a weimari alkotmányban és a házföloszlatás kérdése

A weimari alkotmány parlamentarizmusának az elemzését az elnöki túlsúly, a „prezidenciális rendszer” vizsgálata zárja le, majd ahhoz kapcsolódóan tárgyalja a birodalmi elnök házföloszlatási jogát. Megítélésem szerint a *Verfassungslehre*nek ezek azok a részei, ahol leginkább szembeűnő a schmitti államelmélet politikai irányultsága és a weimari köztársaság felbomlasztásában játszott szerepe.

Schmitt leírása szerint az elnök politikai vezető szerepét az egész nép általi választás, a Reichstag föloszlatásának, a népszavazás elrendelésének, valamint a kancellár kinevezésének és elbocsátásának a joga teszi lehetővé. Figyelemreméltó, hogy a weimari alkotmány ebből a szempontból politikailag legjelentősebb, 48. §-át nem említi,^[123] a népszavazást pedig csak az elnököt erősítő összefüggésben,

- Schmittnek jelentős szerepe volt az autokratikus elemek erősítésében és a Weimari Köztársaság destabilizálásában.

[122] Schmitt, 1928a, 348–349. Sőt szerinte „1924 decemberében egy határozott kormány a Reichstagot másodszer föloszlathatta volna, hogy megfelelő többséget teremtsen. Ez messzemenően alkotmányos lett volna; egy politikai vezető itt érvényre juttathatta volna a miniszterelnöki rendszert. Ha nem ez történt, az nem volt alkotmányellenes.” (I. m. 349.) Itt meg kell jegyeznünk, hogy 1924-ben Ebert kétszer oszlatta föl a Reichstagot, március 13-án és október 30-án, az új választásra május 4-én október 30-án került sor. Schmitt szerint a decemberi választás után azonnal föl lehetett volna megint oszlatni a Reichstagot, noha az alkotmány 25. § (1) szerint ezt a birodalmi elnök „ugyanazon okból csak egy alkalommal” tehetette meg.

[123] A weimari alkotmány itt hivatkozott szakaszai: A weimari alkotmány itt hivatkozott szakaszai: 25. cikkely: (1) A Birodalom Elnöke a Birodalmi Gyűlést feloszlathatja, de azonos okból csak egy alkalommal. (2) Az újjáválasztásnak a feloszlatást követő hatvanadik napon belül meg kell történnie. 41. cikkely: (1) A Birodalom Elnökét az egész német nép választja.

(2) Minden német megválasztható, aki 35. életévét betöltötte. (3) A továbbiakat birodalmi törvény szabályozza. 53. cikkely: A Birodalmi Kancellárt s az ő javaslatára a birodalmi minisztereket a Birodalom Elnöke nevezi ki és menti fel. 73. cikkely: (1) A Birodalmi Gyűlés által elfogadott törvényt népszavazásra kell bocsátani, ha azt a Birodalom Elnöke egy hónapon belül elrendeli. (2) Azon tör-

mellőzve a népi kezdeményezés eseteit, noha annak külön tanulmányt is szentelt.^[124]

A birodalmi elnök jogállása a monarchikus elemen nyugszik, amit a modern jogállami alkotmányban a törvényhozó és a végrehajtó hatalom közötti egyensúly konstrukciójára használnak föl. Az elnöki rendszer bevezetésénél az egyensúly jogállami konstrukciója mellett a közvetlen demokrácia gondolata is hatott. A birodalmi elnököt az egész német nép választja. A 25. és 73. § rendelkezései lehetőséget adnak számára, hogy közvetlenül a néphez fellebbezzon és a parlamenttel szemben közvetlen kapcsolatot hozzon létre a választópolgárokkal. A „nép” egy felsőbb döntő harmadik a parlamenttel és a kormánnyal szemben is, a birodalmi elnök pedig közvetlen kapcsolatban van a néppel. Az elnököt, eszméjét tekintve olyan embernek gondolták, aki a pártszerveződések és pártbürokráciák korlátain és keretein túl emelkedve képes személyében egyesíteni az egész nép bizalmát. Az elnök nem pártpolitikus, hanem az egész nép bizalmi embere. Egy birodalmi elnökválasztás, amelyik valóban megfelel az alkotmányos előírásnak, több lenne, mint egy demokratikus államban létező sok választás valamelyike. Ez a választás a német nép nagyszerű akklamációjaként azzal az ellenállhatatlan erővel rendelkezne, ami az ilyen akklamációkat egy demokráciában megilleti. Schmitt joggal állítja, hogy a birodalmi elnök így megalapozott jogállásának az értelme és célja, hogy a politikai vezetés részese legyen. Ha valóban egyetlen emberben egyesül az egész nép bizalma, akkor ez nem azért történik, hogy politikailag jelentéktelen maradjon, ünnepi beszédek tartson, és mások döntései alá biggyessze a nevét. Kézenfekvő, és messzemenően megfelel a weimari alkotmány 41. §-nak, hogy a birodalmi elnök politikai vezér. Az alkotmány által ráruházott kormányzási hatáskörök (hadsereg főparancsnoka, kivételes állapot intézkedései, kegyelmezési jog) mindegyik esetben azt mutatják, hogy nem politikamentes pozícióról van szó, még ha azok gyakorlása miniszteri ellenjegyzéshez kötött is. Schmitt itt eltér saját, egyébként általában következetesen alkalmazott terminológiájától, itt az alkotmány kifejezés a relatív alkotmányfogalomnak, azaz az alkotmánytörvénynek felel meg, és a gyakran előforduló „politikai” kifejezést is nehéz a barát/ellenség megkülönböztetéseként értelmezni.

A közvetlen elnökválasztás szerinte olyan, mintha akklamáció lenne, a közvetlen elnökválasztásból az elnök széles hatáskörére, erős jogosítványaira követ-

- vényt, amelynek kihirdetését a Birodalmi Gyűlés legalább egyharmadának javaslatára elhalasztották, népszavazásra kell bocsátani, ha azt a választójoggal rendelkező polgárok egy huszada indítványozza. (3) Népszavazást kell akkor is kiírni, ha a választójoggal rendelkező polgárok egytizedének támogatásával törvényjavaslatot terjesztenek elő. Ehhez a népi kezdeményezéshez kidolgozott törvénytervezetet kell csatolni. Ezt a Birodalmi Kormány – véleményének kifejtése mellett – köteles a Birodalmi Gyűlésnek benyújtani. A népszavazást nem kell megtartani, ha a Birodalmi Gyűlés a kezdeményezett törvényjavaslatot változtatás nélkül elfogadja. (4) A költségvetésre, az adókra és az illetményekre vonatkozóan csak a Birodalom Elnöke rendelhet el népszavazást. (5) A népszavazásra és a népi kezdeményezésre vonatkozó eljárást birodalmi törvény szabályozza.

[124] Schmitt, 1927. Ennek bevezető megjegyzésében az írja, hogy az alkotmány értelmezése „szűkséggéppen a demokrácia alapvető kérdéseihez vezet, amiből az általános államtan egyik olyan fejezetének a tárgyalása következett, amelyet Németországban eddig egészében elhanyagoltak.” (I. m., 5.)

kezet, hasonlóan néhány hazai szerzőhöz. Schmitt érvelése logikailag hibás, az pedig, hogy politikailag mennyire találó, helytálló, a körülményektől függ. Ez a gondolatmenetegyébként Schmitt reprezentáció felfogásává sincs összhangban.^[125] A weimari alkotmány szabályozásának Schmitt szerint az a következménye, hogy a két politikai vezető jöhet szóba: a birodalmi kancellár és a birodalmi elnök. Ennek a két lehetséges politikai vezetőnek az azonos közjogi súlyát politikailag veszélyes dualizmusnak tekinti,^[126] ezért kettőjük közül az egyiknek kell a tényleges vezetőnek lennie. A birodalmi elnököt^[127] azért tartja alkalmasabb politikai vezetőnek, mert a kancellár pozíciója, vezető szerepe egy változó és megbízhatatlan koalíciónak a bizalmán nyugszik. A birodalmi elnök ezzel szemben az egész nép bizalmát bírja, méghozzá nem a pártokra szakadozott Reichstag közvetítésével, hanem a „népet” közvetlenül saját személyében egyesítve.

Schmitt abból indul ki, hogy a választott elnök esetében a pártok fölött álló semleges hatalom elképzelése irreális, enyhébben fogalmazva csak ritkán valósul meg.^[128] Itt Ebertet említi, amihez viszont figyelembe kellene venni Ebertnek az szociáldemokrata párton belüli, itt nem vizsgálható helyzetét. Érvelésének az a lényege, hogy ha az elnököt a nép választja, akkor politikai vezető lesz, ha meg a parlament, akkor vagy pártkatona, vagy jelentéktelen és minden tekintélyt nélkülöző, nem sok vizet zavaró személy. Az alternatíva világos, főleg a közvetlen elnökválasztás ellenzői számára tanulságos.^[129]

[125] „Ezen az igazságon nyugszik az a helyes gondolat, amelyik Rousseau híres téziséét hordozza, hogy a népet nem lehet reprezentálni”. (Schmitt, *Verfassungslehre*. 1928a, 18. § III. 2., 243.)

[126] „Hogy így egy népnek két politikai vezetője legyen (haben soll), veszélyes konfliktusokhoz vezet, ha mindkettő valóban politikai vezető (politischer Führer) és nem ugyanazt a politikai irányt képviselik. Ez olyan a dualizmus lenne (wäre), ami veszélyesebb (schlimmere) következményekhez vezethetne (könnte), mint az alkotmányos monarchia dualizmusa. Az itt adódó konfliktusokat nem lehet egyszerűen a néphez fordulással eldönteni, mert az a realplebiscitumok tartós gyakorlatához vezetne, ami nem-demokratikus és lehetetlen is. Mert a nép azért választja meg vezetőit, hogy azok vezessék, és nem azért, hogy a vezetők nehézségeit és véleményeltéréseit folyamatosan maga döntse el.” (I. m., 351.) Ugyanakkor ezzel némileg ellentmondásban Schmitt szerint a nép állandóan jelen van.

[127] 1927-ben vagyunk, Hindenburg az elnök. A szövegből kitűnően Schmitt már ekkor erősen elnökpárti, ha még nem is olyan mértékben, mint a *Der Hüter der Verfassung*tól kezdve.

[128] „Ha azonban a Birodalmi elnök nem vezető, hanem pártoktól független (unparteimäßige), semleges tényező, »objektív« férfiú, akkor mint egy semleges hatalomnak, egy pouvoir neutre-nek a hordozója közvetítő fórum, pouvoir modérateur, egyeztető (Schlichter), aki nem dönt, hanem összehozza a pártokat, annál a tekintélynél és bizalomnál fogva, amelyet a pártoknál élvez, megteremt a megegyezés (Verständigung) légkörét. Ebert, noha őt még nem az egész nép választotta, ezt a feladatot ellátta... Egyébként ez a tevékenység a dolog természeténél fogva mentes minden feltűnéstől, sőt láthatatlan és előfeltételezi, hogy az elnöknek sikerül magát megszabadítania egy párt igényeitől”. Ebben kedvezőbb a régi dinasztia uralkodójának a helyzete: „Egy olyan uralkodó, aki öröklés útján nyerte el jogállását, mint egy régi dinasztia tagja, általában anélkül (is) könnyen meg tudja őrizni semleges tartását, hogy politikai jelentéktelenségbe süllyedne. Ezzel szemben egy választott elnököt vagy valóban az egész nép választotta, és akkor ő egy különösen határozott és intenzív értelemben politikus és politikai vezető lesz, és nem csak semleges harmadik, mivel az egész nép szükségszerűen politikai tényező (politische Größe).” (Schmitt, *Verfassungslehre*, 1928a, 352.)

[129] „Vagy pedig egy pártkoalíció pártmegegyezése alapján választják meg, és akkor nem tudja könnyen gyakorolni a semleges hatalom különös funkcióját. A pártszervezetek ugyanis vagy egy meg-

Hindenburg pártok fölötti tekintélyének a hangoztatása után teszi azt a némiképpen eltérő hangsúlyú, de szerintem reális megállapítást, hogy „normális parlamentáris pártpolitika esetén ezzel szemben minden, a politikai nyilvánosságban fellépő személy igen gyorsan pártpolitikailag elkötelezetté válik.”^[130] A weimari birodalmi alkotmány szerint a birodalmi elnök hatásköreit az ellenjegyzés miatt (50. §) csak a kormánnyal együtt gyakorolhatja. Ha egyetértenek, akkor a végrehajtó hatalom dualizmusa megszűnik és egy erős kormány áll szemben a Reichstaggal. Ha konfliktus támad közöttük, akkor a „néphez való fellebbezés” különböző lehetőségei maradnak meg: a Reichstag fölösztatása, népszavazás elrendelése, a birodalmi elnök elmozdításának a kezdeményezése. Valamennyi, a kormány és a parlament viszonyára vonatkozó alkotmánytörvényi szabályozás csak e lehetőségek által kapja meg tulajdonképpeni tartalmát és ezért nem szabad őket elszigetelve szemlélni, hanem csak az egész rendszer összefüggésében. Ezért ma a fölösztatás lehetősége és annak gyakorlati kezelése döntő mind általában a parlamentáris rendszer szempontjából, mind abból a szempontból, hogy a négy alváltozat közül melyik érvényesül meg.^[131]

Ennek a szövegnek azért van döntő jelentősége, mert itt világos, hogy az alapvető kérdés a képviseleti és a közvetlen demokrácia elemeinek a viszonya. Schmitt az említett három lehetőség közül a fölösztatást tekinti a leginkább megfelelő megoldásnak, ezért annak szenteli műve 28. §-át. Kiinduló megállapítása, hogy a házfölösztatási hatáskör a mai parlamentáris rendszer sarkpontja. Ez általában is érvényes, a weimari alkotmány esetében különösen. Vizsgálódásait két részre bontja. Az első fogalomelemző és funkcionális részben általában tárgyalja a fölösztatás fajtáit. A birodalmi elnök fölösztatási jogát részletesen elemző második rész pozitív jogi és jogpolitikai jellegű, bár nem nélkülözi teljesen a fogalomelemző-dogmatikai elemeket sem.

A parlament fölösztatásának hat esetét különbözteti meg. A monarchikus fölösztatási jog a parlamenttel szembeni fegyver, az alkotmányos monarchiában megengedett, parlamentáris rendszerben nem. Az elnöki fölösztatási jog szerinte az egyensúly megteremtésének és a néphez való fellebbezésnek a normális eszköze.^[132] Ehhez hasonlóan a miniszteriális fölösztatási jog is néphez való fellebbezés

- bízható pártkatonát vagy egy jámbor embert tesznek elnökké, aki nem áll az útjukban. Akkor az általa gyakorolt semleges, közvetítő és egyeztető tevékenység elveszíti értékét és hatását; akkor nincs neki sem politikai döntési szerepe, sem semleges hatalma, hanem csak a parlament vagy a kormány függelékévé válik. Ha ez bekövetkezik, azt sem nevezhetjük (man) alkotmányellenesnek, mert az alkotmány ezt a lehetőséget is nyitva hagyja”, és ha netán ez a lehetőség valósulna meg, az sem lenne alkotmányellenes. (I. m., uo.)

[130] Egyébként ritka az a pártok által választott elnök, aki a pártoktól független lesz. Ez maradéktalanul még Göncz Árpádról és Sólyom Lászlóról sem mondható el, mivel az ő döntéseikben is kifejeződött pártpolitikai szimpátiájuk. Göncznél 1990–1991-ben, aztán visszafogottabb lett, Sólyomnál meg Horn és Gyurcsány kapcsán. Hindenburgnál is az jött be, amit a KPD hirdetett: „Aki Hindenburgot választja, Hitlert választja!” (Vö. Németh, 2002, 170.)

[131] Schmitt, i. m., 352–353.

[132] Schmitt a fölösztatási jogot, hasonlóan a többi jogintézményhez, a politikai környezetbe helyez-

egyik esete. Bemutatja az angol gyakorlatot, de arról nem szól, hogyan vált ez az intézmény Angliában a politikai taktika eszközévé. A felosztatás három további esetét a parlament önfelosztatása, a népi kezdeményezésre, valamint a szenátus közreműködésével történő fölosztatás képezi. Ezekről érdemben nem ír.^[133]

Az elméleti hat lehetőség közül a weimari alkotmány csak a birodalmi elnök felosztatási jogát ismeri, azt Schmitt három pontban tárgyalja. Elsőként azt rögzíti, hogy a weimari alkotmány csak a 25. §-ban szabályozott egyetlen formát ismer, ennek azonban mégis különböző esetei vannak.

Ennek kapcsán azt kell kiemelnünk, hogy a weimari alkotmány 25. és 54. §-ai jogilag függetlenek egymástól, a kormány bukásának nem jogkövetkezménye a fölosztatás, és az elnök más esetben is, saját belátása szerint föloszthatja a Reichstagot. Schmitt elemzése során a alkotmány szerkezetét követi és (Gusyhoz hasonlóan és a politikátörténeti ábrázolásoktól eltérően) szétválasztja a 25. és az 54. §-t, noha a két rendelkezés között politikailag és funkcióikat tekintve szoros a kapcsolat. A fölosztatás értelme, funkciója elméletileg kétirányú: elsődlegesen a kormányzóképeség biztosítása, másodlagosan a konfliktus megoldása a néphez való fellebbezés útján. A népszuverenitásból egyaránt következik a hatalommegosztás és a kormányozhatóság, más kifejezéssel a működőképesség biztosítása, valamint a néphez való „fellebbezés” lehetősége. Schmitt a weimari alkotmány alkotmánypolitikai elemzése során nem foglal állást abban, hogy szerinte elsődlegesen mi a házfelosztatás funkciója. A parlamentarizmus általában történő tárgyalása során az identitás-elmélet, a weimari alkotmány egyes rendelkezései kapcsán pedig az egyensúlyelmélet álláspontjára helyezkedik. Az egyensúlyelméleteknek, a Redslob féle igazi parlamentarizmusnak a „fellebbezés” és a kormány önállósága felel meg, az identitásdemokráciának inkább a működőképesség. Ennek megfelelően szerinte normális esetben tartalmilag is és formailag is elnöki felosztatásról van szó, melynek célja a birodalmi elnök pozíciójának, önállóságának a megvédése a Reichstaggal szemben, a Reichspräsident és a Reichstag közötti konfliktus eldöntése a nép által. Emellett különösen fontos eset a formailag elnöki, tartalmilag miniszteriális felosztatás. Ez a kormány önállóságának a megőrzését szolgálja és annak a normának a korlátozását jelenti, amely szerint a kormány a mindenkori Reichstag többségétől függ. Lehetséges olyan formailag elnöki felosztatás, amelyik tartalmilag önfelosztatás.^[134] Végül elképzelhető az a helyzet is, hogy a birodalmi elnök a felosztatással egy kisebbség akaratának felel meg, és ami a dolog érdemét tekintve népi kezdeményezésre történő felosztatásnak felel meg, az az elnöki fölosztatás formáját ölti. „E felosztatási fajtáknak a megkülönböztetése nagy jelentőséggel bír az alkotmány 25. § értelmezése tekintetében, még ha nem is áll rendelkezésre más forma, mint az elnöki fölosztatás és a Reichspräsidentet nem lehet

ve vizsgálja, mivel a jogintézmény funkciója és tartalma a politikai kontextustól függ.

[133] Itt, a félreértések elkerülése érdekében, a hatalommegosztás rendszerébe beillesztett közvetlen demokratikus elemek határozott híveként megjegyzem, hogy a népi kezdeményezésre történő felosztatás a kormányozhatóságot veszélyezteti, nem illeszthető be a hatalommegosztás rendszerébe.

[134] I. m., 356.

rákényszeríteni arra, hogy akarata ellenére elrendelje a főlösztatást.”^[135]

A politikai és jogi mozzanatok egymásra vonatkoztatása, az azonos jogi tényállások különböző politikai változatainak a megkülönböztetése itt is Schmitt erénye. A politikai változatok közül azonban csak a motívumok, helyesebben a kezdeményezés kérdését részletezi, a politikai következményeket (kormányozhatóság) csak az ún. destruktív bizalmatlansági szavazás esetén vonja be. Amit különösen jelentősnek tart, az a formai azonosság és a tartalmi különbözőség együttese. A felosztatás formailag mindig elnöki, tartalmilag viszont négy változata van: (1) tartalmilag is elnöki; (2) miniszteriális, azaz kancellár kezdeményezésére; (3) önfelosztatás; (4) a kisebbség akaratának megfelelő. Következtetései viszont már problematikusak. Így az említett negyedik változatnál nem világos, milyen kisebbségről van szó, parlamenti vagy más kisebbségről; de akármelyikre is gondolt, itt lényegében az 1933-as Reichstag-felosztatás alkotmányosságát előlegezte meg, azaz *nolens volens* Hitler hatalomra jutásának, a nemzetiszocialista hatalomátvételnél az alkotmányosságát. Hindenburg 1933-ban a Reichstag főlösztatásával egy kisebbség akaratának felelt meg, és Hitler úgy lehetett kancellár, hogy nem kapta meg a Reichstag bizalmát. Úgy vélem, ez is adalék ahhoz, hogyan járult hozzá Schmitt a weimari köztársaság bukásához. A miniszteriális felosztatás kapcsán megjegyzi, hogy ez az 54. § korlátozásával járt. Ha azonban olyan kormány kezdeményezi a Reichstag főlösztatását, amelyik korábban nem élvezte annak bizalmát, az már nem az 54. § korlátozása, hanem annak megsértése. Ha figyelembe vesszük, amit Schmitt többször is mond, hogy nem szabad elszigetelten értelmezni, akkor nyilvánvaló, hogy ez a „kinevezem, és azonnal főlösztatom” gyakorlat alkotmányellenes. Ezt viszont Schmitt nem mondja, sőt, támogatja. Erre tekintettel téves az a felfogás, amit Kerekes és mások képviselnek,^[136] miszerint Hitler alkotmányosan jutott hatalomra. Ezt az érvelést nemcsak

[135] Uo.

[136] „Amikor Hitler Hindenburg elnöktől megbízást kapott az új kormány megalakítására, ez az aktus – bármilyen furcsán hangzik – a weimari alkotmány alapján történt... Éppen ennek a ténynek az ismeretében szakítunk a weimari köztársaság történetét tárgyaló művek általános gyakorlatával, azzal, hogy 1933. január 30-án végérvényes ténynek tekintjük a köztársaság bukását. Vitathatatlan, hogy Hitler kancellári kinevezése döntő fordulat volt a fasiszta diktatúra megteremtése szempontjából. Néhány hónapig mégis tovább követjük az eseményeket, amelyek arról tanúskodnak, hogy Hitler a márciusi választáson még a kancellári hatalom birtokában sem tudta maga mögé állítani a német nép többségét.” (Kerekes, 1985, 322.) Még tovább ment Kaltenbach Jenő, aki a *hamis népbarátok* című írásában (*Népszabadság*, 2014. december 3.) Hitler választási győzelmét említi, mint annak a legkatasztrófálisabb példáját, amikor „a nép beszavazza a hatalomba saját megrontóit”. A szakirodalomban eltérő véleményekkel találkozunk. Könyvelven szólva a kérdés az lehet, hogy meddig tartott a weimari köztársaság. Erre tudományos igénygel csak azt lehet válaszolni, hogy attól függ. A weimari köztársaság megszűnése egy folyamat volt, ami 1930-ban kezdődött és 1933 végén fejeződött be. A szakirodalomban egyesek ide, mások oda teszik a cezúrát és van, aki ettől tartózkodik, mint Németh István idézett könyvében. A politikatörténetre koncentráls és a nagyközönségnek szóló népszerű ábrázolások általában a 1933. január 30-ra teszik a weimari köztársaság végét (vö. Ormos t, 2008). A jogászai megközelítésű munkák többnyire a folyamatjellegre hangsúlyozzák. „A weimari köztársaság története a végrehajtó hatalomnak a köztársaság ellenségei számára való kiszolgáltatásával fejeződött be. Ez több lépcsőben ment végbe. Hitler kinevezése az alkotmányban előírt formák szerint történt. •

az előbbi alkotmányjogi megfontolások cáfolják, hanem az 1933. februári-márciusi választási terror és a márciusi Reichstag alakuló ülés is.^[137]

A birodalmi elnök feloszlatási jogának a tárgyalása során Schmitt második lényeges gondolata az, hogy a miniszteri ellenjegyzés relativizálja az előző megkülönböztetéseket. Mivel csak a birodalmi elnök rendelheti el a feloszlatást, és csak a kancellár ellenjegyzésével, a feloszlatás két legfontosabb fajtája elválaszthatatlanul összekapcsolódik. Ebből sajátos értelmezési problémák adódnak, mindenekelőtt az, hogyan értelmezik a Reichstag bizalmától való függést. Itt a döntő kérdés a weimari alkotmány 54. § és 53. §-ának, illetve az 54. § korábban tárgyalt két rendelkezésének a viszonya, ami a kisebbségi kormányzás alkotmányosságának értelmezését illetően vet fel kérdéseket. „Lehetséges ugyanis olyan kormány, amelyik anélkül viszi az ügyeket, azaz anélkül kormányoz, hogy bírná a Reichstag többségének bizalmát. Lényegében minden kisebbségi kormány ebben a helyzetben van. Ha a birodalmi elnök kinevez egy kancellárt és annak ellenjegyzésével feloszlatja a Reichstagot, mielőtt egy kifejezett bizalmatlansági indítvány megszületett volna, az nem jelenti az alkotmány 54. §-ának a megsértését, mert különben minden kisebbségi kormány ilyen alkotmány sértést valósítana meg. Ez a kormányalakí-

- Ez volt az, amit később a nemzetiszocialista uralom legitimitásának neveztek. Legföljebb azonban a forma volt legális. 1933 végén a weimari alkotmányt már formálisan fel sem kellett számolni: hiányzott neki a tárgy, amelyet általa meg lehetett volna alkotni.” (Gusy, 1997, 416–419.) Theodor Schieder szerint „az elnöki kabinet átmeneti megoldásából „a totális államhoz vezető átmeneti fok” lett és nem „ellenőrzött szükségállapot-diktatúra a demokrácia újrakonzolidálásának útján. (Bracher) A Hitler kabinet létrejöttéhez az alkotmányjognak már kevés köze volt. Ha az formálisan is jött létre, nem volt más, mint az elnök autoriter környezetének az államcsínyre, amelyből a „nationalsocialistische Machtergreifung” kifejlődött.” (Weimarer Republik. In: *Staatslexikon*, 1963, 513., 516.)

[137] Hitler kancellári kinevezése után feloszlatták a Reichstagot és március 5-én tartották a következő, szabadnak már nem nevezhető választásokat. A választás a náci terror körülményei között zajlott, a kommunista és szociáldemokrata újságokat és gyűléseket betiltották, a Poroszországban segédrendőrséggé kinevezett SA garázdálkodott az utcákon, a köztársaság híveinek gyűléseit megrohmozták és összeverték a résztvevőket. Számos szociáldemokrata és csaknem valamennyi kommunista funkcionáriust letartóztatták, a weimari alkotmányban biztosított szabadságjogokat felfüggesztették, mindenütt harsogott a náci propaganda. A terrorintézkedéseket még hosszan lehetne tovább részletezni. Az NSDAP azonban ilyen körülmények között sem kapta meg egyedül a szavazatok többségét, csak 43,9%-át, koalíciós partnere (DNVP) pedig 8%-át. A többi párt eredménye a következő volt: SPD 18,3%, KPD 12,3%, katolikus pártok 13,5 % liberális pártok 2%. Az új Birodalmi Gyűlés ünnepélyes megnyitására Hindenburg segítségével legitimálták Hitlert és „a két nagy keresztény egyház tevékeny részvételével végképp eltemették Weimart”. (Winkler, 2005, 18.) A választási eredmények alapján azonban nem jött össze az igényelt fölhatalmazási törvényhez szükséges kétharmados többség. Ennek érdekében a megválasztott (egyébként letartóztatásban vagy illegálisban lévő) kommunista képviselőket megfosztották mandátumuktól, és ezáltal a kétharmad számításának alapjául szolgáló képviselői létszámot 81 fővel csökkentették továbbá megváltoztatták a házszabályt. 26 szociáldemokrata képviselő is letartóztatásban ült vagy kórházban volt az SA bántalmazásai miatt és így az ülésen nem tudott részt venni. Ez sem volt azonban elég, szükség volt a katolikus Centrum szavazataira is, amit az némi alkudozás után meg is tett. 1933. március 24-én a Reichstag 444 igen és 94 nem szavazattal az alkotmánymódosításhoz szükséges felhatalmazási törvényt elfogadta. Ellene kizárólag a szociáldemokraták szavaztak, a konzervatív, katolikus és liberális pártok azt annak ellenére megszavazták, hogy a náci terrort már megtapasztalhatták.

tások eddigi gyakorlata szerint vitathatatlan kell, hogy legyen,” – állítja Schmitt.^[138]

Megítélésem szerint a kisebbségi kormányzás alkotmányosságával kapcsolatos érvelés téves, mert Schmitt, módszerétől eltérően, itt nem tér ki a kisebbségi kormányok keletkezésének (bizalommal rendelkező kormány kisebbségivé válása vagy eleve kisebbségi kormány) és működésének különböző politikai változataira (külső támogatás, tolerálás, kisebbségi kormányzás külső támogatás vagy tolerálás nélkül, pusztán elnöki kinevezéssel és azonnali föloszlatással, sőt nyilvánvalóan a Reichstag többsége ellenére való kinevezéssel, amit a történeti irodalomban „Kampfregerungnak” neveznek^[139]), azokat egy kalap alá veszi. Ez a „mert különben minden kisebbségi kormány” érv csak akkor helytálló, ha elutasítjuk az 54. § alapján tett megkülönböztetések relevanciáját. Az itt jelzett különbségek figyelembevétele viszont megalapozhatna egy álláspontjától eltérő értelmezést. Schmitt itt lényegében előrevetíti a majdani elnöki kormányok lehetőségét, sőt azt az eljárást is, ahogy Hitler hatalomra jutott, mindezt alkotmányosnak minősítve. Ennyiben objektíve a weimari köztársaság destabilizálásához járult hozzá.^[140]

[138] Schmitt, 1928a, 357.

[139] „A köztársaság második felében jött létre a »harci kormány« (Kampfregerung) gondolata. Azt eszerint egyedül az elnök választotta ki és állította össze szakemberekből pártkötődéseiktől függetlenül, és a parlament bizalmatlanságát szükség esetén a föloszlatással vagy azzal való fenyegetéssel előzte meg (vö. Herrfahrtdt in Zeitschrift für Politik 1929, 733.) Ez meghatározta a politikai valóságot, különösen Papen alatt.” A köztársaság második felében az egyensúly-koncepciót kritizálták. Megjelent a „harc kormányok” tana, a weimari alkotmány 25. § és 48. §-ra támaszkodva, föloszlatás után pedig az „alkotmányos szükséghelyzetre” (Verfassungsnotstand) hivatkozva. Ezt a szükséghelyzetet maga az elnök idézte elő, és olyan kormány ellenjegyezte a föloszlatást, amelyik nincs parlamenti kontroll alatt. A Kampfregerung koncepció próbája a Papen kormány volt, és elképzelések voltak az új választás kiírása nélküli föloszlatásra. (Gusy, 1997, 106–107., 134–135.)

[140] Schmitt és a náciizmus viszonyának kérdése a szakirodalomban agyontárgyalt téma, az ábrázolásokat a legtöbb esetben a szerzők politikai szimpátiái és előítéletei határozzák meg. Részletesen, számos szerzőt földolgozva tárgyalta ezt Pethő Sándor. (Pethő, 1993) Ebből számomra nyilvánvalóvá vált, hogy összetett kérdésről van szó, amelynek legalább három dimenzióját kell megkülönböztetni. Az első Schmitt szándékainak a kérdése, ez számomra érdektelen, meg különben sem releváns. Nem akarom azonban elkerülni a „forró kását”, ezért félreértések elkerülése végett annyit azért megjegyzek, hogy Schmitt-től 1927–1928-ban távol állt bármiféle náci vagy profasiszta szándék. Ekkor ő a Weimari Köztársaság politikai gyakorlatának konzervatív irányban történő módosítását kívánta, alkotmányértelmezései ezt szolgálták és objektíve is ebben az irányban hatottak. 1931 végén ez némiképpen megváltozott, kapcsolatba került von Schleicher tábornok tanácsadói körével, konzervatív politikai törekvései konkrétabbakká váltak és politikai befolyásra tett szert, ami aztán a Preußenschlag perben játszott szerepéhez vezetett. (Erről bővebben Pyta – Seiberth, 1999) Ekkor még szemben állt a náciizmussal. A második dimenzió Schmitt és a náci értelmezések közötti fogalmi kapcsolatok és ideológiai összefüggések területe, a náci uralom teoretikus előkészítésének a vádjá (Fijalkowski). Pethő ennek szenteli a legtöbb figyelmet (vö. Pethő, 1993, 18., 175., 195.). Számomra ez sem érdekes, relevanciája eléggé belterjes. Eszmeileg előkészítette vagy nem, az értelmezés dolga. Ami szerintem lényeges, az a harmadik dimenzió, az objektív hatás kérdése, hogy az elnöki kormányok elméleti támogatásával hozzájárult-e Schmitt a weimari köztársaság bukásához. Itt megalapozottabban lehet föltenni a „megelőlegezte-e” kérdését. Az eddigi elemzések alapján és a későbbi történések ismeretében megalapozottan állítható, hogy Schmitt 1927-ben elméletileg megalapozta az elnöki kormányok 1930-ban kezdődő és a „harc kormányok” 1932-ben megjelenő gyakorlatát. Ebből a tényből következik akkor annak a kérdésnek a relevanciája, hogy mi volt az elnöki kormányok objektív szerepe a weimari köztársaság fölbomlásában és Hitler hatalomra juttatásában. Én azzal, a történeti szakirodalomban sokak által képviselt nézettel értek egyet, hogy az elnöki kormányok ezekben a folyama-

Ennél azonban Schmitt számára is nehezebb az a helyzet, amikor „a Reichstag kifejezett bizalmatlansági határozata megtörtént (vorliegt). Ilyen esetben az elnöki feloszlatás oly módon mehet végbe, hogy az eddigi kabinet lemond, a birodalmi elnök egy új kabinetet nevez ki, és ennek ellenjegyzésével oszlatja föl a Reichstagot, mielőtt egy kifejezett új bizalmatlansági indítványt el lehet fogadni. Ezzel szemben ebben az esetben a miniszteriális feloszlatás egészen kizártnak tűnik, noha az éppen az ilyen eset számára jön különösen tekintetbe. A német alkotmányjogászok formalista hajlamai mellett valószínűleg az 54. § szó szerinti szövegéhez ragaszkodnak majd, és meg fogják tagadni a kormánytól azt a lehetőséget, hogy egy kifejezett bizalmatlansági határozattal szemben a néphez fellebbezzenek. Azonban meg kellene különböztetni, hogy milyen többség az, amelyik a kormánytól bizalmatlansági határozattal megvonta a bizalmat. Ha az szilárd többséget képez, amelyik kész arra, hogy világos politikai irányvonalú kormányt hozzon létre, akkor ugyan nem lenne értelmetlen, ha nem is lenne kényszerű a miniszteriális feloszlatás elutasítása, noha a miniszteriális feloszlatási jog éppen ebben az esetben volna a leginkább indokolt.”^[141] Pár oldallal később még határozottabban fejezi ki álláspontját: „A feloszlatásnak ugyanis éppen az a célja, hogy annak a kormánynak, amelyik a parlamentben elvesztette a többséget, lehetőséget adjon arra, hogy a parlamenti többséggel és az azzal járó véletlen és változó frakciócsoportosulásokkal szemben a szavazásra jogosult választók többsége döntjön.”^[142] „Ha azonban a bizalmatlansági indítványt meghozó többség nem egységes és a határozat motívumai felismerhetően ellentmondásosak, mint például egy, a DNVP, a KPD és a DVP által támogatott bizalmatlansági határozat esetén, akkor értelmetlen volna a miniszteriális feloszlatást meg nem engedetté nyilvánítani és a birodalmi elnöktől azt követelni, hogy addig ne oszlassa fel a parlamentet, amíg nem alakítanak új kormányt. Ekkor valójában azt követelnék az elnöktől, hogy a kormányzásoképtelenség állapotát vagy a Reichstag kormányzási ellenkezését alkotmánytörvényileg védett jogtárgyként kezelje.”^[143]

Ez a részletesen ismertetett pont nagyon tanulságos, jól jelzi Schmitt elemzésének erényeit és közvetett, itt még rejtett politikai összefüggéseit. Először a fogalomelemzés szintjén megkülönbözteti a feloszlatás négy fajtáját, kiemelve közülük a két legfontosabbat. Aztán megállapítja, hogy ez a kettő a gyakorlatban elválaszthatatlanul összefonódik. Ezért új megkülönböztetést vezet be, a bizalmatlansági indítványt megelőző preventív és az azt követő feloszlatás megkülön-

- tokban döntő szerepet játszottak, függetlenül Schleicher, Hindenburg, Papen vagy Schmitt szándékaitól, ezért objektíve Schmitt is szerepet játszott a weimari köztársaság fölbomlásztásában. Schmitt ugyan nem a náciizmust előlegezte meg, ebben Pethőnek teljesen igaza van, hanem az elnöki kormányokat, áltálal azonban ő is objektíve „Hitler szálláscsinálójává” vált. Nem tudta, de tette.

[141] Schmitt, 1928a, 357–358.

[142] I. m., 358–359. Schmitt a 357. oldalon még csak feltételesen utasítja el az uralkodó véleményt, a 359. oldalon teleologikus értelmezéssel már kategorikusan.

[143] I. m., 357–358.

böztetését.^[144] A preventív föloszlatást minden további aggály nélkül alkotmányosanak minősíti az 54. § erősen betűszerinti, textualista értelmezésén alapuló dogmatikai elemzéssel, noha korábban ő maga hívja föl a figyelmet az 54. § ellentmondásosságára, amiből a nyelvtani értelmezésen való túllépés, a rendszertani értelmezés szükségessége következne, amire szintén utalt. Ez azt jelenti, hogy rá kell kérdezni az egyes normáknak a parlamentarizmus rendszerében betöltött szerepére, vagy Ronald Dworkin norma és jogelv közötti megkülönböztetését^[145] alapul véve: igénybe kell venni a jogelvek értelmező-megvilágító erejét. Ennek alapján érthetővé válik, hogy az 54. § két rendelkezése közül az elsőnek van logikai primátusa, a második pontosító-konkretizáló jellegű; ebből az következik, hogy a Reichstagot nem lehet alkotmányosan megfosztani a bizalom és bizalmatlanság kérdésében való döntés lehetőségétől. Ez következik egyébként a történeti értelmezésből is, amire Schmitt szintén utalt.

Fölvetődik itt az a kérdés is, hogy a miniszteriális feloszlatási jog miért éppen ebben az esetben volna a leginkább indokolt. Miért van alkotmányjogi prioritása a korábbi kormánynak az új kormányzóképes többséggel szemben? Ez a kormányozhatóság elvéből nem következik, viszont azzal lehet érvelni mellette, hogy a korábbi többség fejezte ki a választók akarátát.^[146] Ha viszont a korábbi kormány is kisebbségi kormány volt, akkor ez az érv elesik.

A Schmitt értelmezésének megfelelő gyakorlat a későbbi elnöki kormányokkal a weimari alkotmány gondosan kimért, vagy inkább kimérni szándékozott egyensúlyrendszerét a birodalmi elnök és a kancellár túlsúlyával váltotta föl. Létezik olyan értelmezés is, mely szerint a weimari alkotmány a Brüning-kormánnyal szűnt meg.^[147] Figyelemreméltó, hogy Schmitt, a találó megkülönböztetések

[144] Ez a két eset azonban nem fogja át nemcsak a lehetséges, de a weimari köztársaság gyakorlatában előfordult eseteket sem. A Reichstag föloszlatására a *Verfassungslehre* megjelenéséig kétszer került sor (1924. március 13. és 1924. október 30.), ezek közül egyik sem bizalmatlansági szavazásnak vagy azzal való fenyegetésnek volt a következménye, sőt, még az 1928. március 31-i, sorrendben harmadik föloszlatás sem ilyen volt. Ezekben az esetekben a külpolitikai helyzet (megszállt területek, jóvátétel, Dawes terv, fegyverzetellenőrzési tárgyalások locarno-i szerződés) a pártokat némi együttműködésre kényszerítette, de amint a legsürgetőbb külpolitikai problémákat valamennyire és átmenetileg megoldották, a belpolitikai ellentétek miatt ez az együttműködés fölbomlott. (Vö. Winkler, 1997, 247–253., 264–268.) A feloszlatásra tehát a nem a „néphez való fellebbezés” jegyében került sor, hanem a kormányozhatóság biztosítása érdekében. 1924 márciusában „Ebertre nyilván az az érvelés hatott, hogy az adórendeletek megváltoztatása az új valutát veszélyeztetné.” (I. m., 253.) Preventív föloszlatásra csak 1932-ben és 1933-ban került sor, Papen és Hitler kancellári kinevezését követően.

[145] Vö. Dworkin, 1996, 27–38.

[146] Ehhez a problémához lásd az 1982. októberi kormányváltást (Helmut Schmidt versus Helmut Kohl) követő alkotmányjogi vitákat is a Német Szövetségi Köztársaságban. Ebben az esetben elméletileg az a figyelemreméltó, hogy egy politikai mozzanat, a kancellárjelöltek megnevezése a választási kampány során hogyan hatott az alkotmány normáinak értelmezésére.

[147] „Az elnöki rendszer megerősítését néhány történész annyira súlyosnak érezte, hogy 1930. október 18-át jelölték meg a weimari köztársaság végeként. (Rosenberg: *Entstehung und Geschichte der WR*. 1936/1988, Bracher, K. D.: *Die Auflösung der WR*. 1984) Ezt túlzónak tartjuk, de azt nem lehet kétségbe vonni, hogy 1930. október 18. Weimar „tökéletlen demokráciájának” a fordulópontja volt. (Gusy, i. m. 407.) Gusy azért tartotta fordulópontnak, mert „a kisebbségi kabinet nem volt szokatlan, a legtöbb

mestere, itt nem tesz különbséget a már korábban bizalmat kapott és az ilyen bizalom nélkül hivatalban lévő kormányok között, sőt a 357. oldalon el is mossa ezt a különbséget, noha az 54. § első mondatából ez a megkülönböztetés következne.^[148] Schmittet parlamentarizmuskritikája, a liberális parlamentarizmussal szembeni fenntartásai és autokratikus konzervatív beállítottsága az itt ismertetett értelmezésre predestinálta. Ez alapozta meg elméletileg az elnöki kormányokat és vezetett 1933. január 30-hoz, február 1-hez és március 5-höz.

A bizalmatlansági határozat utáni felosztatás esetében viszont Schmitt tovább differenciál, visszatér a korábban alkalmazhatatlannak tartott elnöki és miniszteriális felosztatás különbségéhez, de most itt az a kérdés, hogy a már leszavazott kancellár ellenjegyezheti-e a fölösztatást. Ezt – ismét szöveghez tapadó értelmezésre alapozva és hivatkozva – elutasítja, de rögtön megtalálja az elnöki túlsúlynak megfelelő megoldást: ügyes trükkel visszakanyarodik a preventív fölösztatás alkotmányossá nyilvánított útjára. Ezzel némiképpen szembefordulva megállapítja, hogy a felosztatás funkciójának, a néphez fordulásnak leginkább a leszavazott kancellár által kezdeményezett és ellenjegyzett felosztatás felelne meg. Ennek a megállapításnak az irányadó jellegét a következőkben tovább differenciálja, ezúttal jogpolitikai alapon, a bizalmatlansági határozat támogatóinak heterogenitása és várható kormányzóképesége alapján. Itt figyelembe veszi a politikai változatokat, sőt, azt a jogértelmezés szempontjából is relevánsnak tartja. A 357–358. oldalakon az általa hirdetett szituációfüggő értelmezés^[149] módszerét alkalmazva a kormányozhatóságot tekinti döntő szempontnak, a népszuverenitás kérdését ebben a kontextusban nem említi. Vagyis, ha a „bizalmatlanok” tábora heterogén, akkor a leszavazott kancellár számára is meg kell engedni az ellenjegyzést, ha pedig a „bizalmatlanok” homogénnek és kormányzóképesnek tűnnek, akkor jöhet a preventív felosztatás kerülőútja. Schmittnek ez a tétele a Weimari Köztársaság szakirodalmában is élénk vitákat váltott ki.^[150]

- kisebbségi volt. A Brüning kormány mégis lényegesen különbözött elődeitől. Kinevezést megelőzte Hindenburg döntése egy elnöki kabinet kísérlete mellett. Megbízását Brüning magáévá tette. A tulajdonképpeni új Brüning kisebbségi kabinetjében az volt, hogy már nem egy addig tartó parlament nélküli provizórium volt a cél, amíg egy többségi kormány létre nem jön, hanem eleve azt kalkulálták be, hogy szükség esetén parlament nélkül vagy annak ellenére kormányozzanak. Az elnöki kabinet eszméje, amelyet régóta fontolgattak, most reális opcióként jelent meg. ... A parlamentet mind jobban kikapcsolták, megerősödött a birodalmi elnök szerepe és tanácsadóinak befolyása. A szeptemberi választással megkezdődött a permanens szükségállapot kora... A Reichstag gyakorlati kikapcsolása az állami akaratképződés folyamatából a köztársaság messze ható transzformációját eredményezte.” (I. m., 404., 407–408.)
[148] „Hivatalvezetésükhöz a Reichstag bizalmát kell bírniuk”. A felosztatás ellenjegyzése vitathatatlanul ebbe a körbe tartozik; a „kinevezem-fölösztatom” gyakorlat a „Vertrauen” „Billigunggá” való kiterjesztő értelmezésén alapul, amelyik a tartózkodást hallgatólagos bizalomnyilvánításnak fogja föl. Ez az értelmezés azonban tarthatatlan, ha a bizalom vagy bizalmatlanság kinyilvánítására nem is volt lehetőség.
[149] Vö. Schmitt, 1931b.
[150] „A WRV 54. § körüli politikai harcok mellett az utóbbi időben államjogi fejtegetések jelentek meg a bizalmatlansági indítvány kérdésében. Erre részben az én korábbi írásom (*Die Kabinettsbildung nach der WRV*, 1927) adott alkalmat. Tőlem függetlenül *Verfassungslehre*jében Carl Schmitt is részben hasonló eredményre jutott, különösen azzal, hogy az 54. § ellenére nem kell lemondania a kormánynak, ha a bizalmat-

A politikai homogenitás és heterogenitás, kormányzásképtelenség és kormányzóképeség megkülönböztetései fontos szempontot jelentenek az alkotmányelméleti érvelésben. Hellernél ez a szempont válik fontossá, és ezt érvényesítik majd a bonni Grundgesetzben, a konstruktív bizalmatlansági indítvány intézményében. Ezzel szemben Schmitt más utat keres, és úgy vélem, hogy az érvelése sántít. Ha „bizalmatlanok” tábora heterogén, akkor valóban a felosztatás jelenthet kiutat, de itt egy-két nap nem számít, jogpolitikailag nincs jelentősége az utólagos és a preventív fölösztatás megkülönböztetésének. Kivéve azt az esetet, ha a preventív felosztatás révén a terror kerül kormányra, mint 1933. január 30-án. Ha pedig a „bizalmatlanok” tábora kormányzóképesnek tűnik, akkor a parlamentarizmus logikája szerint vitatható a felosztatás bármilyen formája, sőt ilyen esetben a parlament fölösztatása nélküli kormányváltás a normális megoldás.

A birodalmi elnök felosztatási jogát tárgyalva végül Schmitt ismételt elutasítja az alkotmánytörvényi normák elszigetelt értelmezését. „A parlamentáris rendszeről szóló alkotmánytörvényi rendelkezéseknek és a fölösztatási jognak a megítélésénél figyelembe kell venni ennek a két intézménynek az összefüggését és a különböző alkotmánytörvényi rendelkezéseket nem szabad izoláltan és aztán túlzó és kizárólagos módon hangsúlyozni. Ezek a rendelkezések egy rugalmas rendszert képeznek, amelyik a legkülönbözőbb lehetőségeket hagyja nyitva.”^[151] Ezeknek a rendelkezéseknek „a középpontjában a Reichspräsident fölösztatási joga áll, mint az egész rendszert hordozó és minden más alkotmánytörvényi rendelkezést módosító normális intézmény, amelynek az a célja, hogy hagyja, hogy a nép akarata döntsön, akár a parlament többségével szemben is.” Schmitt itt nemcsak az elszigetelő értelmezést utasítja el (szerintem helyesen), hanem egyben rangsort állapít meg az alkotmányos rendelkezések között, ami eléggé vitatható, sőt eléggé önkényes. Erre alapozva a korábbiaknál még határozottabban érvel a megbuktatott kormány fölösztatási joga, helyesebben ellenjegyzése mellett.^[152]

- lansági indítványt olyan szélső pártok szavazták meg, amelyek együtt nem képesek kormányt alakítani. Az ilyen bizalmatlansági szavazást pusztá obstrukciónak kell tekinteni. A parlament jogainak a rendezett államélet rovására történő túlfeszítése ellen Hellpach és Dohna előadásai a Deutsche Hochschullehrer weimari konferenciáján (1927). A másik oldalon Rothenbücher (*Zeitschrift für öffentliches Recht* Bd. VII. S. 329.) és Glum (*Archiv des öffentlichen Rechts* Bd. XV. S. 442.) a munkámról szóló ismertetésükben az 54. § szövegről értelmezése mellett, hozzájuk csatlakozott Wolgast egy átfogó tanulmányal (*Zum deutschen Parlamentarismus*. 1929), elutasítva a Schmitt és általam képviselt fölfogást. A szerző (Wolgast) fő tézise úgy szól, hogy az a kormány, amelyiktől a Reichstag megvonta a bizalmat, minden körülmények között mielőbb le kell mondjon, és különösen nem próbálkozhat azzal, hogy a Reichstag fölösztatása révén mentesüljön ettől a következménytől. Abból a célkitűzésből viszont, hogy a felelőtlen hatalmakat ki kell kapcsolni, és ha ezt mint a 54. § előfeltevését fogjuk föl, nem az következik, hogy a bizalmatlansági szavazással érintett kormány ne próbálkozhasson új választásokkal, hiszen az éppen a „szuverén” néphez való fellebbezést jelenti.” (Herrfahrdt, 1929, 733–741.)

[151] Schmitt, *Verfassungslehre*, 1928a, 358.

[152] „A miniszteriális fölösztatás politikai és államjogi célja megszűnne, ha az 54. §-t a 25.§-ra tekintet nélkül akarnák értelmezni és ahhoz ragaszkodnának, hogy a mai birodalmi kormány semmi más, mint a naponta változó frakciócsoporthozások automatikusan változó fityegője (Anhängsel). Én ezért úgy gondolom, hogy az a birodalmi kormány, amelyiktől kifejezett bizalmatlansági határozattal megvonták a

IRODALOM

- Bibó István (1986a): A magyar demokrácia válsága. In: Bibó István: *Válogatott tanulmányok. 1945–1949. 2. kötet.* Budapest, Magvető Könyvkiadó, 13–79.
 - Bibó István (1986b): Az államhatalmi ágak elválasztása egykor és most. In: Bibó István: *Válogatott tanulmányok. 1945–1949. 2. kötet.* Budapest, Magvető Könyvkiadó, 397–397.
 - Bilfinger, Carl (1929): Verfassungsrecht als politisches Recht. *Zeitschrift für Politik*, XVIII, 280–298.
 - Binding, Karl (1872): *Die Normen und ihre Übertretung. Eine Untersuchung über die rechtmässige Handlung und die Arten des Delikts.* Erster Band. Leipzig, Verlag von Wilhelm Engelmann.
 - Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1991): Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts. In: Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Recht, Staat, Freiheit Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte.* Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 344–366.
 - Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1991): Die verfassunggebende Gewalt des Volkes – Ein Grenzbegriff des Verfassungsrechts (1986) In: Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Staat, Verfassung, Demokratie Studien zur Verfassungstheorie und zum Verfassungsrecht.* Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 90–111.
 - Bracher, Karl Dietrich – Sauer, Wolfgang – Schulz, Gerhard (Hrsg.) (1962): *Die nationalsozialistische Machtergreifung. Studien zur Errichtung des totalitären Herrschaftssystems in Deutschland 1933/34.* Zweite, durchgesehene Auflage. Köln und Opladen, Westdeutscher Verlag.
 - Bracher, Karl Dietrich (1962): Die Technik der nationalsozialistischen Machtergreifung. In: *Der Weg in die Diktatur 1919–1933.* Zehn Beiträge. München, R. Piper & Co. Verlag.
 - Bragyova András – Gárdos-Orosz Fruzsina (2016): Vannak-e megváltoztathatatlan normák az Alaptörvényben? *Állam- és jogtudomány*, 3. szám, 35–63.
 - Cs. Kiss Lajos (szerk.) (2004): *Carl Schmitt jogtudománya. Tanulmányok Carl Schmitt-ről.* Budapest, Gondolat Kiadó.
 - Cs. Kiss Lajos (2004): Találkozások Carl Schmitttel. In: Cs. Kiss Lajos (szerk.): *Carl Schmitt jogtudománya. Tanulmányok Carl Schmitt-ről.* Budapest, Gondolat Kiadó, 19–143.
 - Cs. Kiss Lajos (2010): A totális állam elmélete és mítosza. *Világosság*, 2010 ősz, 19–40.
 - Drinóczi Tímea (2016): Az alkotmányos identitásról. Mi lehet az értelme az alkotmányos identitás alkotmányjogi fogalmának? *MTA Law Working Papers*, 2016/15. 1–42. http://jog.tk.mta.hu/uploads/files/2016_15_Drinoczi.pdf
 - Drinóczi Tímea (2017): A 22/2016 (XII. 5.) AB határozat: mit (nem) tartalmaz, és mi következik belőle. Az identitásvizsgálat és az ultra vires közös hatáskörgyakorlás összeha-
- bizalmat, maga ellenjegyezheti a birodalmi elnök Reichstagot föloszlató rendeletét. Az 54. §-ban meghatározott lemondási kötelezettség természetesen fennáll, ilyen esetben azonban meg kellene várni a nép döntését a Reichstag összetételéről. A lemondási kötelezettség akkor jön létre, ha az új választás nem adja meg a kormánynak a parlamenti többséget és az új Reichstag megvonnja a kormánytól a bizalmat.” (l. m. 359.) A korábban idézett 357. oldalon még csak feltételesen utasítja el az uralkodó véleményt, itt már kategorikusan.

sonlító elemzésben. *MTA Law Working Papers* 2017/1. 1–19. http://jog.tk.mta.hu/uploads/files/2017_01_Drinoczi.pdf

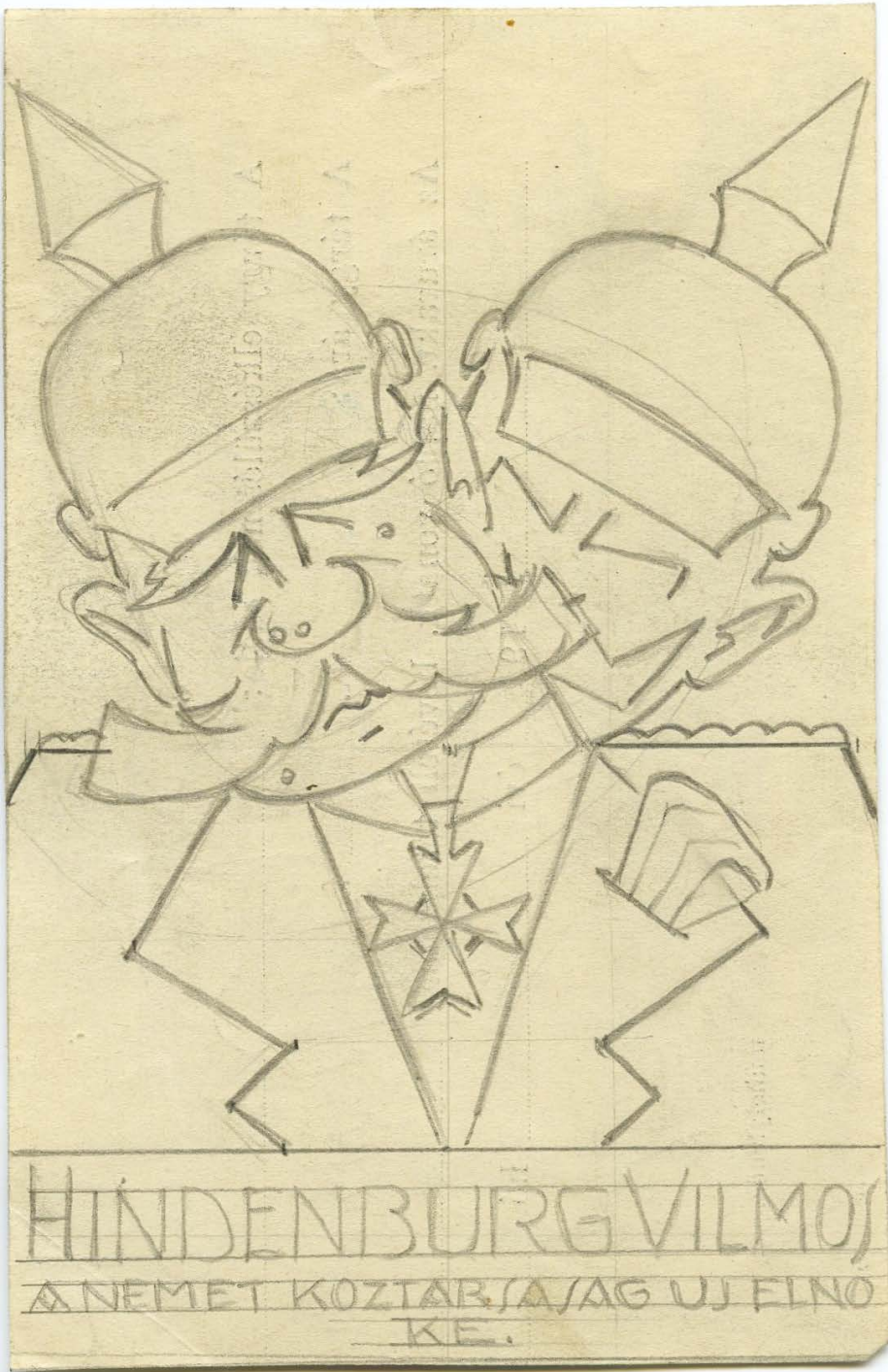
- Dworkin, Ronald (1996): A szabályok modellje. In: *Mai angol-amerikai jogelméleti törekvések*. Szerk. Szabadfalvi József. Miskolc, Bíbor Kiadó, 17–56.
- Hashagen, Julius (1929): Zwei Neuerscheinungen zu Verfassungstheorie und Verfassungsrecht. *Schmollers Jahrbuch*, 53/1, 127–139.
- Heller, Hermann (1926): *Die politischen Ideenkreise der Gegenwart*. Breslau, Ferdinand Hirt.
- Heller, Hermann (2003): A törvény fogalma a birodalmi alkotmányban. Ford. Gyarmati Franciska. In: Takács Péter (szerk.): *Államtan. Írások a XX. századi általános államtudomány köréből*. Budapest, Szent István Társulat, 224–259.
- Gusy, Christoph (1997): *Die Weimarer Reichsverfassung*. Tübingen, Mohr Siebeck,
- Heller, Hermann (1934): *Staatslehre*. Leiden, A. W. Sijthoff's Uitgeversmaatschappij N. V.
- Henke, Wilhelm (1968): Die verfassungsgebende Gewalt des Volkes in Lehre und Wirklichkeit. *Der Staat*, 2. szám, 165–182.
- Hensel, Albert (1929): Staatslehre und Verfassung. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Band 61, 168–197.
- Huber, Ernst-Rudolf (1991): *Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte*. Band 4. 1919–1933 Dritte Auflage. Stuttgart – Berlin – Köln, W. Kohlhammer Verlag.
- Herrfahrdt, Heinrich (1929): Der Sinn des parlamentarischen Prinzips in der Reichsverfassung *Zeitschrift für Politik*, Band XVIII, 733–741.
- Hofmann, Hasso (1992): Legitimität gegen Legalität. *Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*. Zweite Auflage, ergänzt durch eine Vorbemerkung. Berlin, Duncker & Humblot.
- Jakab András – Sonneveldt Pál (2013): Kontinuitás hiányosságokkal: Az új magyar Alaptörvény. In: Zsuzsanna – Kovács Endre Miklós – Paczolay Péter – Tóth J. Zoltán (szerk.): *Állam és jog – kodifikációs kihívások napjainkban*. Szeged-Budapest, Magyar Jog- és Államtudományi Társaság – Gondolat Kiadó, 117–154.
- Georg Jellinek (1922): *Allgemeine Staatslehre*. Dritter Auflage. Unter Verwertung des handschriftlichen Nachlasses. Durchgesehen und ergänzt von dr. Walter Jellinek. Berlin, Verlag von Julius Springer, XVI.
- Karácsony András (2004): Megjegyzések Carl Schmitt politikai antropológiájáról. In: Cs. Kiss Lajos (szerk.): *Carl Schmitt jogtudománya. Tanulmányok Carl Schmitttről*. 379–389.
- Karácsony András (2010): Organikus demokrácia kontra liberális jogállam. *Világosság*, 2010 ősz, 117–122.
- Kerekes Lajos (1985): *A weimari köztársaság*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.
- Körösenyi András (2004): Carl Schmitt állam- és politikaelméleti alapfogalmai. In: Cs. Kiss Lajos (szerk.): *Carl Schmitt jogtudománya. Tanulmányok Carl Schmitttről*. 147–167.
- Kraft-Fuchs, Margit (1929–30): Prinzipielle Bemerkungen zu Carl Schmitts Verfassungslehre. *Zeitschrift für öffentliches Recht*, IX, 511–541.
- Kriele, Martin (1981): *Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*. 2. Auflage Opladen, Westdeutscher Verlag.
- Láncki András (2004): Carl Schmitt és a liberalizmus. In: Cs. Kiss Lajos (szerk.): *Carl Schmitt jogtudománya. Tanulmányok Carl Schmitttről*. 390–401.
- Lotz, Andreas (2012): Carl Schmitts blinder Fleck: Zur absoluten Feindschaft aus Imperientheoretischen Perspektive. In: Eva Marlene Hausteiner – Löser, C. *Rezension*

Carl Schmitt Verfassungslehre http://www.cloeser.org/ext/Rezension_Carl_Schmitt_Verfassungslehre.pdf (2014 06.10.)

- Marx, Karl (1963): Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája. In: *Karl Marx - Friedrich Engels Válogatott Művek. Első kötet*. Budapest, Kossuth Kiadó, 252–349.
- Maus, Ingeborg (1980): *Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus. Zur soziale Funktion und aktuelle Wirkung der Theorie Carl Schmitts*. München, 1976, 1980, Wilhelm Fink Verlag.
- Montesquieu (2000): *A törvények szelleméről*. (Szerk. Gyurgyák János, Boros Gábor, Ford. Csécsy Imre, Sebestyén Pál.) Budapest, Osiris – Attraktor, (Sapientia Humana).
- Müller, Christoph (1984): Kritische Bemerkungen zur Kelsen-Rezeption Hermann Hellers. In: Müller, Christoph – Staff, Ilse (Hrsg.): *Der soziale Rechtsstaat. Gedächtnisschrift für Hermann Heller 1891–1933*. Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 693–722.
- Münkler, Herfried (Hrsg.): *Die Legitimation von Imperien: Strategien und Motive im 19. und 20. Jahrhundert*. Frankfurt am Main – New York, Campus Verlag, 145–172.
- Németh István (2002): *Németország története. Egységtől az egységig*. Budapest, Aula.
- Ormos Mária (2008): *Németország története a 20. században*. Budapest, Rubicon-Hát Bt.
- Paczolay Péter (2004): Ki az alkotmány őre? In: Cs. Kiss Lajos (szerk.): *Carl Schmitt jogtudománya. Tanulmányok Carl Schmitttről*. 358–371.
- Peschka Vilmos (1979): *A jogszabályok elmélete*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Pethő Sándor (1993): *Norma és kivétel. Carl Schmitt útja a totális állam felé*. Budapest, MTA Filozófiai Intézete.
- Petrétei József: Az alkotmányozó hatalomról. *Jura* 2008/1, 124–137.
- Petrétei József: Az alkotmányozó hatalom és az alkotmányosság. In: Gárdos-Orosz Fruzsina – Sente Zoltán (szerk.): *Alkotmányozás, alkotmányjogi változások Európában és Magyarországon*. Budapest, 1914, NKE Közigazgatás-tudományi Kar, 49–68.
- Pócza Kálmán (2010): A parlamentarizmus kritikája. *Világosság*, 2010 ősz, 129–135.
- Pócza Kálmán (2014): *Parlamentarismus und politische Repräsentation. Carl Schmitt kontextualisiert*. Baden-Baden, Nomos Verlag.
- Pyta, Wolfram – Seiberth, Gabriel (1999): Die Staatskrise der Weimerer Republik im Spiegel des Tagebuchs von Carl Schmitt. *Der Staat* 3. szám, 423–448; 4. szám, 594–610.)
- Richter, Ludwig (1998a): Die Vorgeschichte des Art. 48 der Weimarer Reichsverfassung. *Der Staat* 1. szám, 1–26
- Richter, Ludwig (1998b): Reichspräsident und Ausnahmegehalt. Die Genese des Artikels 48. *Der Staat* 2. szám, 221–247.
- Robbers, Gerhard (1993): Die Staatslehre der Weimarer Republik. *Jura* 2. szám, 69–73.
- Schmitt, Carl (1914): *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Schmitt, Carl (1926): *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. München und Leipzig, Verlag von Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (1927): *Volksentscheid und Volksbegehren: ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie*. Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter.
- Schmitt, Carl (1928a): *Verfassungslehre*. München und Leipzig, Verlag von Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (1928b): *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*. München – Leipzig, Verlag von Duncker & Humblot

- Schmitt, Carl (1928c): Der Begriff des Politischen. *Politische Wissenschaft*. Heft 5, Probleme der Demokratie. Berlin – Grunewald, Dr. Walter Rothschild, 1–34.
- Schmitt, Carl (1930): *Hugo Preuss und die deutsche Staatslehre*. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Schmitt, Carl (1931a): *Der Hüter der Verfassung*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Schmitt, Carl (1931b): Situationsgemäße Auslegung. *Deutsche Richterzeitung* 1931/1.
- Schmitt, Carl (1932): Gesunde Wirtschaft im starken Staat. *Mitteilungen des Vereins zur Wahrung der gemeinsamen wirtschaftlichen Interessen in Rheinland und Westfalen* (Langnamverein), N. F. 21, I.
- Schmitt, Carl (1933): *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*. Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt.
- Schmitt, Carl (1934a): *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. München – Leipzig, Verlag von Duncker & Humblot
- Schmitt, Carl (1934b): *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*. Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt.
- Schmitt, Carl (1935a): Die Verfassung der Freiheit. *Deutschen Juristen-Zeitung*, 1935/40, 1133–1135.
- Schmitt, Carl (1935b): Was bedeutet der Streit um den »Rechtsstaat«? *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* Bd. 95, H. 2. 196–199.
- Schmitt, Carl (1936): Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist. *Deutschen Juristen-Zeitung*, 41. szám, 1193–1199.
- Schmitt, Carl (1985): *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954*. Berlin, Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (1992): *Politikai teológia*. Ford., bev., bibliogr. Paczolay Péter. Budapest, ELTE Állam- és Jogtudományi Kar, Tempus Program.
- Schmitt, Carl (2002): *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. Ford. vál. szerk. Cs. Kiss Lajos. Budapest, Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor.
- Schmitt, Carl (2002a): *A fordulat a totális állam felé*. In: Carl Schmitt: *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. 210–221.
- Schmitt, Carl (2002b): *A totális állam továbbfejlődése Németországban*. In: Carl Schmitt: *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. 221–226.
- Schmitt, Carl (2002c): *A Führer oltalmazza a jogot*. In: Carl Schmitt: *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. 227–231.
- Schmitt, Carl (2006): *Legalitás és legitimitás*. Ford. Mulicza Katalin, Füzesi Péter, Holczer Márton, Szabó Béla. Máriabesnyő – Gödöllő, Attraktor.
- Sontheimer, Kurt (1962): Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. In: *Der Weg in die Diktatur 1919–1933*. Zehn Beiträge. R. Piper & Co. Verlag, München, 47–69.
- *Staatslexikon* (1963) *Recht Wirtschaft Gesellschaft*. Herausgegeben von der Görres-Gesellschaft. Band 8. Sechste Auflage. Freiburg, Verlag Herder.
- Staff, Ilse (1981): *Lehren vom Staat*. Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft.
- Szabó István (2000): *Az államfő jogállása a Weimari Köztársaságban*. Budapest, Osiris Kiadó.
- Székely Gábor (1983): *Hitler hatalomra jutása*. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Szigeti Péter (2004): *A decizionizmus két terepe Carl Schmittnél – a szuverenitás makro- és a bírói ítélet mikroszintjén*. In: Cs. Kiss Lajos (szerk.): *Carl Schmitt jogtudománya. Tanulmányok Carl Schmitttről*. 338–357.

- Szilágyi Péter (1994): Előszó. In: Georg Jellinek: *Általános államtan*. Budapest, Osiris-Századvég, 7-21.
- Szilágyi Péter (2007): Köztársasági eszme és államelmélet – a Weimari Köztársaság államelméleti vitáiról. In: Feitl István (szerk.): *Köztársaság a modern történelem fényében*. Budapest, Napvilág Kiadó, 106-125.
- Szilágyi Péter (2011): *Jogi alaptan*. 4., átdolgozott kiadás, Budapest, Eötvös Kiadó.
- Szilágyi Péter (2013a): Diktaturgewalt in einem demokratischen Staat (Die Auslegung des Artikels 48 der Weimarer Reichsverfassung). *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös Nominatae, Sectio Iuridica*, Tom. LIV. Budapest, 137-157.
- Szilágyi Péter (2013b): Az alkotmányozás és az alkotmányozó hatalom államelméleti kérdései és annak tanulságai. In: Drinóczi Tímea – Jakab András (szerk.): *Alkotmányozás Magyarországon 2010–2011*. 2. kötet. 93-136.
- Szilágyi Péter (2016): Az alkotmánybíráskodás jogalkotásra gyakorolt hatásának vázlata és vizsgálatának jog- és állambölcseleti előkérdései. In: Fejes Zsuzsanna – Török Bernát (szerk.): *Suum cuique. Ünnepi tanulmányok Paczolay Péter 60. születésnapja tiszteletére*. Szeged, 2016, Pólay Elemér Alapítvány, 160-188.
- Szilágyi Péter (2017): A társadalomelméleti és a politikai filozófiai alapozású jogelméletek különbsége. In: *Unitas multiplex. Ünnepi tanulmányok Szigeti Péter 65. születésnapjára*. Szerk. Takács Péter. Gondolat Kiadó – SZE DFK, Budapest-Győr, 328-342.
- Pyta, Wolfram – Seiberth, Gabriel (1999): Die Staatskrise der WR im Spiegel des Tagebuchs von Carl Schmitt. *Der Staat* 3. szám, 423-448.; 4. szám, 594-610.
- Takács Péter (szerk.) (2003): *Államtan. Írások a XX. századi általános államtudomány köréből*. Budapest, Szent István Társulat.
- Takács Péter (2010): *Államtan. Fejezetek az állam általános elmélete köréből*. Budapest, Corvinus Egyetem Közigazgatástudományi Kar, Jogtudományi Tanszék.
- Tallár Ferenc (2004): Sacrum és politicum – Carl Schmitt politikai teológiája és az univerzális szeretetközösség. In: Cs. Kiss Lajos (szerk.): *Carl Schmitt jogtudománya. Tanulmányok Carl Schmittől*. 242-259.
- Voegelin, Erich (1924): Reine Rechtslehre und Staatslehre. *Zeitschrift für öffentliches Recht* Band IV, 80-131.
- Voegelin, Erich (1931): Die Verfassungslehre von Carl Schmitt. Versuch einer konstruktiven Analyse ihrer staatstheoretischen Prinzipien. *Zeitschrift für öffentliches Recht* XI, 89-100.
- Winkler, Heinrich August (1997): *Weimar 1918-1933. Die Geschichte der ersten deutschen Demokratie*. 2. Auflage. München, Verlag C. H. Beck.
- Winkler, Heinrich August (2005): *Németország története a modern korban*. Budapest, Osiris Kiadó.



Excessive formalism in the Czech Bill of Exchange Case Law

I. INTRODUCTION

In most countries on the Continent the legal regulation of bills and checks is based on the model „Geneva” law (The Uniform Law of Bills of Exchange) which was one of the results of the Geneva Conference held in 1930. The Czech, Slovak and Hungarian laws are no exceptions in this regard. In these countries the relevant provisions concerning bills of exchange adopt the Uniform Law of Bills of Exchange (or the Uniform Law of Checks) and differences are almost negligible.

It is remarkable how diametrically different interpretations of the scholarly literature and courts may be in individual countries of the „Geneva law” although the texts of the respective regulations are essentially identical. It is also interesting to watch how the judicial decisions reflect the already cancelled national legislation, which has been stubbornly maintained in the form of *Juristenrecht* even after the adoption of the „Geneva” model, or how a broader national legal regulation makes its way affecting the application of a seemingly „isolated” special provision on bills of exchange.

A comparison with the foreign case law shows that both the doctrine and judicial practice of the post-communist countries advocate more formal and rigid attitudes concerning many issues of the law of bills of exchange. The aim of this paper is to introduce some interesting decisions from the Czech Republic and the Slovak Republic to Hungarian readers which concern in particular the formalities of bills of exchange. Mostly, they are an example of excessive formalism which, in the opinion of the author, should have some limits even in such a peculiar institute as the bill of exchange is.

II. TOWARDS THE INTERPRETATION OF THE TEXT OF A BILL OF EXCHANGE – SHOULD IT REALLY BE SO STRICT?

The term „strictness of bills of exchange” – *rigor cambialis* (in German *Wechselstrenge*) has become very popular in the (not only Czech and Slovak) legal doctrine and jurisprudence. *Rigor cambialis* is an archetype which is mentioned in almost all textbooks of exchange law or commen-

taries on the bill of exchange regulations, usually in the introductory historical or general passages. Its origins can be found in procedural law and especially in the provisions on personal bond which threatened every debtor from a bill of exchange.^[1]

Normally, we come across the distinction between the material^[2] and formal rigor cambialis. The material rigor cambialis means the characteristics that determine the quality of the bill itself. The key one is the exclusion of objections of bill debtors under Art. 17 of the Uniform Law of Bills of Exchange, or the exclusion of objections of debtors in other special cases (with blank bills cf. Art. 10, with avals cf. Art. 32). This also includes the way in which the text of a bill is „read“. The obligations from a bill of exchange are exclusively governed by the instrument. Its interpretation is conducted objectively ignoring the circumstances that lie outside the instrument (*quod non est in cambio non est in mundo*). In principle, what is decisive is the typical and usual meaning of the bill statement, not the aims and objectives of the participants. What is crucial for an interpretation is the bill of exchange itself and other circumstances can be taken into account only if they had to be known to any third party, or only if there is a dispute between the original parties to the contract on the issuance of the bill of exchange^[3].^[4]

„Rigor cambialis“ is obviously rather a metaphor, not a doctrinally correct generalization of the properties of the bill of exchange which we could safely rely on.^[5] Using this metaphor is problematic, though, if we extend it to the formal requirements on the bill of exchange. Particulars of the bill of exchange can hardly be considered „strict“ without also labeling any legislation „strict“ which has that misplaced ambition to establish for its addressees the requirements of a security. In addition, if we compare the requirements for a bill of exchange with the formal requirements imposed in Slovak or Czech law on certificated bonds, among others, we may consider the bill of exchange to be a highly flexible and benevolent security with an extraordinary degree of tolerance for mistakes and omissions of their participants.

What other security drawn for the money performance can be valid even without stating the maturity date and the name of the drawer, with the sum indicated in one document in three different numerical and at the same time

[1] Brożowsky, 1857, p. 6: „Die gesetzliche Bestimmung gegen einen Wechselverpflichteten im Falle der Nichterfüllung seiner Verbindlichkeit die persönliche Haft verhängen zu können, nennt man Wechselstrenge“

[2] According to Baumbach - Hefermehl - Casper, 2008, p. 54.

[3] Cf. the decision of the Austrian OGH from 23 February 2009 8 Ob 18/09v „Der Grundsatz der Wechselstrenge bedeutet, dass sich im Allgemeinen die Auslegung der Wechselurkunde daran zu orientieren hat, wie sie von einem am Wechselbegebungsvertrag nicht beteiligten Dritten nachvollzogen werden kann. Davon kann dann abgewichen werden, wenn sich die Parteien des Wechselbegebungsvertrags gegenüber stehen, da insofern dann auch auf außerhalb der Urkunde liegende Umstände zurückgegriffen werden kann.“

[4] Towards this see *Pflug*, +1984, Nr. 148, pp. 1-26.

[5] Therefore the critique of „rigorcambialis“ is quite justified in *Joost*, 1977, pp. 1394-1351.

verbal forms or – under certain circumstances – even without mentioning the place of drawing and maturity? Yes, it is the bill of exchange.

In what follows I will try to demonstrate, using examples from the Czech case law, the absurdity of some formalistic approaches to the interpretation of the text of bills of exchange and I will also deal with those ambiguous cases that have no clear solutions.

III. FALSE INFORMATION IN THE TEXT

A relatively banal question whether the information in the bill must meet the criterion of truthfulness has also become the subject of discussions in the Czech and Slovak law. The formal validity of the bill is not in principle barred by the fact that some information in the bill is not true. If, for example, the date of the drawing differs from the actual date of signing the bill, this is irrelevant to the validity of the bill (in the case of checks this „untruth” is expressly taken into consideration, cf. Art. 28 of Act on Checks), the same applies to another place of drawing.

In 2008, the Slovak Supreme Court^[6] declared a bill invalid on the grounds that on the day of its drawing the drawer „was clearly abroad” and so he could not have drawn the bill on the given day at the given location (sic!). The Slovak Supreme Court closed the case with a barely believable statement that „a legal relationship from the bill could not arise between the parties.” It is very hard to find arguments for this conclusion and the decision is completely indefensible. By this, the Slovak Supreme Court also departed, for no clear reasons, from the existing case law conciliatory toward false information in bills.^[7]

Such an arbitrary and unjustified decision contrasts with the well-reasoned conclusion of the Czech Supreme Court which in 2010^[8] judged a similar case – it was found that the drawer had resided abroad on the day of the alleged drawing of the bill. The court concluded, among others, that „it is inconceivable for the court to examine, based on an objection of the debtor, whether the formally indicated date of drawing is the date when the bill was actually drawn. Such an examination, which has no meaning in terms of functionality of the bill, would create uncertainty as to the actual date of issue, and the validity of the bill. If each endorsee had to examine whether the bill was actually drawn on the indicated day the circulation of bills would essentially be made impossible.” The court further rejected that the date of drawing a bill would have to be also the day when the bill was actually drawn, stating that „it is sufficient that on that particu-

[6] The judgment of the Slovak Supreme Court, 1 Obo 151/2007. The text of the judgment is available at <http://www.supcourt.gov.sk>.

[7] Cf. e.g. the judgment of the Slovak Supreme Court, 1 M ob do 13/2004. The text of the judgment is available at <http://www.supcourt.gov.sk>.

[8] The judgment of the Supreme Court, 28 Cdo 3071/2010.

lar day the bill could have actually been drawn (it must therefore be an existing date). An invented date of drawing does not therefore make the bill invalid.”

The data in the bill do not have to be true, then, it is sufficient if they are possible. Generally, it also applies to substantive effects of the signature, of course, if we leave aside the non-standard cases such as the signing of a promissory note by a minor who post-dates it until after reaching adulthood – then of course, in terms of substantive effects, the actual date of drawing is decisive (without the post-dating having any effect on the validity of the bill).

IV. PROBLEMS WITH FORMS

The text of the bill often arises by completing and signing preprinted bill forms. The transparent and standardized design of the forms provides the participants with a good orientation in the text and prevents omissions of essential requirements. The compressing of the data in a relatively small area and required duplication or a greater detail of certain requirements also prevents, to some extent, falsification of the text or adding clauses and statements.

Nevertheless, certain difficulties are associated with the use of bill forms. Forms prevent many difficulties but sometimes they gave rise to them. For example, there are questionable cases where the filled-out text comes into conflict with the pre-printed words in the form. A typical example is the drawer’s anti-assignment clause of (cf. Art. 11 of the Act on Bills of Exchange). If a bill contains such a clause – usually saying „not to order” it becomes a security to name and is not transferable by endorsements but by assigning the claim. If the drawer added a clause into the text of the form without striking off the preprinted words „to order” then there are two contradictory entries in the bill: „to order” and „not to order”, one preprinted and the other inscribed or stamped in later.

Some legal experts consider such bills null and void for vagueness of the transfer. It is not clear whether it is a registered security (transferable by cession), or a security to order (transferred by endorsement^[9]). However, the opposite view is logical, too, because from the inscription it is clear that the drawer’s aim was to make the bill a security to name (“rektasměnka” in Czech). The text is then interpreted with regard to the will of the drawer that it is a valid security to name (“rektasměnka”). In the past the case law was not settled in that respect, nowadays a negative opinion seems to prevail: If the clauses „to order” and „not to order” are simultaneously indicated in the bill, then it is an invalid bill.^[10]

[9] Kotásek, 2001, No. 1.

[10] Cf. the judgment of the High Court in Prague, 9 Cmo 342/2003.

The Czech law, or generally the Geneva Law of Bills of Exchange, does not know the solution that can be found in the *Uniform Commercial Code*^[11] in the United States which is based on the principle that in case of conflicting data the handwritten text takes precedence over the pre-printed or typewritten text. According to the UCC, in similar problems with anti-assignment clauses the inscribed data would be decisive, indirectly substituting the printed one.

As a similar regulation is missing in the „Geneva Law of Bills of Exchange” a conclusion about the validity of a bill with the combined clauses „to order / not to order” is a trip onto a somewhat shaky ground: if we give greater importance to the handwritten data than to the preprinted one, how then we will handle bills completed to the euro and not having the preprinted „CZK” (Czech crown) struck off, or other similar cases? If we hold the opinion that the formulation „to order / not to order” is allowed in the bill, we will have to take such bills as valid, if we always prefer the explicitly added data. For the reasons stated above, it will not be reasonable, though.

Behind the more formal approach there is also another motive: to protect the borrowers signed in the form who would be less protected against an unauthorized alteration of the text of the bill (if the added text were always preferred to the form).

In other cases, however, there only seems to be a conflict with the form. In 2001^[12] the Supreme Court dealt with a bill containing in the box of the date of maturity the following preprinted text: On 19. The former line was filled out with the typewritten ‘20th September „and the latter one with „2001” following the data of 19. The participants did not strike the year preprinted in the form and the preprinted data of „19” was followed by 2001 as the year of maturity 2001. The bill was then – at least in the eyes of the borrower – due on ‘20th September 192001” and because of that a legal action was (somewhat) premature.

The Czech Supreme Court dealt with this comical argument gracefully: „[...] there is no room for consideration presented by the appellants according to whom the maturity of the bill was determined by the 20th day of September 192001. It is evident that this not the case where a part of the data (19) was preprinted and the other part (2001) inscribed in order to mean that only the sum of the two figures is the year in which the bill is to be paid for. The conclusion that the year is not 192001 but actually and only 2001 is also supported (...) by the graphical difference of the text of the form and the text inscribed in the form when the bill was drawn, regardless of the fact that in general no party to the bill can be assumed, also due to the graphical form of the data of the maturity date of the bill, to believe that the bill will become due in more than 190,000 years).”

[11] § 3-114 UCC (Contradictory terms of instrument) says: „If an instrument contains contradictory terms, typewritten terms prevail over printed terms, handwritten terms prevail over both, and word prevail over numbers.”

[12] In the judgment 29 Cdo 945/2009.

V. BOXES IN BILLS OF EXCHANGE

Perhaps the most illustrious example in the Czech law of an overly formalistic approach to the text of bills of exchange is the decisions relating to boxes in bills of exchange. A cautionary example may be the judgment of the High Court in Prague from 2010.^[13] The Court declared a bill of exchange invalid because some of the data constituting the mandatory content of the bill was „put to separate boxes formed by uninterrupted lines.” The overall graphical breakdown of the instrument was according to the court „unnecessarily confusing and illogical, breaking down the given requirements of the bill of exchange to individual data that lack a mutual bond.” According to the High Court, what is missing is „the bond of the drawer’s signature to [...] the promise of the drawer to pay the bill money”. Put simply: if there is any data of the bill in a box it is not considered part of the bill; the box disrupts the continuity of the text and the respective data is lost in it as in a black hole.

Unfortunately, this was not a rare and isolated judicial decision as courts in the Czech Republic decided similarly in other cases, too. However, one can commonly find preprinted forms^[14] that have, either for decorative reasons or for easier orientation, boxes for some requirements of the bills. As commonly understood, these boxes in bills are never aimed at excluding a specific text from the entire bill context, on the contrary, the box integrates the text even more into the instrument. Neither the box interferes with the cohesion of the text, on the contrary, in most cases, it streamlines the text.

A sensible participant, when filling out the bill, would not have dreamed that perhaps the text in the box should not be part of the entire bill – after all, it clearly is in the bill. The same – albeit less so resolutely – may be said about the bills that are made by the participants themselves, i.e. without the use of purchased forms. If perhaps a box extraordinarily means the separation of the boxed text, it will follow from the data content in the box or from the practice, not from its actual use (an example can be the separation of the text of the contract on filling out a blank bill and the bill itself).

The above-mentioned decisions were unfortunately joined, even if only partly, by the Czech Supreme Court^[15] which judged the validity of a bill the text of which was divided into several boxes: „although it cannot be inferred from the graphic design of the bill that the drawer, by placing the individual data into boxes, wanted them to be excluded (exempted) from the text of the instrument, it is clear that the design and layout of the boxes (consisting of a series of vertical and horizontal lines), including the preprinted requirements of the bill and the data inscribed in these boxes, render the text of the bill statement (...) incoherent,

[13] The judgment of the High Court in Prague, 8 Cmo 84/2010.

[14] The Czech law as well as the Hungarian or Slovak law do not prescribe using a special form for drawing bills.

[15] The judgment of the Czech Supreme Court, 29 Cdo 5250/2009.

the consequence of which is the inevitable conclusion of invalidity of the bill.”

As a result, this decision looks like the similar formalistic decisions of the High Court in Prague. The absurd „black hole” argument may be gone, but it may survive – disguised under a more rationally worded requirement of „cohesion of the text of the bill”.

Against the above mentioned decision of the Supreme Court a constitutional complaint was filed by the plaintiff. Hopefully, the Constitutional Court judgment^[16] in this case may be considered the definitive end to the practice of downright rejecting of boxes in bills for formal reasons. The Constitutional Court stated, among others, the following: „From the form of the judged bill the overall cohesion and logical sequence of individual clauses of the bill are quite clear despite a series of divided vertical and horizontal lines, the bill contains all the particulars required by the law and it undoubtedly shows the drawer’s unconditional promise to pay the owner of the bill, in a particular place and at a particular time, the amount indicated in the bill.”

According to the Constitutional Court, the bill in question is not an accidental bunch of individual clauses without a mutual linguistic cohesion but a comprehensive text the content of which is the bill statement. From the bill the drawer’s promise „I will pay for this bill” is quite obvious, the promise being included in the text of the instrument, and this instrument also contains the previous data of the place and day of the bill drawing as well as the following data of maturity, the name of the person to whom payment is to be made, the bill amount and the drawer’s signature (including the names and addresses of the drawer).

As the Court also stated in the reasoning of the judgment, „from the fact that the above mentioned data are placed in ‘boxes’ one cannot conclude that the meaning of these boxes is the elimination (exclusion) of these data from the text of the instrument. In the given matter the condition of covering the function of the drawer’s signature is also met since the correspondence of the signature with the bill text results from its location, in accordance with the law, below all the clauses of the bill, and the correspondence of the drawer’s signature is established by the outer boundary of the bill. The judgment of the High Court on the invalidity of the bill because of the incoherent text of the bill statement is considered by the Constitutional Court to be a formalistic one. [...] It is true that in accordance with the law of bills of exchange the Constitutional Court considers it improper to divide excessively the text into individual boxes but to draw the conclusion of invalidity of the bill only for these reasons is considered possible only in the event that such intervention completely removes – cancels – the meaning of the coherent bill statement and the resulting text loses its unambiguous meaning. Even in such a strictly formalized legal act such as a bill of exchange it is not possible to overlook entirely the actual content of one’s will declared in this form.”

[16] The judgment of the Czech Constitutional Court, III. ÚS 3660/11.

VI. MULTILINGUALISM OF BILLS

The legal regulation of bills within the Geneva system requires that the bill should contain in its text a clause that is to be expressed in the language in which the instrument is written. The designation of the instrument to be a bill must be formulated in the language in which the entire document is written. From the singular („language”) it is evident that the bill is to be drawn only in one language, but the question is how rigid we will be with this requirement in the current cosmopolitan world.

The legislation of the First Czechoslovak Republic (The Czechoslovak Law of Bills of Exchange no. 1/1928 Sb. z.a n.) reasonably tamed greater linguistic ambitions when it established, in § 3, that the designation of the instrument as a bill has to be expressed only in „the language which is used for declaring the payment order”. Language compliance was then limited to two key requirements – the bill clause and the order – and the rest of the text could therefore be in other languages without any problem.^[17]

The „Geneva Law” is not so benevolent, on the other hand, it is the task of the courts to find reasonable limits for linguistic demands put on the bill text. A good signal can be multilingual forms used mainly in banking practice which, strictly speaking, include multiple languages but the Czech courts accept them.

However, it is not permissible to combine multiple, even if similar, languages in one instrument.^[18] Unfortunately, this also applies to so close languages such as Czech and Slovak. Adding a Czech text to a Slovak form (and vice versa) will disrupt the unity of the text. Whether this will lead to a total disqualification of the instrument as a bill is a matter for further consideration. Petty and irrelevant linguistic diversions will perhaps be considered irrelevant by sensible judges.

In 2010, the Supreme Court^[19] dealt with the validity of a bill which was written in the Czech language, the bill was for the „CHF” currency, and in words the currency was formulated in English – „swissfranks” (i.e with a grammatical mistake). The Supreme Court did not find the „CHF” designation problematic as it corresponded to the code for the Swiss franc in accordance with the ČSO ISO 4217 currency and fund codes issued in December of 2002, which is the Czech version of the International Standard ISO 4217:2001. However, the „swissfranks” designation in the bill written in Czech was refused by the court and the bill was declared invalid due to disruption of the linguistic unity. I do not agree with this decision. It is a pity that the court did not deal in more detail with the objection of the appellant who argued with the admissibility of multilingual bills (this objection was assessed by the court to be „legally irrelevant” because „it is not the case

[17] Except for a bill drawn in the Hebrew language or writing, cf. § 109 of this Act.

[18] The judgment of the Supreme Court, 29 Cdo 427/2009.

[19] Ibid.

where a continuous text of the bill was written in one language and in the same instrument there was a translation of the text into another language”).

We intuitively attribute the same meaning to a data in English – it is a redundant informative wording like another text in a multilingual form. It is therefore a false multilingual bill where the recourse to the (bad) English language was redundant because the currency was already determined by the abbreviation „CHF”. The term „swissfranks” could have been easily considered as legally irrelevant quirk of the drawer. We can only hope that the Czech courts will go in a different direction when dealing with false multilingual bills.

The negative conclusion of the Czech Supreme Court sharply contrasts with the benevolence of German or Austrian courts that also accept true multi-lingual bills. I use this term for such bills where the expressions in a foreign language are not a duplication (i.e. the translation of any of the information written in the language of the bill) but the only expression of the given data. The above mentioned case law in principle only insists on the bill having the text of the payment order and bill clauses in one language. Therefore a bill like this would be permissible: „At Oct 14, 1963 pay this Bill of exchange to the order auf eigene Siebzehntausend Deutsche Mark,” although the clause to order is partly expressed in German and the date of drawing was indicated in the same language.^[20]

An example of a more open approach to true multilingual bills of exchange may be the case where a German text was used in an otherwise Spanish-written bill. The German BGH^[21] approved this bill on the grounds which may be of interest to Czech or Hungarian readers. The court mentioned in support of its opinion the views expressed at the Geneva Conference^[22] according to which the Art. I, No. 1 and Art. 75 No. 1, requiring the bill clause to be written in the language in which the instrument was drawn up, were commonly understood in the way that it is the language match of the clause with the payment order or promise which is decisive. In the rest of the text the linguistic unity is not a prerequisite of a formally valid bill any more. A conclusion to the contrary would lead, according to the participants in the Geneva conference, to the revocation of a number of bills, which contradicts the needs of the business.

With regard to the above mentioned, one can only hope that the Czech Supreme Court will reconsider its overly strict practice in the future and when there appear in redundant data in another language in a Czech-written bill it will no longer conclude that the bill is invalid.

[20] Baumbach - Hefermehl - Casper, 2008, p. 113.

[21] The judgment of BGH from 7 December 1981, BGHZ 82, 200.

[22] Kupka, 1930, No. 18, p. 128, and p. 1177.

VII. BILLS PLACED TO CREDITORS

A big debate (which still continues) was caused in the Czech Republic by the question of how you can make the bill payable at the creditor's place. Reasons for choosing such a site are obvious, a bill payable at the headquarters of the creditor is very comfortable for him eliminating the difficulties and problems associated with the need to present or protest the bill in another place. Disputes are conducted on the admissibility of a circumlocutory indication of the place of payment by the words „at the headquarters of the creditor”, „at the headquarters of the owner”, „at the headquarters of the remitter”, etc.

Generally, it is necessary to refuse such determination of the place of payment as it is contrary to the principle of unchangeability of the place of payment and is also against the principle of interpretation of bill statements only from the instrument itself. So if we interpret „at the headquarters of the creditor” in the way that it is any seat of any prospective creditor, or „at the headquarters of the remitter” that it means any (including the changed) seat of the first creditor, the instrument will not of course be a valid bill. In this respect, there is no fundamental difference between „payable at the creditor's place” or „payable at the remitter's place” – both cause uncertainty about whether the place of payment is to be changed and they must be rejected on principle.

However, there may be exceptions. The maturity identified by the words „at the headquarters of the remitter” may, under certain conditions, be accepted in a bill. It is certainly the case in a situation where the bill is payable at the headquarters of the remitter and at the same time this place is indicated in the same section (e.g. „payable at the headquarters of the remitter, Václavskénám. 1, Prague”). It is the detailed address indicated after or below the questionable expression or within the same section that clears all ambiguities and thus corrects everything; the expression „at the headquarters of remitter’ is then actually redundant without making no harm.

A more complicated situation is where a clause (or its interpretation) tries to be connected with another location data in the bill. If it is possible, without any trouble, to find out the location from other details in the bill, one may interpret the data so that it refers to this particular place indicated in the bill. The place of payment is then the place indicated in another part of the bill (e.g. following the remitter) and this place then remains constant regardless of who the actual owner of the bill will be, or regardless of whether the remitter meanwhile changed his location. For example, there is given a specific seat of the remitter in the bill and in the box of the place of payment it is stated: „the seat of the remitter.”

Approving such a bill is not a violation of the principle of unchangeability of the place of payment or of the principle of *quod non est in cambio non est in mundo*. The basis of a more benevolent approach is „only” in the willingness to interpret „at the seat of the remitter” within the context of the entire bill and the data in it. It is of course a question to what extent this „verbal abbreviation” is an artificial construct aimed at maintaining the validity of the bill – a construct that

tries not to see the efforts and willingness of the participants (impermissibly!) to localize the place of payment comfortably always to the current owner.^[23]

While the lower courts take mainly a negative stand to the validity of bills with such locations, the Czech Supreme Court^[24] in these situations courageously tends to take a more benevolent approach. In the given case the bill contained the following text: „I will pay for this promissory note, when being submitted, the amount of CZK 54,544 to the company E. L., s. r. o., the seat of the creditor being the place of payment.” According to the court „if the bill bears an indication, certainly and understandably, of the creditor’s seat and the information that the creditor’s seat is the place where payment is to be made, the legal conclusion that the bill is invalid due to the vagueness of the place of payment cannot be upheld”. One cannot draw only on the text according to which the creditor’s seat is the place of payment without simultaneously taking into account that this seat is directly mentioned in the bill. The above mentioned decision can therefore be considered correct.

VIII. PROBLEMATIC DATA CONCERNING MATURITY

The Uniform Act on Bills of Exchange provides in Art. 33 an exhaustive list of options how to determine the maturity of a bill. The given enumeration of bill maturity options is a closed one. Other options than those listed in Art. I, § 33, Para. 1, are not permitted. Errors in determining the maturity of bills are relatively common in the Czech Republic, most often based on the use of the preposition „to”. If a promissory note is payable within a certain period (e.g. by „30 June 2003”) then it is invalid according to the Czech Supreme Court.^[25]

According to the Czech case law, too precise data may also lead to invalidity of bills. Bills where the maturity is determined not only by a particular day but also by an hour („Pay on 24 December 2013 at 12.00”) are therefore not admissible^[26]. According to the High Court in Prague the smallest unit of time is, in accordance with the Act on Bills of Exchange and Cheques, a day and any more accurate determination of maturity (e.g. an hour) is inadmissible. These bills appear in practice quite often, being an understandable result of the common hypercorrection of lay persons when they draw bills. However, hour and minute details could also be taken as harmless informative data – this looser approach, more tolerant to the participants’ mistakes, has not been established yet, unfortunately. The argument that „the smallest unit of time” is the day may well be used in favor of the bill validity.

[23] Kotásek, 2013, No. 65.

[24] In the judgments sp. zn. 29 Odo 1053/2004 and sp. zn. 29 Odo 232/2006.

[25] The judgment of the Supreme Court, 29 Cdo 3362/2010.

[26] Cf. the judgment of the Supreme Court in Prague, 5 Cmo13/1997.

The question is whether we can see a sign of turnover in the Supreme Court decision of 2011^[27] in which the Court reviewed the validity of a bill with the following indication of the place of payment: „Brno, Rosická Street No. 1, first floor, door No. 1,” which was immediately followed by the time determination „9.00-16.00”. As for the detailed time determination the Supreme Court argued that if it is connected only to the place of payment (or domicile) therefore it has no other meaning than an informative one. The above mentioned decision is thus, rather than a diversion, the confirmation of a negative opinion on the bills of exchange with a more detailed (i.e. indicating hours or minutes) indication of maturity. As for hourly data indicating the maturity, the opinion of the Czech courts seems to be constant – bills with such details are not valid.

IX. INDICATING THE REMITTER

An indispensable requirement of each bill is an indication of the remitter, i.e. a person to whom or to whose order the money is to be paid. From that follows that it is impossible to draw a bill as a bearer security; bills where the drawer orders the drawee to pay „to the owner thereof” or „to the payee” are not inadmissible. As the law insists on indicating the name of the transferee it is excluded the possibility in the Geneva Law of Bills that the bill should take the form of a bearer security.^[28]

If an indication of the creditor is missing, the instrument cannot be regarded a bill, while the remitter cannot be alternatively found out in the first endorsement of the bill. The German case law is quite broadminded in this respect as it is exactly the way in which it determines the missing remitter in bills of exchange to order of the drawer himself^[29] – provided the first endorsement was undoubtedly the first one, of course. According to the German case law this is apparent e.g. when the first endorsement is at the top and there is no space between this and the edge of the document.

This concept can be called, with an exaggeration, „geometric naivety”. The fact that there is no space in front of the first endorsement does not mean that it was really the first one. In particular, however, the endorsement is not part of the basic text of the bill and therefore it cannot be used for patching the missing data in it.

Disputes in the Czech Republic traditionally arise in the case of bills with an alternative clause to bearer, such as “Pay to Mr. Karel Nový or to the owner”. The German and Austrian case law (in the past as well as at present) recognize these

[27] Cf. the judgment of the Supreme Court, 29 Cdo 2162/2010.

[28] A different situation is e.g. with checks – cf. Art. II, § 5, Para. 1, Sub-para. c), or in the Anglo-American law on bills of exchange where “bills to bearer” are common [§ 3-104 (a) UCC].

[29] The judgment of the German BGH WM 1977, 1376, 1377. Also Baumbach – Hefermehl – Casper, 2008, p. 113.

bills valid since they take the clause „or to the owner” as a variant of the clause „to order”, i.e. as a harmless expression of transferability of the bill.^[30]

In it not surprising that Czech courts take the opposite, stricter, attitude, which can be documented by a decision of the High Court in Prague: „A clause „or to the payee” put after the name of the remitter in the bill causes absolute nullity of such a bill due to its vagueness.”^[31]

In any case, I consider bills with the clause „possibly to another proper assignee of the bill” after an indication of the remitter valid; the clause only says that the bill is transferable (the phrase „or to his order” after the name of the remitter has the same effect). A clause such as „or to the owner” could then be assessed in the same manner.

X. THE CONCLUSION

The above mentioned cases show that an interpretation based on the idea of „formal rigor”, according to which the interpretation of the data in the bill is to be (or at least could be) stricter and more rigid than it is in conventional legal acts, can easily result in absurd and funny conclusions. If we really should take formal requirements for bills „strictly” it would need a more convincing argumentation than just repeating the mantra of rigor cambialis or applying it automatically.

When interpreting the bill statements one should take into account their overall context and their typical meaning. An interpretation is to be done in principle objectively from the view of the potential acquirer of the bill. It should not, for its own sake, „punish” small formal errors or deficiencies which can be, with a little good will, resolved by preferring the bill validity (if it is not inconsistent with its nature of course).

The Czech courts only start to deviate gradually from the formalist „dances” of the past two decades. One can only hope that most of the decisions presented above will become a remembrance to the fact that „rigor cambialis” concerning formal requirements of bills was not an appropriate metaphor for the characteristics of the bills but a confusing and unclear term that could justify even the most absurd conclusions.

[30] Kapfer, 1969, p. 39; Stranz, 1952, p. 50.

[31] The High Court in Prague, 9 Cmo 240/97.

LITERATURE

- Baumbach, A. – Hefermehl, W. – Casper, M. (2008): *Wechselgesetz und Scheckgesetz*. München, C. H. Beck.
- Brożowsky, W. J. (1857): *Die Lehre von den Wechseln und dem Wechselgeschäfte*. 2nd edition. Wien, Seidel.
- Joost, D. (1977): Wechselauslegung und Wechselstrenge. *Wertpapiermitteilungen* č. 51/1977, pp. 1394-1351.
- Kapfer, H. (1969): *Handkommentar zum Wechselgesetz*. Wien, Manz Verlag.
- Kotásek, J. (2013): Zákon směnečný a šekový. *Komentář*, Kluwer 2013, No. 65.
- Kotásek, J. (2001): Sporné varianty rektadoložek výstavce směnky z pohledu teorie a judikatury. *Právní zpravodaj* 2001, No. 1.
- Kupka, S. (1930): Das einheitliche Wechselrecht der Genfer Verträge, *Comptes rendus de la Conference internationale pour l'unification du droit en matiere de lettres de change, billets a ordre et cheques, tenue a Geneve*, 1930, No. 18.
- Pflug, H. J. (1984): Zur Auslegung wechselmäßiger Erklärungen gegenüber dem ersten Wechselnehmer und gegenüber weiteren Erwerbern des Papiers. *Zeitschrift für das gesamte Handels- und Wirtschaftsrecht*, 1984, Nr. 148, pp. 1-26.
- Stranz, M. (1952): *Wechselgesetz*. Berlin, Walter de Gruyter.

A geopolitika misztikus megalapozása Alekszandr Dugin politika- és államelméletében^[1]

I. BEVEZETÉS

Írásom centrumában az Alekszandr Dugin által kidolgozott Új *Eurázsia-eszme* államelméleti, politikafilozófiai/geopolitikai aspektusainak kritikai elemzése áll. Az orosz nemzetiségű Alekszandr Geljevics Dugin korunk egyik legismertebb szélsőjobboldali teoretikusa, aki az eddig megjelent közel ötven munkájában újra és újra egy olyan *multipoláris világrend* létrehozása mellett érvel, amelynek központi tengelyét egy Oroszország vezette szárazföldi „eurázsiai birodalmi mag” képezné, s ez a *tellulokratikus* erőközpont egyszer és mindenkorra véget vetne a jelenlegi, az Egyesült Államok által irányított (s Dugin által *thalasszokratikusnak* nevezett) *egypólusú világrendnek*. Dugin egyike korunk azon monstrozus figuráinak, akiben a hatalmas szellemtudományi/filozófiai műveltség (kilenc nyelven olvas!) a legelképezhetőbb tévképzetekkel és szinte követhetetlenül bizarr asszociációkkal társul. Az orosz filozófus egyszerre tradicionalista, modern és posztmodern, illetve, saját szavaival élve, olykor *archo-modern*. Eszmei forrásai szerteágazók és sokfélék, kimerítő felsorolásuk oldalakat venne igénybe. Ízelítőül csak néhány e végeláthatatlan katalógusból: Julius Evola, René Guénon, Oswald Spengler, Martin Heidegger, Carl Schmitt, Karl Haushofer, Frobenius, a Jünger fivérek, Arthur Moeller van den Bruck és általában a német konzervatív forradalmárok. Továbbá az orosz vallásfilozófia szinte minden jelentős alakja. De nem hiányoznak a sorból a huszadik század első felének olyan jelentős nyugati filozófusai, szociológusai, antropológusai sem, mint Emil Durkheim, Marcel Mauss, Georges, Georges Dumézil, Gaston Bachelard. Ugyancsak gyakran hivatkozik az iszlámkutató Henri Corbin könyveire, a kultúraszociológus Gilbert Durand imaginációs elméletére, továbbá a hol baloldalinak, hol jobboldalinak tekintett francia szociológus, Michel Maffesoli munkáira, illetve Gilles Deleuze geofilozófiájára. Dugin elsősorban mégis a klasszikus orosz „eurázsiaizmus” eszmei örökségének folytatójaként tekint önmagára.

[1] A tanulmány a KÖFOP-2.12-VEKOP-15-2016-00001 azonosító számú, „A jó kormányzást megalapozó közszolgálati-fejlesztés” című kiemelt projekt Ludovika Kiemelt Kutatóműhely Programjának Államelméleti alapkutatás 2016-2018 (2016/86 NKE-AKFI) elnevezésű alprogramjának keretében a Nemzeti Közszolgálati Egyetem megbízásából készült.

Éppen ezért célszerűnek tűnik, hogy írásom első részében röviden bemutassam az „Eurázsia-eszme” – mint egy sajátosan orosz „harmadik utas projekt” – legfontosabb téziseit, illetve néhány szót ejtsek e meglehetősen heterogén szellemi mozgalom legfontosabb képviselőiről. A bemutatás során erős szelekcióra kényszerülök, s ezért elemzésemet inkább csak a klasszikus eurázsiaizmus állam- és politikaelméletére koncentrálok. A mozgalom néhány nagy befolyással bíró képviselője (elsősorban Nyikolaj Trubeckoj, Nyikolaj Alekszejev) egy-egy írásának rekapitulációján keresztül – legalábbis reményeim szerint – átfogó képet kaphatunk a mozgalom politikai és társadalmi víziójáról, törekvésének belső ellentmondásairól. Ugyanakkor azt is szeretném érzékeltetni, hogy az emigráns orosz gondolkodók, minden rájuk jellemző következetlenséggel (pl. a gyakori áltudományos érvelés, a különféle diskurzusfajták önkényes egymásba csúsztatása stb.) együtt figyelemre méltó innovatív képességekről tettek tanúbizonyságot. Elegendőnek tűnik, ha csak az ökológiai etika, a holisztikus látásmód, a szinergikus gondolkodás vagy az éppen napjainkban divattá váló *kollapszológia és túlélés-tan* problémafelvetéseire és érvelésmódjaira utalok – ezeknek az új „szintetikus” tudományoknak nem kis részben éppen az Eurázsia-mozgalom képviselői rakták le az alapjait.

A tanulmány második részében Dugin „Új Eurázsia-elméletét” veszem górcső alá, elsősorban a *Csitvjortaja Polityicseszjaka Tyeorija*, a *Geopolityika* és az *Etnoszociologija* című munkáira, illetve a *Noomahija* címmel folyamatosan megjelenő (eddig legalább húsz kötet látott napvilágot) hatalmas opusza némely részletére támaszkodva. Külön alfejezetet szánok Dugin *Filoszofija vojni* című könyvének, amely nem pusztán elméleti munka, mert az ebben kifejtetteken keresztül betekintést nyerhetünk e különös gondolkodó „agresszív tudatalattijába” is.

A harmadik rész Dugin „aktív politikai tevékenységét” és a francia Új Jobboldalhoz fűződő ellentmondásos viszonyának érdekesebb epizódjait mutatja be. Ezzel az a célom, hogy az olvasó teljesebb képet alkothasson magának napjaink egyik „monstrózus” politikai gondolkodójának összetett személyiségéről.

II. A „TÉRI FORDULAT” (SPATIAL TURN) ÉS AZ EURÁZSIA-ESZME – A HUSZADIK SZÁZADI OROSZ GEOPOLITIKA ÉS ÁLLAMELMÉLET NÉHÁNY SPECIFIKUMA

1. A kétpólusú világrendszer megszűnése és a geopolitika visszatérése (1990-?)

A második világháborút követő évtizedekben – egészen az 1980-as évek végéig – a geopolitikai kutatásokban legfeljebb az államok feltételezett territoriális és ideológiai szempontjaiból kiindulva foglalkoztak a *tér*problémájával. Az okok érthetőek: a náci propaganda által unos-untalan emlegetett *Lebensraum* kifejezés meglehetősen rosszul csengett, s egy önmagára valamit is adó tudós kerülte az

effajta kifejezéseket. Talán ebből a túlzott óvatosságból fakadt az is, hogy – miként Susi K. Frank joggal jegyzi meg az eurázsiaizmusról szóló tanulmányában – azok, akik nem vagy csak nagyon felületesen ismerik a huszadik századi orosz eszmetörténetet, az ilyen fogalmak hallatán, mint „eurázsiaiak” vagy „eurázsianusok”, a kulturális emlékezetük fiókjából rögvest a náci időszak geopolitikai fogalomkészletét húzzák elő.^[2]

A hidegháború végével, azaz az 1990-es évek elejétől, mindez alapvetően megváltozott, mert ettől kezdve a társadalom- és szellemtudományok képviselői a teret nemcsak bizonyos államok ideológiai és területi érdekeinek szempontjaira való tekintettel vették figyelembe, hanem „mint államilag decentralizált, a nemzetek ön-megkülönböztetésének és identitásképzésének folyamatában megjelenő szociális, kulturális és történelmi faktort.”^[3] A kilencvenes évek elejétől kezdve gomba módra szaporodtak az olyan új „résztudományok, mint a *kulturális geográfia*, *művészetföldrajz* vagy éppen a *geokultúrológia*.^[4] Nem lehet véletlen, hogy például Németországban a kétezres évek elején egy sor, a térproblematika kultúratudományi, szociológiai és filozófiai kérdéseivel foglalkozó könyv látott napvilágot, amelyek – a klasszikus alapszövegek kiadása mellett – leginkább a posztmodern világ tereinek tematizálási lehetőségeit mutatják be.^[5] A *Raumtheorie* címmel megjelent kötetben található „politikai-geográfiai terek” című tematikus egységéhez Jörg Dünne írta a bevezető tanulmányt, amelyben a szerző arra hívja fel az olvasó figyelmét, hogy a „tér permanenciája” végigkíséri az európai eszmetörténet több mint kétezer éves tradícióját. Arisztotelész klímaelméletében a hellén/barbár megkülönböztetés alapjául szolgáló antropológiai és kulturális különbségek összekapcsolódnak a földrajzi viszonyokkal, majd az újkorban Montesquieu és Herder politikafilozófiáiban újra hangsúlyos szerephez jutnak a geográfiai determinizmusok.^[6] Azonban a modern értelemben első „téri fordulat” születési dátumát mégis azokhoz a társadalom- és szellemtudományi változásokhoz, radikális újító törekvésekhez érdemes kötnünk, amelyek a tizen-

[2] Frank, 2003, 197.

[3] Klitsche-Sowitzki, 2011, 82.

[4] Klitsche-Sowitzki, i. m., 82.

[5] Néhány példa, elsősorban a Suhrkamp Verlag gondozásában megjelent munkák köréből: Maresch, Rudolf – Werber, Niels (Hgg.): *Raum Wissen, Macht*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2002; Dünne, Jörg – Günzel, Stéphan (Hgg.): *Raumtheorie*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2006. Egy immáron klasszikus munkának tekinthető szöveggyűjtemény, amely a huszadik század legfontosabb geopolitikusainak műveiből vett válogatás, 1977-ben jelent meg Josef Matznetter gondozásában. Lásd Matznetter, Josef: *Politische Geographie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977; Schlögel, Karl: *Im Raume lesen wir die Zeit*. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2007. A baloldali geopolitika történetéről lásd Brink Tobias ten: *Staatenkonflikte. Zur Analyse von Geopolitik und Imperialismus – ein Überblick*. UTB, Lucius & Lucius, Stuttgart, 2008. Franciaországban az ismert párizsi fenomenológus, Jocelyn Benoist gondozásában jelent meg a történetiség és a térbeliség kortárs problematikáját bemutató gyűjtemény. Benoist, Jocelyn/Merlini Fabio (Éd.): *Historicité et spatialité*. Le probl me de l'espace dans la pensée contemporaine. J. Vrin, Paris, 2001.

[6] Lásd például Reimar Müller *Montesquieu über Umwelt und Gesellschaft – Klimatheorie und ihre Folge* című tanulmányát. In: Müller, 2008, 139–151.

kilencedik század végén, illetve a huszadik század elején mentek vége. A szociológiában Emil Durkheim egy másfajta – az újkori fizika mechanikus és neutrális térfelfogásával szemben álló – társadalmi vagy kulturális térkonstrukció szükségessége mellett érvelt. A *vallási élet elemi formái* című munkájában Durkheim minderről a következőket mondja: „Ugyanez a helyzet a térrel (vagyis, mint az idővel – K.L.A.). Mint Hamelin kimutatta, a tér nem az homályos és meghatározatlan közeg, aminek Kant képzelte: ha tisztán, abszolút módon homogén lenne, akkor semmire se szolgálna, s a gondolkodás nem találna fogódzót benne. Lényegét tekintve a térképzet az érzéki tapasztalás által szerzett adatok legelső koordinálása. Ez a koordináció azonban lehetetlen volna, ha a tér részei minőségileg egyeznének; ha valóban kölcsönösen felcserélhetőek volnának. Ahhoz, hogy térbelileg el tudjuk helyezni a dolgokat, különbözőképpen kell tudnunk elhelyezni őket; az egyiket jobbra, a másikat balra, ezt fölfelé, azt lefelé, északnak vagy délnek, keletnek vagy nyugatnak stb., amiként a tudatállapotokat is csak úgy tudjuk elrendezni az időben, ha meghatározott időpontokhoz kötjük őket. Ezzel azt állítjuk, hogy a tér nem lehetne tér, ha az időhöz hasonlóan nem lenne felosztva és differenciálva. De honnan van a lényeghez tartozó felosztás? Magától nincsen benne sem jobb, sem bal, sem fönt, sem lent, sem észak és dél stb. Ezek a különbségtételek nyilvánvalóan onnan származnak, hogy az egyes régióknak más és más érzelmi értéket tulajdonítottak. S mivel az ugyanabban a civilizációban élő emberek ugyanolyan módon képzelik el a teret, az érzelmi értékeknek és a belőlük fakadó különbségtételeknek is közöseknek kell lenniük; ez pedig csaknem szükségszerűen azt feltételezi, hogy társadalmi eredetűek.”^[7]

Ugyancsak a tértapasztalat társadalmi „morfológiája” jelenik meg Marcel Mauss szociál-antropológiai munkáiban is. „A tisztán földrajzi helyzet, írja Mauss, távolról sem az a lényegi valami, amelyre tekintetünket csaknem kizárólagosan irányítanunk kell: egyike csupán azoknak a feltételeknek, amelyektől az emberi csoportosulások anyagi formája függ; sőt hatásait a leggyakrabban csak számos társadalmi állapoton keresztül fejti ki, amelyeket érinteni kezd, s a végső eredményt egyedül ezek magyarázzák. Egyszóval, a földrajzi tényezőt kapcsolatba kell hozni a társadalmi környezettel, a maga teljességében és összetettségében. Nem lehet elszigetelni tőle. Mi több, amikor hatásait vizsgáljuk, visszahatásait a közösségi élet minden kategóriájában nyomon kell követnünk. Mindezen kérdések tehát nem földrajziak, hanem tisztán szociológiaiak (...).”^[8] Dugin a *Geopolityika* című munkájában joggal mutat rá, hogy huszadik század első évtizedének szociológusai és (kulturális) antropológusai (Durkheim, Mauss stb.) a maguk differenciáltabb társadalmi tér-felfogásukat tudatosan ütköztették a geopolitikusok első nemzedékének (Ratzel, Kjellén) szimplifikáló geográfiai determinizmusával.^[9] Lentebb természetesen még részletesebben is

[7] Durkheim, 2003, 21.

[8] Mauss, 2000, 453–454.

[9] Dugin, 2011, 12–15. Másrészt viszont, szól Dugin értékelése, éppen a geopolitikusok voltak azok, akik „mélyebben” gondolkodtak, mint a szociológusok.

megvizsgálom ezt a problémát, s az iménti példákkal éppen csak jelezni szerettem volna, hogy a tizenkilencedik század utolsó és a huszadik század első évtizedeiben a társadalmi/politikai tér értelmezési lehetőségei az akkoriban megszülető társadalomtudományok központi jelentőségű kérdésévé vált, s a szociológiában megjelenő „téri fordulattal” szinte párhuzamosan jött létre a modern geopolitika is. Mégpedig egy olyan különleges határtudományként, amely – a kétségtelenül központi jelentőségű geográfia irányításával – egyesíteni, illetve szintetizálni igyekezett a politikatudomány, a diplomácia, az állam- és jogtudomány, a hadtudomány, a kulturális antropológia és még számos más tudomány „gondolat-javait”

Tény, hogy a nemzetközi szakirodalom a huszadik század első évtizedeiben történeteket csak a „valódi” téri fordulat előzményének tekinti, s a szorosabb értelemben vett *spatial turn* már az ezerkilencszáznolcvanas évek „terméke”, s mint ilyen szorosan kapcsolódik a kétpólusú világrend megszűnéséhez. Magam úgy látom, hogy a globális politikai változások ugyan fontos, de nem kizárólagos szerepet játszottak abban a folyamatban, hogy a geopolitika „posztmodern testben” születhetett újjá. Tudniillik a geopolitika „reinkarnációjában” nem elhanyagolható szerepet játszott a szellem- és társadalomtudományok utóbbi évtizedek végébe ment önfejlődése is, amelyet olyan művek fémjeleznek, mint Fernand Braudel *La Méditerranée* című többkötetes munkája, Gilles Deleuze/Félix Guattari *Mille plateaux*, illetve Antonio Negri/Michael Hardt *Empir* és *Multitude* címmel megjelent könyvei. Az utóbbi évtizedekben a nemzetközi tudományos világ szereplői számára éppen ezek a munkák határozzák meg, hogy mit és milyen konceptuális keretet érdemes gondolkodni és írni a globális világ problémáiról (ökológia problémák, helyi háborúk, terrorizmus stb.).^[10] Például Negri és Hardt az eredetileg 2000-ben megjelent *Birodalom* című könyvük előszavában kifejtik, hogy az Egyesült Államok – noha az effajta szándék nem idegen tőle – immáron nem képes egy hagyományos imperialista birodalomként uralni a glóbuszt. „Az Egyesült Államok nem képezheti egy imperialista projekt centrumát, és többé egyetlen nemzet-állam sincs abban a helyzetben, hogy ilyen centrum legyen.”^[11] Majd a következő állítást fogalmazzák meg: „A politika követelménye – így szól tézisünk – nem egyszerűen abban áll, hogy ellenállást fejtsen ki ez ellen (mármint az egypólusú globalizációs törekvésekkel szemben K.L.A.), hanem hogy átformálja ezeket a törekvéseket, és más célok felé fordítsa azokat. A *multitude* és a tömeg ama

[10] Például Franciaországban Yves Lacoste 1976-ban alapította meg a *Herodote* című rangos geopolitikai folyóiratot, illetve 1989-ben Párizsban (Sorbonne 8) létrejött az első geo-politikatudományi doktori iskola. (Lásd Encel, 2009, 15.) De a geopolitika számos kérdése megjelenik Raymond Aron *Paix et guerre entre les nations* című kapitális munkájában is (1962). Németül: Aron, Raymond: *Eine Theorie der Staatenwelt*. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1986.

[11] Hardt – Negri, 2003, 12. (A szerzők kiemelése) Az igazság az, hogy ezt – vagy legalábbis ezzel rokon – gondolatot jó fél évszázaddal korábban a geopolitika egyik „klasszikusának” tekinthető Carl Schmitt is megfogalmazta. „Ezért a Földön, ameddig egyáltalán állam fennáll, mindig több állam létezik, és nem létezhet az egész földkerekséget és az egész emberiséget átfogó világállam. A politikai világ pluriverzum, nem univerzum.” (Schmitt, 2002, 36). A Dugin által bevezetett „multipoláris világrend” fogalma akár Carl Schmitt imént idézett álláspontja rekapitulációjaként is értelmezhető.

teremtőképességében, amely a birodalomban rejlik, hasonlóképpen megtalálható az a képesség is, amellyel fel lehet építeni egy olyan ellen-birodalmat, amely más politikai formát kölcsönöz a világméreteken zajló folyamatoknak és csereviszonyoknak.”^[12] Majd lentebb látni fogjuk, hogy maga Dugin, az Új Eurázsia-elmélet legismertebb képviselője, ugyan a saját ízléséhez igazítva, de ehhez nagyon hasonló megfogalmazásokkal él. Végezetül fontosnak tartom megemlíteni Michel Foucault néhány írását, kiváltképpen az egyik utolsó tanulmányát, amely szintén hozzájárult a térproblematika újszerű értelmezéséhez.^[13]

Mindezek alapján, legalábbis én úgy látom, bizonyos korrekcióra szorul Paul Virilo azon kijelentése, hogy miután a „történelem folyamata immáron nem lokális terekben, nem lokális időben, illetve nem régiókban és nemzetállamokban megy végbe, a geopolitika és a geostratégia véglegesen időszerűtlenné váltak”.^[14] Nem arról van szó, hogy ezek a fogalmak vagy szemléletmódok immáron korszerűtlenek, és a geopolitika „tudományával” együtt pusztán csak a történelmi emlékezet részeként kell rájuk tekinteni, hanem hogy jelentősen átalakultak, új tartalmakkal töltődtek fel, illetve új jelzőket kaptak. (Kretzschmar az imént idézett írásában azt mondja, hogy kommunikációs háló által „foglalva ejtett” világtársadalomban bármikor jelentős szerepet kaphatnak a „hagyományos” rögzített terek és téri reprezentációs formák. Gondoljunk csak a 2011. szeptember 11-ét követő politikai és kommunikációs történésekre, amikor azt hallottuk, és azóta is azt halljuk – főképpen az Egyesült Államokból –, hogy a világtársadalom „latorállamok” által irányított és támogatott ellenségei nemcsak a világtársadalom gazdasági, kommunikációs és információs „idegrendszerét” támadták meg, hanem veszélyeztetik az USA / Nyugat *nemzeti, kulturális és területi* biztonságát is.)^[15]

Az ezerkilencszáznyolcvanas évek végétől a „tér visszatéréséről” beszélhetünk Oroszországban is. Ez a visszatérés természetesen specifikus formában valósult meg, mert a „térproblematika ürügyén” alapvetően az „eurázsiaizmus újjászületése” valósult meg. „A területi veszteségek, a posztkommunista identitásvákuum, a múlt iránti nosztalgia, de a vita- és vélemény szabadság új formáinak megjelenése egyidejűleg tették lehetővé, hogy mind receptíve, mind pedig kreatív formákban vissza lehessen térni az Eurázsia-eszméhez és az eurázsiai elveken nyugvó identitás-konstrukciókhoz.”^[16] Ez az újfajta eurázsiaizmus sokféle komponenssel rendelkezik, s miként Klitsche-Sowitzki megjegyzi, jelenlegi fejlődésfázisaiban folyamatos elhatárolási és definíciós problémákat kell megoldania. A mai Oroszországban széles körben használják ezt a fogalmat, a tudományos életben csakúgy, mint a publicisztikában; egyszerre szinonimája az orosz geokultúrológiának, de viszonylag ideológiamentes térfogalomként is létezik. Egy

[12] I. m., 13.

[13] Foucault, 1972–1988, 1571–1582.

[14] Idézi Kretzschmar, 2002, 263.

[15] I. m., 263–264.

[16] Klitsche-Sowitzki, i. m., 82.

további eleme az Új Eurázsia-eszmének a művészeti esztétikai szférában történő alkalmazása, amely az orosz téridentitás játékos, kreatív aspektusának lehetőségeit mutatja fel. Az Új Eurázsia-mozgalom kutatásának talán legnagyobb nehézségével akkor szembesülhet a tudomány embere, amikor a szóban forgó eszmei irányzat ikonjának számtó Alekszandr Dugin munkáit próbálja meg elemezni, aki „önmagát hol tudósnek és ideológusnak, hol posztmodern performerként állítja színpadra, olyan emberként, aki mindent tud és mindenre képes, de akinek valódi szándékai mindig a homályos háttérben maradnak”.^[17] Ezért aztán, amíg az eurázsiaizmus tradicionális formáit lehetséges a tudományos elemzésekkel szemben elvárható elfogulatlansággal kutatni, addig a Dugin-féle „új eurázsiaizmus” esetében szinte lehetetlen ennek a normatív követelménynek eleget tenni.

Mindenesetre, mondja Klitsche-Sowitzki, az elemzés során abból kell kiindulni, hogy az orosz térdiskussziót nem lehet leválasztani az európai és az amerikai vitáktól, mert „ez maga is terméke, sőt, egyenesen úttörője a *cultural* vagy *spatial turn*-nek.”^[18]

2. Az Új Eurázsia-eszme történelmi előzményei

Miként a bevezetésben már említettem, jelen írás elsődleges célkitűzése az orosz eurázsiaizmus tradicionális változatának, illetve az Új Eurázsia-eszme geopolitikai és államelméleti felfogásának kritikai bemutatása. Természetesen egy ilyen átfogó vállalkozás esetében még egy viszonylag terjedelmes (nagyjából három/négy ívet magában foglaló) tanulmányban is erőteljes szelekcióra kényszerül a szerző. Ezért jómagam azt az utat választom, hogy az eurázsiaizmus néhány – elsősorban államelméleti szempontból – kiemelkedő képviselőjének bemutatását a primer szövegre támaszkodva végzem el, míg e sokrétű, részben társadalomtudományi, részben ideológiai „irányzatcsalád” által kidolgozott általánosabb problémák ismertetése során a nemzetközi szakirodalom legismertebb és legalaposabb munkáit rekapitulálom. Elsőként Nyikolaj Trubeckoj *Európa és az emberiség* (1918) című hosszabb lélegzetű írásának központi gondolataira reflektálok. A nemzetközi szakirodalomban szinte általános a konszenzus, hogy ez a tanulmány tekinthető az eurázsiaizmus manifesztumának és alapvetésének. Emellett érinteni szeretném Trubeckoj 1925-ben megjelent *Mi és Ők* című, rövidebb dolgozatát is, amely további szempontokkal egészíti ki a szerző Euráziával kapcsolatos álláspontját. Ezt követően a jogfilozófus Nyikolaj Alekszejev egy-egy, az eurázsiai mozgalom állam- és jogelméleti felfogásába bepillantást engedő írását mutatom be.

Az eurázsiaizmus mint mozgalom keletkezéstörténetét kutató szakirodalom egységesen hangsúlyozza azoknak a történelmi körülményeknek a fontosságát, amelyek feltételül szolgáltak a szóban forgó mozgalom létrejöttének. Voltakép-

[17] I. m., 83.

[18] I. m., 83.

pen már a 19. századi orosz történelem előkészítette a mozgalom létrejöttének „szellemi talaját”.^[19] A mozgalom előtörténetéhez szokás számítani Nyikolaj Danyilevszkij és Konsztantyin Leontyev történelemfilozófiai munkáit. Az úgynevezett „Vosztoknyici” (Keletiek) a krími háború elvesztését (és az ehhez kapcsolódó jelentős területvesztést) követő években, évtizedekben újragondolták a „Hol van Oroszország helye a Nap alatt?” kérdést. Addig, amíg az 1848-as forradalmakat megelőző évtizedekben a szlavofilek a pánszlávizmusban betöltött vezető szerephez kapcsolták az orosz jövőt, Leontyev már egy szélesebb perspektívában gondolkodott, s az orosz identitás gyökereit a bizantizmusban és kisebb részben a türk népek kultúrájában kereste. Elismerte, hogy az orosz nemzettudatban jelen van a „turáni komponens”, s ő maga is valamilyen keletről jövő termékenyítő eszme erejében reménykedett. Leontyev azonban még távol állt a „klasszikus” eurázsiaizmus „keletimádatától”, voltaképpen keresztény és erősen konzervatív gondolkodó volt; nézetei nem álltak távol Juan Donoso Cortés és Joseph de Maistre katolikus integrizmusától. Ideálját sokkal inkább a középkori keresztény monarchiák stratifikált társadalmában találhatjuk meg, mintsem Dzsingisz kán mongol birodalmában. Szimpátiája tehát elsősorban nem Ázsiának szólt, hanem a szemében végérvényesen letűnni látszó feudális-arisztokratikus világ vertikális értékeit szerette volna megmenteni a modern (horizontális) kapitalizmus mindent nivelláló értékrombolásától.^[20] Noha a róla írott monográfiájában Nyikolaj Bergyajev inkább a konkrét és erősen „esztétizált fogalmakat” kedvelő, s a metafizika iránt kevés érzékenységet mutató gondolkodónak láttatta Leontyevet, magam mégis úgy gondolom, hogy a Leontyev monarchikus/arisztokratikus értékrendje komoly ontológiai előfeltevéseken nyugszik. Az orosz filozófus a modern nyugati demokráciák egalitárius szemléletét – egyfajta naiv megsejtésre hagyatkozva – a később Curie-elvként ismertté vált argumentum ontológiai érvényessége „nevében” vetette el. A Curie-elv szerint egy abszolút kiegyensúlyozott és homogén rendszer képtelen a folyamatos önreprodukcióra, mivel a tökéletes szimmetria világában szükségszerűen bekövetkezik a rendszer kollapse. Nietzschehöz hasonlóan Leontyev is úgy látta, hogy csak a hierarchikus, vertikális és aszimmetrikus elveken nyugvó rendszerek lehetnek életképesek. Leontyev „proto-eurázsiai” eszméinek kiformalódását jelentősen befolyásolta Danyilevszkij *Oroszország és Európa* című munkája, melyet sokan az Oswald Spengler és Pityirim Szorokin által kidolgozott „ciklikus történelemfelfogás” előképének tekintenek.^[21]

[19] Vö. Klitsche-Sowitzki, i. m., 87. Továbbá Ljuksz, 1993, 105–114.

[20] „A társadalmi, kulturális és vallási értékrendje szükségszerűen vezette el Leontyevet Oroszország különleges hivatásának felismeréshez. Ebből fakadóan szilárd meggyőződésévé vált, hogy éppen Oroszország hivatott arra, hogy megmentője legyen a francia forradalom által nyomorba döntött Európának. Oroszország ezen világméretű szerepe egyfajta akadályt képez a nyugati világ halálos technikai és egalitárius folyamatainak kiteljesedése előtt. De Oroszország mindezt csak akkor képes megvalósítani, ha megőrzi és megerősíti a bizánci élet konzervatív hagyományait.” (Novikov – Grogorjeva, 1991, 299. Lásd még Berdiajev, 1991. Főként 62–91.)

[21] Érdekességként érdemes megemlíteni, hogy 1922-ben, az akkor már hatalmi és ideológiai szem-

A szóban forgó munkában Danyilevszkij összehasonlítja Nyugat-Európa magartását az 1864-ben Dánia ellen folytatott osztrák-porosz, illetve az 1853–1856 között zajló orosz-török (az úgynevezett krími) háború kapcsán. Ez utóbbi háborúban Anglia és Franciaország hadat üzent Oroszországnak, noha az oroszok a keresztény Európa nevében és értékrendszere alapján harcoltak az muzulmán török birodalom ellen, támogatva a balkáni szláv népek önállósági törekvéseit. Ennek ellenére mégis az oroszok lettek a „rossz fiúk”. Mégpedig azért, mert Oroszország visszautasítása nem egy egyszeri politikai döntés volt, hanem ennek fundamentumául Nyugat-Európa „konstans” sovíniszta kozmopolitizmusa szolgált, amely mindig is kizárólag a *latin-germán civilizációt* tekintette értéknek. Danyilevszkij a következőképpen fogalmaz: „Arról van szó, hogy Európa nem ismer el bennünket az övéinek. Oroszországban és általában a szlávokban valami tőle idegent lát, s ami ráadásul nem az a fajta egyszerű matéria a számára, amelyből hasznot húzhatnak, mint Kínából, Indiából, Afrikából, Amerika nagyobb részéből és máshonnan, nem olyan anyag, amelyet a maga képére és hasonlatosságára gyúrhatnak és átalakíthatnak, ahogyan azt korábban remélte volt, amint oly sajátágosan reméltek a németek is, függetlenül oly magasztos kozmopolitizmusuktól az egyedül üdvözítő germán civilizációtól várják a világ megváltását. Európa Oroszországban és a szlávságban tehát nem csupán idegent, hanem ellenséget is lát.”^[22]

Néhány oldallal később még az előbbi ítéleténél is szigorúbban fogalmaz: „De hát mi is ez az Európa ebben a kulturális és történelmi értelemben? Európa a germán-latin civilizáció színtere, nem több, nem kevesebb; illetve a szokásos metaforikus kifejezésmóddal élve Európa maga a latin-germán civilizáció.”^[23] Ugyanakkor, miként erre Klitsche-Sowitzki is utal, Danyilevszkij mégis más következtetésre jut, mint egy fél évszázaddal később a klasszikus eurázsiaizmus képviselő. Ő még megelégszik azzal a javaslattal, hogy a szláv és az ortodox vallású népek összefogásával kell megtörni a *latin-germán kultúra-típus* mindenható erejét, s nem gondolkodott egy hatalmas eurázsiai birodalom (Németország határáig terjedő) létrehozásában.

- pontból hegemon pozíciókkal rendelkező szovjethatalom, több mint százötven befolyásos orosz értelmiségit száműzött az országból (ez volt az úgynevezett „filozófus hajó”). A száműzöttek között volt a filozófus Nyikolaj Bergyajev és a később Amerikában nagy karriert befutott szociológus, Pityirim Szorokin is. Állítólag a száműzetést maga Lenin rendelte el, akit nagyon felbőszített egy – éppen Bergyajev és Szorokin által szerkesztett – Oswald Spengler munkásságát bemutató kötet.

[22] Danyilevszkij, 2004, 77. Majd később látni fogjuk, hogy Nyikolaj Trubeckoj szinte szó szerint ismétli meg Danyilevszkij fent idézett mondatát.

[23] I. m., 81.

3. Az „Eurázsia-eszme” és az orosz értelmiségi emigráció identitásválsága (1917–1930)

Amint a fentiekben igyekeztem röviden bemutatni, az „Eurázsia-eszme” egy hosszú szellemi tradícióba ágyazódik, amely mögött Oroszország és Nyugat-Európa rendkívül érzékeny és ellentmondásos kapcsolatrendszere húzódik meg. A klasszikus Eurázsia-mozgalom keletkezése és működésének nagyjából egy évtizedet magában foglaló időszaka ennek a folyamatnak az egyik kicsúcsosodása, s mint ilyen aligha választható el az első világháborút követő zavaros politikai és társadalmi eseményektől. Az 1917-es októberi orosz forradalom és az azt követő véres polgárháború nagyon súlyos következményekkel járt az orosz társadalom, kiváltképpen az orosz humánértelmiség számára. A fokozatosan stabilizálódó bolsevik rendszer leginkább a művészek és a szellemtudományok területén alkotó tudósok számára vált egyre elviselhetlenebb közeggé, és az idő előrehaladtával főként a humántudományok művelői és a művészek döntöttek jelentős számban az emigráció mellett. A migráció fő irányai a nyugat-európai országok szellemi/politikai centrumai (Berlin, Párizs), illetve az akkoriban megalakult szláv/ortodox államok fővárosai voltak (Szófia, Belgrád, Prága).^[24]

A klasszikus Eurázsia-mozgalom történetét a szakirodalom általában két szakaszra osztja. „Az elsőt, amely 1921-ben kezdődött, *geokulturológia* szakasz-
nak lehetne nevezni, a másodikat – amely 1926/27-ben vette kezdetét – pedig *politikai* szakasz-
nak. A geokulturológia fogalmán egy – meglehetősen tág érte-
lemben vett – kultúraelméleti tézist szokás érteni, amely a térnek és geográfi-
ának központi szerepet tulajdonít a történelmi/gazdasági folyamatok alakulásá-
ban.^[25] A geokulturológia (és a különböző klímaelméletek) szerepét a premodern
történelmi/politikai gondolkodásban röviden már magam is említettem írásom
elején. A tizenkilencedik század végén (elsősorban Németországban) új életre
keltek ezek az elképzelések, és a modern geográfiai fogalomrendszerébe ágyazva
„kvázi-tudományos” értékre tettek szert. Az „environ-mentalista” elképzelések
protagonistájaként Friedrich Ratzelt, a lipcsei egyetem földrajzprofesszorát szokás
számon tartani. A *föld és az ember* című könyve egyébként 1887-ben magyar nyel-
ven is megjelent.^[26] Figyelemre méltó, hogy a Ratzel antropogeográfiája iránti
érdeklődés magában Németországban is az első világháborút követő években

[24] Érdekes, hogy sokan Bécsset választották az ideiglenesnek hitt új hazájuk helyszínéül, aminek magyarázata lehet, hogy Ausztriát, illetve Bécsset nem választotta el nagy távolság Prágától vagy Belgrádtól, ugyanakkor az emigránsok Oroszországhoz is közelebb maradtak, mintha Londonban vagy New Yorkban rendezkedtek volna be. Egyébként Leonyid Ljuksz két szakaszra bontja az 1917 utáni orosz emigráció eszmei fejlődéstörténet. Az első emigrációs hullám 1917-től 1921-ig tartott, ideértve a „belső emigrációt” is. A második hullám már csak a külföldi orosz emigrációt foglalja magában, és az 1921–1926 közötti időszakra tejed ki. A téma kutatásának fő nehézsége abban áll mondja Ljuksz, hogy „az emigránsok Európa számos országában szóródtak szét, politikailag meglehetősen fragmentálódtak, és közöttük alig-alig volt postai kapcsolat.” (Ljuksz, 1992, 160.)

[25] Frank, i. m., 198.

[26] Ratzel, 1887.

erősödött fel, elsősorban a „konzervatív forradalmárok”, illetve az ő eszmeiségük iránt affinitást mutató értelmiségi csoportok körében. Németországban ugyan elbukott az 1918 novemberében kezdődött, radikálisan baloldali forradalom kísérlete (Novemberrevolution), amely pandantja lehetett volna az orosz bolsevik forradalomnak, de a valódi társadalmi nyugalom nem tért vissza. Igaz ugyan, hogy az 1920-as évek elejétől kezdődően – nagyjából egy évtizedre – a „szuper-demokratikus” weimari alkotmány konszolidálta a német politikai életet, de az vesztes háborút követő, s a Németországra rendkívül megalázó feltételeket rákényszerítő párizsi békeszerződések e látszólag nyugalmas időszakban is folyamatosan táplálták a német revánszellemet. „A német parlamentarizmus ellenségei számára, mondja Leonyid Ljuksz, a demokrácia 'lovagiatlan' szisztémának minősült. Az 1918-as novemberi forradalom képtelen volt a német érdekeket megvédeni, írta Ernst Jünger. A demokraták visszafordították a frontról a katonákat. A férfias bátorság és az állhatatosság ismeretlen fogalmak voltak számukra. Oswald Spengler megvetéssel ír a novemberi események 'leírhatatlan ocsmányságáról'.”^[27] A konzervatív forradalom bajnokai (a Jünger fivérek, Arthur Moeller van den Bruck, Carl Schmitt stb.) mégsem annyira a bolsevikokban, hanem a liberálisokban látták konzervatív színezetű aktivizmusuk fő ellenségeit. A liberalizmus szétzúzza a közösségi összetartozás érzületét, és mindent az individuum egoisztikus törekvésének rendel alá – mondták a konzervatív forradalmárok. Miként Leonyid Ljuksz mondja, a német konzervatívok kijelentései szinte szó szerint megegyeznek az orosz Eurázsia-mozgalom képviselőinek deklarációival. Például Nyikolaj Alekszejev liberalizmuskritikájával, aki maga is a nyugati individualizmus elleni harcot tekintette a „eurázsiaiak” fő feladatának.^[28] Európa belső meghasadtságával az Eurázsia-mozgalomhoz közel álló orosz emigránsok az orosz társadalom „eredendő harmóniáját” állították szembe, amely szerintük jórészt a pravoszláv hit irenikus eréből fakadt. Ők úgy látták, hogy a pravoszláv vallási miliőben nem az individuumok egoisztikus marakodása, nem a konfliktuskeresés uralkodik, hanem ez a világ az általános emberi szolidaritás tere-
numaként jelenik meg. Másrészt persze, miként azt joggal jegyzi meg Ljuksz, a német konzervatív forradalmárok a Weimari Köztársaság viszonylag békés csendjében is megőrizték a világháborúban kiformalódott háborús entuziazmusokat, s ez a kombattáns attitűd végső soron mégis csak megkülönböztette őket az eurázsiaizmus híveinek – legalábbis elvi – pacifizmusától. A Jünger fivérek és

[27] Ljuksz, 1992, 63. „A novemberi napok leírhatatlan gyűlöletessége példa nélküli. Nem volt ebben egyetlen felemelő pillanat, nem volt semmi lelkesítő; akár egyetlen nagy ember, maradandó szó, mérész gaztett sem, csak kisszerűség, undorító dolgok, ostobaságok.” (Spengler, 2013, 17.)

[28] Igaza van Kolontári Attilának amikor azt mondja: „Az eurázsiai gondolat történelmileg jól körülhatárolható időben és szituációban keletkezett. A bolsevik hatalomátvételt követően emigrációba szorult értelmiség egy részének szellemi-ideológiai terméke volt. Ha tágabb kontextusba kívánjuk helyezni, akkor az az úgynevezett 'harmadik-utas' irányzatokhoz tartozott, azon kísérletek közé, melyek megpróbálták meghaladni a forradalom és a polgárháború idején kialakult front- és törésvonalakat, a vörös-fehér dichotómiát.” (Kolontári, 2012, 85.)

Carl Schmitt az 1920-as években is a töretlen háborús szellem ígézetében alkotak. „Carl Schmitt számára a weimari liberális intermezzo lényegében nem is volt államnak tekinthető. A társadalom egyes szegmentumai (a pártok, szövetségek, különféle érdekcsoportok stb.) Németországban magukhoz ragadták a hatalmat, s ezt kizárólag a saját érdeküknek megfelelően használták.”^[29]

A német konzervatív forradalmárok és az orosz Eurázsia-mozgalom törekvéseiben egy újabb párhuzamra lelhetünk, ha kezünkbe vesszük Karl Haushofernek az 1920-as évek második felétől megjelenő geopolitikai munkáit, amelyek később a náci *Lebensraum*-elmélet egyik legfontosabb elméleti fundamentumává váltak (részben okkal, részben anélkül).^[30]

Ugyanakkor, mondja Ljuksz, nem lévén hazai talaj a talpuk alatt, az orosz Eurázsia-eszme mint szellemi mozgalom szinte semmilyen kapcsolatot nem tudott kialakítani az ideológiai szempontból rokon törekvéseket képviselő német konzervatív forradalmárokkal. Talán a nyelvi korlátok álltak a kapcsolatfelvétel útjában? Ez az opció a legkevésbé valószínű, mondja Ljuksz. Az Eurázsia-mozgalom vezetői rendkívül művelt emberek voltak, sok nyelven beszéltek, s miként a későbbiekben még lesz róla szó, többen közülük – a saját tudományterületükön – nemzetközileg is elismert tudósok lettek. Több fontos munkájukat németül (és franciául) is kiadták, s például Nyikolaj Trubeckoj kapcsán elmondható, hogy nemcsak a fonológiai munkái jelentek meg a nagyobb világnyelveken (ami persze természetes), de 1922-ben az *Európa és az emberiség* című könyvét is lefordították németre. Továbbá egy német szerző (Hans von Rimscha) 1927-ben *Russland jenseits der Grenzen 1921-1926* címmel egy tanulmányt jelentetett meg az Eurázsia-mozgalom törekvéseiről, amely persze visszhangtalan maradt.^[31] Az emigráns Eurázsia-mozgalom németországi sikertelenségének és a mozgalom legfontosabb szereplőinek (szellemi) izolációját tehát nem a nyelvi akadályokban kell keresnünk. „Az Eurázsia-mozgalom sikertelensége inkább azzal volt kapcsolatban, mondja Leonyid Ljuksz, hogy az 'emigráns Oroszország' sokkal kevésbé érdeklődött az német konzervatív forradalmárok tevékenysége, mint az új szovjet állam iránt. Másrészt a német konzervatív forradalmárokat (miként az Eurázsia-mozgalom képviselői közül többeket) úgyszintén hipnotizálta a bolsevik kísérlet; 'tanulni akartak a szovjet állam sikereiből, hogy maguk is megtaníthassák győzni a Nyugatot'.”^[32]

1929-ben az Eurázsia-mozgalom két részre szakadt, s ettől kezdve az egymással is rivalizáló frakciók egyre kisebb mértékben befolyásolták a nyugati orosz emigráció szellemi törekvéseit. A szakirodalomban rendre megemlítik azt is,

[29] Ljuksz, 1992, 63.

[30] Haushofferről lásd Hipler, 1996. A könyv, a Haushofferről megtudható sok hasznos információ mellett, meglehetősen elfogultan, olykor kifejezetten ellenséges szemlélettel íródott. Egyébként a mai Oroszországban Carl Schmitt mellett Karl Haushofer is a radikális jobboldali körök ikonikus szerzőjének számít. 2016-ban egy vaskos kötet látott oroszul napvilágot, amely jórészt Haushofer fentebb említett munkáit tartalmazza. (Vö. Hauszhofer, 2016.)

[31] Lásd, Ljuksz, 1992, 67.

[32] I. m., 67. A weimari Németország és a korai Szovjetunió kapcsolatához lásd még Ljuksz, 2008, 16–28.

hogyan az új szovjet állam titkosrendőrsége (OGPU) mindent megtett, hogy belülről bomlassza a mozgalmat.^[33] Ebben biztosan sok igazság van, de a hanyatlás elsődleges okát mégsem a konspirációs háttérvilág homályos történéseiben kell keresni, hanem abban a szimpla igazságban, hogy a tartós emigrációs lét körülményei között szinte minden értelmiségi szubkultúra sorvadásra ítéltetik. A hazai környezet anyagi és szellemi háttérének hiányában ezek a mozgalmak előbb-utóbb légüres térben találják magukat; egyszerűen képtelenek kitörni az intellektuális beltenyészetekre általában is jellemző frakciózások, szakadások, majd „újra egymásra találások” ördögi spiráljából.

4. Az alapító: Nyikolaj Szegejevics Trubeckoj programadó műve

Az Eurázsia-mozgalom történetét tárgyaló szakirodalom egyöntetűen Nyikolaj Szegejevics Trubeckoj herceget tekinti az irányzat vezéralakjának.^[34] Ő fogalmazta meg elsőként az eurázsiai ideológia legfontosabb alapelveit, és nevéhez fűződnek a mozgalom legismertebb manifesztumai is. Az alapvetően klasszikus képzettséggel rendelkező Trubeckoj a nyelvtudományra (fonológia) specializálódott. Az ezen a területen kifejtett munkássága alapján a huszadik század egyik meghatározó nyelvtudósaként tartják számon. A forradalom után egy ideig a szófiai egyetemen docensként tevékenykedik, de 1922-ben véglegesen az emigráció mellett dönt, s a bécsi egyetemen tanít szlavisztikát, ugyanakkor aktív tagja a Prágai Nyelvészeti Körnek is. Roman Jakobson mellett a strukturalista nyelvészet egyik megteremtője lesz. Az Anschlusst követő hónapokban a Gestapo folyamatosan zaklatja; letartóztatják, majd az átélt meghurcoltatások következtében hamarosan meghal (egy hirtelen szívinfarktus következtében). Az 1920-as évek elejétől kezdve Trubeckoj, a szűkebb értelemben vett nyelvtudományi kutatásaival párhuzamosan, egyre intenzívebben foglakozik az Eurázsia-eszme teoretikus megalapozásának kérdéseivel is, s a mozgalom többi képviselője hamarosan őt tekinti a mozgalom spiritus rectorának.

[33] Az Eurázsia-mozgalomról szóló monográfiájában Stefan Wiederkehr a szakadás elsődleges okait abban látja, hogy részben bizonyos pénzügyi viták személyes ellentétké fordultak át, illetve hogy a mozgalom két szárnya (a prágai és a párizsi) 1928/29-től, fokozatosan eltávolodott egymástól. A párizsiak egy új folyóiratot adtak ki (*Jevraszia*), és egyre közelebb kerültek az akkora már nemzetközileg stabilizálódott Szovjetunióhoz. A párizsiak néhány képviselője 1928 elején Sorrentóban meglátogatta az akkor éppen ott tartózkodó Makszim Gorkijt, aki megpróbálta előkészíteni a mozgalom tagjainak a Szovjetunióba való visszatérését is. A közeledés ideológiai alapjait – többek között – Nyikolaj Fjodorovics Fjodorov egyre erősödő kapitalizmuskritikája szolgált. (Lásd Wiederkehr, 2009, 58–64. Lásd még Kolontári, i. m., 92.)

[34] Nyikolaj Szegejevics Trubeckoj ősrégi arisztokrata és értelmiségi család sarja. Apja, Szegej Trubeckoj, a moszkvai egyetem első választott rektora. A nagybátyja, Jevgenyij Trubeckoj, híres filozófus volt, akinek a Vlagyimir Szolovjovról szóló kétkötetes monográfiáját a filozófus szakma a mai napig alapmunkának tekinti. Hely hiányában lemondok arról, hogy részletesebb életrajzzal szolgáljak Nyikolaj Trubeckojról. Magyarul a Gazdag István szerkesztette orosz geopolitikai szöveggyűjteményben magáról Trubeckojról és az mozgalom néhány más képviselőjéről megtalálható egy-egy rövid életrajz. Lásd jelen írás 21. jegyzetét.

Nem lévén nyelvész, eredetileg nem állt szándékomban, hogy a szűkebb értelemben nyelvtudományi az aspektusból is érintsem Trubeckoj munkásságát, azonban jelen tanulmány egyik főszereplője, Alekszandr Dugin, a *Geopolityika* című munkájában organikus összefüggést igyekszik kimutatni Trubeckoj strukturalista ihletésű nyelvfelfogása és az orosz eurázsiaizmus politika- és államelméleti tézisei között. Éppen ezért úgy vélem, mégsem teljesen haszontalan vállalkozás, ha megkíséreltem röviden összefoglalni a Trubeckoj-féle nyelvi strukturalizmus és politikai strukturalizmus között meglévő összefüggések lényegét (la Dugin).

A strukturalista nyelvészet egyik fontos alapvetése, hogy különbséget tételez, egyrészt a *nyelv*, másrészt a *szó*, a *beszéd* és a *kijelentések* között. A strukturalista nyelvészek azt mondják, hogy a nyelv az, ami meghatározza a kijelentéseket, amíg a hagyományos nyelvészet – a filozófiai „nominalizmus” szellemében – a szó értelmét a vele kölcsönviszonyban álló jelentésben látja, azaz a külvilág azon tárgyával vagy jelenségével kapcsolja össze, amelyre a szó (jel, üzenet) utal. A strukturalizmus szerint „(...) az értelem nem a beszélő személyhez képest objektív, külső világban található, hanem a nyelv mélystruktúráiban, annak paradigmáiban. Ezért minden nyelvközösséget, amelyet a közös nyelv tart egybe, egy sajátos, külön értelemvilágként kell tekintetbe venni. Ezek az értelemegységek a nyelvben fejeződnek ki, és a nyelvnek köszönhetően válnak fogalmakká. Maga a jelentés (a külső tárgy, amelyre a megnevezés utal) másodlagos az 'értelemmel bíró beszédhez' képest, és az eltérő történelmi szituációkban különféleképpen variálódik, viszont a fogalom szemantikai magja ugyanaz marad. *A nyelv mint paradigma változatlan, csak a beszéd az, ami változik.*”^[35] Dugin úgy látja, ezeket a nyelvtudományi struktúrákat könnyedén alkalmazni lehet az eurázsiaizmus világnézeti előfeltevéseire. Ugyanis a nyelvet egyszerűen azonosítani kell a társadalom paradigmájának tekintett civilizációval, illetve fordítva. A társadalmi változásokat bármikor epifenomenális jelentőségűeknek lehet nevezni, ha ezek nem érintik a civilizációs mélystruktúrákat. Ebből a nyelvészeti megközelítésből könnyedén el lehet jutni egy olyan társadalom és civilizációs elmélethez, amelynek lényegét a *civilizációk összemérhetetlensége* (inkommerzuralitása) teszi ki.^[36]

Dugin négy pontban foglalja össze a Trubeckoj-féle Eurázsia-elmélet lényegét. 1.) A történelmi és a társadalmi események csak abban a társadalomban rendelkeznek értelemmel, amelyben végbemennek. 2.) A nyugat-európai kultúra univerzalizmusra és normatív érvényességre való igénye elfogadhatatlan az emberiség egésze számára. 3.) A nyugat-európai kultúrában uralkodó azon nézet, amely a történelmet és az időt csak szintagmatikus szinten elemzi, szükségszerűen képte-

[35] Dugin, 2011, 162.

[36] Érdemes megjegyezni, hogy Dugin a civilizáció és a kultúra fogalmát többé-kevésbé egymás szinonimájaként használja. Illetve jellemzően többes számban használja nemcsak a kultúra, de a civilizáció fogalmát is. Mások nem így gondolkodnak. Például Tzvetan Tororov, aki maga is eredendően nyelvész volt, azt mondja, hogy a civilizációt csak egyes számban kell használni, s ennek ellenfogalma a barbárság. Az egységes emberi civilizáció mellett sokféle kultúra létezik, s ezek mindegyike része a világcivilizációnak.

len a paradigmátikus látásmód akceptálására. 4.) Oroszország és az orosz nép egy önálló paradigma, s lényege nem érthető meg a nyugat-európai kultúra leegyszerűsítő „szemantikai szintjén”.

Nyikolaj Trubeckoj *Európa és az emberiség* című programadó könyve eredetileg 1920-ban jelent meg egy szinte ismeretlen szófiai kiadónál. Ha figyelmesen elolvassuk a munka címadó tanulmányát, jórészt elfogadhatjuk Dugin Trubeckoj álláspontját összegző állításait.

Írása bevezető részében Trubeckoj – nyelvtudományi képzettségéhez híven – bizonyos fogalomértelmezési kérdések tisztázását végzi el. Abból indul ki, hogy Európában a nemzeti és civilizációs kérdésekhez kétfajta alapbeállítódás figyelhető meg. Az első változatot *sovinizmus*nak, a másodikat *kozmpolitizmus*nak nevezhetjük. Látszólag, mondja Trubeckoj, itt egymást kizáró, úgynevezett kulturális/civilizációs/politikai ellenfogalmakról van szó, azonban egy figyelmesebb elemzés végén ettől teljesen eltérő eredményre jutunk. „A soviniszta abból az a priori tételből indul ki, hogy igenis az ő népe legjobb a világon, amihez ő maga is tartozik. Az ő népe által teremtett kultúra jobb, tökéletesebb minden más kultúránál. Egyedül az ő népének van joga élen járni és uralkodni más népek fölött, amelyek kötelesek engedelmessé válni neki, elfogadni hitét, nyelvét és kultúráját, valamint egybeolvadni vele. Mindazt, ami e nagy nép végső diadalának útjában áll, erővel el kell söpörni. Így gondolkodik, és ennek megfelelően cselekszik a soviniszta.” Ezzel „ellentétben” a kozmpolitita a következőképpen okoskodik: „A kozmpolitita tagadja a népek közötti különbségeket. Ha volnának is ilyen különbségek, azokat meg kell szüntetni. A civilizált emberiségnek egységesnek kell lennie, és egységes kultúrával kell rendelkeznie. A civilizálatlan népeknek azzal, hogy csatlakoznak a civilizált népek családjához és együtt haladnak velük a világfejlődés egyetlen útján, ezt a kultúrát kell elfogadniuk, ehhez a kultúrához kell idomulniuk. A civilizáció az a legfőbb áldás, amelynek a nevében fel kell áldozni a nemzeti játosságokat.”^[37]

Azonban a soviniszta és a kozmpolitita érvelése, legalábbis az európai kozmpoliták esetén, végső soron, nem különbözik egymástól. Tudniillik az európai kozmpolitizmus nem egy neutrális értékrend talaján sarjadt ki, hanem lényegében azonos a *latin-germán civilizáció partikuláris értékrendjének egyetemes értékrenddé* való stilizálásával. A kozmpolitizmus, mondja, Trubeckoj egy speciális *kollektív egocentrizmus*, amely a világtörténelemben *latin-germán etnocentrizmus*ként formálódott ki. Trubeckoj lesújtó ítélete így hangzik: *a sovinizmus és a kozmpolitizmus csak fokozataiban, de nem elvileg különbözik egymástól.*^[38] A latin-germán civilizációs elmélet mögött egy olyan teleologikus történetfilozófiai felfogás húzódik meg, amely egyúttal terméke is ennek a civilizációs modellnek. Trubeckoj a két alapfogalom, az „evolúciós létra” és a „fejlődésfokok” elemzése során a következő megállapításra jut: „Az evolúciós létra’, a

[37] Trubeckoj, 2011, 7.

[38] Vö. i. m., 9.

fejlődés lépcsőfokai’ – ezek mind mélyen egocentrikus fogalmak. Azon az elképzelésen alapulnak, hogy az emberi faj fejlődése az úgynevezett ’általános haladás’ útját járta és járja. Egyenesként szokás elképzelni ezt az utat, amelyet mindenki jól ismer. Az emberiség az egyenes vonal mentén halad, de egyes népek különböző pontjain megrekedtek, és jelenleg is ott állnak, egy helyben toporogva, miközben más népek képesek voltak egy kicsit tovább menni, majd egy következő ponton álltak meg, és ott ’toporognak’ stb. Így ha egy pillantást vetünk a jelenkori emberiség általános képére, az egész evolúciót látjuk, hiszen az emberiség által megtett út összes állomásán jelenleg is van valamilyen megrekedt nép, ott áll és egy helyben ’toporog’. A jelenkori emberiség ily módon a maga egészében az evolúció letekert és darabokra vágott filmje, a különféle népek kulturái pedig úgy térnek el egymástól, mint az egységes evolúció különböző fázisai, vagy mint a világ általános haladásának különböző állomásai.”^[39]

Nyilvánvaló, hogy egy ilyen konceptuális keretben Oroszország és az orosz történelem csakis vesztes lehet. Trubeckoj, Danyilevszkij és Leontyev hűséges tanítványaként, egy másfajta történelemfilozófiai és kultúraelméleti modell elfogadását javasolja: „Az evolúciós létra koncepciójával mi a horizontális felszín elvét állítjuk szembe. A népek és a kultúrák kulturális tökéletesedése graduális elvével mi a földgolyón élő népek egyenrangúságának és minőségi összemérhetetlenségének új elvét állítjuk szembe. Az értékelés mozzanatát egyszer s mindenkorra száműzni kell az etnológiából és a kultúrafilozófiából, mint ahogyan minden más evolúciós tudományból is, mivel az értékelés mozzanata mindig valamilyen egocentrikus előfeltevésen nyugszik. Nincsenek magasabb vagy alacsonyabb kultúrák, csak egymáshoz hasonlóak vagy egymástól eltérőek. Magasabb rendűnek tartani a miénkhez hasonlókat, és alacsonyabb rendűnek tekinteni a miénktől eltérőket – ezek önkényes, tudománytalan, naiv és végső soron ostoba állítások.”^[40] Egy másik írásában egészen keményen fogalmaz, mert egyenesen azt állítja, hogy „*hozzá kell szoknunk ahhoz a gondolathoz, hogy a latin-germán világ és az általa képviselt kultúra a legrosszabb ellenségünk.*”^[41]

Visszatérve az *Európa és az emberiség* című tanulmányához, az olvasó némileg meglepődve tapasztalhatja, Trubeckoj egy helyütt – Gabriel Tarde imitációs elméletére utalva – mintha bizonyos mértékben enyhítené a kultúrák összemérhetlenségére vonatkozó szigorú téziseit. Ugyanis, mondja Trubeckoj, nem minden esetben elítélendő az a gyakorlat, hogy egyes kultúrák átvesznek bizonyos elemeket a tőlük eltérő kultúrák köréből. Az átvétel vagy az utánzás (imitáció) csak akkor hasznos, ha a kolportálást nem a külső erőszak provokálja ki, illetve hogy az

[39] I. m., 15.

[40] Trubeckoj, 2011, 18. Stefan Wiederkehr is idézi ezeket a mondatokat (és nagyon kifejezően) a *minőségileg összemérhetetlen* (kacsesztvennaja nyeszozizmerimoszty) kifejezést az *Inkommunesurabilität* fogalmával adja vissza.

[41] Idézi Laruelle, 1999, 94.

átvett kulturális elemek harmonikusan beépíthetők a befogadó kultúra miliójébe.^[42]

Ezeket a sorokat olvasva nem lehet nem észrevenni, hogy Trubeckoj a „proto-ethno-pluralista” álláspontjával sok szempontból jó fél évszázaddal megelőzte korát.^[43] A tanulmány néhány mondata szinte szó szerint „visszaköszön” Charles Taylor *Az elismerés politikája* című írásában, amelyet a modern multikulturalizmus programadó művének szokás tekinteni. A múlt század második felében fokról fokra a „normáltudomány” részévé váló posztmodern irányzatokban (*subaltern studies, cultural studies, gender studies* stb.) közös előfeltevés, hogy el kell szakadni az Európa-centrikus dogmától vagy doxától, és a különböző regionális kultúrákat a saját „belső” mércéjük szerint kell mérni. A posztkolonialista szerzők közé tartozó Edward W. Said, illetve a nyomában haladó libanoni történész és közgazdász, Georges Corm lényegében hasonló érvekkel utasítják el az Európa-központúságot, mint egykor Nyikolaj Trubeckoj.^[44] Az is igaz, hogy Trubeckoj nem elégszik meg az „eurocentrizmus” szimpla kritikájával, hanem mint azt fentebb láttuk, bírálatát egy komplett Nyugat-Európa ellenes teóriává stilizálja, s ilyenformán maga is a performatív belső ellentmondás csapdájába kerül. (Azaz a saját – szükségszerűen partikuláris – „eurázsiai” ihletésű kulturális nézőpontja válik minden más kultúra megítélésének mércéjévé.) Az 1925-ben *Mi és ők* címmel publikált tanulmányában Trubeckoj az Eurázsia-eszme specifikumait elemezve összeveti egymással a bolsevizmus és az eurázsiaizmus álláspontját. Vannak olyanok, mondja Trubeckoj, akik bizonyos felületes analógiákkal operálva, az Eurázsia-eszmét „pravoszláv bolsevizmusnak” vagy a „szlavofil-eszme és bolse-

[42] „De önmagában nem elegendő a kulturális értékek közös készlete. Fontos, hogy mindezek az értékek és elemek a társadalom és az újító tudatában nagyjából hasonlóan helyezkedjenek el, a kölcsönhatásaik mindkét tudatban ugyanolyanok legyenek. Ez pedig csak a közös hagyományok elsajátítása révén érhető el. Van még egy elengedhetetlen feltétele annak, hogy az adott invenciót elfogadják mindenki, vagy a többség: a felfedező ízlése, vonzalmi és vérmérséklete nem állhatnak ellentétben az adott társadalom lelkialkatával – ehhez pedig közös örökségre van szükség.” (Trubeckoj, 2011, 32.) Figyelemre méltó továbbá, hogy Trubeckoj arra a Gabriel Tarde-ra hivatkozik (nem mellesleg a 19. század egyik legjelentősebb gondolkodójának nevezi!), akiről köztudott, hogy elveszítette azt az Emile Durkheimmel folytatott küzdelmet, amelynek a „kit tekintsen az utókor a modern francia szociológia megalapítójának” volt a tétje. Azonban a 21. század elején mintha megfordulni látszana ez a viszony, s Bruno Latour Franciaországban, Peter Sloterdijk pedig Németországban „rehabilitálták” Tarde-ot, és a *Les lois de l’imitation* című könyvét a modern szociológia és kulturális antropológia megkerülhetetlen munkájának minősítették.

[43] Erre a tényre egyébként Stefan Wiederkehr is felhívja a figyelmet. (I. m. 119., 448. lábjegyzet.)

[44] „A Kelet állítólag misztikus, irracionális és erőszakos; a Nyugat ellenben racionális, laikus, technicizált, materialista és demokratikus. Röviden: a Kelet egyszerűen a barbárság megtestesülése a Nyugat szemében. Persze a Kelet sem marad adós. A keletiek számára meg éppen a Nyugat a barbárság par excellence földje, egy lélek és vallás nélküli kontinens, ahol mindent a kalkulatív szellem ereje mozgat (...)” (Corm, 2005, 27.) Egy másik könyvében Corm a következőképpen jellemzi Európa „mega-identitását”: „Hogyan lehetséges az, hogy ez a sokféleség egy olyan mega-identitásban való összetartozás érzésének látszatát produkálja, amit Nyugatnak szokás nevezni, s ami képes a tereket, a sokféleséget és múlt gigantikus konfliktusait transzcendentálni? Valóban úgy áll-e a dolog, hogy a Nyugat egy valóságos történelmi realitás, az értékek és a viselkedésmódok kontinuum, egészen a leg-távolabbi korokig visszamenve? Vagy nem inkább egy mitologikus konstrukciónál van itt szó, mintsem a valóságról, de amely mint minden mítosz elengedhetetlen tartozéka a mindennapi életnek?” (Corm, 2015, 115. Lásd még Tibi, 1995.)

vizmus törvénytelen gyermekének” nevezik.^[45] Habár látszólag valóban találhatunk bizonyos analógiákat a bolsevizmus és az eurázsiaizmus között, mondja Trubeckoj, azonban e két szellemi/politikai irányzat közé egyenlőséget tenni voltaképpen *contradictio in adjecto*, olyan, mintha valaki „pravoszláv bolsevizmusról”, vagy „fehér feketeségről” beszélne. E két irányzat közös jellemzőjének lehet tekinteni, hogy mindkét pária-létre volt kényszerítve a forradalom előtti Oroszországban, s mindkét irányzat igazában a nyugat-európai emigrációban fogalmazta meg legfontosabb téziseit.^[46] Továbbá az „eurázsiaizmus annyiban közös a bolsevizmussal, hogy mindketten küzdenek Ázsia és Afrika népeinek felszabadításáért, hogy megszabadulhassanak az őket rabságban tartó kolonialista hatalmak elnyomásától”.^[47] Azonban ezek a hasonlóságok csak külsődlegesek és formálisak, nem érintik a lényegét. Tudniillik a két mozgalom motívumai diametrálisan állnak szemben egymással. Az a kultúra, amelyet a bolsevikok a „burzsoá” jelzővel illetnek, az eurázsiaiak számára a „latin-germán” kultúrával azonos, s amíg a bolsevikok az ún. „proletár” kultúrát szeretnék a burzsoá kultúra helyére ültetni, addig az eurázsiaszták a „nemzeti” (Oroszország esetében az „eurázsiai”) kultúrát tennék a latin-germán kozmopolita kultúra helyére. Amíg a marxisták bizonyos társadalmi osztályokat tekintenek kultúrahordozóknak, addig az eurázsiaizmus meghatározott etnikai egységek, nemzetek vagy nemzetcsoportok termékének tekinti a kultúrát. Ilyenformán számára a burzsoá és proletár kultúra marxista megkülönböztetése semmitmondó állítás, hiszen ez a megkülönböztetés belül marad a latin-germán kultúra értékrendszerén és fogalomhasználatán. Az eurázsiaizmus számára minden kultúra egyfajta vertikális tengely mentén rendeződik el, azaz létezik „fenti” és „lenti” kultúra, noha egy egészséges kulturális közösség esetében (pl. egy nemzet) nem választja el szakadék egymástól az alsó és a felső régiót. A bolsevikok azonban abszolút ellenfogalmakként használják a burzsoá és a proletár kultúra fogalmait, s az a megoldás, hogy a valamikori felső (azaz burzsoá kultúra) helyébe az egykori alsót (azaz a proletár kultúrát) helyezik, inkább csak az általános kultúra degradációjához és vulgarizálódásához vezet. Emögött persze még az is ott van, hogy noha a nyugat-európai (latin-germán) kultúra általában véve beteg, de talán ott az elitkultúra

[45] Trubeckoj, 2015, 68. (Pdf4 e-kiadás).

[46] Érdekes, hogy bolsevizmusnak ez a különös értékelése, vagyis benne az eredeti orosz lélekhez való „visszatalálás” lehetőségét is meg lehet látni, nem volt idegen Oswald Spenglertől sem. A Spengler-féle pszeudomorfózis fogalmának értelmezése kapcsán Kovács Gábor a következőket mondja: „a kultúrák persze szükségképpen kapcsolatba kerülnek egymással (...) Ez azt jelenti, hogy egy fiatal önálló kultúrára ráerőlteti magát egy elaggott civilizáció formavilága, és megakadályozza azt, hogy az illető kultúra a saját lelkületének megfelelő formavilágot építsen föl, vagyis a saját történelmi útját járja. Ennek két példáját tárgyalja részletesen: az első az, amikor az antik civilizáció formái rátelepszene a fiatal arab vagy mágikus kultúrára, eltorzítva annak kifejlődését, míg a másik az orosz eset, amikor Nagy Péter attól idegen formákat erőltet rá az orosz lélekre. Spengler szerint a bolsevik forradalom ezeknek az idegen formáknak az eltávolítása, és visszatérés a saját kultúrlélek által determinált útra.” (Kovács, 2017, 18–19.)

[47] Trubeckoj, i. m., 68.

mégsem vesztette el minden kapcsolatát a nemzeti/népi kultúra mélyrétegeivel. Azon népek esetében, ahol az elitkultúra egyfajta mesterséges konstrukció eredménye (pl. az orosz), azaz más és idegen minták utánzásával jött létre, nemcsak mennyiségi (fokozati) különbség van a lent és a fent között, hanem minőségi is, azaz valóságos szakadék tátong a felső és az alsó rétegek között. De mindehhez még azt is hozzá kell tenni, hogy Oroszország esetében a kulturális helycsere már csak azért sem változtatna a dolgok állapotán, mert mindössze annyi történne, hogy a latin-germán kultúra egyik változatát (a Nagy Péter után létrejött idegen modernizációt) ugyanennek a latin-germán kultúrának egy másik változata, a marxi szocializmus eszmény váltaná fel. Ezzel szemben az eurázsiaizmus azt vallja, hogy ha a kultúraváltást olyan népekre alkalmazzuk, mint amilyenek közé a Péter utáni és a forradalom előtti Oroszország is tartozik, a magas kultúrának a mély kultúra által történő felcserélésről legfeljebb metaforikus értelemben van értelme beszélni. Valójában, a szóban forgó esetben nem a magas kultúrának a mély kultúrába történő, elementárisan szükségszerű átfordulására kell gondolni, hanem egy, a felsőbb rétegek által létrehozott kultúrára, noha ezen új kultúra és a lenti kultúra közötti különbség nem minőségi, hanem csak fokozati. „Csak ilyen feltételek mellett lehet a középrétegek kulturálatlanságát megszüntetni, és a nemzeti organizmus csak így válhat egy egészséges és teljes kultúrává, s csak így lesz képes mind a felső, mind pedig az alsó rétegek számára a hosszú távú fejlődést biztosítani. S éppen ez az, ami mellett az eurázsiaizmus érvelni szeretne.”^[48] Ebből persze az is következik, hogy itt nem az osztályviszonyokat érintő változásról, hanem etno-kulturális fordulatról van szó. Ilyenformán a „proletárkultúra”, mondja Trubeckoj, teljesen alkalmatlan arra, hogy valami újat hozzon a régi kultúra helyébe. A proletárkultúra fogalma már csak azért is tartalmatlan, mert a proletariátus fogalmi definíciója tisztán gazdasági természetű, s meg van fosztva minden más magasabb rendű kulturális „konnotációtól.” (Véleményem szerint Trubeckoj szigorú ítélete némileg igazságtalan, ami vagy információhiányból, vagy a bolsevizmus/marxizmus iránt érzett erős ellenszenvéből fakad. Már Marx „kultúraelmélete” is meghaladta ezt a szimplifikáló ökonómiai determinizmust, hiszen Marx a proletariátust az „egyetemes emberi kultúra örökösének” tekintette. Ugyanakkor az ezerkilencszázhuszas évek végéig, a harmincas évek elejéig – azaz a sztálini rendszer stabilizálódásig – Szovjet-Oroszország a művészi innováció eminens országának számított. Elegendő most csak Tatlin, Malevics, Ejzenstejn stb. nevére, illetve a húszas évek Új Építészetére utalni, s rögtön látható, hogy mennyire egyoladú ez az ítélet.)

Mindez persze hidegen hagyja Trubeckojt, mert szilárd meggyőződése, hogy – „osztálykultúrákkal” ellentétben – a nemzeti kultúrák organikusak, s éppen ez az oka annak, hogy amíg a bolsevizmus csak a tagadás mozzanatáig jut el, az eurázsiaizmus építeni is tud. S az, ami a bolsevizmusban látszólag

[48] I. m., 68.

pozitív hozadékként jelenik meg (mint egyfajta utópikus vízió), az Eurázsia-mozgalom képviselői szemében még a legjobb esetben is a latin-germán civilizáció egy újabb válságtünetének az orosz talajra való átültetéseként értelmezhető. A marxizmus (Oroszországban: bolsevizmus) azon törekvése, hogy megszabadítsa az alávett osztályokat a gazdasági kizsákmányolástól, illetve hogy szeretné felszabadítani a „harmadik világ” népeit a gyarmati uralom alól, ugyan tartalmaz valami pozitív törekvést, de „ez a gazdasági emancipáció az eurázsiaizmus számára nem lehet öncél; ez csak egyike azon szükséges feltételeknek, hogy meg lehessen szabadulni a latin-germán kultúrától. Vagyis a felszabadulás egyszerűen elképzelhetetlen anélkül, hogy ne erősödnének meg a nemzeti kultúra alapjai, mert csak ennek eredményképpen adottak a távlatos fejlődés lehetőségei.”^[49] Összefoglalásként a következőket mondja Trubeckoj: amíg a bolsevizmus kizárólag *romboló*, addig az eurázsiaizmus építő mozgalom.

5. Az Eurázsia-eszme és a totalitarizmus problémája

A továbbiakban látni fogjuk, hogy az Eurázsia-mozgalom vezérfigurái milyen „könnyedén” fordították át a fentiekben felvázolt történelemfilozófiai és kulturológiai eszme-futtatásokat az államtudomány és politikafilozófia területeire. Mielőtt hozzákeденék e meglehetősen összetett kéréskör bemutatásához, elsőként a már többször is idézett Stefan Wiederkehr felvetéséhez szeretnék csatlakozni, amely a következőképpen hangzik: vajon alkalmazható-e a Carl Joachim Friedrich és Zbigniew Brzezinski által kidolgozott totalitarizmus modell az Eurázsia-mozgalom képviselőinek államfelfogására? Friedrich és Brzezinski – a hidegháború éveiben – megpróbálták egy olyan totalitarizmus-definíciót megalkotni, amelyet aztán jórészt az olasz fasizmusra, a német nácizmusra, illetve az ún. szovjet kommunizmusra alkalmaztak. Voltaképpen hat lényeges ismertető jeget soroltak fel, amelyeket azután minden totalitárius rendszer közös vonásai-ként határoztak meg: 1. Létezik egy általánosan kötelező hivatalos ideológia, amely egyrészt kiterjed az élet minden területére, s amely egyúttal meghirdeti a „történelem végét” mint egyfajta paradicsomi végállapotot; 2. Létrehoz egy szigorúan hierarchikus alapon működő tömegpártot, amely a hatalom kizárólagos birtokosa; 3. Az élet minden területét kontrollálni képes titkosrendőrséget működtet; 4. Információs és hírmonopóliummal rendelkezik; 5. Fegyverviselési monopóliumot vezet be; 6. Központilag irányítja a gazdaságot.

Ami mármost az Eurázsia-mozgalmat illeti, könnyen belátható, hogy mivel ez a mozgalom – szerencsére, mondja Wiederkehr – sohasem jutott hatalomra, empirikusan megválaszolhatatlan a következő kérdés: ha tehette volna, vajon az Eurázsia-mozgalom is létrehozott volna egy egypártrendszerű diktatúrát, az élet minden

[49] I. m., 69.

területét kontrollálni képes titkos rendőrséget stb.? Ugyanakkor, folytatja eszme-futatását Wiederkehr, noha a Friedrich/Brzezinki-féle modell általában deficitesnek bizonyult azokban az esetekben, amikor azt a fasizmus, illetve a „kommunizmus” történelmi alakzataira próbálták alkalmazni, ugyanakkor – legalábbis ő úgy véli – ez a modell a csak „fejben” létező Eurázsia-mozgalom államfelfogására nagyon is alkalmazhatónak tűnik.^[50] A totalitarizmus-fogalom „az eurázsiai ideokráciának mint ideál-tipikus modellnek a vizsgálatára viszont nagyon is alkalmas lehet, hiszen ez tisztán csak agyszülemény maradt, és ennek az eszmének az ideológusai sohasem jutottak abba helyzetbe, hogy a valóságban is vizsgálni lehessen elképzeléseik gyakorlati következményeit”.^[51] Ezért aztán, mondja Wiederkehr, az Eurázsia-eszme totalitárius jellegére kétféleképpen is rákérdezhetünk, nevezetesen elsőként: vajon a különböző írásaikban a *jevrazijci* valóban egy olyan *ideál-tipikus állam* vízióját vázolták-e fel, amelyre minden további nélkül alkalmazhatónak tűnnek az imént vázolt totalitárius diktatúra ismertető jegyei, illetve másodsor: vajon az Eurázsia-eszme esetében valóban egyfajta totalitárius ideológiával kell-e szembesülnünk. Ha a totalitárius ideológiát úgy értelmezzük, mint azt Friedrich és Brzezinski tették, azaz, hogy az effajta törekvés igyekszik totálisan szétzúzni a fennálló állapotokat, és nem riad vissza semmilyen erőszaktól, hogy a maga ízlése szerint (minden ellenállást kiiktatva) egy teljesen új társadalmat építsen fel – ellentétben az olyan „hagyományos” ideológiákkal, amelyek úgyszintén szeretnék megváltoztatni és megjavítani a fennálló állapotokat, de tekintettel vannak a megelőző társadalmak teljesítményeire is –, akkor egy ilyen értelemezés fényében akár totalitárius ideológiának is tekinthetjük az Eurázsia-eszmét.

A totalitárius ideológia egy másik, Karl Popper-féle meghatározása a historicizmus és az aktivizmus kérdésével kapcsolatos. Popper szerint a totalitárius ideológiák olyan eszmerendszerek, amelyek meghatározott cselekvési módokat követelnek meg, és rendelkeznek a megvalósításhoz szükséges cselekvési programmal, elképzelésekkel. Kérdés ezek után, hogy vajon a Eurázsia-eszme államfelfogása megfelel-e ezen kitériumoknak? Wiederkehr válasza igenlő, mégpedig azért, mert „az eurázsiaizmus képviselői maguk sem kérdőjelezték meg egy ilyen összehasonlítás értelmét. Ők maguk is rámutattak a *jevrazijisztvo* és az imént említett mozgalmak között meglévő párhuzamokra, és azt hangsúlyozták, hogy közösen állnak szemben a liberalizmussal és a parlamenti demokráciával”.^[52]

[50] Lásd Wiederkehr, i. m., 133.

[51] I. m., 133.

[52] I. m., 134. Leonyid Ljuksz szintén úgy látja, hogy maguk az Eurázsia-mozgalom képviselői sem tagadták a fasiszta ideológia és az ő nézeteik között meglévő „szellemi rokonságot”: vö. Ljuksz, 2015, 115. <http://www.1ku-eichstaett.de/ZIMOS/SchriftenreiheRuss2.html> Valójában, miként azt néhány oldallal fentebb Trubeckoj kapcsán láttuk, a mozgalom tagjai olykor mégis elhatárolták álláspontjukat mind a bolsevizmustól, mind pedig a fasizmustól. Ettől függetlenül persze Stefan Wiederkehrnek, Leonyid Ljuksznak (és több más kutatónak) igaza van, amikor „totalitárius vonásokat” mutat ki az Eurázsia-eszme állam- és jogfelfogásában.

Ezek után érdemes konkrétan is szemügyre venni az Eurázsia-eszme államtanának alapfogalmait, hogy részleteiben is igazolni lehessen az imént megfogalmazott feltevést. Az Eurázsia-eszme államtanának legfontosabb tézisei két fogalom, nevezetesen az *ideokrácia* és a *demotizmus* fogalma köré szerveződnek. A *Jevrazijszvo* című emigráns kiadványban (Prága, 1932) az eurázsiai ideológia szemszögéből nézve az ideokrácia úgy jelenik meg, mint a mindennapi élet világát teljesen átfogó, abszolút szabályozási szükséglet, s az állam elsődleges funkciója abban áll, hogy ezt a szükségletet a társadalmi élet minden területén realizálni lehessen. „Az eurázsiaszták elsődleges feladatukat az élet és a világ gyakorlati megszervezésében látják. Ennek a szervezésnek az állam a legfontosabb eszköze (...) Az eurázsiai államrendszert *ideokráciaként* lehet definiálni.”^[53] Az ideokratikus államnak tehát más szerepet kell betöltenie, mint a liberális „éjjeliőr államnak”, amellyel az Eurázsia-gondolat képviselői a demokratikusnak mondott államot azonosították. Ezt a nézetet Trubeckoj a következőképpen fogalmazza meg az egyik tanulmányában: „Az ideokrácia fogalma egyfajta állami maximalizmussal fonódik egybe (...) azaz az állam aktív módon avatkozik be a gazdasági életbe és a kulturális fejlődésbe, miáltal az ideokrácia alapvetően különbözik az állami minimalizmussal egybefonódott demokráciától”.^[54] Ez a megkülönböztetés aztán Trubeckoj későbbi szövegeiben is rendre felbukkan. Elsősorban *Az ideokratikus állam irányításvérvől* címmel megjelent tanulmányában fogalmazza meg kérelmelhetlen egyértelműséggel az Eurázsia-eszme államtanának lényegét. „A demokratikus állam egy olyan állam, amelynek nincsenek saját meggyőződésai (ugyanis az uralkodó réteg tagjai a legkülönbözőbb pártokból rekrutálódnak), s ezért nem is képes a lakosság kulturális és gazdasági életét irányítani, továbbá éppen ezért a lehető legkisebb mértékben kíván beavatkozni a társadalom életébe (kereskedelmi szabadság, szabad sajtó, szabad művészet stb.), s átadja az irányítást a semmilyen felelősséggel nem rendelkező aktoroknak és faktoroknak (például magántőke, sajtó). Ezzel ellentétben, az ideokratikus államnak saját meggyőződésrendszere és uralkodó eszméje van (amelynek hordozója egy egységes állami-ideológiai szervezetben egyesült irányító réteg), és mindenképpen ennek a rétegnek kell megszerveznie és irányítania a társadalmi élet minden oldalát. Ez az állam nem engedheti meg, hogy bármilyen, neki alárendelt, nem kontrollált és felelősséget nem vállaló faktor zavarja meg működését – kiváltképpen a magántőke –, s éppen ezért az ideokratikus államnak a politikai, gazdasági és kulturális életét mindenképpen 'szocialisztikus módon' kell megszerveznie.”^[55]

Az ideokrácia kérdését tárgyaló és a fentiekben már idézett programszerű írásban (*Jevrazijszvo*, 1932) az a határozott szándék is megjelenik, hogy a jövődöbéli eurázsiai állam ne riadjon vissza a kényszerítő eszközök alkalmazásától sem, hogy

[53] Idézi Wiederkehr, i. m., 137.

[54] Idézi Wiederkehr, i. m., 138.

[55] Trubeckoj, Jevgenyij Nyikolajevics: *Ob ideje-pravitelnyice ideokratyicseszkogovo goszudarsztva*. <http://gumilevica.kulichki.net/TNS/tns16.htm> (2017. 09. 01.)

kitűzött céljait elérje. „Az eurázsiai államnak pozitív missziója van. Ez az állam cselekvésre hívatott, azaz nem egyszerűen a védelem negatív céljai mozgatják, hanem mindenekelőtt egy tartós és pozitív építő munka szükségességében határozza meg célját. Hogy ezt a pozitív és építő munkát kivitelezhesse, az eurázsiai állam egy sor teljesítendő kötelezettséget ír elő az állam tagjai számára, s ezen kötelezettségek figyelmen kívül hagyását kényszerintézkedésekkel szankcionálja.”^[56] Miként arra Wiederkehr is utal, Trubeckoj az 1935-ben megjelent tanulmányában már teljes egyértelműséggel fogalmazza meg, hogy az egyénnek milyen „jogai” lesznek az eljövendő ideokratikus államban. „Az ideokratikus államban – többek között – el kell tűnnie az individualizmus utolsó nyomainak is, és az ember nem pusztán önmagát, hanem a saját társadalmi osztályát, a saját népét is egy meghatározott funkcióval rendelkező organikus egész részeként veszi tekintetbe. Következésképpen, alá kell húzni azt is, hogy mindezt nemcsak teoretikus igazságként kell akceptálni, hanem az eljövendő ideokratikus korszak embere pszichikumának mélyére kell beágyazni.”^[57] Ugyanakkor az igazság kedvéért hozzá kell tenni, hogy az egyénnel szemben gyakorolt fizikai erőszak szükségességéről sohasem beszéltek az Eurázsia-mozgalom képviselői. Egyébként ezt a tényt Stefan Wiederkehr is elismeri. Az Eurázsia-eszme képviselői leginkább a narodnyik stratégiára jellemző nevelői/felvilágosító munka távlatos sikerében reménykedtek. Ezért aztán, noha kétségtelenül szólnak érvek az ideokrácia és a klasszikus totalitárius rezsimek „azonossága” mellett is, az ideokratikus állam eszméjére maradéktalanul mégsem alkalmazhatók a Friedrich-Brzezinski-féle totalitarizmus-kritériumok. Szofia Bohan egyik, eredetileg litván nyelven megjelent írásban (1934), a következőképpen fogalmaz: „Az ideokráciát nem lehet erőszaknak tekinteni, miként azt a nyugati demokrácia hívei gondolják. Ez az eszme nem szándékszik minden polgárra ráerőszakolni a maga akaratát. Ellenkezőleg, az ideokrácia az állami élet megszervezésének rendkívül racionális formája, amelyben az államhatalom a maga létében – együttműködve az egész néppel – az adott nép történelmi eszméjét testesíti meg, és ily módon a népakarat legjobb kifejeződési formájaként jelenhet meg.”^[58] A kontinuitás/diszkontinuitás paradox játéka érhető tetten az ideokrácia azon törekvésében is, hogy a „majdan meghaladott” bolsevista államszervezetből egy sor hasznosítható elemet kíván megőrizni. Kiváltképpen a tanácsokat (*szovjetek*) és a föderalizmust. Ugyanis „mindkét elem megfelel az eurázsiaizmus 'kollektív személy' (*szobornaja licsnoszty*) elvének.”^[59] A tanácsrendszer további fenntartása – a többfokozatú választási rendszeren keresztül – garantálja az elit és a nép „organikus” kapcsolatát, illetve az állam egységét. A föderalizmus pedig a nemzeti, nemzetiségi kérdés megoldását biztosítja. Ugyanakkor az ideokrácia teoretikusai azt is mondják, hogy a szovjet

[56] Idézi Wiederkehr, i. m., 138.

[57] Trubeckoj, *Ob ideje-pravitelnyice...*, i. k.

[58] Idézi Wiederkehr, i. m., 139.

[59] Wiederkehr, i. m., 139.

rendszer csak deficites formában képes megvalósítani az ő állameszményüket. Ezért is nevezik olykor „pszeudokráciának” mind a kommunizmust, mind pedig a fasizmust. Értelemszerűen inkább a szovjet kommunizmussal nincsenek kibékülve, mivel szerintük a „materialista marximus” *eo ipso* tagadja az ideológia autonómiáját. Egy másik kifogásuk a szovjet marxizmus „parvenü-jellegével” kapcsolatos: a marxizmus nem „eurázsiai talajból” fakad, igazából ugyan úgy új keletű nyugati import, mint a liberalizmus.

Másrészt, miként azt Wiederkehr írja, az Eurázsia-mozgalomnak valójában nem állt szándékában, hogy totálisan szakítson a forradalom előtti társadalmi berendezkedéssel. A pravoszláv ortodoxia a jövőben is az eurázsiai állam szellemi/kulturális fundamentumául fog szolgálni. „Nem meghaladni a tradíciót, hanem azt – a két évszázados európaizáció után – újra visszaállítani: ez a *jevrazijci* igazi célja”^[60] Azon persze érdemes elgondolkodni, hogy az Eurázsia-mozgalom képviselőinek ez a kettős szemléleti irányultsága (mármint az, hogy egyszerre pillantanak a jövőbe és vissza a múltba) érvényes-e a Friedrich/Brzezinski-féle totalitarizmus-definíció? Voltaképpen nem, mivel a szóban forgó szerzőpáros – ellentétben az Eurázsia-mozgalom képviselőivel – a múlt totális megtagadását tekinti a totális rendszerek egyik legfontosabb ismertetőjegyének. Valójában persze, miként arra egyébként Wiederkehr helyesen mutat rá, a német nácizmus sem felel meg Friedrich/Brzezinski-féle definíciónak, hiszen a germán mitológia aktualizálása és az „ősrassz-kutatás” mániája magát a náci ideológiát is egyfajta montsrúózus „elméletté” (azaz a múltat és a jövőt egyben látó vízióvá) transzformálja. Ha pedig ez így van, akkor meglehetősen gyenge lábakon áll az olyan totalitarizmus-elmélet, amely még a nácizmusra sem alkalmazható. Ezzel az izgalmas problémával itt és most nem kívánok tovább foglalkozni, ehelyett azt a kérdést szeretném újra feltenni, hogy végül is totalitárius eszmerendszernek lehet-e tekinteni az eurázsiai ideokráciát, vagy pedig nem? A választ egyelőre prolongálnom kell, mert először az eurázsiai államelmélet másik kulcskategóriáját, a *demotizmust* szeretném röviden bemutatni.

A *demotizmus* fogalmának egyik legjobb kifejtését Nyikolaj Nyikolajevics Alekszejev *Jevrazijci i goszodarsztvo* (Eurázsiaszták és az állam) című, eredetileg 1927-ben megjelent tanulmányában találjuk meg.^[61] Alekszejev (1879–1964) egy nagy hagyományokkal rendelkező jogászcsalád sarja. A huszadik század elején a Moszkvai Egyetem jogi karán habilitál. Alekszejev, mint a filozófia és az államelmélet professzora, 1922-ben meghívást kap a prágai Károly Egyetemre. 1927-től publikál rendszeresen az Eurázsia-mozgalom különböző kiadványaiban. Ettől az időszaktól kezdve kiemelkedő szerepet játszik a mozgalom államtanának kidol-

[60] I. m., 140. Ezek a gondolatok mégiscsak azt példázzák, hogy az Eurázsia-eszme „államtanában” megjelenik a hegeli filozófiából ismert *Aufhebung* kategória is: azaz a *jevrazijci* mégsem akarják a „múltat végleg eltörölni”, hanem inkább új értelmet szeretnének adni a tradicionálisnak.

[61] Alekszejev, N. N. : *Jevrazijci i goszudarsztvo*. <http://hrono.ru/proekty/russia/Author/Russ/A/Alekseev/state.html> (2017. 08. 13.)

gozásában. Alaposan tanulmányozza a fiatal szovjet állam jogi-szervezeti struktúráját, s nem riad vissza attól sem, hogy egy sor elemet átvegyen a bolsevik állam működési elveiből (az állam szerepének abszolutizálása stb.) Szavickijjal együtt hűséges marad a mozgalomhoz annak hanyatló szakaszában is (a harmincas években), de az aktív szerepvállalástól visszavonul. 1945 után fokozatosan közeledik a Szovjetunióhoz, még a szovjet állampolgárságot is felveszi. Ezt követően néhány évig Jugoszláviában él, de a Sztálin és Tito közötti szakítást követő évben (1948) Svájcba emigrál.

Aki kezébe veszi Alekszejev imént említett, *Eurázsia-eszme és az állam* címmel megjelent írását, annak már az első oldalak elolvasása után világossá válik: itt egy valóban komoly jogelméleti és politikafilozófiai műveltséggel rendelkező szerzőről van szó. Alekszejev írása bevezető részében a következő kézenfekvő kérdést teszi fel: voltaképpen miféle szervezet ez az Eurázsia-mozgalom, és milyen politikai eszmék mozgatják a mozgalom híveit. Pártnak tekinthető-e ez a mozgalom? Ha az, akkor szükséges-e, hogy valamiféle homogén egységként jelenjen meg a politikai élet színpadán, avagy helyt adhat a politikai nézetek sokféleségének is? „De ha nem vagyunk párt, akkor voltaképpen kik vagyunk? Hol van a helyünk abban az államban, amelyet a magunkénak tekintünk, azaz normális eurázsiai államban (...)?”^[62] Hogy megválaszolhassa a maga által feltett kérdéseket, Alekszejev röviden bemutatja az úgynevezett liberális demokráciák politikai berendezkedésének lényegi vonásait, illetve szót ejt az éppen akkor formálódó olasz fasizmus „alternatív” államfelfogásáról. A szerző szerint a modern értelemben vett politikai pártok a párttagok és szimpatizánsok szabad akaratából születtek (nem állami akarat folytán jöttek létre). Vagy a közös cél, vagy pedig a célok eléréséhez szükséges eszközök tekintetében van egyetértés a párthoz tartozó személyek között. Például a bolsevikok és a mensevikok esetében csak a célhoz szükséges eszközök tekintetében van különbség a két párt között, míg a szocialista és a polgári pártok egymástól radikálisan eltérő elérendő célokat tűznek maguk elé. „Minden politikai párt az államhatalom apparátusának birtokba vételét tekinti legfontosabb feladatának, mégpedig azért, hogy megvalósíthassa a maga alapvető céljait (ezt nevezzük 'politikai cselekvésnek').”^[63] Ugyanakkor azt is meg lehet figyelni a modern politikai életben, hogy nem minden parlamenti párt célozza meg a politikai hatalom megszerzését. Vannak, amelyek az „örök ellenzéki szerepére” rendezkednek be, mint például a nyugat-európai szociáldemokrata pártok némelyike. Ez nagyon kényelmes szerepkör: a folytonosan opozícióban lévő pártok nyugodt lelkiismerettel bírálhatják az éppen fennálló hatalmat, mert nem kell semmiféle felelősséget vállalniuk döntéseikért. A többpártrendszerű demokráciában a legtöbb szavazatot elnyerő párt (vagy pártok) kerülnek hatalomra, a többi pártnak alá kell vetnie magát a győztesek akaratának, s a politikai hangulat

[62] Alekszejev, i. m., 1.

[63] Uo.

megváltozásig el kell fogadniuk ezt a helyzetet. Vannak pártok, amelyeknek nincs türelmük ahhoz, hogy „kivárják a dolgok normális menetét”, és egy diktatórikus fordulat útján szeretnének hatalomra kerülni. Ez az az eset, amikor egy párt úgy jut hatalomra, és úgy akarja megvalósítani a maga programját, hogy ehhez nincs meg a parlamenti többsége. „A diktatúra lehet 'lágy', amikor is egy párt úgy ragadja meg a hatalmat, hogy nem semmisíti meg a többit, s bizonyos határok között biztosítja számukra a további tevékenységet. Vagy lehet 'kemény', amikor is a hatalmat megragadó párt egyszerűen megsemmisíti a rajta kívüli pártokat, és az államban kizárólag egyetlen uralkodó csoport kezébe kerül a hatalom (például ezt mutatja a fasizmus fejlődése, kezdeti és későbbi szakaszában).”^[64] Történelmileg nézve a nyugati demokratikus rezsimek a pártrendszerek két fajtáját dolgozták ki, melyek határai olykor egybecsúsznak. Az első változatot alapvetően az jellemzi, hogy párt tagjait nem egy jól kidolgozott társadalompolitikai doktrína (ideológia) vagy dogmarendszer szervezi „cselekvő közösséggé”, hanem valamilyen praktikus politikai kérdés megoldására adandó válaszok hasonlósága (pl. milyen legyen az adórendszer, a választójog vagy éppen az agrárpolitika stb.). Ezeket a pártokat platformpártoknak vagy ligáknak lehet nevezni, mondja Alekszejev. A legjobb példa erre az USA-ban működő pártszisztéma, de az angol pártrendszer sem különbözik ettől lényegesen. A modern pártrendszerek másik fajtáját a „tisztán ideokratikus pártok” jelentik meg, kiváltképpen a szocialista pártok. „A jelenlegi szocialista pártok fundamentumát egy jól ismert társadalmi doktrína képezi (...) vagy inkább valamiféle társadalomfilozófia. Ilyen példának okáért a marxizmus.”^[65] Az, ami a „platformpártok” számára a politikai cselekvés célja, az a „programpártok” számára nem több, mint az elérendő ideológiai célok egy lehetséges eszköze. Volt idő, amikor a szocialista pártok csak „eszméket gyártottak”, de nem vettek részt a parlamenti politikai küzdelmekben. Lassalle és Marx óta megváltozott ez az attitűd. Igaz persze, hogy a parlamenti politizálás csak „mellékesen” érdeklí ezeket a pártokat, mert igazi feladatukat a társadalmi gondolkodás átformálásban látják, vagyis a társadalompolitikai/ideológiai doktrínájukat mint egy újfajta „vallást” szeretnék a tömeg körében elterjeszteni. Egyfajta „társadalmi vallás” ez, amely látható módon egyre népszerűbb a nyugati társadalom polgárai, kiváltképpen a „proletariátus” körében. De a pártrendszer kérdését szociológiai metszetben is érdemes megvizsgálni, mondja a szerző. Így tekintve a dolgot azt tapasztaljuk, hogy olykor a párt elnevezése (munkáspárt), a párttagok és pártszimpatizánsok társadalmi-szociológiai státusza jórészt egybeesik. Ez a helyzet például Nagy-Britanniában (elsősorban a brit Munkáspártra érdemes gondolni). De a modern politikai pártok többségénél nem találunk ilyen egybeesést. Kiváltképpen az orosz szocialista (bolsevik) párt esetén tapasztalható, hogy noha a „proletariátus képviselőjeként” állítja be magát, a valóságban

[64] Alekszejev, i. m., 2.

[65] Uo.

viszont a „deklasszálódott városi értelmiség” jelenti a valódi bázisát. Ez a párt egyúttal a parasztság képviselőjét is magára szeretné vállalni, pedig még a párttagság tíz százalékát sem teszi ki a falusi lakosság. Mindezt úgy lehetne összefoglalni, mondja a szerző, hogy a modern politikai párt olyan „egyesület”, amely nem annyira ennek vagy annak a társadalmi osztálynak, rétegnek a képviselőjét szeretné ellátni – ellentétben a szakszervezetekkel, a trade unionokkal és a különféle szakmai szervezetekkel –, hanem saját „autonóm” politikai céljainak elérésére törekszik. Külön kategóriát jelentenek az egyházak (főként a katolikus), illetve a különböző titkos vagy félig titkos társaságok, mint például a szabadkőművesek. Ezeknek a szervezeteknek is vannak politikai céljaik, ugyanakkor ezek a célok csak átmenetet vagy közbülső lépcsőfokot képeznek egy „magasabb rendű”, ún. transzcendens cél eléréséhez. „A szabadkőművesség alapvető feladatai a legkevésbé sem fedhetők le a társadalmi problémák általuk javasolt megoldásaival. A szabadkőműveseknek vallási és erkölcsi feladataik vannak, amelyeket számukra meglehetősen régi történelmi tradíciók írnak elő, s az ő szemükben a politika csak az egyik lehetséges cselekvésformát jelenti.”^[66]

Ezek után Alekszejev felteszi a kérdést: az imént vázolt konceptuális keretet alapul véve, voltaképpen milyen „párttípushoz” tartozik az Eurázsia-mozgalom? Az már rögtön világosan látható, mondja szerző, hogy nem platform vagy liga, hiszen a mozgalom valamilyen ideológiai eszmerendszer képviselőjére szerveződött. „Nekünk nemcsak programunk van, hanem a közösen vallott doktrína, dogmarendszer, komplett világnézet és filozófia egyesít bennünket.”^[67] Ilyen szempontból, legalábbis formálisan, az eurázsiai eszmerendszer nagyon közel áll a marxizmushoz. Ugyanakkor a nyugati szocialista mozgalmakkal ellentétben, az Eurázsia-mozgalom nem tekinti magát valamiféle „társadalmi vallásnak”, nem gondolja azt, hogy bármilyen társadalmi eszmerendszerrel meg lehetne oldani az emberiség végső problémáit, azaz egyfajta földi paradicsomot lehetne létrehozni. Az „evilágban” meglévő társadalmi problémák megoldására törekedni ugyan nem teljesen felesleges vállalkozás, de ezen a „platformon” csak részsikereket érhet el az ember. Ezért aztán az eurázsiai eszmevilág, legalább is formálisan, sokkal közelebb áll a vallási intézmények (rendek) vagy a szabadkőművesség világához, mint a nyugat-európai politikai pártokhoz. Másrészt ez a mozgalom jelentősen eltér a jezsuiták vagy protestáns szabadgondolkodók (például Jakob Böhme Valentin Weigel stb.) antidogmatikus és „privatizált” vallási mozgalmaitól is. Az „eurázsiai politikai eszme” a keleti kereszténységben gyökerezik, s – legalábbis Alekszejev úgy véli – a „sztarec-kultúrában” lehetne a mozgalom eredetét föllelni. Végső soron ki lehet jelenteni, hogy ezt a mozgalmat inkább valamiféle (vallási) rendnek kell elképzelni, mintsem modern politikai pártnak. Ezt követően Alekszejev arról morfondírozik, hogy a jövőben milyen lehetőségek állnak a bolsevik párt által

[66] I. m. 3.

[67] Uo.

vezetett Oroszország előtt, és ebben a lehetséges jövőben hogyan alakulhat az Eurázsia-mozgalom politikai szerepe. Egy lehetséges változat, hogy – egy lassú evolúciós úton végighaladva – a szovjet rendszer többpártrendszerű demokráciává alakul át, és legalizálják a menseviket és az ezereket stb. Ez persze olyan „másodragú” demokrácia lenne, mint amelyen jelenleg Szerbiában és Bulgáriában figyelhető meg. Egy ilyen helyzetben nem lenne közvetlen teendője a demotizmus híveinek, hiszen az így kialakult szisztéma nem éppen a kedvükre való politikai rendszer lenne, ezért inkább csak az események folyamatos nyomon követése és a lankadatlan szervező munka lenne a feladatuk – hasonlóan a katolikus és a szocialista mozgalmakhoz. „Nem tekinthetjük se az egyik, se a másik csoportot [vagyis katolikus és szocialista mozgalmakat – K.L.A.] a polgári demokrácia elkötelezett hívének, a polgári demokráciát ezek a szervezetek mégis meglehetősen eredményességgel használják fel céljaik számára.”^[68]

De az is lehetséges, hogy a bolsevik forradalom rövidesen kifulladásra kerül, s elkövetkezik a pangás kora. Ugyanakkor az eurázsiai mozgalomnak még ebben az esetben sem kell rögvest pártot alapítania, és beszállnia a napi politikai csatározásokba. A mozgalomnak nem rövid távra, hanem hosszú évtizedekre előre kell terveznie, s inkább a társadalmi közgondolkodás lassú átformálására kell törekednie.^[69] Egy másik opció lehetne a bolsevik rendszer erőszakos (belső erők általi) megdöntése. Azonban az eurázsiai mozgalomnak ebben az esetben sem kell az események aktív résztvevőjévé válnia. Egy ilyen fordulat valamiféle kollektív bonapartizmushoz lenne hasonlatos, amely megőrizné a korábbi rendszer frazeológiáját és ideológiájának lényeges elemeit. „Végezetül nem elképzelhetetlen, hogy a fordulatot olyan csoport hajtja végre, amelynek ideológiája nem áll távol az eurázsiai mozgalom céljaitól, vagy egyenesen e mozgalom tagjai hajtják végre a fordulatot. Egy ilyen helyzet szükségessé tenné, hogy haladéktalanul előálljunk a saját tervünkkel. Milyen viszonyt alakítunk ki ekkor a pártrendszer kérdéséhez? Vajon „pártként” létezzünk-e a saját államunk kiépítésében, és megőrizzük-e a pártjellegét, midőn ez az állam teljesen kiépül?”^[70]

Alekszejev azt mondja, hogy a demotikus állam mindenekelőtt spirituális képződmény, amely nemcsak hogy megfelel a nemzet és a nemzet által vallott vallási rendszer karakterének, hanem úgyszólván maga is vallási fenomén.^[71] „Az eurázsiai állam politikai képződmény, de miképpen mondtuk, demotikus természetű. Ezzel azt szeretnénk mondani, hogy államunk mély nemzeti alapon nyugszik, és a ’népakaratnak’ felel meg.”^[72] Ha népszuverenitás fogalmát nem járatták volna le a nyugati demokráciák, mondja Alekszejev, akkor akár ezzel a

[68] Alekszejev, i. m., 5.

[69] Jómagam úgy látom, hogy Alekszejev ezen gondolatai nem állnak távol Antonio Gramsci hegemónia-elméletétől, amelyet éppen ekkoriban dolgozott ki az olasz gondolkodó. Itt és most természetesen eltekintek egy alaposabb összehasonlító elemzéstől.

[70] Alekszejev, i. m., 6.

[71] Lásd Laruelle, 1999, 126.

[72] Alekszejev, i. m., 7.

fogalommal is leírható lenne az eurázsiai demotizmus. Csakhogy lejáratták, mert a nyugati demokráciáknak immáron semmi közük az organikus népakarathoz! Az ilyen politikai rendszerek a dezorganizált és anarchikus erők szuverenitását, a különféle parciális törekvések mechanikus aggregátumát jelenítik meg. A nyugati demokrácia az „amorfi tömeg” veszélyes illúziójával helyettesíti a valódi népakaratot. „Mi a ’népet’ vagy a ’nemzetet’ nem a polgárok véletlenszerűen összeállt halmazának tekintjük, amelyet kielégít, hogy mindannyian általános választójoggal rendelkeznek, hanem a múlt, a jelen és a jövő történelmileg meghatározott nemzedékei egységének, amelyet az állam és a kultúra hozott létre.”^[73] Marlène Laruelle szerint ezek a nézetek feltűnő hasonlóságokat mutatnak az olasz fasizmus és a korabeli francia szélsőjobb (Barrès és Maurras) államfelfogásával.^[74] A nemzethez tartozást nem a polgári mivolt (*citoyenneté*) absztrakt jogi köteléke fejezi ki, hanem a „föld és a holtak” geográfiai, történelmi és genetikai transzmissziója. Az Eurázsia-eszme képviselői számára létezik a kultúra szférájának jól definiálható hierarchiája is. Legalul helyezkedik el az anyagi kultúra, fölötte az állam, legfelül pedig a spirituális javak szférája. Az állam mégis a társadalmi konstrukció csúcán helyezkedik el, mert a valódi állam a nemzet eszenciáját – mint isteni elvet – fejezi ki. Laruelle úgy látja, hogy az eurázsiai demotizmusban egyfajta szélsőségesen etalista álláspont jut kifejeződésre. Az állam abszolutizálásának egyúttal a jogi monizmus doktrínája feleltethető meg. Ez azt jelenti, hogy az eurázsiai állam megpróbálja kombinálni, illetve „szintetizálni” a jogi, erkölcsi és vallási szférát. „A monizmus fogalma – amelyet Alekszejev előszeretettel használ – egyfajta jogi formulát kínál fel az organicista filozófiának. Ha a politika organikus, akkor ez azt jelenti, hogy spontán módon, önmaga által szabályozva jön létre; belső dinamizmus hívja életre, továbbá szabad s nem pedig mesterséges csinálmány. Egyúttal szinguláris is, azaz önmagát fejezi ki, illetve manifesztációiban totalizáló erővel rendelkezik.”^[75] Ezeket a gondolatokat részben a német romantika képviselőitől (pl. Müller) kölcsönözték az eurázsiai elmélet képviselői, mondja Laruelle. E szerint tehát az állam egy ideális szféra, a tiszta totalitás elméleti terepe, egy mindent magában foglaló és a társadalom által nem differenciált szféra. Az egyén nem tud kilépni ebből a szférából; az individuum el sem képzelhető az államon kívül létező entitásként, másrészt az állam amúgy sincs alávetve az emberi intervenciónak. Az eurázsiai organicizmusban a vallás, a társadalom és a politika szorosan összetartoznak, legfeljebb az analitikus elemzés számára különíthetők el egymástól. Miként fentebb láttuk, a demokratikus állam ennek éppen az ellenkezője: a különféle pártok és szervezetek a maguk „különös igazságait” szeretnék érvényre juttatni.

E közbevetett megjegyzések után szeretnék visszatérni az Alekszejev által feltett kérdéshez, hogy tudniillik miként is gondolkodnak az Eurázsia-eszme

[73] I. m., 7.

[74] Laruelle, i. m., 126.

[75] Laruelle, i. m., 127.

képviselői a pártok jövőjéről az általuk elképzelt demotikus rendszerben. „Ez az új államtípus megköveteli – mondja Alekszejev –, hogy az a társadalmi réteg, amely az európai értelemben vett politikai pártok által stabilizált társadalmi vélemény hordozójaként lép fel, immáron az új állam organikus részévé váljon (...) Az irányító pártnak úgyszólván az organikus állam-eszme hordozójává kell átlényegülnie.”^[76] Mindebből pedig az következik, hogy a demotikus államban a nyugati demokráciákban létező pártok feleslegessé válnak. A nyugati demokrácia lényegében „prezentokrácia”. Mégpedig azért, mert az aktuálisan szavazóképes nemzedék magának vindikál minden hatalmat, vagyis egyaránt úr akar lenni az „élők és a holtak” fölött. Ráadásul a nyugati demokráciákban a „közvélemény” meglehetősen illékony jelenség. A politikai propaganda és a reklám (ma úgy mondánánk: média) befolyása alatt bármire és bárminek az ellenkezőjére hajlandók szavazni az emberek. A pártok vég nélküli csatározásaiból nem jön ki semmi jó, ezért legjobb lenne felhagyni az egészszel. Miként ez a fordulat a demotizmusban meg is történik, hiszen itt már a „kollektív bölcsességet birtokló elit” veszi át az állam irányítását. Az eurázsiai párt voltaképpen egyfajta „pártokon túli pártként” irányítja az államot. De miképpen kerül kiválasztásra egy a pártok fölött álló elit? Könnyen belátható, hogy ezzel a kérdéssel a demotizmus Achilles-sarkához érkeztünk el.^[77] Azonban a demotizmus elmélete még ezen a sikamlós terepen is ügyes kibívót talál magának. Ha megkíséreljük definiálni ezt az uralkodó osztályt – legalábbis az Eurázsia-mozgalom képviselői szerint – ennek a meghatározásnak nem lehet politikai tétje. Ugyanis, mondja Alekszejev, az individuumok gondolatai, döntései és választásai mindig valamilyen szupra-individuális tudatban és akaratban gyökereznek. Igaz ez a család, a törzs, valamilyen társadalmi csoport vagy éppen a nemzet esetében is. Egyfajta organikus kötelék fűzi egybe a lakosságtömeget. Éppen ezért maga a közösségi összetartozás hite az, ami a *vezető elit* megteremtődésének szelekciós elveként működik!(?) A „vezetettek”, akik azért valamiképpen mégis „egylenyegűek” az uralkodó elit tagjaival, elfogadják ezt a „természetes szelekciót”, hiszen a demotikus állam kiegyensúlyozott működése igazolja a szelekció hasznosságát, másrészt az ily módon megteremthető kollektív harmónia (ha az eurázsiai mozgalom teoretikusai által használt fogalomkészletre

[76] Alekszejev, i. m., 10.

[77] Igaza van Kolontári Attilának, amikor minderről a következőket mondja: „Az ideokratikus államban az elit kiválasztásának alapja az állam vezéreszméje iránti szolidaritás. Még a politológusi vénával rendelkező Alekszejevnel is meglehetősen zavaros az elképzelt politikai berendezés jellege. Az ő elgondolásaiból is leginkább a nyugati típusú parlamentáris demokrácia kritikája olvasható ki, valamint az, hogy ez az út mennyire nem járható a jövő eurázsiai állama számára. Nyomokban megtalálható benne Edmund Burke konzervatív társadalmi-szerződés elmélete (...) Az államban a népakarat állandóságán kell nyugodnia Ezt az állandóságot pedig a stabilizálódott és az eurázsiai eszme iránt elkötelezett irányító réteg biztosítja. Ennek az elitnek ugyanakkor a kiválasztódás, a politika és az ideológia terén szoros kapcsolatban kell állnia a néppel. A modell leginkább a saját farkába harapó kígyó alakját idézi.” (Kolontári, i. m. 91.) Mindezt azzal lehetne kiegészíteni, hogy Alekszejev állam- és politikaelméletében – a német romantika képviselői mellett – Juan Donoso Cortés és Joseph de Maistre hatása is érzékelhető.

támaszkodnánk, akkor inkább a *szimfonikus* harmónia kifejezés lenne a megfelelőbb) részben a tömegeket is a vezető réteg magasságába emeli. A mozgalom egyik kevésbé ismert alakja, Jakov Szadovszkij, rendkívül elegánsan fogalmazza meg ennek a paradoxonnak a lényegét: „Mint szervezett kisebbség testesíti meg az uralkodó Réteg az Egész tudattalan akaratát.”^[78]

A jövődbeli eurázsiai állam kiépítésének egyik speciális, de nagyon is lényegbevágó kérdése az új tulajdonviszonyok kialakításával kapcsolatos. Mi legyen a bolsevik rendszer által létrehozott állami tulajdon jövője? Az orosz és a bizánci jogrendszer történetét kutató német jogtörténész, Friedrich von Halem az egyik 2000-ben megjelent terjedelmes tanulmányában elsősorban Nyikolaj Alekszejev e tárgyban írott tanulmányait veszi górcső alá.^[79] Az egyik, 1926-ban megjelent, az eurázsiai eszme jogfilozófiai nézeteit bemutató kiadványban található egy valószínűleg Alekszejevtől származó írás, amelyben a következőket olvashatjuk: „Nálunk, Oroszországban, a cári egyetemek minden fáradozása ellenére sem tudott a római jog igazán gyökeret verni. A római jog alaptételei meglehetősen távol estek az orosz jogérzék szellemiségétől. Ez leginkább egy igen fontos problématerületen mutatkozott meg, nevezetesen a tulajdon kérdésében... Az a fanatizmus, amellyel az az álláspont lépett fel, amely szerint az orosz 'mir' voltaképpen anakronizmus vagy inkább csak egy kiagyalt elmélet, és hogy az orosz paraszt valójában – a maga sajátlagos természete szerint – önző magántulajdonos, igazából csak egy ideológiai előítéletről tanúskodik, de nem a tényekről (...) Az orosz jogérzékben, miként ezt a tényt a szóban forgó álláspont képviselői mindig is a lehető legjobban és előítéletmentesen megfogalmazták, és miként ez a paraszti társadalomban manapság is élő valóságként létezik, a *tulajdon mindig az egész iránti kötelezettséggel összefonódva létezik, és csak így rendelkezik funkcionális jelentéssel*. Természetesen lehetséges az ókori Rómával és a középkori feudális Európával összehasonlításokat tenni, de ha valaki ilyen párhuzamokat von, akkor kifejezetten a különbségekre kell hangsúlyt fektetnie.”^[80] A továbbiakban Alekszejev azt fejtegeti, hogy a középkori Európában minden a személyközi viszonyokon alapult, s az állam is úgy rendelkezett a földjéről és jogairól, mintha maga is személy lenne. Az ilyen típusú összehasonlításoknál mégis szem előtt kell tartani, hogy „*Rómában és Európában a 'tulajdon' fogalma a személyből kiindulva konstituálódott, és hogy a szimfonikus személy, az állam vagy a közösség minden joga a magánjogi tulajdonfogalomból fejlődött ki.*”^[81]

[78] Idézi Wiederkehr, i. m., 136.

[79] Halem, 2000, 7-47.

[80] I. m., 28.

[81] Uo. Miként Halem is megjegyzi, a „szimfonikus személy” egy komplikált vallásfilozófiai fogalom. „Erősen leegyszerűsítve ennek tartalmát úgy lehetne összefoglalni, hogy a 'szimfonikus személy' fogalma egy határozott értékrend által uralt közösségben leli meg a helyét, amelyet Nyugaton a 'jogi személy' fogalmaként használnak. De ez az utóbbitől elsősorban abban különbözik, hogy a 'szimfonikus' személy előfeltételezi egy kommunális közösség meglétét. Ott, ahol civakodás (pluralizmus) uralkodik, a 'szimfonikus személy' semmivé foszlik. A bizánci teológiában a kereszténység egysége mindig központi

A későbbiekben ennek a fejlődésnek az eredményeit rögzítették a tulajdon szentségének és a személy érinthetlenségének jogaiként. Ha az állam mégis korlátozná ezt a jogot, akkor ezt olyan sajátlagos állami szükségszerűségnek kell tekinteni, amelynek alapjaiban egy jogállapot (Rechtspositivon) megsértése található. Még a szocialisták sem azt mondják, hogy itt az állam valami jogszerű lépést valószínűsít meg, hanem azt, hogy „kisajátít”, tehát végső soron megsért egy fennálló jogállapotot. „A szocializmus csak az ellenkezőjébe fordítja át a magánjogilag értett tulajdonjogot, miként ez a normális európai jogtudatból a személyre alkalmazva fejlődött ki. *Oroszországban a tulajdont mindig az állam nézőpontjából szemlélték*, s ebből kiindulva erkölcsi-vallási dimenzióban értelmezték.”^[82]

Ezt követően Alekszejev az eurázsiai „tulajdon-értelmezés” kérdését összekapcsolja azzal a ténnyel, hogy a bolsevik forradalom az állam szerepét újra a figyelem középpontjába emelte, noha azt – az eurázsiai felfogástól eltérően – a szocialista, azaz végső soron az európai típusú gondolkodásmódra alapozta. Ennek ellenére ez az „államközpontú fordulat” részben mégis hasznára van az eurázsiai mozgalom sajátlagos törekvéseinek is, hiszen a bolsevik forradalom a magántulajdon engedélyezését újra az állam hatáskörébe utalta – azaz a tulajdon bármikor visszavehetővé vált – és a tulajdonlást az állammal szembeni kötelezettséggel kapcsolta össze. Másrészt, mondja Alekszejev, a modern gazdaság a jogbiztonságot is megköveteli, azaz az államnak védenie kell a tulajdont a külső támadásokkal szemben. Viszont – az általa nyújtott biztonságért cserébe – a vállalkozónak mindig magán kell éreznie az állam „figyelő tekintetét”. Mindazonáltal: „A magántulajdon feltételelességének nem szabad egy állandó és bizonytalan fenyegetésbe átváltania: A feltételeket pontosan meghatározott törvények közé kell szorítani, és ezeknek a törvényeknek a lehető legcsekélyebb korlátokat kell tartalmazniuk (...)”^[83] Ezeknek a kérdéseknek a kezelése során az államnak illik óvatosságot mutatkozni, és türelmesen ki kell várnia, hogy néhány generáció múlva miként stabilizálódnak a dolgok.^[84]

Az imént vázolt „államjogi” elképzelések mögött bizonyos geopolitikai megfontolások is meghúzódhatnak: az eurázsiai mozgalom hívei az eurázsiai „autark kontinentális gazdaság” kialakítását úgy képzelték el, hogy a részterületek közötti koordinációt a „nagyterület-alapú” munkamegosztás végzi el, s ezt a feladatot természetesen „központilag és államilag” kell megszervezni. Ezért aztán, mint az Wiederkehr írja, az eurázsiai mozgalom képviselői elsődlegesen nem is a szovjet tervgazdaságot kritizálták, hanem inkább csak a szovjet gazdaságfilozófiának azt az egyoldalúságát, amely kizárólag a minden áron való industrializációra

- szerepet játszott. Az eurázsiai gondolat aztán kölcsönvette ezt a fogalmat az keleti ortodoxiótól. Az általunk használt harmónia kifejezés csak tökéletlenül adja vissza ennek a fogalomnak a tartalmát.” (I. m., 46.)

[82] I. m., 29.

[83] Idézi Halem, i. m., 29.

[84] Lásd Halem, i. m., 29.

irányult. „Mert ez a törekvés megsértette az eurázsiai gazdaságpolitika egyik legfontosabb alapelvét, nevezetesen a 'részek harmóniáját'. Az eurázsiaiak valójában nem kívánták a magángazdaságot felszámolni. Céljuk inkább abban állt, hogy egy kevert 'állami-magán gazdasági rendszerben' (*goszudarsztvenno-csaszt'naja szisztema hozjajszva*) az individuális teremtő energiákat a tervgazdálkodás szolgálatába állítsák. Más szavakkal megfogalmazva: úgy vélték, hogy az egyes emberek személyes érdekeit a gazdaság motorjaként kell tekintetbe venni, de ezeket az érdekeket az állami tervnek kell a helyes irányba kormányoznia.”^[85] Miután az ideokratikus rendszer a részek és az egész interdependenciáján alapul, a mozgalom képviselőiben fel sem merült, hogy megoldhatatlan ellentmondások keletkeznének az egyének és közösség kooperációjában. Az Eurázsia-mozgalom hívei tehát folyamatosan szemmel követték, hogy mi folyik a Szovjetunióban, és reagáltak az ottani fejleményekre. „A kapitalizmust mint a nyugat-európai történelem produktumát következetesen visszautasították. De a tervgazdaság eszméje annak megszületése pillanatától, vagyis az első ötéves terv beindulásától kezdve, központi szerepet játszott az ő elképzeléseikben is.”^[86] Ugyan kritizálták a szovjet tervgazdaság káros kinövéseit, mégis a saját ideológiájuk részévé tették annak legfontosabb vízióit. Mindezek alapján úgy vélem, hogy a klasszikus Eurázsia-eszmét nem tisztán totalitárius, hanem egy archeo-modern, kvázi-totalitárius ideológiának lehet tekinteni.

III. ALEKSZANDR DUGIN ÁLLAMFELFOGÁSA, ÉS AZ ÚJ EURÁZSIA-ESZME GEOPOLITIKÁJA

1. Multipluralizmus és organikus demokrácia: az új világrend kulcskategóriái

Dugin államelméleti és politikafilozófiai nézetei sohasem jelennek meg önállóan kutatható és értelmezhető tárgyterületként, számára mindezen kérdések csak a *geopolitikai dimenzió* melléktermékeként érdekesek. Abban is egyetértés van a téma kutatói között, hogy Dugin a múlt század kilencvenes éveitől kezdődően egyre alaposabban tanulmányozza a nyugat-európai új jobboldal ideológiáját, kiváltképpen a francia Alain de Benoist-val ápol jó kapcsolatokat. Az új eurázsiai mozgalom legfontosabb kánonja mégis a hagyományos eurázsiai mozgalom irodalmából építkezik. Azonban történt egy fontos fordulat: immáron nem a Trubeckoj-féle „latin-germán kulturimperializmus” a fő ellenfél, hanem az a *transzatlanti tallaszokratikus* világrend, amelyet az Egyesült Államok (Leviatán) testesíti meg. Az új konceptuális keretben Németország úgymond a „jó oldalra” kerül, mert az új törésvonal immáron a Németországot

[85] Wiederkehr, i. m., 142–143.

[86] I. m., 143.

is magában foglaló eurázsiai *Heartland* (magföld) és az angol-amerikai civilizációt magában foglaló *Seeland* vagy *Sea Power* (tengeri hatalmak) között található. (Dugin beszél még egy *Rimland*-nak, peremvidéknek nevezett köztes területről is, amelynek nincs igazi szubsztanciája, hanem valamilyen „mediátor funkcióval” rendelkezik, mert a fölötte való uralom jelenti a előbb említett civilizációs erők küzdelmének egyik legfontosabb tétjét.) „Az USA egy kiméraszerű antiorganikus, transzplanetáris civilizáció, amelynek nincs semmilyen szakrális hagyománya és valódi civilizációs fundamentuma. Ez az ellencivilizáció mégis megpróbálja rákényszeríteni a maga anti-etnikai, antitradicionalista ’babiloni modelljét’ a többi kontinensre.”^[87] Látható, hogy Duginnál a politikai, erkölcsi és jogi univerzalizmus visszautasítása egyértelműen geopolitikai fundamentumokon nyugszik. „Az ’atlantista mondializmussal’ egy globális eurázsiai unió principiuma áll szemben, a ’nagy terek autarkijának’ teóriája.”^[88]

Dugin úgynevezett „multipoláris világrénd” elméletéhez rövidesen visszatérek, előzőleg mégis az „államtani” nézeteit és az általa „negyedik politikai elmélethez” kapcsolódó vízióit szeretném bemutatni. Dugin társadalom- és államfilozófiáját általában a nacionál-bolsevista jelzővel szokás illetni. Ez a felfogás, miként arra maga Dugin is utal, diametriális ellentéte a Popper-féle „nyitott társadalom” koncepciónak. Mint meglehetősen közismert, Popper a nyugati demokrácia fejlődését a „nyitott társadalom” *versus* „zárt társadalom” dichotómiájaként mutatja be. A zárt társadalmak a mágikus, törzsi vagy kollektivisták eszmék igézetében élnek, ellenben a nyitott társadalmak olyan társadalmi/politikai rendet preferálnak, amelynek működése a szabad individuumok személyes döntésein alapul. Popper Platon Államát tekinti a zárt társadalom ideáltipikus modelljének, mert szinte minden későbbi, úgynevezett totalitárius állameszmény a platonai modelltől indul ki. Dugin jól ismeri Popper szóban forgó munkáját, s érdekes módon azt tekinti legnagyobb hibájának, hogy Popper a legkülönbözőbb politikai nézetek képviselőit sorolja egyetlen kategória alá, vagyis a belső különbségektől eltekintve, minden – legalábbis a számára antipatikus – politikafilozófiai álláspontot a nyitott társadalom ellenségének tekint, azaz a jobboldaliakat, a baloldaliakat, a reakciósokat és a progresszíveket egyaránt. Ilyenformán a marxistákat, a konzervatívokat, a fasisztákat és a szociáldemokratákat egyként be lehet sorolni a nyílt társadalom ellenségei közé, míg a Voltaire-féle liberális típust ugyanúgy a nyitott társadalom barátai között lehet számon tartani, mint a Schopenhauer-féle reakciós pesszimizistákat. Ezzel szemben a dugini nacionál-bolsevizmus „büszkén” vállalja, hogy a „nyitott társadalommal” szemben a „zárt társadalom” eszméjét hirdeti. A nacionál-bolsevizmus egyfajta politikafilozófiai és világnézeti *bricolage*, mondja Marl ne Laruelle. A nacionál-bolsevizmus egyaránt támaszkodik az írásom elején már röviden megemlített német konzervatív forradalmárookra (Spengler, Arthur

[87] Dugin, 1992, (18-19), 3. Idézi Wiederkehr, i. m., 235. Jórészt ugyanezek az eszmék jelennek meg Alain de Benoist nemrégiben megjelent munkájában is. (Benoist, 2015)

[88] Wiederkehr, i. m., 235.

Moeller van den Bruck, a Jünger fivérek, Martin Heidegger, Ernst Niekisch, Armin Mohler stb.), olykor a primordiális tradíció képviselőire (René Guénon, Julius Evola) és az orosz konzervativizmus különböző változataira.

Miként Alexander Höllwerth megjegyzi, a Dugin-féle társadalom- és államfilozófia leglényegesebb vonása az organicizmus/holizmus, illetve az individualizmus/atomizmus dichotómiájának centrumba helyezése.^[89] Írásom első fejezetében már viszonylag részletesen bemutattam Nyikolaj Alekszejev államelméletét. 1998-ban egy reprezentatív válogatás jelent meg Moszkvában Alekszejev jogfilozófiai és államelméleti munkáiból, amelyhez Dugin írta az előszót. Alekszejev nézeteihez csatlakozva, Dugin a társadalom és a történelem két felfogását különbözteti meg. Az első esetben holisztikus és organikus megközelítésről van szó, míg a második esetben atomisztikus, individualista és szerződés-alapú megközelítésről. Az „organicista” vagy holisztikus értelmezés a történelmi népeket, az államokat és a társadalmat „organikus lényeknek” tekinti, s ezek olyan természetes lényegiségek, amelyek a „szellemből” és a „talajból”, azaz egy szubjektív és egy objektív faktor kombinációjából jönnek létre. „A második esetben atomisztikus megközelítésről van szó, amely az összes társadalomtörténeti képződményt (etnikumok, államok, osztályok) elmagányosodott, atomizált személyek önkényes megegyezésének következményeként értelmezi, és azt állítja, hogy a szóban forgó megegyezések konszenzuson alapuló szervezeti keretekben működnek.”^[90] Dugin „nem hazai” eszmei, ideológiai forrásai között a német konzervatív forradalmárok állnak az első helyen. Az organicizmus/mechanicizmus oppozíció rendkívül impulzív kidolgozásával szolgál Oswald Spengler korábban már idézett *Poroszság és szocializmus* című írása, amelyben Spengler egyértelmű ellentétet tételez az individualista angol szellem és a „porosz szocializmus” kollektívizmusa között. A „porosz stílus” organikus és kollektivistá princípiumra épül: „Nincs semmiféle 'én', hanem 'mi' van, egy közös érzés, amelyben mindenki feloldódik a maga egész létében. Az egyes ember nem számít, fel kell áldoznia magát az egész javára. Itt senki sincs önmagáért, hanem mindenki mindenkiért van, amaz eminens értelemben vett benső szabadsággal – ez a *libertas oboedientae*, az engedelmességben való szabadság –, amely mindig is kitüntető módon jellemző volt a a porosz nevelés legjobb példányaira.”^[91]

Voltaképpen ugyanez az oppozíció jelenik meg Dugin „nyugati individualizmus/atomizmus” versus „keleti holizmus/organicizmus” sematizációjában is. De hivatkozni lehetne Moeller van den Bruckra is, aki Spenglerhez hasonlóan úgyszintén mestere a különféle manicheus oppozíciók gyártásának. Az ezerkilenszázharmincás évek elején írt munkájában Moller van den Bruck is úgy véli, hogy kibékíthetetlen ellentét feszül a modern individualista liberalizmus és a középkori „népközösség” organikus kapcsolatrendszerére alapozott

[89] Höllwerth, 2007, 328.

[90] I. m., 328.

[91] Spengler, i m., 37.

világa között.^[92] Dugin legfontosabb német forrása mégis inkább Carl Schmitt, aki szintén a liberális individualizmusban találja meg az első számú „politikai ellenségét”. Sőt, mint az a magyar szellemtudományi közéletben meglehetősen közismert, Schmitt nem is tekinti politikai eszmének a liberalizmust, mert a liberalizmus, mint konzekvens individualizmus, egyenesen a „politikai negációja”.^[93]

Ugyanakkor a Dugin-féle organicizmus-teória jelentős mértékben hazai talajból fakad, nem kétséges, hogy jórészt szlavofil és eurázsiai gyökerei vannak. Miként Höllwerth írja, Dugin organikus állam- és társadalomfilozófiája nem individuumokból (mint atomokból) indul ki, hanem személyekből (perszoni, licsnosztyi). „A személyeket – mondja Dugin – mindazonáltal inkább ’funkciókként’, ’maszkokként’ nem pedig szuverén és autonóm egységekként kell tekintetbe venni. A személy-maszkok a nagy Egység (közösség, nép állam) diszkrét kifejezésformái.”^[94] Igaz ugyan, hogy hasonló gondolatokra lelhetünk René Guénon és Julius Evola antiindividualizmusában és antiegalitariánizmusában is; Dugin meglehetősen gyakran hivatkozik rájuk, de elsődlegesen mégis az orosz kollektivisták tradíciójára épít.

Amint azt már a korábbiakban is érintettem, az orosz gondolkodásban az egész és a részek oppozíciója az (organikus) *kollektivitás* és a (mechanikus) *individualitás* szembenállásaként interpretálódik. A harmonikusan működő *egész* minőségét nem egy individuumhoz, nem egy személyhez (mint ahogyan azt például a német romantika teszi) rendelik hozzá, hanem a kollektivitáshoz, azaz a közösséghez. Az orosz nemzeti diskurzusban *szobornosztynak* hívják ezt a közösséget. A szó egyháziasságot, egyházi gyülekezetet jelent, amelyben nem az intézményiség a meghatározó, hanem a lelki-egisztenciális összetartozás. A szobornosztynban megszűnik a kollektivitás és az individualitás ellentéte – legalábbis a szlavofilek és az ő nézeteiket követők képzetében.^[95] A szlavofil szobornoszt-eszme mellett a Vlagyimir Szolovjov által kidolgozott *egyetemes egység* (szvjzejegyinsztvo) víziójának is kitüntetett szerepe a Dugin-féle társadalom- és államelmélet kifermálódásában. A 19. század második felének nagy orosz filozófusa, Vlagyimir Szolovjov a valóságot egy mindig megújuló egységnek látja, amely az emberi tevékenységen keresztül közvetítődik. „Az ember vagy az emberiség egy olyan lény, aki magában (...) egy isteni eszmét azaz az egyetemes egységet vagy a lét abszolút teljességét tartalmazza, és ez

[92] Moller van den Bruck, Arthur: *Das Dritte Reich* (elektronikus verzió). „A liberalizmus aláásta a kultúrákat. Megsemmisítette a vallást. Szétzúzta a hazát. Nem más ez, mint az emberiség önmegsemmisítése.” A szóban forgó, tehát a liberalizmusról szóló fejezet, megtalálható Sebastian Maas Moeller van den Bruckról szóló monográfiájának függelékében is. (Maas, 2010, 148.)

[93] Ezzel kapcsolatban lásd Schmitt, 2002. Schmitt a következőket mondja: „A liberálisok, hasonlóan a többi emberhez, szintén politizálnak minden országban (...) A kérdés azonban az, hogy az individualista liberalizmus tiszta és következetes fogalmából vajon nyerhető-e valamilyen specifikusan politikai eszme. Erre nemmel kell válaszolni.” (I. m. 48.)

[94] Idézi Höllwerth, i. m., 331. Fontos irodalom a személy-probléma orosz tradíciójának megértéséhez Haardt, 2008.

[95] Bois Groys úgy tekint a szobornosztyra, mint ami Kierkegaard *egzisztenciafogalma*, Schopenhauer *Weltwillé*-je és Marx *termelési viszonyai* mellett az tudatalatti egyik első deklarációja a Hegel utáni európai filozófiában. Lásd Groys, 1991, 188.

az eszme (...) az értelmes szabadság segítségével valósul meg az anyagi világban.”^[96]

Ennek a folyamatnak a történeti kibontakozása a következőképpen megy végbe: 1) A szabad *teozófiában*, amely magában foglalja a pozitív tudományokat, a filozófiát és a teológiát. Szolovjov Hegelhez hasonlóan kedvelte a triadikus megoldásokat, s például a filozófiát újra három részre bontotta: empirizmusra, racionalizmusra és miszticizmusra; így kívánta érzékeltetni, hogy a filozófia már önmagában is egység, egy előzetesen adott szintézis. 2) A szabad *teokrácia*, Szolovjov erkölcs- és társadalomfilozófiája, egy újabb hármasság, az egyház, az állam és a társadalom (szlavofil terminológiával kifejezve: zemscsina) egységének megvalósulását jelenti. 3) A szabad *teurgia*, az igaz, a jó és a szép integrációja, *teózis*, azaz az *Istenemberré* válás végső kiteljesedése, egyszersmind a pozitív egyetemes egység megvalósulása. Ez a hármas vagy egyetemes egység már képes arra, hogy magába foglalja a valóság minden dimenzióját, s ebben az egységben egyik lény sem szorítja ki a másikat, hanem éppen a „másikban” valósítja meg „saját léte teljességét”.

Dugin társadalom- és államelméletében is megjelenik az egyetemes egység fogalma, azonban az általa adott értelmezésben már csak „romjaiban” ismerhető fel a fogalom eredeti (szolovjovi) intenciója. Egyrészt azért, mert Szolovjov, Hegelhez hasonlóan, dialektikus gondolkodó volt, s nála az ellentétek mindig valamilyen szintézisben oldódnak fel. Vele ellentétben, Dugin szinte megszállottan „manicheus elme”. Olykor ugyan nála is megjelennek triadikus szerkezetek, de a lényeg mégis mindig a kibékíthetetlen oppozíciókban van (pl. organikus/mechanikus, szárazföldi hatalmak/tengeri hatalmak stb.). Továbbá, amint azt rövidesen látni foguk, az egység kialakítása nem az individuumok szabad döntéseinek eredményképpen áll elő (mint azt a szlavofilek és Szolovjov elképzelték), hanem az állami erőszak igénybevételével.

A másik fontos – és Dugin szemében egyértelműen vállalható hagyomány – a tradicionalista szerzők munkáiban található politikai és társadalomszervezési eszmékhez kapcsolódik. Ami a primordiális tradíció képviselőinek a „politika-filozófiai” felfogásait illeti, túlzás nélkül elmondható, hogy ezek meglehetősen kompatibilisek a Dugin-féle társadalom- és állameszménnyel. Abból érdemes kiindulni, hogy a holisztikus-organicisztikus metafizikáknak általában véve is olyan társadalom- és államfilozófia felel meg, amely a hatalom szubjektumát mint egészét konstruálja meg. Ez azt jelenti, hogy az individuum sohasem léphet fel az egész fölött létező „hatalmhordozóként”; az individuum legfeljebb az egész szolgálatában gyakorolhatja a hatalmat. Ebből a pozícióból egyértelműen következik a demokrácia visszautasítása.

René Guénon a következőképpen látja a demokrácia lényegét: „Amennyiben a 'demokrácia' szót a nép önkormányzásaként definiálják, teljes lehetetlenséget fejez ki, aminek sem ma, sem máskor *de facto* léte sem lehetséges. Óvakodni kell

[96] Wenzler, 1985. IX.

attól, hogy a szavak félrevezessenek; ellentmondás ugyanis azt állítani, hogy ugyanazok az emberek, egyidőben kormányzók és kormányzottak is lehetnek, ugyanis ugyanaz a létező az összefüggéseknek egyazon körében nem lehet egyszerre – arisztotelészi kifejezéssel élve – ’ténylegességben’ és ’lehetőségében’ is.^[97] Guénon szerint a demokráciában a többség, azaz a mennyiség uralkodik a minőség felett, s ilyenformán a demokrácia egyúttal a materializmus princípiumát is érvényre juttatja. De a demokrácia materializmusa egyúttal individualizmus is, mert ezt a politikai szisztémát az egésztől való leszakadás szelleme mozgatja, azaz tagadja a társadalmiság lényegét: a szupraindividualizmust. A polgári társadalmak sokat dicsért individualizmusa „Egyszerűen az anyag, a brutális erő törvénye, ugyanaz a törvény, ami által a tömeg a saját súlya által vonszoltatva szétúzza mindazt, ami elé kerül.”^[98] Természetesen az is igaz, hogy hasonló gondolatokat száz évvel korábban már Schelling, és a Schelling nyomában haladó szlavofilek is megfogalmaztak: az individualizáció alapja az eredeti „isten egységtől” való bűnös elszakadás. Guénon a mennyiség-elvet érvényre juttató demokratikus renddel a minőség-elvű arisztokratikus rendet állítja szembe. (Guénon javára legyen írva, hogy nála a szelekciós elv nem faji alapon működik, mint például a náciáknál, hanem tisztán szellemi/intellektuális természetű.)

Alexander Höllwerth – könyve Dugin politikai filozófiáját bemutató fejezeteiben – meggyőzően bizonyítja, hogy az orosz filozófust nem lehet egyszerűen csak a primordiális tradíció imitátorának tekinteni. Dugin jelentősen átalakítja Guénon politikai nézeteit, s rámutat annak gyenge pontjaira is. „Dugin a traditionalisták demokrácia-elképzeléseit is kifogásolja: A demokrácia hirdetői és annak ellenségei valójában ugyanabból a premisszából indulnak ki, nevezetesen a társadalom mennyiségi karakteréből, a konkrét autonóm individuumok viselkedési mechanizmusából, továbbá a nép és a tömegek tökéletes identitásából. A demokrácia, alighogy győzelemre jut, máris egy elitista, kvázi-arisztokratikus uralmi rendszert hív életre, s mindeközben az arisztokratikus, illetve monarchikus rend gyors ütemben a tömegek középszerű képviselőinek uralmává válik. A demokrácia ’jobboldali’ kritikusai akaratlanul is a demokrácia segítőivé lesznek, mivel ezek a kritikusok a társadalom kvantitatív viszonyainak legitimitását egy ’narcisztikus szubjektumokból’ és ’atomisztikus individuumokból’ álló matematikai konglomerátumként határozzák meg. Azáltal, hogy a ’nép = tömeg’ formulát

[97] Guénon, 2008, 87. Véleményem szerint Guénon félremagyarázza az arisztotelészi demokrácia-fogalom értelmét. Arisztotelész szerint a demokrácia lényegét az teszi ki, hogy az, aki T_1 időpontban vezető, T_2 időpontban már vezetett lehet. A temporalitás maga „végzi el” a különbségtételt. Persze a primordiális tradíció hívei, valamilyen kasztrendszer érvényességéhez ragaszkodva, „szubsztancializálják” az irányítói és az irányított szerepeket, és ezért számukra ellentmondást rejt magában a kettős meghatározottság. Az természetesen más kérdés, hogy a modern demokráciákban jelen van a politikai manipuláció, és sokszor valóban csak arról van szó, hogy „a hatalmon lévők felettből ügyesen el tudják hitetni, hogy az emberek önmagukat kormányozzák; az emberek pedig nagyon szeretik ezt elhinni”. (Guénon, i. m., 88.)

[98] I. m., 90.

alkalmazzák, csak megkönnyítik a demokratáknak, hogy a népeket valóban egy differenciálatlan masszává változtassák át.”^[99] Vagyis, mondja Dugin, ha néptömegeket egy kvantitatív tömeg szintjére süllyesztjük le, akkor automatikusan adódik a kérdés: hogyan lehet ebből a zsákutcából kiutat találni? A tradicionalisták ott követik el a hibát, hogy a legkevésbé sem tradicionálisan gondolják át a demokrácia-problematikát, mivel a „tradíciószerűségnek” pontosan a minőségelv felelne meg, miközben a mennyiségelvű gondolkodás a modern, újkori individualizmus és materializmus sajátja. Dugin, miközben egyszerre kritizálja a demokrácia apologetáit és kritikussait, egy másik perspektívából igyekszik megvilágítani a demokráciakérdést, mégpedig oly módon, hogy csatlakozik az Alain de Benoist által kidolgozott a demokrácia-tipológiához, amely a demokrácia három eltérő típusának megkülönböztetésén alapul. Voltaképpen a francia forradalomból ismert *liberté*, *égalité*, *fraternité* hármasságáról, illetve ezen jelszavak további „hasznosíthatóságáról” beszél ő is. Konkrétabban fogalmazva, Dugin szerint mindhárom komponens köré egy jól definiálható demokráciatípust lehet szervezni. Az első demokráciatípust a szabadság köré szerveződő liberális demokrácia jelenti. „Ennek középpontjában a ’narcisztikus individuum’ áll, és működési keretét az ’egy ember – egy szavazat’ kvantitatív elve szolgál. A másik típus az egyenlőség elvén nyugszik, és ez az egalitárius demokráciát hirdeti. Az ilyen típusú demokrácia a totális rezsimekre jellemző (német nemzetiszocializmus, keleti szocializmus), és a társadalmat ’atomisztikus individuumokból’ álló tömegnek tekinti (ilyenformán ez a demokráciatípus úgyszintén a kvantitatív elvet preferálja). E két negatív módon minősített demokráciatípussal egy harmadik demokráciatípus áll szemben, nevezetesen a testvériség elvén nyugvó ’organikus demokrácia’”.^[100] Jól látható, hogy ezen hármas tipológia mögött egy masszív dichotómia áll: valójában a „hamis” liberális demokrácia áll szemben az „igaz” organikus demokráciával. Kérdés: az Eurázsia-eszme orosz klasszikusain túl, milyen egyéb tradícióra támaszkodik Dugin az „organikus demokrácia” elméletének megkomponálása során? Véleményem szerint igaza van Alexander Höllwerthnek, amikor a hinduista kasztrendszer és a militarista államszervezés Platón-féle változatának bizarr kombinációjában véli felfedezni a Dugin-féle organikus „demokrácia-elmélet” valódi eszenciáját. Mielőtt részletesebben elemezném a szóban forgó problémakört, úgy vélem, mindenképpen hasznosnak tűnhet néhány bevezető gondolatot előrebocsátani, amely megfelelő kontextusba helyezheti ezt a meglehetősen érzékeny „tudásterületet”. Ami az ún. primordiális tradíció „elméletét” illeti, akadémiai körökben általában kínosan ügyelnek rá, hogy lehetőleg kerüljék az olyan szerzők idézését, mint René Guénon vagy Julius Evola, sőt, némelyek még Mircea Eliade vagy éppen a magyar Kerényi Károly munkásságát is a zavaros és tudománytalan ezotéria világába utalják. Ráadásul, a legtöbben Julius Evolát a

[99] Höllwerth, i. m., 340.

[100] I. m., 340. (Később látni foguk, hogy Dugin *A negyedik politikai elmélet* című munkájában tovább finomítja ezeket a megkülönböztetéseket.)

kifejezetten fasiszta gondolkodók közé sorolják, következésképpen az egész életművét egy patológikus elme emanációjának tekintik. A helyzet azért korántsem ilyen egyszerű. Nem érzem hivatottnak magamat arra, hogy szakértőként állást foglaljak ebben a kérdésben, mindössze csak azt szeretném érzékeltetni, hogy a tudomány/áltudomány határait, kiváltképpen a humántudományok területén, nem könnyű megvonni. Például a francia David Bisson – az ezoterikus irodalom szakértője – René Guénonról írott ötszáz oldalas monográfiájában található egy érdekes fejezet, amelynek *Carl Schmitt okkult elhajlása* a címe. Bisson idézi Carl Schmittnek egy 1942-ből származó megjegyzését, amely szerint a német jogfilozófus úgy definiálja Guénon, mint aki „korunk egyik legérdekesebb alakja”.^[101] Néhány évtizeddel később Armin Mohler – Schmitt egyik hűséges tanítványa – arról számol be, hogy amikor elkezdett Schmittnek beszélni a guénoni ezotérikáról, „(...) fény csillant a szemében, és arra kért, hogy világosítsam fel alaposabban erről az irányzatról, mert nagyon sajnálja, hogy csak igen keveset tud róla.”^[102] Ezek a megjegyzések látszólag nem bizonyítanak semmit, de azt mégis jól mutatják, hogy például a német konzervatív forradalmárok (Jünger, Schmitt, Mohler) és a primordiális tradíció képviselőinek nézetei között igenis van „átjárás”.

Ami mármost Dugint illeti, teljesen egyértelmű, hogy kifejezetten vonzódik az ezotérika és a misztikum iránt. Főképpen a pályája első szakaszában (a kétezres évek elejéig) egy sor könyvet és tanulmányt szentelt az okkultizmus feldolgozásnak és népszerűsítésének. Az ilyen jellegű írásai java része megtalálható *A tradicionalizmus filozófiája* című kötetében.^[103] Az ezoterikus eszmék voltaképpen a mai napig erősen befolyásolják Dugin „filozófiai nézeteinek” alakulását, s kiváltképp érvényes ez az állítás politikai és államelméleti fejtegetéseire.

Ami a Dugin-féle „organicista demokrácia-felfogást” illeti, mint az imént említettem, annak elméleti magvát a hinduista hagyomány és platóni államutópia képezi. A hinduista tradíció szerint a világegyetem rendezett egész és mind a természetet, mind a társadalmat az univerzális érvényességű világtörvény (dharma) kormányozza. Nemcsak az állatfajok rendezőnek el egy hierarchikus rend logikája szerint, de az emberiségben belül is számtalan rend létezik. A hierarchia legfelsőbb régiójában azok helyezkednek el, akik mind fizikai, mind erkölcsi szempontból a legtisztábbak, s ezért az istenek közelében laknak. „Az emberi nemnek ezek a legmagasabb rendű képviselői, a brahmanák, mert ők szellemi dolgokkal foglalkoznak (...) Utána, a második rendként a harcosok (ksatriják) következnek, akik a társadalmi rend védelmét látják el; közülük kerülnek ki rendszerint a királyok is. (...) A tanító és harcos renddel ellentétben a tulajdonképpeni dolgozó rendet a vaisják alkotják. Állattenyésztés, földművelés és ipar: ezek azok a hasznot hajtó tevékenységek, amelyek segítségével testük táplálásáról

[101] Bisson, 2013, 278.

[102] I. m., 278.

[103] Dugin, 2002.

és életszükségletek kielégítéséről gondoskodnak.”^[104] A negyedik – még éppen említésre méltó – kasztba a piszkos és alja munkát végző és lényegében szolga státuszban lévő sudrák tartoznak. A többi kaszt szinte alig érdemel figyelmet, létük alig bír nagyobb értékkel, mint az állatoké.

Dugin *A háború filozófiája* című, 2004-ben megjelent könyve egyik fejezetében (A ksatriják újjászületése) lényegében a hindu kasztrendszer „oroszfeltámasztása” mellett érvel.^[105] Maga a könyv láthatóan az immáron professzionálisan szervezett orosz hadsereg számára készített „kézikönyv”, amely metafizikai és politikafilozófiai köntösbe öltözteti a propagandisztikus mondanivalót. „Harcosnak lenni, ez nem egyszerűen csak hivatás. Sokkal inkább elhivatottság. Harcosnak születni kell.”^[106] Az igazi harcosok, s ez minden történelmi korra igaz, nem közönséges pszichikummal és morális tartással vannak „megáldva”. Dumézil etnológiai kutatásaira hivatkozva Dugin azt mondja, az indoeurópai/árja kultúrák napjainkig megőrizték a három privilegizált kaszt uralmán alapuló politikai szisztémájukat, következésképpen a „a harcosok kasztjában kell látnunk az állami és társadalmi rend egyik legfontosabb komponensét”.^[107] Csakhogy a továbbiakban Dugin egy alig észrevehető változtatást végez el a hindu kasztrendszer eredeti szerkezetén, és azt mondja: „egy oldalról igaz, hogy a ksatriják kasztja a második helyet foglalja el, mivel a harcosok a brahmánok, azaz a papok alá vannak rendelve, de az effajta hierarchiát nem kell betű szerint venni”.^[108] Most nem kívánom külön vizsgálni azt a kérdést, hogy egy olyan gondolkodó, aki erős elkötelezettséget érez az úgynevezett tradicionalizmus iránt, milyen könnyedén alakítja át az állítólag örök időkre szánt szakrális szöveget. Nyilvánvaló, hogy Dugin, mint a „katonai demokráciát” és a harcias erényeket preferáló gondolkodó, nem igen tehet mást, minthogy korszerűsíti az ősi szövegeket. Persze úgy érvel, hogy a tradicionális társadalmakban a papi kaszt prioritása csak a láthatatlan, transzcendens világ legfőbb elveinek értelmezésére korlátozódik, a látható világ határain belül már a ksatrijáké a vezető szerep. A harcosok, a katonai arisztokrácia tagjai a saját soraikból választják ki a királyokat, a császárokat és a cárokat, tehát az államszervezési kérdésekben az ő szavuk a döntő. Mivel a harcosok védtek az államot és a népet, továbbá az állami adminisztráció megszervezése is rájuk hárult, szükségszerű, hogy a társadalmi rendszer gerincét lássuk bennük.^[109]

[104] Glasenapp, 1987, 20.

[105] Dugin, 2004, 124–142.

[106] Dugin, i. m., 125.

[107] I. m., 126.

[108] Uo.

[109] Szili Sándor *Az „eurázsiai” történelmi paradigma* című tanulmányában a következőképpen foglalja össze a mozgalom egyik vezéralakjának (a földrajztudós Pjotr Szavickijnek) az államelmélettel kapcsolatos nézeteit: „Szavickij szerint csak a katonailag és politikailag erős civilizációk képesek a túlélésre, az aztékok és az inkák sorsának elkerülésére. A nagyhatalmi státusz az identitás fennmaradásának záloga. 'Tatár hódoltság nélkül nem létezne Oroszország' – szögezte le. A Kijevi Rusz fölaprózódott és elvesztette függetlenségét. Szerencsére a mongol birodalom keretei közé került oroszokat vallásilag semleges közeg fogadta, amelyben megőrizhették kulturális önazonosságukat és elsajátíthatták a

Az orosz történelemben a fejedelmi druzsia tagjaiból került ki az arisztokrácia jó része, s ők foglalták el az államszervezet kulcspozíciót. „Éppenséggel a harcosok, s nem pedig a színészek, humoristák vagy a kerületi párttitkárok alkották Oroszországot és az orosz társadalmat.”^[110]

Azért kell az árja államszervezethez visszaérni, mondja Dugin, mert ez a rend a szakrális tökéletesség lenyomata: a brahmánok és a ksatriják a vertikális rendet, míg a vaisják a horizontális rendet képviselik. A harcosok az agresszív és impulzív energiák hordozói, és általában véve is a férfias erő megtestesítői. „A férfias, agresszív hódító, s kiváltképpen az erő-elv, azaz az önkontroll, a dominancia, az én-elv határainak maximális kitérítésére irányuló törekvés... Vagyis a harcosok 'totalizálni' akarják magukat, továbbá jelenlétüket a társadalmi és geográfiai térben a lehető legnagyobb mértékben szeretnék kiterjeszteni. Az 'akarat' (zselanyije) – ez a harcos legnagyobb titka, akaratának izzó tüze, s az a vágy, hogy a benne rejlő energiatöbbletet kiáraszsa a külvilágba. Lev Gumiljov 'passzionaritás' terminusa pontosan jellemzi a ksatrija típusát, s az akarat benne megjelenő tiszta és tökéletes formáját.”^[111] A ksatriják kiváltképpen azért alkalmasak a politikai vezető szerepre, mert a kockázatvállalás és a szenvedélyes idealizmus ígézetében élnek. A politika a „hősök ügye” – mondja Dugin. A harcosok nem az elvont spirituitás iránt vonzódnak. Tetteinek gyümölcsei ugyan éteri magasságokba emelkednek, de fogalmilag nehezen megragadhatók. „A harcos az egyház, az állam, a nemzet és a társadalom konkrét formáit szolgálja. A harcos *per definitionem zoon politikon*. A becsületért és a dicséretért, vagyis azért, hogy a polisz dicsfényt magasba emelje, a harcos mindenre képes, még bűncselekményre, összeesküvésre és zsarnokságra is. A benne munkáló vágy egyaránt vezethet jóra és rosszra. De az effajta irányultság hiánya szükségszerűen pacifizmushoz, gyávasághoz és a komfortos élet utáni vágyakozáshoz vezet. S ez egy igazi harcos számára veszélyesebb és visszataszítóbb, mint gonosz és dicsvágyó parvenünek lenni.”^[112]

Ebből az is következik, hogy a tradicionális katonai társadalmakban eltérő, a kasztok „szubsztanciájához” igazodó erkölcsi rendszerekre van szükség. Amíg a papok számára a szigorú aszkézis, a világi dolgoktól való teljes elfordulás tekinthető az alapvető és követendő normáknak (illetve az agresszív cselekedetektől való

- hatékony állam-, valamint hadvezetés feltételeit. A moszkvai cárok ennek köszönhetően léptek a nagy kánok nyomdokaiba, amikor egyesítették a keleti szláv földeket és az Aranyhorda egykori birtokait.” (Aetas, 2003/1. 39.) Ismereteim szerint Szili tanulmánya a legjobb magyar nyelvű összefoglalása a klasszikus Eurázsia-mozgalom – és a mozgalom „középső szakaszához” tartozó Lev Gumiljov – törekvéseinek.

[110] I. m., 128.

[111] Dugin, i. m., 129. Szili azt írja erről a különös fogalomról: „Ez a Gumiljov kreálta műszó biokémiai energiatöbbletet jelöl, amely fölfokozott lelki és fizikai állapot, céltudatos cselekvésre sarkalló belső feszültség formájában jelentkezik a Homo Sapiens egyedeiben. Egyfajta készítés a földrajzi környezet és a tradicionális konvenciók átalakítására.” (Szili, i. m. 47.) Látható, hogy Dugin értelmezésében ez a „belső feszültség” éppenséggel az állítólag tradicionális rend visszaállítására irányul – természetesen bizonyos modifikációval.

[112] Höllwerth, i. m., 360.

tartózkodás), addig a harcosok számára minden fordítva van. Ha a harcos döntésképtelen, tutyi-mutyi, passzív és akaratonkívüli lény, akkor ellentmondásba kerül kasztja archetípusával, és ilyenkor szükségszerűen kitaszítja magából közössége. A harcos számára kifizetődőbb „először ütni, s csak aztán gondolkodni”. Egy másik fontos erénye a harcosoknak a kockázatvállalás. Miként az imént már említettem, Dugin állhatatosan kitart azon nézete mellett, hogy a politika elsődlegesen a hősök ügye. A harcosok számára a haza az egyedüli realitás, ambícióik egyetlen hitelesnek tekinthető zsinórmértéke. Ami a harmadik kaszt, a vaisják szerepét illeti, Dugin azt mondja, hogy természetesen rájuk is szükség van az egészségesen működő (azaz a tradicionális elveken nyugvó) társadalomban és államban. Külsőleg sokban emlékeztetnek a harcosokra, csak minden fontos erény tekintetében „csökkentett értékű lényeknek bizonyulnak”. Kevésbé bátrak, kevésbé „rámenősek”, kevésbé elkötelezettek a szent ügyek védelmében, mint a harcosok (ezért például az új orosz hadseregben „csak tiszthelyettesek” lehetnek). A polgári foglalkozások (mezőgazdaság, ipar, kereskedelem) túlzottan pragmatikus ügyekhez kötik őket, se idejük, se energiájuk az államvezetés magasabb feladataival foglalkozni. Az államban betöltött szerepük emlékeztet a Platón-féle ideálpolisz „dolgozóinak” szerepére: személyükben ugyan szabadok, de nem árthatják bele magukat a politikába. „Ha olykor patrioták is, de egoisztikus, ökonomiai és racionális megfontolásokból fakadóan azok.”^[113] Ezek a morfondírozások jó alkalmat szolgáltatnak Duginnak arra, hogy elverje a port a „nyugati kapitalista világ primitív ökonomizmusán”. A szabadkőműves páholyoktól kezdve a modern sportegyesületeken át, egészen a népszórakoztatást szolgáló akciófilmekig, a modern „demokratikus rendszerek” mindent megtesznek, hogy pacifikálják és fogyaszthatóvá tegyék a harcosok kasztjának erényeit, miáltal természetesen ki is herélik annak lényegét, mert a végén mindig valamilyen ksatrija-szimulákrummal szolgálnak. Ugyanis a harcosok kasztjának erénykatalógusa a priori inkompatibilis a liberális demokrácia és a piaci szellem „petyhüdt és egoista értékrendjével”.

Ami a kasztok társadalmi/állami funkcióit illeti, mondja Dugin, első megközelítésben úgy tűnhet, hogy ezt a sajátos „munkamegosztást” csak archetipikus szinten realizálható igazságnak kell tekinteni. „Ez természetesen nem azt jelenti, mondja a szerző, hogy mindezt egyúttal ne lehetne a valóságos élethez kötni. Az archetipikus egyben valóságos is, noha csak akkor válik láthatóvá, ha elvonatkoztatunk a konkrét történelmi körülmények esetlegességeitől. A történelmi folyamatok konkrét megjelenési formái gyakran csak délibábok, amelyek elfedik az igazságot. De az állam nem valamilyen absztrakt, ideális képződmény, nem, az állam nagyon is konkrét, történelmileg rögzített létező, folyamatosan és szakadatlanul alakul az a társadalmi forma, amelyben ma is élünk — és ezt a harcosok hozták létre, a harcosok irányították, újra és újra a harcosok harcolták ki. A hadsereg nem egyszerűen csak az állam egyik attribútuma. A hadsereg az állam lényege.”^[114]

[113] Dugin, 2002, 134.

[114] I. m., 136.

Azonban a Szovjetunió utolsó évtizedeiben és az újjászületett Oroszország első éveiben az orosz hadsereg ön maga karikatúrájává vált. Az úgynevezett enyhülés és a peresztrojka időszakában a hadsereg irányítása fokozatosan átcsúszott egy bürokratákból, hadtáptisztekből, civilekből és pacifista megmondóemberekből álló kompánia kezébe. Az orosz hadsereg és kiváltképpen a hivatásos tisztikar letért a megszokott útról, olyan szokásokat, viselkedési módokat sajátított el, amelyek a polgári hivatalnok-rétegre jellemzőek. A hadsereg „elvezítette ksatrija minőségét – az expanziós akaratot, a bátorság szenvedélyes impulzusát, az agresszivitást, végső soron magát a katonai erkölcsöt.”^[115] Vajon normális harcosok békés egykedvűséggel tűrték volna, hogy hazájuk néhány hónap alatt elveszíti területének jelentős részét? Vajon egy normális hadsereg nyugodtan elviselte volna, hogy kritikus történelmi pillanatokban középszerű hivatalnokok kezébe kerüljön az ország irányítása? Megtörtént a hadsereg kasztrálása és lefejezése – ebben a rettenetes diagnózisban foglalható össze a szóban forgó évtizedek lényege, mondja Dugin. Azonban minden rosszban van valami jó: az összeomlás egyúttal mindig egy új kezdet reményével kecsegtet. Az orosz hadseregnek újra fontos politikai tényezővé kell válnia, s erre immáron megvan minden esélye, állítja a szerző. „A katonai mivolt legfontosabb jellemvonását újra a férfias, agresszív expanziós szellemben kell megtalálni. Expanzió a politikában, expanzió a társadalmi szférában, expanzió az állami ideológiában, expanzió a tervezés és döntés minden szférájában. A normális harcos kötelezőnek érzi magára, hogy befolyással legyen az ideológiára és a geopolitikára. Nem zsoldos, hanem felelősséget érez az állam és a nemzet iránt.”^[116]

2. A negyedik politikai elmélet „államtana”

Miként már eddig is láttuk, Dugin az úgynevezett jogállam és a civiltársadalom esküdt ellensége. A *politikai* tradicionális formáinak kihálásától egyenes út vezet az emberi közösségek megszerveződésének új formájához: a liberális jogállamhoz és a civil társadalomhoz. Dugin szerint ez a *pszeudo-politikai* végső soron nem más, mint atomizált individuumok konglomerátuma; a konglomerátum elemeit pedig ad hoc és önkényes kötelékek fűzik össze. „Ebben a társadalomban nincsenek határok, sem társadalmi rétegek, kasztok és osztályok. Minden atomáris (sic!) polgár a saját egoisztikus törekvéseit követi, amelyet a komfortos és elégedett élet utáni vágy mozgat. A polgár törekvéseinek kizárólag az szab korlátokat, ha saját érdekei keresztezik a többi polgár hasonló érdekeit. A civiltársadalom feladata abban áll, hogy a polgárok cselekvési szabadságát maximálisan kiterjessze, s azokon a területeken, ahol a divergáló érdekek ütközhetnek, olyan jogi kereteket teremtsen, ahol lehetőség szerint elkerülhetők a konfliktus-

[115] I. m., 137.

[116] I. m., 140.

szituációk erőszakos megoldásai.”^[117] Dugin szerint a liberalizmus és a liberális demokrácia az emberiség legnagyobb átka, s az orosz gondolkodó minden lehetőséget megragad, hogy ostorozza ezt a „sátáni fenomént”. Ugyanakkor Dugin liberalizmuskritikájában alig-alig található eredeti felismerés. Mint már említettem, jórészt a német konzervatív forradalmárok és Alain de Benoist érveit ismétli meg. *A liberalizmus kritikája* című tanulmányában Alain de Benoist-t – Louis Dumont-ra utalva – szintén arról beszél, hogy a nyugati kereszténységgel vette kezdetét a modern individualizmus diadalmenete; a tradicionális társadalmak holizmusával ellentétben a kereszténység a „individuum metafizikáját” hirdette meg. Isten az ember értékét individuumként rögzítette, s ez olyan érték, amelyhez képest az individuumon kívüli világ szükségszerűen leértékelődik.^[118] A holisztikus és organikus társadalmi forma semmivé foszlott, a közösségből (Gemeinschaft) társadalom (Gesellschaft) lett. „Innentől kezdve nemcsak az történt, hogy a társadalmi egész elveszítette előjogát, hanem a személyes jogokkal rendelkező individuumok kizárólag racionális (és a magántulajdonra alapozott) szerződéseken keresztül kötődtek egymáshoz.”^[119] A modern kor radikalizálta a keresztény metafizikai individualizmust, s a társadalmi életet a gazdasági racionalitás uralma alá rendelte. A felvilágosodástól kezdve a politikai (das Politische) kizárólag a társadalom szakszerű működtetésére (Verwaltung) korlátozódott.

Mindazonáltal Dugin *A negyedik politikai elmélet* című könyvében igyekezett továbbfejleszteni és szisztematizálni liberalizmuskritikáját, és megpróbálta egy többé-kevésbé koherens elméleti keretbe illeszteni az új eurázsiaizmus politikai és államelméletét.^[120] Dugin szerint a 20. században három uralkodó politikai „ideologéma” határozta meg a gondolkodást: a *liberalizmus* (jobb és baloldali változatban), a *kommunizmus* (beleérve a marxizmust, a szocializmust és a szociáldemokráciát), illetve a *fasizmus* (olasz fasizmus, náciizmus, frankoizmus, peronizmus stb.). Először a fasizmus tűnt el a történelem süllyesztőjében (1945), majd ezt követte a kommunizmus összeomlása (1989). A huszonegyedik századra csak a liberalizmus maradt talpon a korábbi korszak vezető ideológiái közül, de ez is új formát öltött magára: immáron *posztliberalizmus*ként létezik. A hagyományos liberalizmus alapértékei (racionalizmus, a tudomány erejébe vetett hit) fokozatosan semmivé foszlottak, mert mára bennük csak a „totalitárius” és „represszív” stratégiák (demokratikusnak maszkírozott) továbbélését látták. „Ebben a korszakban a liberalizmus *megszűnik első politikai elmélet* lenni, de az

[117] Lásd Höllwerth, i m., 365.

[118] Noha Benoist és Dugin liberalizmuskritikája lényegét tekintve nem különbözik egymástól, a kereszténységhez való viszonyukban már lényeges eltérések mutatkoznak. Amíg Benoist teljesen szembe fordul a kereszténységgel, és egy újpogány tradicionalista világnézet revitalizálása mellett érvel, addig Dugin inkább csak a nyugati kereszténységet (kiváltképpen a protestantizmust) utasítja el, míg a keleti kereszténységben (kiváltképpen az óhitű „változatban”) erős szövetségest lát a nyugati liberalizmus ellen folytatandó tellurgikus küzdelemben.

[119] Benoist, 2011, 72.

[120] Dugin, 2001.

egyetlen létező *posztpolitikai praxissá válik*. Bekövetkezik a 'történelem vége', a politikát felváltja a *gazdaság* (a világpia), az államok és a nemzetek feloldódnak a világméretű globalizáció olvasztótégelyében. *Miután győzelmet aratott, eltűnik a liberalizmus, és valami egészen mássá válik: posztliberalizmussá*. Már nincsenek politikai dimenziói, nem szabad választás eredményeképpen áll elő, hanem a 'végzet' egy nemeként jelenik meg. Innen ered a posztindusztriális társadalom jelszava: 'gazdaság – ez a sorsunk'.^[121] Ilyenformán a huszonegyedik század elejére véget ért az ideológiák kora. Az első nagy ideológia még „ifjúként” bevezette, a második „végelgyengülésben” hunyt el, míg a harmadik „mutálódott”. De az első *három nagy politikai elmélet* végleges eltűnése egyúttal a *negyedik politikai elmélet* megszületésének a pillanata is. A negyedik politikai elmélet létrejötté voltaképpen kontingens: nem szükségszerű, de nem is lehetetlen. Ha létrejön, akkor a fennálló állapotok tagadása, a posztliberális világ logikájával való egyet nem értés (nyeszoglaszije) impetusza hozza létre. Ugyanis az aktuális status quo minden csak nem politikai. A politikai megoldásokat felváltotta a tiszta technikai irányítás (Alain de Benoist kifejezésével élve: „la gouvernance”); voltaképpen a menedzserek és a szakértők idejét éljük. „A negyedik politikai elméletet a posztliberalizmus alternatívájaként kell elgondolni, de nem mint egy eszmei irányultságot a többi eszmei irányultság között, hanem olyan *eszmeként, amely szemben áll az anyagisággal*; ez tehát sokkal inkább a lehetséges, amely konfliktusban áll a valósággal; egy olyan *még* nem létező, amely arra vállalkozik, hogy megrohamozza a létezőt.”^[122] A posztmodern vagy posztliberális korszak adekvát teoretikus analízise nem egyszerű feladat: legalább olyan mélységű valóságfeltáró munkát igényel, mint amilyen egykor a marxi (!?) volt, amely a ipari kapitalizmus struktúrájának logikáját tárta fel.

Ezen a ponton Dugin egy figyelemre méltó kitérőt tesz. Tudniillik utalást tesz Heidegger *esemény* (Ereignis) fogalmára, amelynek lényegét a német filozófus a harmincas évek közepén írott *Beiträge zur Philosophie* című munkájában bontotta ki. Ebben az utalásban az a meghökkentő, hogy eleddig éppen a radikális baloldali gondolkodók (Alain Badiou, Slavoj Žižek, Giorgio Agamben és Chantal Mouffe) voltak azok, akik politikai filozófiájuk egyik alapkategóriájává tették ezt a fogalmat. Alain Badiou értelmezésében az *esemény* a *lét* ellenfogalmának tekintendő. „Badiou szerint az esemény megtörténésének pillanatában egy idegen test lép be a létrendbe, mivel maga az esemény nem található meg az adott szituáció törvényszerűségén belül.”^[123] Badiou és Žižek szerint az esemény egy előre nem kalkulálható, rendkívüli történés, amely brutális erővel tör be a létrend addig megszokott menetébe. Ez lehet mind individuális, mind pedig kollektív tett. Ilyen eseménynek tekinthető Krisztus, illetve Pál apostol fellépése, de *esemény* volt a francia forradalom vagy az 1917-es, októberi forradalom is. Ezek azért voltak események,

[121] Dugin, 2001, 13.

[122] I. m., 15.

[123] Finkelde, 2009, 27.

mert képesek voltak „feltépni” a társadalom testének külső „szövetét”, és láthatóvá tették az addig jól leplezett mögöttes hazugságokat.^[124]

Dugin is hasonló módon érvel, midőn azt mondja: a negyedik politikai elmélet központjában – mint egyfajta magnetikus centrum – az „eseményhez” közeledő vektor helyezkedik el, amelyben a „*lét győzedelmes visszatérése* abban a pillanatban ölt testet, midőn az emberiség végérvényesen és megmásíthatatlanul elfeledkezik arról, aminek éppen most tűnnek el az utolsó nyomai”.^[125] Nem kétséges, hogy Dugin itt a Heidegger által is sokat idézett Hölderlin versorra utal: „De ahol a veszély fenyeget, fölmagaslik a menedék is.” A negyedik politikai elmélet által vizionált új kezdetnek természetesen Oroszország lesz a központja, hiszen az oroszok azok, akik a legtöbbet tudnak a kollektív-közösségi cselekvések „eseményszerűségéről”.

Miként már említettem, *A negyedik politikai elmélet* számos kérdésben finomította és „elmélyítette” Duginnak a „politikairól” vallott korábbi nézeteit. Terjedelmi okokból fakadóan nem tudok beszélni a könyv minden novumáról, így most – a pályázati célokhoz igazodva – csak az állammal kapcsolatos fejtegetéseire térek ki. A könyv *Sündisznó állam* című alfejezetében a következőket olvashatjuk: „Az állam valójában nagyon aljas dolog. Ezt nem a jó élet céljából (sic!) hozták létre. A baj ott van, hogy a nép nem képes mindenkor csak szeretni, csak a szeretet világában élni, azaz a tiszta intimitás terében ügynöködni, és nem képes a szemlélődés extatikus terében sem létezni. Időről időre rátör valaki a népre, valaki megtámadja, ráveti magát. S éppen az imént említett veszélyektől való védelem céljából van szükség államra. A jelenlegi orosz nemzetállam célja abban áll, hogy elhatárolja magát más államoktól, azoktól, amelyek most szemtelen, kövér, piaci legyekként zsongják körül. Az orosz államnak agresszívnek kell lennie kívülré, olyan *acélkeménynek* kell mutatkoznia, mint amilyen a páncél. *Belülre* pedig – nagyon lágynak, hogy ne zavarja, ne nyugtalanítsa a nemzet szellemi/lelki és erotikus életének kibontakozását, amely folyamatosan és láthatatlanul működik népünkben. Nos, ebben áll az állam értelme. Önmagában véve az állam ellenséges, gonosz dolog, hiszen teljesen formális, és tökéletesen hideg valami. Ebben a rideg acélban, ebben a gépezetben, ebben a kegyetlen kínozószközben nem sok vonzót lehet találni. S nekünk valamiképpen mégis zöldágra kell vergődnünk az állammal. Az államnak kifelé szúrósnak kell lennie. Vagyis legyen a mi államunk sündisznó-állam. Tüskés kívülről, lágy belülről, mint maga a sündisznó, ami köztudottan nagyon élénk, könnyen megriadó, bájos kis állatka.”^[126]

A könyv további fejezeteiben valamivel feszesebb megfogalmazásokkal is találkozhatunk a állam szerepét és funkcióját illetően. Dugin Oroszország „szociogenezisének” bemutatását egy egyszerű sematizáció keretébe illesztve

[124] A náciizmus ellenben nem volt esemény, mondja Badiou és Žižek, mivel a náciik semmit sem akartak létrehozni a kapitalizmus ellenében, legfeljebb a rasszhiigiéné nevében kívánták „átprofilírozni” a fennálló hatalmi szerkezetet, illetve némileg átrendezni a tulajdonviszonyokat.

[125] Dugin, 2001, 25.

[126] Dugin, i. m., 205–251.

végzi el. A sémának vannak *konstans* és *változó* elemei. 1) *etnoszok* (ahol a szláv mag tekinthető a konstans elemnek, míg az etnikai kisebbségek a változó elemek). Ebből jön létre a *nép*, amely szintén konstans elem. 2) A *nép* (mint konstans elem) elvezet az államhoz, amely átmeneti elem. 3) Az állam (mint átmeneti elem) *civilizációvá* válik (s ez újfent konstans elem). 4. A *civilizáció* (konstans elem) *társadalmat* alkot (átmeneti elem).

Mindezt egy kettős paradigmát megjelenítő táblázatban is be lehet mutatni.

Konstansok	Átmenetiek
Oroszok (szlávok)	Etnikai kisebbségek
Nép	Állam
Orosz civilizáció	Társadalom

„Az állam, mondja Dugin, konkrét és formalizált szisztéma (a szisztematizálást a jog, a törvények, a hatalom, a területi egység végzi el); s az állam egy sor kritériummal rendelkezik, elvonatkoztatva a konkrét népi ösztönöktől. Ebben az értelemben az állam közel kerül a civilizációhoz. De a civilizációtól eltérően az állam és a benne foglalt rend átmeneti és *időleges*, mindig változásra és átszervezésre kerül a történelmi körülmények alakulásának vagy a népakaratnak köszönhetően. Viszont a civilizáció változatlan, s léte nem függ a rövid történelmi ciklusoktól.”^[127]

Látható, hogy Dugin végő soron nem sokra becsüli az államot. Az állam elsődlegesen a nyugati *ráció*, s nem pedig az eurázsiai *logosz* terméke. Az orosz történelemben – az időben előrehaladva – változatos államformák követték egymást (Kijevi Rusz, Fejedelmi Oroszország, az Aranyhordába tagozódó Oroszország, Moszkvai Oroszország, Nagy Péter Oroszországa stb.), de az orosz civilizáció lényegét ezek a változások alig érintették. Az „orosz tengely” esszenciáját az *oroszország etnikai magja*, az *orosz nép* és az *orosz civilizáció* alkotják. S ezek „transzhistorikus” és örökérvényű princípiumok, mondja Dugin.

III. AZ OROSZ ÁLLAMTAN FELOLDÓDÁSA AZ ÚJ JOBBOLDAL INTERNACIONALIZMUSÁBAN^[128]

Dugin a kilencvenes évek elejétől napjainkig meglepő tudatossággal – és nem kevés sikerrel – igyekszik egy világméretű hálózatot kiépíteni, amelyben kiemelt szerepet szán az orosz új jobboldalnak. Sőt, az utóbbi két és fél évtizedben folytatott „konspirációs tevékenységének” ismeretében nyugodtan állíthatjuk, hogy Dugin kifejezett célja egyfajta „fekete internacionálé” megszervezése. Szándékai

[127] I. m., 286.

[128] A III. fejezetben kifejtett gondolatmenet a *Liget* 2015/5. számában megjelent *Alekszandr Dugin és az új jobboldal nemzetközi hálózata* c. tanulmányon alapul.

egyértelműen jelzik, hogy mára az új jobboldal, illetve szélsőjobboldal ideológiája messze meghaladja a hagyományos nacionalizmus szűk kereteit, azaz maga is „nemzetközi mozgalomként” jelenik meg. Lentebb érinteni fogom a Dugin-féle szélsőjobboldali *konspirológia* amúgy meglehetősen nehezen áttekinthető kérdéseit is, előbb azonban az orosz új jobboldal legális kapcsolatépítési történetének néhány mozzanatára mutatok, mert ezek ugyan publikus események, de sok mindent sejteni engednek a színpalak mögött játszódó folyamatokról is.

Az igazság az, hogy Dugin igen gyakran az immáron nemzetközi keretek között is működő új jobboldal főanimátorának szerepében tűnik fel. S ezen a ponton mindenképpen szót kell ejteni az orosz gondolkodó ideológiájának egy érdekes és bizarr eleméről, nevezetesen az *iszlamofiliáról*. Nehezen érthető, hogy a kilencvenes évek elején újjászületett Oroszországban, ahol az iszlám integrizmus, szeparatizmus és terrorizmus (lásd Csecsenföld) állandó veszélyforrás, miként lehet reménykedni az effajta eszme sikerében. Dugin minden társadalmi, ideológiai és politikai kérdést egy *manicheus geopolitikai vízió* szerint értelmez, amelyben a jó oldalt megtestesítő *szarazföldi erők* (szusa, Heartland), és a gonoszt képviselő *tengeri hatalmak* (Seeland vagy Sea Power) kerülnek szembe.^[129] Nos, ebben a keretben az egész iszlám világ (Törökország, Irán és az arab országok) elvben a jó oldalon áll, hiszen a szakrális geográfia nézőpontjából „metafizikailag” maguk is az Eurázsiai Birodalom részei, ráadásul az új iszlám vallási reneszánsz szintűgy Dugin és elvbarátai kedvére van, mivel ez a mozgalom is egyesítené a konzervatív-tradicionalista „világerőket” az atlanista és individualista liberalizmus ellen. (Kevésbé foglalkoztatja Dugin, hogyan illeszthetők az eurázsiai geopolitika megavízióiba a moszkvai metróban robbantató csecsen terroristák.) Alexander Höllwerth, a már többször is idézett hatalmas monográfiájában a következőképpen foglalja össze a „szakrális geopolitikai vízió” lényegét. Egy „naiv”, vagyis a napi médiahírekre támaszkodó nézőpontból kiindulva nemigen vitatható a következtetés, hogy az egyre erősödő pániszlamizmus – amely az Oroszországhoz tartozó Kaukázusban, illetve Közép-Ázsiában a jórészt oroszellenes identitáspolitika integráns része – nem kevés fejfájást okoz az orosz politika formálóinak és az egyszerű orosz embereknek is. Ugyanakkor, egy magasabb, „transznacionális” szinten minden az ellenkezőjére fordítható, mivel a nyugati értékrend és Amerika ellen irányuló antiliberális és agresszív (iszlám és nem iszlám) vallási fundamentalizmusban rejlő potenciál jól felhasználható eszköznek tűnik az Eurázsia-eszme hívei számára. Az iszlám fundamentalizmusnak a nyugati demokráciák iránt érzett haragja többet nyom a latban, mint mondjuk a beszláni iskola elleni véres terrorakció. Ezért az oroszországi iszlám támogatása beleillik a Dugin-féle „etnopluralizmus” ideológiájába. Az is természetes, hogy Dugin nem az iszlám felvilágosult, „nyugatbarátnak” mondott irányzataival szimpatizál, hanem a

[129] Ezeket a kérdéseket részletesebben is tárgyalom a *Kicsoda Ön, Alekszandr Dugin?* (Korunk, 2013/5.), illetve az *Alekszandr Dugin és a szakrális összeesküvés* teóriája (Liget, 2014/5.) című írásaiban, amelyek részben az interneten is hozzáférhetők.

csontkonzervatív *vahábita* irányzatot preferálja, amely a csecsen szélsőségesek és az Al-Kaida terrorszervezet körében is népszerű. Dugin legfontosabb vezérével: „Mindegy, hogy ki vagy, a lényeg, hogy fundamentalista legyél!” Ezért érez szimpátiát a zsidó ortodoxia iránt (noha az antiszemitizmus sem idegen tőle), vállal közösséget a pravoszláv egyház óhitűjeivel (állítólag maga is egy óhitű közösség tagja, noha az új-pogányságot terjeszti), vagy kiáll az amerikai fehér fajvédők mellett (noha Amerikát általában a pokolba kívánja).

Dugin nézeteinek monstruózus jellegét emeli ki Vladimir Ivanov is, az *Alekszandr Dugin és a szélsőjobboldali hálózatok* című könyvében. „Mivel Dugin az aktuálisan létező világban nem lát semmilyen megőrzésre méltót, logikus, hogy mindennel rokonszenvezik, ami ezt a világot egyszer s mindenkorra szétzúzná. Ezzel magyarázhatók azok a bizarr szövetségek, amelyeket rendre felvállal. Semmit sem jelent neki, hogy egyszerre szövetkezik Putyinnal és Putyin ellenfeivel. Egyaránt kapcsolatban áll a templomi zászlókkal felvonuló óhitűekkel és a radikálisan keresztényellenes Alistair Crowleyval, csakúgy, mint Mihail Verbickivel vagy Christian Bouchet-val. De nem jelent problémát számára az sem, hogy kapcsolatokat ápoljon a Rabin-gyilkos zsidó ultra-ortodox fundamentalistákkal, vagy az iráni ajatollahal, továbbá a régi vagy újhitű kommunistákkal, és éppen úgy baráti viszonyban van a csecsenfaló oroszokkal, mint a csecsen hadurakkal.”^[130]

Ezért nem meglepő, hogy Dugin 2001. augusztus 13–17. között az iráni külügyminisztérium meghívására Teheránban vendégeskedett, és találkozott egy Safari nevű politikussal, aki akkoriban Irán külügyi referense volt (Oroszország és a FÁK-tagállamok külügyi kapcsolatainak szervezése tartozott a feladatai közé), később pedig Oroszország iráni nagykövete lett. Lényegében egy Moszkva–Teherán tengely létrehozásának előkészítésében állapodtak meg. Mindehhez fontos háttér-információ: az Új Eurázsia-eszme elsőszámú geopolitikai céljai között már régóta központi szerepe van valamiféle Tokió–Moszkva–Berlin tengely létrehozásának, s ennek Ankara mellett Teherán lenne az egyik „déli nyúlványa”.

Alexander Höllwerth felhívja a figyelmet Dugin gondolkodásának eklekticizmusára, ezen belül is az iszlám és az Eurázsia-eszme bizarr házasítására. „Összefoglalóan azt lehetne mondani, hogy az iszlám, Oroszország és az ortodoxia viszonya meglehetősen komplex és problematikus. Az biztos, hogy van egy centrális pont, amelyre az integrációs ideológia és a Dugin-féle Eurázsia-eszme is koncentrálnak: vajon mennyiben és milyen feltételek mellett képes olyan fórumra lelni az Eurázsia-eszme és az Eurázsia-mozgalom, hogy az orosz állam, az orosz nép, az orosz ortodoxia és az Orosz Föderáció területén található iszlám, illetve a célul kitűzött 'Orosz-Eurázsiai Birodalom' céljai harmonizáljanak.”^[131]

A nyugati világ iránti engesztelhetetlen gyűlölet hozta össze Dugin az oroszországi muszlimok vezetőjének tekintett Talgat Tadzsuddinnel és az orosz iszlám

[130] Ivanov, 2007.

[131] Höllwerth, i. m., 488.

filozófia első számú gondolkodójaként számon tartott Gejdar Dzsemallal. Ezeket a köröket minden valószínűség szerint hatalmas pénzekkel támogatják Szaúd-Arábiából, Törökországból és más iszlám államokból. Persze Tadzsuiddin olykor elítéli a szélsőséges vahábitizmust, miként a vallási fundamentalizmus más formáit is. A kölcsönös kompromisszumok elengedhetetlen feltételei az együttműködéseknek – időlegesen és taktikailag kifizetődőnek is tűnnek.

A kétezres évek elejétől egy sor konferenciát rendeztek Oroszországban, amelyeken az Új Eurázsia-eszme és az iszlám fundamentalizmus képviselői vettek részt. Ezek közül kiemelkedik a 2001-ben Moszkvában „*Az iszlám fenyegetés, vagy az iszlám elleni fenyegetés*” című, amelyen Dugin is részt vett. Tadzsuiddin és egy Antonyij nevű ortodox pap hangsúlyozták ott, hogy nem az iszlám a fő fenyegetés, hanem a monoteista vallásokkal szembe forduló New Age-mozgalmak, illetve más totalitárius (jórészt neoprotestáns) szekták. Legfőképpen pedig az USA által vezérelt unipoláris világrend és a neoliberális globalizáció.

Külön figyelmet érdemel Dugin és a szintén nemzetközi ismertségre szert tett csecsen hadúr, Hozs-Ahmed Nuhajev kapcsolata. A kalandos életű Nuhajev 1954-ben született, és a hetvenes években jogot tanult Moszkvában. A nyolcvanas években hosszabb ideig ült börtönben, részben az akkoriban újjászülető csecsen függetlenségi mozgalomban való részvételéért, részben köztörvényes bűncselekményekért. A csecsen maffia segítségével többször is megszökött a börtönből. 1994-től aktív részvevője az orosz-csecsen háborúnak. Bátorságát nehéz kétségbe vonni – 1995-ben kitüntette magát a Groznijban folyó súlyos harcokban, amiért megkapta a „Csecsen Köztársaság” legmagasabb elismerését. Néhány évvel később ő lett az „eurázsiai városszövetség” létrehozásának egyik fő szorgalmazója – ez a hajdani Hansa-városszövetséget tekintette modelljének. A szövetség jórészt a Kaukázus-vidék gazdasági életének adott volna intézményi keretet, de Oroszország támogatását is élvezte. Az időközben meglehetősen gyanús üzelmek révén milliárdossá lett Nuhajev 2001-ben létrehozta a *Zárt Társadalom* nevű alapítványt (a Soros-féle *Nyílt Társadalom* ellenében), amely bőkezűen támogatott és támogat mindenféle Nyugat- és Amerika-ellenes szellemi mozgalmat, konferenciát. Például az alapítvány 2003. november 24–28. között Moszkvában rendezett konferenciát *Zárt Társadalom – Nyílt Társadalom / Konfliktus és dialógus* címmel. A rendezvényen részt vett Nuhajev is, aki szalodájában testőrei és az orosz rendőrség (!) védelmét élvezte, pedig érvényes elfogatóparancs volt ellene Oroszországban. Egyébként több mint kétszáz résztvevője volt a konferenciának, Oroszországból, Dagesztánból, Csecsenföldről, Örményországból, de a világ szinte minden részéből jöttek tudósok vagy inkább kvázi-tudósok (Németország, Kanada, USA, Japán stb.).

Az egyik főelőadó természetesen Dugin volt, aki az eurázsiai jellegű (pl. a csecsen!) *zárt* és tradicionális társadalmak előnyeit és magasabb rendűségét ecsetelte, szembeállítva a *nyílt* (globalizált) és szétesőben lévő atlantista világgal. Önkéntelenül adódik a kérdés: a hosszú évekig tartó, rendkívül véres konfliktust követően hogyan tudtak egyetértésre jutni az orosz és a csecsen szélsőségesek?

Alexander Höllwerth könyvében megtaláljuk a választ: „Eddig a csecsen konfliktust egyoldalúan mutatták be, mondta Tadzsuddin (aki szintén jelen volt a konferencián). A megszokott interpretációkkal ellentétben Talgat Tadzsuddin azt állította, hogy a csecsenek a külföldről irányított vahábita mozgalom (!?) áldozatai voltak; *a nem-eurázsiai iszlám szektáké*. Voltaképpen a csecsenek elleni orosz agresszió meg sem történt. Az effajta értelmezés inkább azt sugallta, hogy Oroszország csak segítségére sietett az atlantista fenyegetés áldozatává lett csecsen népnek. Katonai segítséget nyújtott, ami emberéleteket követelt. Etnopluralista perspektívából mindezt úgy mondhatnánk: Oroszország a saját *jogához* segítette az atlantizmus által fenyegetett csecsen népet. Hogy mindezért emberek haltak meg – ez csak a globalizált nyugati világ emberjogi ideológiájában játszik szerepet.”^[132] Nuhajev, az oroszok elleni háború hőse mélyen egyetértett ezekkel a gondolatokkal.

1. A francia és az orosz Új Jobboldal kooperációja

Dugin nemzetközi kapcsolatrendszerében kitüntetett szerepet játszik a francia Új Jobboldal ismert képviselőivel, kiváltképpen Alain de Benoist-val ápolt barátsága. Benoist, aki a francia Új Jobboldal „spiritusz rektora”, először 1992-ben járt Moszkvában, mégpedig kifejezetten Dugin meghívására (akkoriban Dugin a *Gyeny* című folyóirat munkatársa volt – a főszerkesztő Alekszandr Prohanov).^[133] Benoist egy sor orosz radikális csoporttal találkozott („nacionalisták”/„patrióták”, „nacionál-bolsevikok”/„tradicionalisták” stb.), de hosszas beszélgetést folytatott „liberálisokkal”, „Jelcin-hívekkkel”, „kapitalistákkal” stb. is. Az igazsághoz tartozik, hogy Benoist ugyanúgy, mint Franciaországban és Németországban, Moszkvában is hevesen tiltakozott a „nacionalizmus” és „bolsevizmus” összekapcsolása, vagyis egyfajta „vörös-barna” koalíció lehetősége ellen. Útjára elkísérte a belga (francia nyelvű) Új *Jobboldal* ikonikus figurája, Robert Steuckers is. Erről a látogatásról Dugin részletesen beszámolt az általa alapított *Elementyi* című folyóirat első számában. Dugin nem sokkal ez követően munkatársa lett a *Vouloir* című belga szélsőjobboldali folyóiratnak is. Állítólag Benoist tetszését nem nyerte el, hogy Dugin egyszerűen „elcsente” a GRECE (*Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européenne*), azaz a francia Új *Jobboldal* „hivatalos folyóiratának” címét (Éléments).

Valójában Dugin és Benoist ismeretsége régebbi keletű, mert Dugin már egy évvel korábban, 1991-ben részt vett Párizsban a GRECE által szervezett „Nemzet és birodalom” című konferencián, ahol az egzotikus előadók egyikeként jelent meg (az éppen megszűnő keleti blokkból jött). Dugin ezen a konferencián mondta: „Számomra, mint tradicionalista számára (vagyis mint aki a René Guénon és Julius Evola munkáiban megjelent világszemléletet képviseli) a Birodalom, vagy

[132] Höllwerth, i. m., 496.

[133] Bővebben lásd: Taguieff, 2004, 308–310.

a birodalmi Eszme a tradicionális Állam szent és pozitív formája. De velük ellentétben remélem, hogy a nacionalizmus csak egyik tendenciája a modernitás ideológiájának, amely szubverzív, profán, laikus, és ami a Birodalom (az ökumenizmus szupranacionális rendjének adekvát formája) egysége ellen irányul. Másrészt nekem mint orosz embernek a Birodalom a szuverenitást jelenti, ez a leginkább adaptálható a népem és európai testvérei által követett életfelfogás számára. Mert nekünk ez a *természetes* létállapot. Lehetséges persze, hogy mi magunk, és a többi orosz, a világ utolsó birodalmi népe vagyunk.”^[134]

Taguieff mindezt azzal egészíti ki, hogy noha Benoist részben maga is elfogadja a birodalmi eszme nemzetek fölötti szupremáciáját, számára a tradicionalista eszmék inkább csak instrumentális jelentőségűek.

Benoist pontokba foglalta orosz tapasztalatait az *Europa vorn* című német szélsőjobboldali folyóiratnak adott interjújában:

(a) Oroszországban egy sor rendkívül érdekes intellektuállal ismerkedett meg, s igen hasznos beszélgetéseket folytatott az orosz új jobboldal vezető figuráival.

(b) Ugyanakkor azt is meg kellett tapasztalnia, hogy orosz partnerei olyan eszmék és politikafilozófiai álláspontot képviselnek, amelyekkel nem tud azonosulni.

(c) Továbbá, mondja Benoist, „Kiváltképpen gyűlöletes számomra a jakobinizmus és az imperializmus minden formája. Én semmiképpen sem keverném össze a hagyományos birodalom eszméjét (...) az olyan modern imperializmusokkal, mint a francia, az angol, az orosz vagy a német. Kiállok minden nép esetében (legyenek azok ukránok, grúzok, csecsenek, észak-írek, bretonok, új-kaledónok stb.) az önmeghatározás jogáért. A minden szinten megjelenő és cselekvő polgári lét (citoyenneté) talaján állok. Visszautasítom az összeesküvés-elméletek minden formáját, csakúgy, mint az ezt inspiráló totalitarizmus minden változatát.”

(d) Benoist Oroszországot olyannak látja, amiből *bárm*i és bárminek az *ellenkezője* is lehet.

(e) Habár az orosz történelemnek vannak ázsiai gyökerei is, az „Eurázsia-eszmét” ugyanolyan fantasztikus ötletnek tekinti, mint egy lehetséges kínai-amerikai szövetséget.

(f) Végül megemlíti, hogy nem szívesen látja nevét az orosz *Elementyi* című folyóirat tanácsadó testületének tagjai sorában, és már felszólította Dugint neve törlésére.

Mindezt azzal szeretném kiegészíteni, hogy a francia és az orosz Új Jobboldal között meglévő különbségek nem jelentettek és ma sem jelentenek akadályt „termékeny” együttműködésük kibontakozása előtt. Dugin műveit folyamatosan fordítják franciára, és olyan szélsőjobboldali kiadók adják ki könyveit, mint az *Avatar* vagy az *Ars Magna*. Dugin gyakran utazik Franciaországba, Olaszországba és mindenfelé Európába, de megfordult már a Közel-Keleten is. Konferenciák és workshopok állandó előadója, interjúkat készítenek vele, olykor ő maga is interjúvol, például Alain Benoist-t.

[134] Idézi Taguieff, i. m., 310.

Dugin sajátos történelemfilozófiájában meghatározó a különféle összeesküvés-elméletek iránti vonzódása. Mondhatni: Dugint igazából a konspirológiák miszticizmusa vonzza. A történelmet az összeesküvések mozgatják. Számára az összeesküvésnek nagyjából ugyanaz a szerepe, mint ami Marxnál az osztályharcnak. Ezért nem az összeesküvés megléte a kérdés, hanem hogy jó vagy rossz összeesküvésről van-e éppen szó. *Konspirológia* című könyve 2005-ös kiadásának 6. fejezetében (*A kontinensek nagy háborúja*) érdekes adalékkal szolgál mindehhez. Általában úgy tudjuk, a szélsőjobb „teoretikusai” a szabadkőművességet rettenetesnek látják, minden összeesküvés legvisszataszítóbbikának. Nem így Dugin. Ő ugyanis megkülönbözteti a *hideg* és a *forró* szabadkőművességet. Az atlantisták, a pozitivisták és a liberálisok szabadkőművessége hideg. Hideg, mert racionális, hisz a reformokban, fel akarja forgatni a tradicionális világrendet, a haladás megszállottja stb. Továbbá a *logoszt rációvá* silányítja. Ezzel ellentétben a forró szabadkőművesség irracionális, hisz a mítoszok erejében (nem állítja egymással szembe a logoszt és a mítoszt, illetve a logoszt értelmezi a mítosz felől, és nem fordítva), őrzí a miszticizmus és az arisztokratizmus értékeit, vagyis tradicionális és konzervatív. A hideg szabadkőművesség centruma (és ideál-tipikus állama) Anglia, a forró szabadkőművesség hazája Eurázsia.^[135]

Ezért Dugin osztályozza az összeesküvéseket, a titkos társaságokat és a titkosszolgálatokat, hogy azok mennyiben mozdítják elő, illetve milyen mértékben hátráltatják az Eurázsia-eszme megvalósításának szent ügyét. Ezt a dualista észjárás szinte a paranoiáig fokozza. *Konspirológia* című könyvében például az SS főnöke, Heinrich Himmler, pusztán azon az alapon kerül a jó oldalra, mert okkultista vonzalmaiból fakadóan nagyvonalúan támogatta az *Ahnenerbe* nevű szervezetet, amely az ősi és „fajilag tiszta” indogermán civilizáció gyökereit próbálta felkutatni. Ellenben az Abwehr *anglofil* vezetőjét, Wilhelm Canarist minden további nélkül a gonosz összeesküvők közé sorolja, noha köztudott, hogy a tengernagyot a Hitler elleni merényletben játszott szerepe miatt koncentrációs táborba hurcolták és kivégezték.

Dugin sajátos „szakrális proféciájának” egyik állítása Nostradamus jóslatához kapcsolódik, hogy 1999-ben megjelenik a földön egy hatalmas uralkodó, a „Rettenet Ura”, aki új irányt ad a történelemnek. Nos, Dugin szerint ez az ember Vlagyimir Putyin, aki az orosz katonai titkosszolgálat (GRU) együtt éppen ekkortájt készítette elő a második csecsen háborút. Dugin megemlíti a holland festő, Jan van Eyck, *Arnolfini menyegzője* című híres képén látható vőlegény kinézetét is, azaz magának Arnolfininek a fizimiskáját. Ha valaki alaposan szemügyre veszi (érdemes letakarni Arnolfini hatalmas kalapját, és csak az arcára koncentrálni), akkor valóban megállapítható, milyen döbbenetes a hasonlósága Putyinnal. Ez persze a legtöbb (és normális) ember számára nem több egyszerű véletlennél, de Dugin ebben is a „sors kezét” látja.

[135] Lásd Dugin, 2005, 537–543.

Nem az összeesküvések vagy általában a terrorizmus, csak a jó és a rossz terrorizmus megkülönböztetése foglalkoztatja. Szinte naponta zengenek dicshimnuszokat a hozzá közel álló internetes fórumokon a szélsőjobb véres akcióiról. Amikor a kétezres évek elején az USA-ban kivégezték Timothy McVeigh-t (az oklahomai robbantót), az *Arktogéja*-fórumon megjelent McVeigh utolsó, börtönben írt verse, és egy – tettét méltató – nekrológot is közzé tettek. „Tim McVeigh a ti bűneitekért halt meg!” Ugyanebben a számban a tokiói metróban elkövetett (gáztámadásos) terrorcselekményéről elhíresült Aum szekta nagyszerűségéről írtak.

Vladimir Ivanov külön fejezetet szentel Dugin és az orosz titkosszolgálatok kapcsolatának. Ez persze érzékeny terület, ahol a valóság, a hipotézis és a legenda különös vegyületével találkozunk. Tény, hogy maga Dugin dicsekszik apja KGB-s múltjával. Máskor viszont azt állítja, hogy az apja az orosz katonai titkosszolgálat (GRU) alkalmazásában állt. Tudni kell, hogy ez a két szervezet nemcsak együttműködött a volt Szovjetunióban, de rivalizáltak is egymással. Leegyszerűsített sémában fogalmazva: annyi volt a különbség, hogy a KGB a világszocializmus vagy világkommunizmus céljainak eléréseért működött, a katonai titkosszolgálat „eszmeiségét” pedig még a szovjet időkben is inkább a nagyorosz nacionalizmus eszméje hatotta át. Jellemzően. A polgárháború alatt több mint százezer cári tiszt állt át a vörös hadseregbe. Ezek a tisztok úgy gondolták, a hitelét veszített monarchia már soha nem lesz alkalmas az orosz geopolitikai érdekek érvényesítésére. A bolsevikok azonban, noha elvben folyton a világszocializmus megteremtéséről beszélnek, a gyakorlatban az orosz világhatalmi érdekek érvényesítéséért fognak küzdeni. Ezért aztán nagyon valószínű, hogy például a harmincas években intenzív kapcsolat létezett a náci Németország nacionál-bolsevik, vagyis alapvetően angolelles és az eurázsiai eszme iránt érzékeny konzervatív csoportjai és a szovjet titkosszolgálatok között. Az is valószínűsíthető, hogy az orosz katonai hírszerzés bizonyos emigráns orosz politikai körökkel is kapcsolatban állt. Dugin maga is gyakran utal rá, hogy valójában nem a Molotov-Ribbentrop paktummal volt probléma, hanem azzal, hogy az „anglofil” Hitler és szűkebb környezete felrúgta ezt az egyezményt, ahelyett, hogy a német geopolitika megteremtője, Karl Haushofer javaslatára hallgatott volna, aki antiliberalis és antiatlantista orosz-német eurázsiai szövetségben gondolkodott.

A második világháborút követő években lassan kialakult a kétpólusú világtrend, a hidegháborús évtizedek hátterével. Ivanov azt állítja, hogy a nyugati világ, elsősorban az Egyesült Államok minden nem háborús eszközt bevetett a Szovjetunió és szövetségesei ellen. Ennek keretében az amerikai titkosszolgálatok számos egykori náci és szélsőjobb oldali elkötelezettségű embert „rehabilitáltak”, azaz mint „jó szakembereket” a saját szervezeteik alkalmazásába vettek.^[136] Ezek az emberek azonban nem felejtették el, hogy nem is olyan rég kik voltak – kialakították a maguk rejtett

[136] Mindehhez hasznos információkkal szolgál – jórészt az olaszországi és a franciaországi eseményeket illetően: Laurent, 2013.

vagy nem is annyira rejtett belső hálózatait. Közöttük voltak németek, belgák, olaszok, hollandok, franciák, albánok – még tatárok is. A furcsa nemzetköziséget a náciák hívták elő: 1944-től szinte teljesen feladták az eredetileg „szofisztikált” formában kidolgozott fajelméletüket, és minden nemzet önkénteseit bevették az SS-be – a zsidókat kivéve. Az SS világát, s erről számos visszaemlékezés tanúskodik, noha szörnyű háborús bűnöket követett el, sajátos belső demokratizmus és bajtársiasság jellemezte. Egyfajta „fekete internacionalizmusként” szokás leírni ezt a szellemiséget. Így a háború után létrehozott félig titkos, félig legális szervezetük, az ODESSA (Organisation der ehemaligen SS-Angehörigen), magyarul az „Egykori SS-tagok Szervezete”, legalábbis a saját szempontjából, nagyon hatékonyan működött.

Az 1989-es kelet-európai fordulatot nemcsak a demokratikus intézmények kiépítése és a reprivatizáció kezdeti lépései jellemzik, hanem az új jobboldal és szélsőjobboldal immár valóban nemzetközi hálózatának létrejötte is. A tradícionista, neonáci, újfasiszta stb. Közép- és Kelet-Európában szellemi és kulturális mozgalmakat, folyóiratokat, könyvkiadókat és nem utolsósorban politikai pártokat hoztak létre. Vicces, hogy mindez sokkal nehezebben jöhetett volna létre a CIA, később pedig a nyugat-európai szélsőjobboldal aktív segítségével nélkül.

S hogy mindez több egyszerű fantáziálásnál, azt éppen Dugin igazolja. *A konzervatív forradalom*^[137] című könyve egyik fejezetében méltatja a belga „nemzeti-kommunista” és meggyőződéses eurázsiaizmus-rajongó Jean Thiriart életművét. Az egykori SS-tag a második világháborút követően vált igazán ismertté az *Un empire de quatre cents millions d’hommes, l’Europe* című könyvével, amelyben egy orosz-német-francia vezetésű Európai Unió vízióját fogalmazta meg. Központi ideológiájában fontos a szembenállás és ütközés az angolszász tengeri hatalmakkal. Állítólag Thiriart a múlt század hatvanas/hetvenes éveiben kísérletet tett, hogy meggyőzze a szovjet, román és kínai vezetést: legegyszerűbben az ő koncepciója alapján lehetne Amerikát térdre kényszeríteni. Csak egy mondatot idézek Dugin írásból: „Thiriart gyűlölte a ’Bibliát’ mint ’Amerika legfontosabb könyvét’, amelyet a thalasszokratikus egzegéták arra használnak, hogy igazolják planetáris agressziójukat, konkrétan Amerika agresszióját, amely az Új Izraelnek tekinti magát, és jogot formál a világ népeinek megítélésére.”^[138] Dugin 1992-ben – nem sokkal Thiriart halála előtt – meghívta Moszkvába a veterán szélsőjobboldali (és olykor szélsőbaloldali) politikust. A méltatás egyébként úgy fejeződik be, hogy Dugin a névsort olvasva eljut „az utolsó igazi európai”, azaz Thiriart nevéig: „*Jean Thiriart? Présent!*”, hangzik a válasz. Mindez szimbolikus is: végre egymásra talált az európai új jobboldal nyugati és keleti szárnya.

[137] Dugin, 1994.

[138] Dugin, i. m., 74.

IV. ÖSSZEZGÉS

A kortárs baloldali filozófia két ikonikus alakja, Antonio Negri és Michael Hardt *Birodalom* című könyvükben azon elmélkednek, hogy hosszabb távon talán a világháló kínálja a legjobb esélyt az utóbbi évtizedekben megroggyant baloldali tömegmozgalmak újjászületésére. A mexikói zapatista felkelőkre is utalnak, akik állítólag sikeresen használják az internetet politikai nézeteik népszerűsítésére. Nekem mégis az a benyomásom, hogy Negri és Hardt tévedtek, mert víziójukkal ellentétben inkább az új jobboldal működik ezen a területen is sikeresen. Ami pedig Dugint illeti, ő valóban a webes megjelenés nagymestere. Miként Höllwerth írja, a Dugin-kör a kilencvenes évek elejétől az egymással kapcsolatban álló www-oldalak komplex rendszerét hozta létre. Dugin szinte minden könyve és az *Arktogeja* folyóirat anyagai ingyenesen letölthetők a netről. A [http://:evrazia.org](http://evrazia.org) honlapról kiindulva mindenféle nyelven találhatunk további linkeket, amelyeken az Eurázsia-mozgalom immár világméretekben népszerűsíti nézeteit. Dugin és mozgalma kapcsolatban áll a *New Dawn* nevű ausztrál internetes magazinnal, az *Endkampf.net* nevű szerb kiadvánnyal stb. Kétség sem fér hozzá, mára az Eurázsia-mozgalom a világ legkiterjedtebb, valóban nemzetközi befolyással rendelkező új jobboldali (vagy inkább szélsőjobboldali) mozgalmává vált.

Tanulmányom utolsó kérdése a következőképpen hangzik: Tényleg egy őrült fickó ez az Alekszandr Dugin? Ami azt illeti, némileg zavarban vagyok, mert az eddigiekből olykor valóban úgy tűnhetett, hogy Alekszandr Dugin jó esetben is csak egy érdekes csodabogár, akinek munkásságával nincs semmi dolga a társadalomtudományoknak és filozófiának. De – vitatkozva az eddig kifejtettekkel – azt kell mondanom, hogy Dugin életműve, a benne foglalt vitatható állítások ellenére, általában méltó a racionális vitára. Néhány munkájára, például a Martin Heideggerről írt három könyvére (*Heidegger, egy másik Princípium filozófiája*, *Martin Heidegger: az orosz filozófia lehetősége*, illetve *Martin Heidegger A lét eszkatológiájának metapolitikája*) tekinthetünk úgy is, mint amelyek a „normál tudomány” határain belül vannak. Dugin, szokásától eltérően, ezekben a könyvekben pontosan (oldalszámra) megadja az idézetek helyét, és valóban impozáns irodalmat vonultat fel.^[139] Vagy megemlíthetném a *Képzelőerő szociológiája* című munkáját, amelyben alternatív szociológiaelméletet dolgozott ki.^[140] Fő teoretikus vonala a Gaston Bachelard, Gilbert Durand és Michel Maffesoli által leírt, erősen imaginatív szemléletű társadalom-felfogáshoz köthető. Nekem idegen ez a misztikus társadalomértelmezés, de nem zárom ki, hogy racionális vitát lehetne vele folytatni. Ha kézbe vesszük Georges Bataille *Az elátkozott osztályrész* című köny-

[139] Dugin, Alekszandr: *Martin Hajdegger: filozofija drugova Nacsala*. Akademicseszkij Projekt, Moszkva, 2010 ; Dugin, Alekszandr: *Martin Hajdegger – Vozmozsnyoszty russzkoj filozofii*. Akademicseszkij Projekt, Moszkva, 2011. Dugin, Alekszandr : *Martin Hajdegger Metapolityika eszkatologija bityija*. Akademicseszkij Projekt, Moszkva, 2016.

[140] Dugin, 2014.

vét, néhány oldal elolvasását követően meglepődve tapasztaljuk, hogy ez sokkal inkább egyfajta „misztikus irányultságú” kultúr- és vallástörténeti munka, mintsem a „kemény ténszerűségen” és a verifikálható állításokon alapuló társadalomtudományi munka.^[141] Ha Bataille teheti, miért ne tehetné Dugin?

Hogy munkásságának mely részei bizonyulnak időtállóknak, és melyek tűnnek el a történelmi emlékezet süllyesztőjében, ezt a kérdést valószínűleg csak az elkövetkező nemzedékek fogják tudni megválaszolni.^[142]

IRODALOM

- Alekszejev, N. N. : *Evrázijszi i goszdarsztvo*. <http://hrono.ru/proekty/russia/Author/Russ/A/Alekseev/state.html>. (2017. 08. 13.)
- Aron, Raymond (1986): *Eine Theorie der Staatenwelt*. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main.
- Aron, Raymond (1962): *Paix et guerre entre les nations*. Calmann-Lévy, Paris.
- Bataille, Georges (2014): *La Part maudite*. Les Editions de Minuit, Paris.
- Benoist, Alain de (2011): *Aufstand der Kulturen*. Europäisches Manifest für das 21. Jahrhundert. (Ford. Claude Michel és Silke Lührmann.) Junge Freiheit Verlag, Berlin.
- Benoist, Alain de (2015): *Le Traité transatlantique et autres menaces*. Pierre Guillaume de Roux, Paris.
- Benoist, Jocelyn – Merlini Fabio (Éd.) (2001): *Historicité et spatialité*. Le problème de l'espace dans la pensée contemporaine. J. Vrin, Paris.
- Berdiajev, Nikolas (1991): *Constantin Leontiev*. Un penseur religieux russe du dix-neuvième siècle. Berg International Éditeurs, Paris.
- Bisson David: *Réné Guénon*. Une politique de l'esprit. Pierre-Guillaume de Roux, Paris, 2013.
- Brink, Tobias ten (2008): *Staatenkonflikte*. Zur Analyse von Geopolitik und Imperialismus ein Überblick. UTB, Lucius & Lucius, Stuttgart.
- Corm, Georges (2005): *Orient-Occident, La fracture imaginaire*. Éditions La Découverte, Paris.
- Corm, Georges (2015): *Pour une lecture profane des conflicts*. Sur le „retour du religieux” dans les conflicts contemporains du Moyen-Orient. La Découverte, Paris.
- Danyilevszkij, Nyikolaj (2004): Oroszország és Európa (részletek). In: Ljuboj Siselina – Gazdag Ferenc (szerk.): *Oroszország és Európa*. Orosz geopolitikai szöveggyűjtemény. (Ford. Bazsó Márton.) Zrínyi Kiadó, Budapest, 71-144.
- Dugin, Alekszandr (1992): Jevrazsijskoje szoprotivlenyje, In: *Gyeny*, 30. 18-19.
- Dugin, Alekszandr (1994): *Konzervatyivnaja revoljucija*. Arktogeja, Moszkva.
- Dugin, Alekszandr (2001): *Csetvjortaja polityicseskaja tyeorija*. Amfora, Szaktpetyerburg.

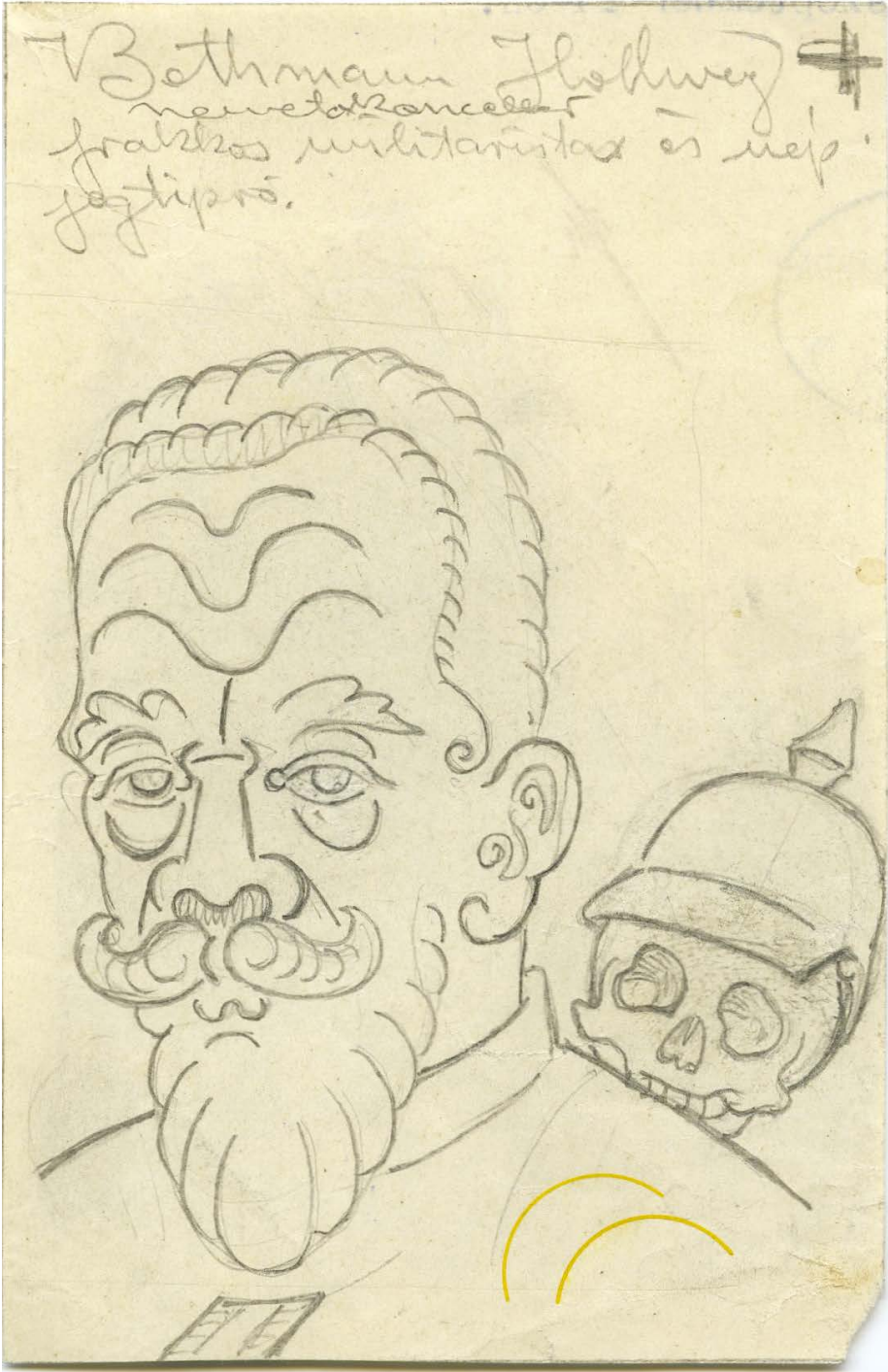
[141] Bataille, 2014. Pierre Prévost például, a különbségek hangsúlyozása mellett is, rokonlelkeknek tekinti Georges Bataille-t és René Guénot. (Lásd Prévost, 1992.)

[142] Közismert, hogy 2014 tavaszán a hallgatók és az oktatók tömeges tiltakozásának eredményeképpen az MGU rektora eltávolította Dugin a Szociológiai Fakultásról. Persze, mivel Oroszországról van szó, a jövőben bármi megtörténhet.

- Dugin, Alekszandr (2002): *Filoszofija tragiacionalizma*. Arktogeta-Centr, Moszkva.
- Dugin, Alekszandr (2004): *Filoszofija vojni*. Jazua, Moszkva.
- Dugin, Alekszandr (2005): *Konzspirologija*. ROF/„Jevrazija”, Moszkva.
- Dugin, Alekszandr (2010): *Martin Hajdegger: filozofija drugova Nacsala*. Akademicseskij Projekt, Moszkva.
- Dugin, Alekszandr (2011a): *Geopolityka*. Akademicseskij Projekt (Gaudeamus), Moszkva.
- Dugin, Alekszandr (2011b): *Martin Hajdegger – Vozmoznosyty russzkoj filozofii*. Akademicseskij Projekt, Moszkva.
- Dugin, Alekszandr (2014): *Szociologija voobrozsenyija*. Moszkva Akademicseskij Projekt.
- Dugin, Alekszandr (2016): *Martin Hajdegger – Metapolityka eszkatologija bityija*. Akademicseskij Projekt, Moszkva.
- Dünne, Jörg - Günzel, Stéphan (Hgg.) (2006): *Raumtheorie*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Durkheim, Emil (2003): *A vallási élet elemi formái*. (Ford. Vargyas Zoltán.) L'Harmattan Kiadó, Budapest.
- Encel, Frédéric (2009): *Comprendre la géopolitique*. Éditions du Seuil, Paris.
- Finkelde, Dominik (2009): *Politsche Eshatologie nach Paulus, Badiou, Agamben, Žižek, Santner*. Verlag Turia+Kant, Wien.
- Foucault, Michel (1972–1988): Des espaces des autres. In: Uő.: *Dits ét écrits*. Volume II. Gallimard, Quarto, Paris, 1571–1582.
- Frank, Susi K. (2003): Eurasianismus: Projekt eines russischen „dritten Weges” 1921 und heute. In: Kaser, Karl (Hgg.): *Europa und die Grenzen im Kopf*. Wieser Verlag, Klagenfurt, 197–224.
- Glasenapp, Helmuth von (1987): *Az öt világvallás*. (Ford. Pálvölgyi Endre.) Gondolat Kiadó, Budapest.
- Groys, Boris (1991): Oroszország mint a Nyugat tudatalattija. *Orpheus*, 4. szám, 182–197.
- Guénon, René (2008): *A modern világ válsága*. (Ford. Baranyi Tibor Imre.) Kvintesszenecia Kiadó, Debrecen.
- Haardt, Alexander - Plotnikov, Sergei (Hrsg.) (2008): *Diskurse der Personalität*. Wilhelm Fink Verlag, München.
- Halem, Friedrich von (2000): Die Rechtsansichten der Eurasier – Rechtsordnung oder Wertordnung? *Studies in East European Thought*, 52. 2000, 7–47.
- Hardt, Michael - Negri, Antonio (2003): *Empire – Die neue Weltordnung*. Campus Verlag, Frankfurt/New York.
- Hauszhofer, Karl (2016): *O geopolityike*. Paboti raznih let. Misl, Moszkva.
- Hipler, Bruno (1996): *Hitlers Lehrmeister*. Karl Haushofer als Vater der NS-Ideologie. EOS Verlag, St. Ottiline.
- Höllwerth, Alexander (2007): *Das sakrale euraische Imperium des Aleksandr Dugin*. Eine Diskursanalyse zum postsowjetischen russischen Rechtsextremismus. *ibidem*-Verlag, Stuttgart.
- Ivanov, Vladimir (2007): *Alexander Dugin und die rechtsextremen Netzwerke*. Fakten und Hypothesen zu den internationalen Verflechtungen der russischen Neuen Rechten. *ibidem*-Verlag, Stuttgart.

- Klitsche-Sowitzki, Ulrike (2011): Eurasismus und „Neoeurasismus” in Russland. Historischer Abriss und Funktionsanalyse des Raumkonzeptes Eurasien. In: Lehmann-Carli – Drosihn – Klitsche-Sowitzki, 2011, 81–145.
- Kolontári Attila (2012): Az eurázsiai eszme az orosz emigráció politikai gondolkodásában. In: *Acta Sci Soc* 36. 83–94.
- Kovács Gábor (2017): A Nyugat alkonya újratöltve. In: Bakó Rozália Klára – Horváth Gizella (szerk.): *Diskurzusok az alkonyról*. Partium Kiadó–Debreceni Egyetemi Kiadó, Nagyvárad–Debrecen, 13–34.
- Kretzschmar, Dirk (2002): Region oder Imperium? Zur Semantik von Geopolitik. In: Maresch – Weber, 2002, 263–285.
- Laruelle, Marl ne (1999): *L'idéologie eurasiste russe ou comment penser l'empire*. L'Harmattan, Paris.
- Laurent, Frédéric (2013): *L'Orchestre noir*. Enquête sur les réseaux néo-fascistes. Nouveau Monde Éditions, Paris.
- Lehmann-Carli, Gabriela – Drosihn, Yvonne – Klitsche-Sowitzki, Ulrike (2011): *Russland zwischen Ost und West*. Gratwanderungen nationaler Identität. Frank & Timme GmbH, Berlin.
- Ljuksz, Leonyid (1992): K voproszu isztorii idejnoj razvitija „pervoj” russzkoj” emigracii. *Voproszi filozsoftii*, 9. 160–164.
- Ljuksz, Leonyid (1993): Jevrazijsztvo. *Voproszi filozsoftii*, 3. 105–114.
- Ljuksz, Leonyid (2008): „Vejmarszkaja Rosszija?” – zametki ob odnom szpornom ponyatyii. *Voproszi filozsoftii*, 2. 16–28.
- Ljuksz, Leonyid (2015): *Szoblazni utopizma: szpori miszltitelej „pervoj” russzkoj emigracii o pricsinah i posztledszvijah totalitarnih revolucij XX veka*. Numero 2. <http://www.1ku-eichstaett.de/ZIMOS/SchriftenreiheRuss2.html>
- Maas, Sebastian (2010): *Kämpfer um ein Drittes Reich*. Arthur Moeller van den Bruck und sein Kreis. Regim-Verlag, Kiel.
- Maresch, Rudolf – Werber, Niels (Hgg.) (2002): *Raum Wissen, Macht*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Matznetter, Josef (1977): *Politische Geographie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Mauss, Marcel (2000): *Szociológia és antropológia*. (Ford. Vargyas Gábor.) Osiris Kiadó, Budapest.
- Müller Reimar (2008): *Aufklärung in Antike und Neuzeit*. Berliner Wissenschafts-Verlag, Berlin.
- Novikov, A. I. – Grogorjeva, T. Sz. (1991): Konzervatyivnaja utopija Konsztantijina Leontyeva. In: Zamalejev, A. F. (Szerk.): *Rosszija galzami russzkogo – Csaadajev, Leontyev, Szolovjov*. Nauka, Szankt-Petyerburg.
- Prévost, Pierre (1992): *Georges Bataille & René Guénon. L'expérience souveraine*. Jean-Michel Place, Paris.
- Ratzel Frigyes (1887): *A föld és az ember*. Anthro-geographia avagy a földrajz történeti alkalmazásának alapvonalai. (Ford. Simonyi Jenő.) A Magyar Tudományos Akadémia Kiadó Vállalata, Budapest.
- Schlögel, Karl (2007): *Im Raume lesen wir die Zeit*. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main.
- Schmitt, Carl (2002): *A politikai fogalma*. (Ford. Cs. Kiss Lajos.) Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest.

- Spengler, Oswald (2013): *Válságok árnyékában*. (Ford. Csejtei Dezső, Juhász Anikó.) Noran Libro, Budapest.
- Taguieff, Pierre-André (2004): *Sur la Nouvelle droite*. Descartes & Cité, Paris.
- Tibi, Bassam (1995): *Krieg der Zivilisationen*. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus. Hoffmann und Campe, Hamburg.
- Trubeckoj, Jevgenyij Nyikolajevics: *Ob ideje-pravitelnyice ideokratyicseszogovo goszudarsztva*. <http://gumilevica.kulichki.net/TNS/tns16.htm> (2017. 09. 01.)
- Trubeckoj, Nyikolaj Szergejevics (2011): Európa és az emberiség. In: Uő.: *Dzsingisz kán hagyatéka*. (Ford. Tempfli Péter, Bazsó Márton.) Attraktor, Máriabesnyő.
- Trubeckoj, Nyikolaj Szergejevics (2015): *Jevropa i Jevrazija*. Algoritm, Moszkva. (Pdf4 e-kiadás).
- Wenzler, Ludwig (1985): Einleitung: Leidenschaft, die Glaube wird. Vladimir Solov'evs Philosophie der Liebe. In: Solov'ev, Vladimir: *Der Sinn der Liebe*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, VII-XXXVIII.
- Wiederkehr Stefan (2009): *Die eurasische Bewegung*. Wissenschaft und Politik in der russischen Emigration der Zwischenkriegszeit und im postsowjetischen Russland. Böhlau Verlag, Köln, Weimar, Wien.



Az Aszebeia – istentelenség bűncselekménye^[1]

„*a vizsgálódás nélküli élet nem emberhez méltó élet*”^[2]

I. ELŐZETES MEGFONTOLÁSOK

Szókratész perének kutatása kapcsán írásom központi fogalma az *aszebeia* bűncselekménye, amelyet állam ellenes cselekmény-együttesnek tételezek, mivel Athénban a vallás közügynek számított és új istenség beiktatása népgyűlési hatáskörbe és illetékességbe tartozott, továbbá úgy tűnik, hogy az *aszebeia* fogalma a *hübriszel* közös töről fakad. A *hübrisz*, mint az isteni és emberi határvonalat átlépő féktelenség és elbizakodottság, gőg jelenik meg a görög kultúrkörben. A *hübrisznek* a büntetése is isteninek tételeztetett. Általában eljárás nélkül, hirtelen jön a csapás a közösség elképzelése szerint. Hasonló gondolatmenetet fejt ki a *hübrisz* és az *aszebeia* vonatkozásában Szoboszlai-Kiss Katalin, Hérakleitosz szövegeinek autentikus értelmezése során. Így ír: „A bölcs ellentéte a balga, olyan személy, aki elfordul a logosztól, vétkek sokaságát követi el: *hübriszt*. A *hübrisz* a görög bölcseletben a bűn, a vétkek, a hiba kifejezése, olyan jellegű bűn, ami az istenek elleni vétket fedi le, istentagadásként is szokták fordítani. Hérakleitosz esetében ez utóbbi is helytálló használat lehet, hiszen az istentől származó törvény ellen vétkezni istentelenség, ezért a legnagyobb gátja az összhangban élőknek a bűn.”^[3] A fentiekből is az tűnik számomra, hogy a *hübrisz* és az *aszebeia* gyökere közös a görög kultúrkörben. Az *aszebeianak* ember és közösség általi a meghatározott jogkövetkezménye, amelyet atyai szokás szerinti, általában jogszerű eljárás előz meg és az állásfoglalást, mint igazságot mondja ki a közösség. Jogot szolgáltatva egyben az igazságot is kimondja. Így válik a jogszolgáltatás igazságszolgáltatássá a hiedelem szerint. Horváth Barna így ír: „...a görög vallás lényege, nem a hittételekben, hanem az állami istenek kultuszában van. Ennek megsértése az istenek haragját zúdítja az államra, tehát az *aszebeia* nem is annyira a vallás, mint inkább

[1] Tanulmányom a *Jog - Állam - Politika* című folyóirat részére írt dolgozat. Nem is találhattam volna jobb sajtóorgánumot esszém megjelenésére. Az *aszebeia*, állam elleni bűncselekmény”, jogi jellegét, állam elleni élet, és politikai konnotációit nehéz lenne elvitatni.

[2] Platón, 2005, Szókratész védőbeszéde, 38 a7-8. 103-104.

[3] Szoboszlai-Kiss, 2107, 103.

az állam elleni büntett.”^[4] Az istenesség/istentelenség – jelentheti mind a belső meggyőződést, mind pedig az istenek tiszteletének kultuszát vagy annak hiányát, attól függően, hogy milyen előjellel gondolunk a fogalomra és annak tartalmára. Az *aszebeia* típusú bűn megbüntetésével éppen az isteni haragot lehet, és kell elkerülni, a közösséget megvédeni és az ezzel kapcsolatos *miaszmát* megszüntetni, amelyben a közösség a büntetés kiszabása nélkül létezne. A büntetés, megtorlás jellegét tételezem. Egyfelől a kultusz sérelmének megtorlása és helyreállítása, másfelől a közösségi kultusz megerősítése a cél; a helyesnek, az atyai rend megszlárdításának a közösség felé újra és újra való megfogalmazása, megerősítése; annak kommunikálása, mindenki így jár, aki vétkezik a közösség szokásai ellen. Ebben a gondolatmenetben benne van a megtorlás, a speciális és a generális prevenció, valamint a közösség egységének a védelme. Ezért ilyen széles az esetköre és a felhasználhatósága az *aszebeia* cselekményének. Kísérletet teszek annak bizonyítására, hogy a cselekmény-együttes ellenáll a törvényi tényállásként való megfogalmazásnak, és mint ilyen, szükségképpen előítéletes szerkezetű. A meghatározása fordított módon történhet. *Aszebeiót* – istentelenséget követ el az, akiről a közösség bírósága, a *Heliaia* egy *dikasztérionjában* kimondja, hogy elkövette az *aszebeia* bűncselekményét és ezért őt büntetni rendeli. Ebben a vonatkozásban *hübrisz* lenne elbizakodottan azt gondolni és cselekedni, hogy a megtorlás nélkül az isteni büntetés elmaradhat. Ez a mozzanat sokszor politikai megfontolások része, amely a vele kapcsolatos kommunikációt szükségképpen lehetővé teszi és implikálja, egyfelől a közösségi kultusz vonatkozásában, másfelől pedig a politikusok manipulatív beszédeiben érhető „tetten”, amelyek az állam jövője szempontjából teszik szükségessé a bélyeggel ellátott személy bűnösnek kimondását és megbüntetését.

II. AZ ASZEBEIA „TÖRVÉNYI TÉNYÁLLÁSA”?

Az *aszebeia* esetében a „bélyeg” a vádiratban és a közösség előítéleteiben testesül meg. A jogi alappal, vagy esetleg annak hiányával is találkozhatunk. Ha a jogi alap hiányzik, akkor azt a közösség és a bírák meggyőződése pótolja. Vizsgálatom eszmei időpontja Szókratész perének ideje, amely minden valószínűség szerint i. e. 399-ben történt. Az *aszebeia* tényállási esetköre és megjelenése széles Athénban. Annak ellenére, hogy a görög vallásban nincs dogma, a változásokra nyitva áll a történelmi helyzetektől függően. Új istenségeket csak a népgyűlésnek van joga és hatásköre bevezetni és ez kizárólagos illetékesség is. Az *aszebeia* kapcsán az állam a magánkultuszok felett is felügyeletet és ellenőrzést kívánt gyakorolni. Az alábbiakban az ismert eseteket foglalom össze, amelyek a fentieket valószínűsítik.

[4] Horváth, 2003, 24.

III. AZ ASZEBEIA ESETKÖRE

Aiszkhülosz - misztériumok leleplezése,
Diagorasz - misztériumok leleplezése,
Protagorasz - tanításai miatt, kételkedett az istenek létében,
Gorgiasz - tanításai miatt,
Alkibiadész - az eleusziszi misztériumok kigúnyolása, hermák megrongálása,
Kultusz hivatalnok - az áldozat bemutatásánál, az atyai gyakorlattól való eltérés,
Meidiasz - a Dionüszosz ünnepen a karvezető bántalmazása,
Délósziaiak - az Apollón szentélyben lévő amphükzionok ellen való vétkezése,
Andokidész - tilalom ellenére szent cselekményekben való részvétele,
Annaxagorasz - tanításai miatt; A Nap izzó kő, Periklész barátja,
Püthagorasz - tanításai miatt,
Stilphon - Athénáról mondott frivol élc miatt,
Phrüéné - titkos kultuszok és erkölcstelen összejövetelek, új isten bevezetése,
Theorisz - titkos kultuszok és erkölcstelen összejövetelek,
Ninon - varázslat és méregkeverés,
Aszpaszia - kerítés, erkölcstelen összejövetelek, kerítés,^[5]
Szókratész - istenek nem tisztelése, új istenség behozatala, és mások erre tanítása, ifjak,
Arisztotelész - tanításai miatt, Alexandrosz istenítése,
Démadész - Alexandrosz istenítése miatt.

A görög felvilágosodás ellenhatását tételezhetjük fel a cselekedetek megítélésében. Kr. e. 437 környékén Diopieithész, a jós a népgyűlés elé terjesztett egy javaslatot, amely nem lehetett törvény, mivel az athéni törvényalkotási szabályok szerint, törvényt csak a *Bulé*, az ötszázak tanácsa kezdeményezett megfelelő eljárási rendben. Ebből következően Diopieithész javaslata csak néphatározat, *pszefizma* meghozatalára vonatkozhatott, amelyet az athéni népgyűlés, az *Ekklészia* elfogadott, és i. e. 403-ban bekövetkező alkotmány- és jogi reform során helyezték hatályon kívül. A határozati javaslat azok ellen volt, akik nem hisznek istenekben vagy az égi jelenségekről filozófiai teóriákat tanítanak. Ennek a gyanúja esetén feljelentést írt elő. Az athéniaknézetem szerint úgy gondolhatták, hogy az istentelenség sérti az isteneket, és a bosszújukat kockáztatja a közösség. Az istentelenség ezért a hazaárulással lehet egyenrangú, mivel a vallástalanság kollektív felelősséggel járt. A vallási kötelek megglazítása és megglazulása a társadalmat összetartó kötelek megglazulását eredményezhette és egyben az erkölcsi szabályok, az atyai szokások elleni támadás is lehetett. Ilyen volt Szókratész tisztult istenfogalma is. Ezért vádolták álláspontom szerint Szókratészt az ifjúság megrontásának *aszebeia* bűncselekményével, mivel kapott feladatát istentől eredeztette, módszerével együtt. Az, pedig tételezhető, hogy az *aszebeia* vádja mögött politikai szempontok és indulatok is húzódtak. Olyan személyek ellen is

[5] Plutarkhosz, 2005, Periklész, 298. oldal 2.; 300. oldal 4.

használható volt az *aszebeia* eljárás, akiknek csupán a nézeteit ellenezték, de nem követtek el semmilyen más kifogásolni valót. A peloponnészoszi háború elvesztése után, úgy tűnik, a közösség vallásos buzgalmaintenzívábbá vált, elmélyült és felerősödött. Ezért nevezem „Délia-tervnek” a Szókratész elleni *aszebeia* per politikai koncepciójának a kialakulását és az eljárást. Szókratész esetében úgy tűnik, hogy „tisztult-istenfogalma” is magára vonhatta az *aszebeia* eljárását és a pert. A korabeli politikusok megítélése szerint az arisztokrata ifjak miatt állambiztonsági kockázatot is jelenthetett.

Az említett Diopeithész-féle *pszefizma* elsősorban Anaxagorasz és a szofisták ellen irányult közvetlenül, közvetetten pedig Periklész és köre ellen. Ezt a gondolatmenetet Anaxagorasz *aszebeia* esetén kívül Aszpaszia és Pheidiasz elleni *aszebeia* perek tényére alapítom. Úgy tűnik Szókratész perének idején nincs tételes szabály, amelyen az *aszebeia* alapulhatott, de az atyai szokás, az előítélet és a bírák esküjében foglalt lelkiismeret, és meggyőződés alapján hozott döntések megalapozták a közösség előtt ítéleteit. A bírák esküje így hangzott: „Ítéletemet a törvényekkel, valamint a népgyűlés és a tanács döntéseivel összhangban fogom meghozni. A törvényalkotó által nem szabályozott esetekben a legigazságosabb megoldásra törekszem, anélkül, hogy engednék akár a pártolás, akár az ellenszenv kísértésének. Ítéletemet kizárólag a bíróság rendelkezésére álló tények mérlegelése után hozom meg. Mindkét felet ugyanolyan figyelmesen fogom meghallgatni. Esküszöm Zeuszra, Apollónra, Déméterre. Legyek egész életemben boldog, ha megtartom eskümet; átok rám és egész családomra, ha azt megszegem.”^[6] Mindenképpen megjegyzendő az a furcsaság, hogy hová tűnt ebből a szövegből, vagy miért nincs benne a Pallasz Athéné, a városnak nevet adó és védelmező istenség? A peloponnészoszi háború idején a közösség képzete szerint nem nyújthatott elégséges védelmet, és ezért Apollónra helyeződött a fő súly a restituálódó állam idején? Az biztosan állítható, hogy a társas lélek fokozott izgalmi állapotban volt, és nem kívánt „tüskét” vagy „bögyölyt”, hogy felserkentse.

A széles fogalmi körből is látszik az *aszebeia* vonatkozásában, hogy sok tevékenység, vagy mulasztás jelenik meg ezekben az esetekben és szükségképpen a közösség meggyőződése lesz a döntő, hogy ezen a jogcímen kiket kíván magából kivetni. Az igazságszolgáltatás és a jogszolgáltatás kérdéskörére a későbbiekben térek ki. Az *aszebeia* vádja elleni védekezés nehéz, mert problematikus lenne a közösség jogát elvitatni abból a szempontból, hogy eldöntse, kikkel akar egy közösséget alkotni és kikkel nem. A fentiek alapján a korban lehetetlen egy hipotetikus törvényi tényállást megfogalmazni, különösen akkor, ha ezt a közösség nem is akarta. Mindezekért az adott korra és fogalmi szintre az *aszebeia* törvényi tényállásának a keresése álláspontom szerint hiábavaló.

[6] Kaufmann, 2000, 43.; Kaufmann, 2001, 43.

IV. AZ ELJÁRÁS ASZEBEIA VÁDJA ESETÉN

Egyetlen ember is megindíthatja az *aszebeia* miatti eljárást a törvénybe idézéssel, a *graphétimétosz* pertípus megindításával. Feltétele eljárásjogi, és hogy teljes jogú athéni polgár legyen az illető, valamint a pertípus megindításának lehetőségétől ne álljon eltiltás hatálya alatt. Az eltiltás arra vonatkozott, aki korábban *aszebeia* perben veszített, vagyis a bírák számának húsz százaléka szavazati arányát nem kapta meg mint vádló. „Hogy elejét vegyék az alaptalan vagy könnyelmű perbe fogásoknak, az athéni törvények előírták, hogy ha a bírák közül legalább 1/5 részben nem szavaztak a vádlott bűnösségére, a vádlónak (vagy vádlóknak) jelentős pénzbírságot kellett fizetnie.”^[7] A szabályszerű vádirat alapján az *anakriszisz* eljárásra kizárólagos hatásköre és illetékessége, a kultuszért felelős *arkhónbaszileosz-nak* van.^[8] A bíróság pedig majd eldönti, hogy mi a követendő viszonya az esethez. Szavaznak az igazság kérdésében és így lesz az igazságszolgáltatás a közösség általi állásfoglalás, mint jogszolgáltatás. Különösen akkor, ha hiányzik a törvényi tényállás pontos megfogalmazása illetve a jogszabályi alap is nagy részben. „A harmadik század kezdete óta nincs több *aszebeia*-perről értesülésünk, valószínűleg azért nem, mivel a népvallás ereje alábbhagyott.”^[9] Szókratész esetében azonban a komoly előkészítés döntő mozzanata volt az eljárásnak. A vádirat, amely Diogenész Laertiosz szerint rendelkezésre áll, nem az eredeti vádirat, hanem annak kivonata volt, amelyet a táblákra ki kellett függeszteni, hogy a közvéleményt is értesítsék az eljárásról és annak tartalmáról. Horváth Barna szerint sem az eredeti vádindítvány lehetett a fellelt szöveg, ugyanakkor más álláspontot foglal el. „Azt hiszem, a filológusok tudós vitái után megnyugodhatunk abban, hogy ez a hiteles vádszöveg. Még pedig nem az eredeti vádindítványé (...) hanem az *anakriszisz* során már véglegesen megállapított vádiraté.”^[10] A szövegtörzset nem tartalmazza az *aszebeia* kifejezést, de Platón Euthüphrón című dialógusából is egyértelmű, hogy a vád erre vonatkozott.^[11] A vádirat így szólt: „A Pitthosz démoszból való Melétosz, Melétosz fia, ezt a vádiratot foglalta írásba és emelte eskü alatt az Allópeké démoszból való Szókratész, Szóphroniszkosz fia ellen: Szókratész bűncselekményt követett el (...), amikor a városállam által tisztelt isteneket nem tiszteli (...), ellenben más *daimoni* dolgokat hoz be (...); bűncselekményt követ el azzal is, hogy az ifjakat megrontja (...). Büntetési indítvány a halál.”^[12] Tehát a vádat írásba foglalva adta be Melétosz, ahogyan a *graphétimétosz* pertípusa megkívánja. A *graphé* egyébként is írásbeli vádat jelent. Eskü alatt tette a benyújtást, amely feltétele, hogy az *arkhónbaszileosz* lefolytassa

[7] Platón, 2005, Szókratész védőbeszéde, 100. Mogyoródi Emese 113. lábjegyzete.

[8] Arisztotelész, 1954, LVII. 2. 115.

[9] Horváth, 2003, 23.

[10] Uo. 22.

[11] Platón, 2005, Euthüphrón, 2a, 15. oldal, és 5c8, 22. oldal.

[12] Horváth, 2003, 22.

az irat alapján a formai vizsgálatot, majd ugyancsak az *anakriszisz* eljárás részeként a vádló személy előzetes vizsgálatát is. Álláspontom szerint a megtalált irat hivatkozási alapja egy másik irat, amelynek a benyújtása megtörtént. Abban már nem értek egyet Horváth Barnával, hogy ez egy a hatósági eljárásban megállapított vádirat lenne, hanem egy kivonat, amely a hatósági eljárás kötelező eleme és a nyilvános táblákra való kifüggesztésre készült. Az eredeti holléte vonatkozásában pedig csak a fantáziára és kombinációkra vagyunk bízva, mivel szöveges korpusz ebben a vonatkozásban sem áll rendelkezésünkre. Azt biztosnak tartom, hogy egy iratköteg keletkezett, amelyet a vonatkozó szabályok szerint a város levéltárába, a *Metroónban* kellett leadni az eljárás befejeztével. Elképzelésem szerint az eredeti iratköteg bekerült a szabályoknak megfelelően a város levéltárába, a *Métroónban*, de onnan megszerezhették és elvihették, akiknek ez nyomosan érdekében állhatott – Szókratész körére gondolok. Ha 30 *mina* előteremthető a büntetés megfizetésére, az óvadék letételére rendelkezésre állt. Szókratész szökése megszervezhető a börtönből akár *szükhophanták* megvesztegetésével is, mivel a szándék és az anyagi eszközök valóságosak: „SZÓKRATÉSZ: Csodálom, hogy a börtönőr hajlandó volt beengedni. KRITÓN: Jól ismerem őt, Szókratész, hisz gyakran járok ide, és még egy kis ajándékot is kapott tőlem.”^[13] Majd a következő szöveghely pontosan meg is jelöli, hogy kiket kell megfelelő módon megvesztegetni ahhoz, hogy Szókratész megmeneküljön a börtönből és a halál elől. „IV. KRITÓN: Ám legyen. De áruld el nekem, Szókratész: talán csak nem miattam és a többi barátod miatt aggódsz, hogy miután elmenekültél, a *szükhophanták* (12) minket vesznek majd elő, amiért kicsempésztünk téged és a legjobb esetben is egész vagyonunkkal vagy annak nagy részével és még egyebekkel kell felelnünk ezért?”^[14] A Kritón-dialógus fordítója, Gelenczey-Miháltz Alirán így magyarázza a *szükhophanták* mint állami „állami besúgók” fogalmát: „Talán a legmegfelelőbb magyar kifejezés „állami besúgók” lenne (sokan csak egyszerűen »besúgó«-nak fordítják a *szükhophanta* szót), de nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a »besúgást« elsősorban nem magántevékenységként folytatták. A *szükhophanták* eredetileg – mintarra a nevük (szükhón=füge) is utal – az attikai füge kivételére kirótt állami tilalom betartására felügyeltek.”^[15] Az állami besúgók miatt Kritón nem aggódik, mert megvesztegethetőnek tart tartja őket. Még az is kiderül a szövegből – Platón tanúsága szerint –, hogy a megvesztegetési összeget Kritón nem tartja túlzottan magasnak a barátja szabadságáért cserébe: „KRITÓN: De hát ettől igazán ne félj, hiszen nem is nagy az az összeg, aminek fejében egyesek hajlandóak téged megmenteni és elengedni innen. Meg azután nem látod, hogy milyen olcsóak ezek a *szükhophanták*, s hogy milyen kevéssel meg lehetne vásárolni őket?”^[16] Azt pedig Szókratész nyilvánvalóvá teszi, hogy a törvényekkel való

[13] Platón, 2005, Kritón, 43a6-10. 157. oldal.

[14] U. o. 44e - 6. 160.

[15] U. o. 2005, 160., Gelenczey-Miháltz, 12. lábjegyzete.

[16] U. o. Platón, 2005, Kritón, 45a8 - 13.

szembeszegülés istentelen dolognak, *aszebeiónak* számít, mivel Szókratész álláspontja is az, hogy az istenek kedvébe járni a város törvényeinek betartásával lehet.

A továbbiak során különbséget kell tennünk abban a vonatkozásban is, hogy a fent említett *aszebeia*vádirati kivonat hány bűncselekményt tartalmaz. A város isteneinek nem tisztelete, az új *daimóni* dolgok behozatala és az ifjúság megrontása hány bűncselekményt takarhatnak?

V. A DAIMÓNI DOLGOK MIBENLÉTE

Úgy tűnik, hogy a daimóni jelenségek mozzanatai az *aszebeia* területére tartoznak a közösség megítélése szerint. Elegendő csak arra utalni, hogy az *aszebeia* esetkörének felsorolásában a vallásújítás is ilyen bűncselekménynek minősült. Maga Euthüphrón is úgy gondolja, hogy a *daimoni* hang miatt – ami időnként jelentkezett Szókratésznél – lett vádlott. „II. EUTHÜPHRÓN: (...) De mond csak, szerinte mivel rontod meg az ifjakat? SZÓKRATÉSZ: Furcsa dolgokkal, drága barátom, legalábbis is első hallásra. Azt állítja ugyanis, hogy istencsináló vagyok, és új isteneket csinállok, a régieket pedig nem tisztelem, úgyhogy emiatt emelt vádat ellenem, mint mondja, az ifjak érdekében.^[17] EUTHÜPHRÓN: Értem, Szókratész. Minden bizonnyal, mert azt állítod, időről időre jelentkezik neked az a *daimóni* valami. Úgyhogy mint vallásújító ellen emelte az állami vádat ellened, és azért lép fel a törvényszéken, hogy rágalmakba keverjen, tudván-tudva, hogy az ilyesmivel könnyű megrágalmazni a tömeg előtt.”^[18] Úgy tűnik, egy bűncselekménnyel van megvádolva Szókratész, az *aszebeia* bűncselekményével, amely több fordulatból áll. Eltérés az istenek atyai gyakorlat szerinti kultuszától, *daimóni* jelenségek mint újszerű dolgok, és a jóslatból levezetett személyes viszony Apollón istennel, ez mind egy toposzban áll össze. Ez a Szókratész elleni vád magja és tartalma. Ennek természetesen több fordulata lehet és van is. Az isteneket a városban a közös kultuszban való részvétel hiánya és *daimoni* dolgok miatt nem tiszteli. E helyett a *daimoni* dolgokat tiszteli és másokat is erre tanítva végzi a tevékenységét. Az ifjak megrontása pedig abban áll, hogy Szókratész a tanításai során a módszerével, az *elenkhosszal* az ifjaknak ezt sugallja. Ezzel kikerekedett mind az *aszebeia* tartalma, mind elemeinek összekapcsolása, mivel a jóslatértelmezése szemben áll az istenhez való közösségi viszonytal. Ebben a gondolatmenetben a vádirat fentebb említett elemei egy *quasi* „egybefoglalt” bűncselekményt mutatnak, ha modern kategóriával akarnám megközelíteni – mint ahogyan nem szabad! – a kérdést. A görög fogalmakat saját tartalmuk alapján kell megérteni,

[17] Ebből a gondolatmenetből vonom le azt a következtetést, hogy az ifjak megrontása is az istenekkel kapcsolatos toposzon alapul és a mai fogalmak alapján a megrontás értelmezését, valamint az erre alapított kombinációkat el kell felejtetni. A megrontás a szocializáció területére és a *dokimaszia* eljárás menetére vonatkozhatott.

[18] Platón, 2005, Euthüphrón, 3a7-22. 16-17.

nem pedig ahogyan azt mi gondoljuk jelenleg. Sui generis bűncselekmény-e? Összetett vagy összefoglalt-e a törvényi tényállás? Erre a kérdésre is megtalálható a válasz. Mogyoródi Emese így értelmezi a *daimóni* jelzéseket. „Xenophón (Emlékeim Szókratészről I. 1. 2.) hasonlóképp Szókratész *daimóni* jelzésére vezet vissza az ellene irányuló istentelenségi vád gyökerét, de mindjárt rá is világít, hogy ebben nem lehetett semmiféle „újítás”, minthogy senki, aki hitt a jóslásban, nem találhatott ebben semmiféle furcsát. Euthüphrón mint jós a jelen passzusban természetes módon gondol a *daimóni* jelre. Szókratész ráadásul sajátlagosnak tekinti magára nézve (...), úgyhogy nem lehet szó arról, hogy azt tanítaná az ifjaknak, a város istenei helyett ebben higgyenek.”^[19] Ezen a ponton érhetjük tetten azt a képlékeny szerkezetet, amely a vádirat mesteri megfogalmazására is utal: mivel tételezi a közvélekedést, mint előítéletet, alapoz is erre. Szókratész is ezt a mozzanatot tartja nehezebbnek. „Mert számtalan az én vádlóm, és már régóta, sok-sok éve vádaskodnak nálatok teljességgel igaztalanul ellenem. Tőlük jobban tartok, mint Anüoszéktól, noha ezek is elég félelmetesek.”^[20] Fontos egyfelől a *daimóni* jelenségek, mint új istennek a felfogása a közvélemény részéről, másfelől pedig a közvélemény szintjén annak lehetősége, hogy ezt tanítja, vagy ezt a szokást átveszik tőle a fiatalok, mint azt az *elenkhtikus* módszere kapcsán taglalom, amelyet Szókratész a bizonyos jóslat értelmezésénél is alkalmazott. Lehetséges, hogy a gondolat, miszerint a módszer mellett ez a tartalom is megjelenik, és Szókratész közösségében az istentelenség szintjéig jut, borzolta a közvéleményt. Xenophón erről a kérdéskörrel így ír: „1. Mindig is csodálkoztam, miféle érvekkel győzték meg az athéniakat Szókratész vádlói,^[21] hogy államérdek volt halálra ítélni őt. Az ellene emelt vád nagyjából így hangzott: Szókratész vétkes, mert nem tiszteli az állam által tisztelt isteneket, hanem más, új daimonokat vezet be, vétkes továbbá az ifjak megrontásában. 2. De milyen bizonyítékaik voltak rá, hogy nem tiszteli azokat az isteneket, amelyeket az állam? Hiszen mindenki tudta, hogy gyakran áldozott otthon és a város nyilvános oltárainál, s az sem volt titok, hogy jóslással is élt. A szóbeszéd szerint Szókratész azt mondta magáról, hogy jeleket kap a daimoniontól. Azt hiszem, hogy leginkább ezért vádolták meg vele, hogy új daimonionokat vezet be.”^[22] Xenophón nem *daimoni* dolgokról és jelenségekről beszél, hanem *Daimonról*, főnévként, valamint külön emeli az ifjak megrontásának tevékenységi körét. Erről a tevékenységi körrel azonban nem mondja meg, miben áll az ifjak megrontása, de ebben a kérdésben még további gondolatmenetek is következnek majd a dolgozatban. Szókratész az első beszédében *daimóni* jelenségekkel kapcsolatosan is mint jelenségről beszél. Nem azt állítja, hogy *Daimón* hallatja a hangját vele, hanem jelenséget, egy jelet, hangot, hall: „XIX. Mármost, joggal tűnhet különösnek, hogy én ezeket a tanácsokat magánúton

[19] Platón, 2005, Euthüphrón, 17., Mogyoródi Emese 6. számú lábjegyzete.

[20] Platón, 2005, Szókratész védőbeszéde: 18 b2 - 5. 56. oldal.

[21] Megjegyzem, hogy Szókratésznek egy vádlója volt csak. A *szüinégorosz* nem *kategorosz*.

[22] Xenophón, 2003, Emlékeim Szókratészről, I. 1. 2. 107. oldal.

eljárva osztogatom, és így nyüzsgölődöm körülöttem, nyilvánosan azonban nem merek elébetek, a Népgyűlés elé lépni, hogy a városnak tanácsokat adjak. (73) Ennek az az oka, amiről már sokszor és sokféle hallottatok engem beszélni; velem ugyanis rendszeresen megtörténik, hogy jelentkezik egy isteni és daimóni valami – amit kiforgatva Melétosz is megemlíttet a vádiratában. (74) Ez a dolog velem gyermekkoromtól fogva megtörténik, hogy jelentkezik egy bizonyos hang, és ha megszólal, mindig eltérít attól, amit éppen tenni szándékozom, de soha nem készítek valamire.”^[23] Mogyoródi Emese az eddigiekkel összhangban és mélyebben magyarázza a *daimóni* jelenségeket. Állásfoglalása a Xenophón általi értelmezéssel szemben: „Az itt használt kifejezésben (daimonion ti) a daimonion nem főnév, hanem jelző: (valami) »daimoniontól származó«, »daimóni«. Később *hodaimoniosz* vagy *todaimonion* formában főnévként használják (...) azonban ekkor sem jelent sem ’démon’-t, sem ’kis daimón’-t vagy effélet. Platón meggondolt szóhasználata alapján tehát helytelen »Szókratész *daimonion*«-járól beszélni, helyesebb Szókratész »daimóni jelzés«-éről vagy »daimóni hang«-járól, legfeljebb »daimón«-járól. – Itt Szókratész a vádban szereplő *daimoniakaina* („új daimóni jelenségek») kifejezést tekintheti utalásnak daimóni jelzésre. Panasza, hogy Melétosz »kiforgatva« (epikómódón) utalt a mindenki által jól ismert daimóni jelzésre a vádban, mert arra apellált a bíráknál, hogy ez valamiféle gyanús, vallási újítás. Szókratész tehát részletesebben elmagyarázza a bíráknak, pontosan miről van szó.”^[24] Nagy a valószínűsége annak, hogy ez a Szókratésszel szembeni vád egyik nagy „csúsztatása” és „félremagyarázása”. Jó érzékkel apellálhatott a vád a bíráknak, mint az athéni polgárok közül valók előítéletére az *aszebeia* isteni dolgainak a vonatkozásában. Szókratész dialektikus dialógust végez Melétoszsal a kérdésben: „Ha viszont daimóni jelenségekben hiszek, akkor szükségképpen feltétlenül hinnem kell daimónok létezésében is, nem így van? Így van bizony. Felteszem, egyetértesz, hiszen nem felelsz. És ugyebár a daimónokat isteneknek vagy istenek gyermekeinek tartjuk (55) Egyetértesz vagy sem? MELÉTOSZ: Nagyon is egyetértetek. SZÓKRATÉSZ: Ha tehát daimónokban hiszek, amint állítod, és ha egyszer a daimónok valamiféle istenek, akkor itt van az, amire azt mondom: rejtvényt adsz fel és csak ugratsz bennünket, hiszen azt állítod, nem hiszek istenekben, másfelől azonban mégiscsak hiszek, ha egyszer hiszek daimónokban.”^[25] A fordító tovább mélyíti a megkezdett gondolatmenetet, amellyel egyet lehet érteni. „A görög vallásos hagyományban ez a különbségtétel – ti. az istenek és istenek gyermekei között – nem ennyire határozott. Mindenesetre a közbeszédben a *daimóni* jelenségek, de többnyire nem kapcsolódik hozzájuk kultusz, ezért valamiképp alacsonyabb rangú istenek, mint a nagy Olümposziakak, akiket általában a theosz kifejezéssel jelölnék meg. A daimón kifejezés azonban a theosz szinonimájaként is használatos, olyan esetekben, amikor a beszélő nem tudja, nem akarja közölni,

[23] Platón, 2005, Szókratész védőbeszéde, 31 c5 - 16. 87-88.

[24] Platón, 2005, Szókratész védőbeszéde, 88. Mogyoródi Emese74. lábjegyzete.

[25] Platón, 2005, Szókratész védőbeszéde, 27d-9. 79. oldal.

vagy irrelevánsnak tartja, pontosan melyik (Olümposzi vagy egyéb) istenségről van szó.”^[26] Platón tanúsága szerint a daimóni hang vagy jelenség nem megparancsolja Szókratésznek, hogy mit kell tennie, hanem egy cselekménysort, vagy annak folytatását tiltja meg, akár annak a cselekedetnek a közepén is.^[27] Szókratész Platón Állam című dialógusa alapján csak sajátjának tekinti a jelenséget, a daimóni hangot. „Ami az én esetemet, a daimóni jeladást (28) illeti, arról nem érdemes beszélni, hiszen ez a korábbi filozófusok közül alig valakinél jelentkezett, vagy éppen senkinél sem.”^[28] Szókratész vonatkozásában közismerten vannak a daimoni jelenségeken kívül révületek és hosszabb elmerengések, amelyek ezzel az értelmezéssel teljesen egybevágnak. A *daimóni* jelenség eltérő értelmezési lehetősége alkalmas volt arra is, hogy a vádlók a saját narrációjukat erősítve azt vallási újításként értelmezve adják elő. Ilyen esetet találunk a Potaidainál folyt küzdelem vonatkozásában és Platón *A lakoma* című dialógusában. Előítéletes közösséget feltételezve könnyebb volt elérni ezt a felszínebb értelmezést, mint a fentebb előadott gondolatmenetet. Ebből pedig a vád második fordulata is sajátosabban értelmezhető a vádnak megfelelőbb narrációt alkalmazva: „nem tiszteli azokat az isteneket, akiket a város”. Szókratész a fentiek vonatkozásában maga adta elő, hogy milyen megfontolásból, az igazságosságra támaszkodva nem vesz részt a közéletben. Tekintettel arra is, hogy a *daimoni* hang eltiltja a közéletben való szereplést. Tehát a közösségi, politikai tevékenységben való részvételt a hang és jelzés megakadályozza. Szolón közösségi törvénye viszont előírja, hogy még vizsály esetén is pártot kell választani. A *daimoni* jelenség ezt megakadályozza. Egyfelől a közvélemény szemében Szolón „pártválasztási törvényét” gondolva és összefüggésbe hozva a közös ügyek intézésétől eltiltó hanggal, negatív előjellel levezethető, hogy amennyiben Szókratész nem vesz részt a közösségi életben, szükségképpen kimarad a kultusból is, így nem vesz részt az istenek tiszteletére rendezett szertartásokon, tehát az isteneket sem tiszteli, akiket a közösség a város tisztel. Az előítélet szerint mozgó közvélemény Szókratész kellemetlenkedését, módszerének az ifjak általi átvételét és gyakorlását, szofistának „ítélésével” együtt már szükséges és elegendő elemnek tekinti az állam elleni *aszebeia* bűncselekményének megvalósulását és abban Szókratész bűnösségének kimondását. Elegendő arra gondolniuk, hogy a *daimónok* vonatkozásában a népgyűlés ilyen javaslatot nem kapott az Ötszázak Tanácsától, tehát törvényt sem hozhatott. Ha lett is volna ilyen népgyűlési határozat, mint ahogyan nem volt, akkor azt legkésőbb az i. e. 403-ban kezdődő 11. alkotmányreform keretében megsemmisítették, mint a Diopeithész-féle *pszefizmát*.

[26] Platón, 2005, Szókratész védőbeszéde, 79. Mogyoródi Emese 55. lábjegyzete.

[27] Platón, 2005, Szókratész védőbeszéde, 40c4 - 5. 108. oldal.

[28] Platón, 2014, Állam, 496 c3. 329. oldal.

VI. AZ ASZEBEIA VÁD TARTALMA ÉS TÖRVÉNYES ALAPJA

A vitatott kérdések közül is kiemelkedik a vád tartalma és törvényes alapja. Mogyoródi Emese így ír erről a kérdésről: „A vád második pontjában (»nem tiszteli [azokat] az isteneket, akiket a város«) szereplő ige (nomizien, »szokásszerűen használ, gyakorol«, »elismer, tart/hisz valaminek«), egyaránt utal a vallásgyakorlatra (kultuszok, ünnepek, egyéb vallásos cselekmények), (orthopraxia) és a belső hitéletre (hiedelmek, eszmék, érzelmek), (orthodoxia). Ezt az értelmezést erősíti meg a szövegben az, hogy Szókratész és Melétosz minden további nélkül szinonimáknak tekintik a nomizeintheusz (»elismeri, tiszteli az isteneket«) és a nomizeineinaitheusz (»elismeri, hogy léteznek istenek, hisz istenekben«) kifejezéseket. A »nem tiszteli az isteneket« fordítás tehát ezt a kettősséget hivatott kifejezni. – A vád harmadik pontja (»ehelyett új daimóni jelenségekben hisz«), úgy tűnik, szándékosan homályosan megfogalmazott, ezért értelmezése és fordítása egyaránt igen nehéz. Annyi bizonyos, hogy a hetera de daimoniakaina (sc. nomizonta) kifejezésben a daimonia nem főnév (vagyis nem jelent »isteneket«, »istenségeket« vagy »daimónokat«, hanem melléknév (»isteni«, »daimóni«, »természetfölötti«), és – a nomizien ige kettős jelentését is figyelembe véve – körülbelül azt jelenti: »elismeri/hiszi az isteni/természetfölötti dolgokat«, ill. »vallást gyakorol«. A vád ezen pontjának tartalma tehát az, hogy Szókratész valamiféle új/idegen/furcsa isteni (daimóni/ természetfölötti) jelenségeket (erőket/hatalmakat) tisztel (ismer el, ill. hisz bennük). A daimonia melléknév azonban mégiscsak tartalmaz homályos utalást Szókratész daimónjára (vö. 74. jegyz.) úgyhogy ezt érdemes a fordításban érvényesíteni.»^[29]

Horváth Barna gondolatmenetét, amely az alaki és az anyagi bűncselekmény halmazatra vonatkozik az *aszebeia* bűncselekmény együttesével kapcsolatosan, nem tartom alkalmazhatónak az attikai, illetve az athéni büntetőjogra, mert a modern fogalmak visszavetítése lenne. Ugyanez a véleményem a *delictumcompositum*, vagy a *delictumcomplexum* vonatkozásában kifejtett gondolatmenetére, minden tisztelem ellenére nem alkalmazhatóak. Annak is ellent kell állnunk, hogy *sui generis* bűncselekmény esetleges léte után kutassunk a vádirat tartalmi kivonata alapján. Azt el kell ismernem, hogy ezt, ha megtehetnénk, könnyebb dolgunk lehetne, és nagy eleganciával mutathatnánk be a jártaságunkat a fogalmi jogászat területén, viszont *Temisszel*, *Iustitiával* szemben elég nagy „hübriszt” követnénk el, amelynek a büntetése is bekövetkezne, mert fogalmaink üresek lennének. Horváth Barna maga is elismeri, hogy „Ez formalisztikus fogalmi jogászat.”^[30] Az *aszebeia* bűncselekménye az istennel és a közösség kultuszával, tehát az állammal szembeni cselekmény és sértés, amely tevékenységgel és mulasztással egyaránt elkövethető, mindenképpen szándékos bűncselekmény együttese. Célzatos is, mert az állam által, a közösségi atyai szokásnak

[29] Platón, 2005, Szókratész védőbeszéde, 71. Mogyoródi Emese 40. lábjegyzete.

[30] Horváth, 2003, 24.

megfelelő kultusz ellen irányul. A szándékosság és gondatlanság közötti különbségtétel pedig Drakón vérbosszúra vonatkozó rendelete óta fontos ismeret az attikai büntetőjog kutatói számára.^[31] Szókratész maga is utal a Melétosszal folytatott dialektikus „játék” során, hogy szándékosan vagy gondatlanul követi el e vajon a vád tárgyává tett cselekményeket.

„Külön és társai legyilkolásával, illetve az azt követő beharcokkal magyarázzák a drakóni jogösszefoglalásnak azt a szabályát, hogy a rokonok vérbosszúhoz való jogát a szándékos emberölés esetére szűkítették, míg a szándékosság hiányában rendes bírói eljárásra került sor.”^[32] Az *aszebeia* bűncselekmény-együttese és esetköre mindenképpen a cselekménysornak a külvilágban való megjelenését ragadja meg és ebből következtet a belső érzületre, nem pedig fordítva cselekszi ezt. Ebből az következik, hogy az *aszebeia* esetén a külső magatartást büntették, mivel a görögök vallásának jellemzője az istenek kultusza, nem pedig hittételek és dogmák együttese, a közvélekedésben és a kultuszban gyakorolt szabályok megsértése. Ebből pedig azt a következtetést vonhatjuk le, hogy megsértésük isteni haragot hozhat a közösségre, tehát a túlsúlyos mozzanat nem a vallás- és kultuszellenesség, hanem állam elleni bűncselekménynek tételezhető, mivel közösséget érintő, közösségi ügyről van szó. Azt elfogadom, hogy a vallás ugyanakkor közügy, és mint ilyen, a megtámadása az állami rend és szokás, kultusz elleni intervenció. Erre is alapítom, hogy állam ellen bűncselekménnyel van dolgunk.

VII. A FILOZÓFIA MINT AZ IFJAK MEGRONTÁSA

A megrontás mai, nemiséggel kapcsolatos fogalmához álláspontom szerint a Szókratész elleni vádnak nincs említésre érdemes vonatkozása. Első látásra Szókratész tevékenysége a filozófia területéről is állam elleni tevékenységnek minősül, illetve abba torkollik, és állam elleni éllel rendelkezik, mivel az ifjak szocializációs gátját és módosítását jelenti a társadalmi közösségi kultusz gyakorlásában. Ez úgy is leírható, hogy a közösségi nevelés és az egyéni nevelés konfliktusa volt. A *paidea* mint nevelés és szocializáció, hasonló módon közösségi ügy, mint az istenek kultusza. Az ifjak minden államban az állam jövőjét jelképezik és a folytonosságot, az állam szerinti kívánatos neveléstől való eltérés, eltérítés *aszebeia*, az istentelenség esetkörébe tartozása tételezhető és könnyen belátható. Így a vádirat olvasata szerint, az hogy Szókratész nem tiszteli a város isteneit, és azok helyett más isteneket tisztel, az ifjak vonatkozásában pedig megkérdőjelez, vizsgálat alá von mindent, ami a városállamban elfogadott, a közösség felfogása szerint tehát nem istenes. Euthüphrónnak Anütosz azt a választ tanácsolhatta volna a fogalom meghatározási kísérleteként; „istenes az, amit a hagyomány és a kultusz annak

[31] Kajtár - Herger, 2013, 28.

[32] Uo.

gondol. Aki pedig nem ezt gyakorolja és nem vesz részt a közösség kultikus életében az istentelen, ha azt a bíróság perben kimondja.”^[33] A közvélekedésen szocializálódott, előítéletes polgárokból alakított bíróság pedig – Szókratész perének szavazati aránya ezt a per során megmutatta – belátta, és „jogerősen” kimondta. Ettől kezdve ezt mindenkinek igaznak kellett elfogadnia. Rendes perorvoslattal a döntés nem támadható. A *Héliai*a illetékes *dikasztérionja* Szókratész bűnösségét kimondta és büntetni rendelte. A továbbiakban Szókratész a jóslatból levezetett tevékenysége, módszere felől közelíték az *aszebeia*, mint állam elleni bűncselekmény felé.

VIII. A FILOZÓFIAI ÉLETMÓD, MINT ASZEBEIA

Mutatja ennek a megközelítési módnak azérvényességét a szofisták és a filozófusok ellen indított *aszebeia* perek gyakorisága és tárgya. Szókratész vonatkozásában is szofista „árnyalattal” rendelkezik az *aszebeia* gondolatmenetének második fordulata. Szókratész második vallási „újítása”, hogy személyes kapcsolatot tételez egy istenséggel, Apollónnal, a *daimóni* jelenségek mellett. Szemben Apollón istennel, a közösségi kultusból fakadó tisztelettel, külön feladatot kapott az istenségtől, amelyre a személyes tevékenységét és módszerét is alapította, mintegy levezette belőle. Ez az életmód Szókratész bizonyos bölcsességével, a tudva nem tudásával függ össze és egy bizonyos jóslaton alapul. Platón erről így ír: „Gondolom, tudjátok ki volt Khairephón (25). Nekem ő ifjúkorom óta barátom volt, és nektek, demokratáknak szintén barátja: veletek együtt menekült ő is ama bizonyos futás idején, és veletek tért haza. (26) Mármost tudhatjátok, milyen volt Khairephón, milyen szenvedélyes ember, bármihez fogott is (27). Így, azután egyszer még Delphoiba is elment, és odáig merészkedett, hogy a következőt kérdezte a jósdától (...) azt kérdezte ugyanis, van-e bölcsőbb ember nálamnál. Nos, a Püthia jelentette ki, hogy nincs, aki bölcsőbb volna.”^[34] Szókratész ennek a jóslatnak az alapján gyakorolja a „tudva nem tudás módszerét” és erre alapítja a vizsgálat jogosságát, mivel a jóslat értelmét keresve folytatta a korábban már megkezdett beszélgetéseket. Nem abból indul ki, hogy az isten hazudik, mert ez *blaszfémia* és szintén *aszebeia* volna, hanem abból, hogy mi lehet a jóslat értelme és mit is akar mondani ezzel az isten. Mivel a jóslatoknak ez a típusa az úgynevezett önbeteljesítő jóslat, és gyakorlása során meggyeljesedésbe a tartalma: a tudva nem tudás jelenti a bölcsességet, illetve annak szüntelen keresése. Amennyiben Szókratész a jóslatot egyszerű kijelentésnek venné, és ebben megnyugodna, a jóslat azonnal megcáfolódná, és nem Szókratész lenne a legbölcsőbb, mivel a jóslat nem ténykijelentés. Mert ha tudónak és bölcsnek képzelne magát és nem

[33] Ez természetesen hipotetikus tanács, a valóságban nem hangzott el. Csak utalni szeretnék Az *Ethüphrón* című dialógusra, amelyben a címszereplőnek fogalmi nehézségei adódnak.

[34] Platón, 2005, Szókratész védőbeszéde, 21a – 10. 64. oldal.

keresné a bölcsességet, akkor megszűnne filozófusnak lenni és ezzel együtt bölcsként való létezése is megcáfolódna. Szókratész így értelmezi a jóslatot: „Mert miután e szavakat meghallottam, mélyen elgondolkodtam, valahogy így: »Mit is mond isten, miféle rejtett értelme van a szavának? Hisz legjobb tudomásom szerint én bizony sem nagyon, sem kicsit bölcs nem vagyok. – Akkor hát mit akar mondani, amikor kijelenti, hogy én vagyok a legbölcsebb? Mert gondolom, csak nem hazudik. Hisz ezt az isteni törvényt neki meg nem engedi.« Aztán jó ideig kétségek közt hányódtam, hogy mit is akar mondani, míg végül kiutat találtam, hogy a dolgot megvizsgáljam.”^[35] Szókratész elindul, vagy tovább folytat egy kérdező, vizsgálódva alkalmazott beszélgetéssorozatot, ahol mindenkit kérdez és megvizsgál, akik tudónak és bölcsnek mondják magukat, illetve a közösség bölcsnek tételezi őket. „Elmentem azok egyikéhez, akik bölcs hírében állnak, hogy ha valahol, hát nála megcáfoljam a kijelentést, és bebizonyítsam a jóslatnak: »Lám, itt ez az ember, aki bölcsebb nálam, te pedig azt mondtad, én vagyok a legbölcsebb.« Nos, miután jól megvizsgáltam ezt az embert, és elbeszélgettem vele – a nevét nem is szükséges említenem, athéni férfiak, legyen elég, hogy egy államférfi volt, akinél vizsgálódva valahogy így jártam –, úgy láttam, bölcsnek vélik ugyan mások is, leginkább pedig saját maga, de valójában nem az.”^[36] Szókratész vizsgálat alá vett mindenkit az államférfiak után, de úgy látta, annyival mindenképpen bölcsebb, hogy nem hiszi, hogy tud. Ezzel szemben az államférfiak, nem tudnak, de azt hiszik, hogy tudnak. A tudatlanságnak ez a legmélyebbike, az *amathia*. Így, tudatlanságuk a legszégyenletesebb. Szókratésznek a vizsgálódás fokozatosan életformájává, életmódjává vált. Az államférfiak után a költőkhöz fordult a vizsgálattal, de náluk sem járt jobban. Viszont ugyanúgy meggyűlöltek a vizsgálat miatt Szókratészt, mint az államférfiak. Ezután a kézművesek következtek, de ezek sem bizonyultak bölcsnek a legfontosabb dolgokban. Itt is sok ellenséget szerzett magának. Szókratész az istentől kapott feladata miatt nem tudott és nem is akart a város és a saját ügyeivel sem foglalkozni. Ezért nem vett rész a közösségi ügyekben, és élt szegénységben, mert a saját ügyeire sem fordított figyelmet az életmódja miatt. Ezért vonult vissza a közösség ügyeitől: „ezerszeres szegénységben élek az isten szolgálata miatt”.^[37] Szókratésznek életmódjává, fő tevékenységévé vált a filozófiai vizsgálódás ebben az értelmezésben, olyan mértékben, hogy számára az életnek már másként nincs is értelme. Az az életforma pedig a filozófiai életmód. Így tulajdonképpen a filozófiai tevékenység válik állam ellenes magatartássá. A dolgozat mottójának választott szövegrészlet szerint úgy él, ahogyan azt Platón a nevezetes VII. levelében írja, hogyan él egy filozófus.^[38] A következő idézetből világosan látható, hogy az isten kisajátítása és kizárólagos értelmezése után az ifjak is ezt az életmódot tartják követendőnek és

[35] Uo. 21b4 - 12. 64-65. oldal.

[36] Uo. 21 c - d.

[37] Uo. e 23 c. 69. oldal.

[38] Platón, 2007, VII. levél, 31. oldal.

ezzel a filozófiai életmód *aszebeia*ba transzformálódik, másokat is erre tanítva. A vád csúsztatása, hogy nem a város isteneinek a nem tisztelete, hanem a személyek tudásának vizsgálata, tanítása fedi le a „másokat is erre tanít fordulatot”. „X. Ezenfelül a hozzám önként csatlakozó ifjak – tehát akiknek a legtöbb ráérő idejük van, vagyis a leggazdagabbak fiai – nagy örömmel hallgatják, amint az embereket vizsgálom, és maguk is utánozni kezdenek, és megpróbálnak másokat megvizsgálni. Nos és gondolom, találnak is nagy bőségben olyanokat, akik azt hiszik, tudnak valamit, miközben alig valamit vagy semmit sem tudnak. Mármost, akiket megvizsgálunk, ahelyett hogy saját magukra lennének dühösekk, rám haragszanak meg, és elterjesztik, hogy létezik egy bizonyos Szókratész, aki a legelvetemültebb gazember és megrontja az ifjúságot.”^[39] Ezzel a két dolog egybeért. A *daimoni* jelenségek és hang, a közösségi életben való részvétel hiánya és a jóslat révén ismét csak az istenséghez, istentelenséghez jutunk el, mert az isten a közösség, mindenkié a korabeli felfogás szerint. A közösség magának vindikálja isten értelmezésének jogát és az értelmezés helyességét, annak hivatalosságát mint közösség tételezi. Ez biztosítja a közösség egységes szemléletét az istenes dolgokban, függetlenül attól, hogy megfelel-e bizonyos fogalmi elvárásoknak vagy sem. Az új istenes dolgok népgyűlési hatáskörbe tartoznak, amennyiben azok vagy új istenségre, vagy a régiek megújítására vonatkoznak. Az atyai szokástól való eltérés, mint az esetkörből látjuk, szintén *aszebeia*t valósít meg. Az ilyen kirekesztő személyes viszony istenhez nem a város közösségének elgondolását tételezi. Istent egyénileg nem lehet „kisajátítani”. Ez volt a közösség válasza, amelyet ítéletben kimondott, mint igazságot, amely hiába volt csupán jogszolgáltatás, saját fogalmai szerint mégis igazságot szolgáltatott, mert kimondta az általa véltet, igazságként. Különösen, ha valaki másokat is erre tanít, istentelennek, *aszebeia*nak tűnik fel a társas léleknek, különösen egy izgalmi állapotban, amelyben az állami lét újraépítése forgott kockán a peloponnészoszi háború elvesztésével. Ilyen esetekben a vallásosság is elmélyülhet, és amit eltűr egy birodalom, nem mindig tűri el egy városállam. Az *aszebeia* mint állam elleni bűncselekmény keretei is kitágultak, és a teljes kultuszt lefedték. Szükségképpen válik előítéletes szerkezetűvé az említett együttthatókkal akkor is, ha az egyéni nevelés és a közösségi nevelés feszültségi terében megmutatkozó törésvonal létezik. Minden *aszebeia*vá válhat, amelyet a hatáskörrel és illetékességgel rendelkező *dikasztérion* annak minősít, bűnösséget állapít meg és büntetni rendel. Az igazságszolgáltatás és a jogszolgáltatás fedésbe kerül és a döntés mint igazságos tűnik fel a közösség előtt. Szókratész felfogása ezzel is szemben áll, mert szerinte az igazság nem a tanúk számától függ, hanem egy ember is kimondhatja, ha ért hozzá, tekintettel arra, hogy az igazság nem többségi határozaton, vagy szavazókövön alapul.

A vádindítvány elkészítői professzionális munkát végeztek. Kérdés lehet azonban, hogy pragmatikus-e jogi helyzetben filozófusként viselkedni? A következők-

[39] Platón, 2005, Szókratész védőbeszéde, 23 c – d4. 69. oldal

ben továbbra is az *aszebeia* és annak eljárása jogi alapjait vizsgálom. Az *aszebeia* – istentelenség egy gyűjtőnév. Ilyen törvényi tényállást nem fogunk találni akár-meddig kutatunk. Horváth Barna is csak tételezi a törvényi tényállást és úgy hivatkozik rá, mint létezőre. Álláspontom szerint az *aszebeia* egy gyűjtőnév, pontosabban egy esetkör, egy felsorolás, hogy mely személyek esetében volt ilyen eljárás és pozitív döntés. Nem találunk törvényi tényállást, csak döntést. Amit találunk, az a bírák esküje és Diopeithész esetében egy javaslatára elfogadott népgyűlési határozat, egy *pszefizma*, valamint a konkrét esetekben bírósági döntések, perbeszédek, amelyek a „mindenki tudja” közvélekedésére hivatkoznak. Amit a bíróság megállapít, az az „igazság”. Ebben a felfogásban elemzem Platón: Euthüphrón című dialógusát, amely a fentiek miatt is *aporiában* végződik.

IX. AZ ASZEBEIA TÖRVÉNYI TÉNYÁLLÁSÁNAK KERESÉSE?

A dialógusban egy törvényi tényállás fogalmi meghatározásának kísérletét is látom. A jogi reform egyben a jogrendszer revíziója is, és lényegében a Kleiszthenész/Ephialtész moderált és mérsékelt demokráciájának a restitúciója volt a kitűzött fő cél. A vizsgált terület, amely az *aszebeia* szempontjából külön is érdekessé teszi ezt a tevékenységet számomra, hogy az összes néphatározat, *pszefizma* hatályon kívül helyezését jelentette. Többek között a Diopeithész, a jós által javasolt és a nevét viselő *pszefizma* hatályon kívül helyezését is, amely az *aszebeia* egyik toposzának megjelenési formájára vonatkozott. Mogyoródi Emese Platón: *Eutüphrón* című dialógusának fordításához fűzött lábjegyzete szerint: „kiemelendő, hogy Plutarkhosznál (Párhuzamos életrajzok – Periklész 32. 1.) fennmaradt az utalás egy Diopeithész jós által beterjesztett népgyűlési határozatra, amely szerint Athénban fel kellett jelenteni azokat, „»akik nem gyakorolják a vallást/nem hisznek istenekben, vagy égi jelenségekről szóló tanokat hirdetnek« (*tatheia mé nomizontasz é logusz peritón metarsziónpoiuntasz*), amely Anaxagorasz személyén keresztül Periklész ellen is irányult. Ezt a népgyűlési határozatot azonban, legkésőbb a demokrata hatalomváltást követő amnesztia idején (Kr. e. 403), érvénytelenítették, tehát efféléért senkit nem lehetett törvényesen bevádolni.”^[40] Plutarkhosz esetünkben annyiban is kiemelt jelentőségű forrás, mert nem csupán arról szól, hogy a *pszefizma* fennmaradt, hanem egy államférfival kapcsolatos esetet ismertet, hogy az *aszebeia*t a politikusok egymás ellen is felhasználták. Ez tehát az állam védelme érdekében politikai eszköz is volt. Ebben a kontextusban az elemzett bűncselekmény-együttes hasonlóan került alkalmazásra a politikai harcokban, mint az *oszttrakizmosz*. Álláspontom szerint ez az *aszebeia* cselekmény-együttesét a politikai mozzanat felé húzza, de ezzel szükségképpen mutatja valódi természetét is, az *aszebeia* állam ellenes bűncselekmény. A két intézmény

[40] Platón, 2005, Szókratész védőbeszéde, 71–72. Mogyoródi Emese 40. lábjegyzete,

azonban abban különbözik a legmarkánsabban, hogy az *osztrakiszmosza* politikai ellenlábasként eltávolítására volt alkalmas, a politikai elit egymás elleni játékához kapcsolódott. Szoboszalai-Kiss Katalinnak a NKE konferenciáján tartott referátuma teljes mértékben és alaposan áttekinti ezt a kérdést.^[41]

Az *aszebeia* olyan személlyel szemben is alkalmazható, aki a közügyektől kifejezetten távolságot tart, mint amilyen Szókratész volt a saját akaratóból. Van ellenpélda is: Alkibiadész esete, ahol arisztokrata politikussal szemben alkalmazták mindkét eljárását, mivel az *osztrakiszmosz* vele szemben nem volt sikeres, összefogott egy másik eljárás alá vonttal a harmadik ellen. A hermák megrogálása miatt Kr. e. 415-ben *aszebeia* eljárást is kezdeményeztek vele szemben. Mint az köztudott, a per ellen Spártába menekült. Plutakhosz így ír az *aszebeiaról* és annak alkalmazásáról; „Pheidiaszt leginkább művészi alkotásainak hírneve miatt irigyelték, elsősorban azért, mert az istennő pajzsán az *amazónok* elleni háborút ábrázoló domborművön megmintázta saját magát, mint kopasz öregembert, aki követ emel fel két kezével, és mert ugyanott igen sikerülten ábrázolta Periklészt is, amint egy amazónnal harcol. Egy lándzsát tartó kéz mintha ügyesen eltakarná Periklész arcát, de azért mindkét oldalról jól fel lehetett ismerni. Pheidiaszt börtönbe vetették, s ott halt meg betegen, vagy pedig, mint mások mondják, Periklész ellenségei mérgezték meg, hogy így folytassák a Periklész elleni rágalomhadjáratot. A feljelentőnek, Menónnak Glaukón indítványára a nép adómentességet szavazott meg, és utasította a vezéreket, hogy személyi biztonságáról gondoskodjanak.”^[42] Amiről Periklésszel kapcsolatosan ír Plutarkhosz, be is következett, mind Anaxagorasz vonatkozásában, mind pedig Aszpázia esetében. „32. Ugyanebben az időben állították Aszpáziát is bíróság elé istentagadás vádjával, a vádat Hermipposz vígjátékíró emelte, és azzal is megvádolta a nőt, hogy Periklész részére szabad születésű athéni nőket szerzett. Diopeithész ezzel kapcsolatban azt javasolta, hogy fel kell jelenteni azokat, akik nem hisznek az istenekben, vagy égi jelenségekről szóló tanokat hirdetnek, s ezzel Anaxagorasz személyén keresztül Periklészre akarta terelni a gyanút. A nép kész örömmel adott hitelt ezeknek a rágalomnak, és elfogadta Drakonidész indítványát is, amelynek értelmében Periklészt arra kötelezték, hogy a közpénz felhasználásáról szóló jelentését a *prütaniszoknál* tegye le, és az esküdtek szavazatukat az Athéné oltáráról elvitt szavazókövekkel adják le. Hangón módosító indítványt terjesztett elő, hogy az ügyet ezeröttszáz esküdt jelenlétében rendes bírósági eljárással tárgyalják, mint sikkasztást, megvesztegetést vagy a közvagyon hűtlen kezelését. Periklész, mint Aiszkhinész mondja, jogellenesen azzal mentette meg Aszpáziát, hogy pere tárgyalásán könnyek közt kérlelte az esküdteket, de Anaxagoraszt annyira féltette, hogy kiszöktette a városból. Pheidiasz ügyében már korábban összetűzött a néppel, és a maga dolgában is félt az esküdtszék ítéletétől; ezért lánggra lobban-

[41] Szoboszalai-Kiss Katalin referátuma, NKE, 2017. november 22–23. között megtartott konferencián. A kötet megjelenés alatt áll, Szerkeszti Cs. Kiss Lajos és Pongrácz Alex. (Kéziratban.)

[42] Plutarkhosz, 2001, Periklész I. 31. 397. oldal.

totta a készülődő és a parázs alatt már izzó háborút, abban a reményben, hogy így eloszlathatja a vádak, és elfojthatja az irigységet, mert mihelyt komoly, nagy veszély fenyegeti a várost, úgyis rábízzák magukat az ő tekintélyére és hatalmára. Ezek voltak állítólag azok az okok, amelyek miatt megakadályozta, hogy a nép engedjen a spártaiaknak, de ebben az egész ügyben nem lehet tisztán látni, mi az igazság.^[43] Miután a kérdéses Diopethész-féle *pszefizmat* az összes néphatározattal együtt hatályon kívül helyezték, a cselekmény határozatban foglalt jogi alapja megszűnt. Így az *aszebeia* bűncselekménye a közvélekedésen, a hagyományon és a bírák esküjén és meggyőződésén alapul. Tehát szükségképpen előítéletes szerkezetű. Ezért hivatkozva Szókratész a régi vádak, hogy az előítéletet fogalmilag a perben megragadhatta, valamint így tud visszanyúlni az amnesztia előtti időkre és azokat a védekezésébe beemelni. Ezért a bűncselekmény-együttes meghatározott esetkörét és gyűjtőkörét lehetséges csak feltárni, de törvényi tényállást keresni hiábavaló fáradságnak tűnik. Horvát Barna koncepciója az, hogy van ilyen törvényi tényállás és ezen horzsolódik a génius, és élete így torkollik a vádf formulába.^[44] Vagy még egy lehetséges álláspont, hogy volt ilyen törvényi tényállás, csak elveszett. Erre utaló szövegcsoport azonban eddig nem került elő.

Más gondolatmeneten halad Szoboszlai-Kiss Katalin Szókratész peréről szóló dolgozatában, anyagi halmazatot tételezve a vádakban. Az ifjak megrontása esetében a büntetési tétel pénzbírság, az istentelenség vonatkozásában halál. „Akit istentelenség vádjában bűnösnek vélték, azt száműzték vagy halálra ítélték. Az istentelenség, vagyis az *aszebeia* bűnének megnevezésével azonnal megsejthető, hogy a vádló nyilvánvalóan Szókratész halálra ítéletét kérte. Szókratész vádlóinak tehát pontosan tudniuk kellett, ha az athéni istenek iránti tiszteletlenséget a mesterre bizonyítják, akkor az ítélet halál lesz. Az új vád ezen második eleme pontosan ezzel a céllal szerepel a vádiratban. A megrontásért csupán pénzbírságot ítélt volna a bíróság, de a vallástalanságért már halál járt. Szókratész az ifjak megrontása miatt és nem egyébért halállal fog felelni.”^[45] Az írás a halmazat vonatkozásában inkább Horváth Barna^[46] felfogásához áll közelebb, míg a pénzbírság, vagy pénzbüntetés esetén Mogyoródi Emese^[47] megkülönböztetéséhez közelít. A további kutatások döntik el, melyik gondolatmeneten kell majd továbbhaladnunk, tekintettel arra is, hogy Szoboszlai-Kiss Katalin felvetései a tárgyban igen figyelemre méltóak.

Az *aszebeia* jogi alap nélküliségből pedig álláspontom szerint „genetikailag” levezethető az előítéletes szerkezet mellett a politikai koncepció. Különösen arra tekintettel, hogy Szókratész perének tárgyalását megelőző napon volt a Déloszba induló hajó felkoszorúzása, kultikus ünnepe, szép beszédekkel. Ebből

[43] Uo. I. 32. 329. oldal.

[44] Horváth, 2003, 22.

[45] Szoboszlai-Kiss, 2013, 546.

[46] Horváth, 2003, Szókratész - Johanna, 22-23.

[47] Platón, 2005, Szókratész védőbeszéde, 36b, 100. oldal; 37c. 102. oldal.

az eseményből Szókratész már ki volt rekesztve a kitiltása miatt. Az ünnepséget a Szókratész *anakriszisz* eljárását és tárgyalását is az *arkhónbaszileosz* vezeti. Nem tételezek fel jóindulatot a részéről, a tárgyalásnak erre a határnapra való kitűzésével. Szókratész a vádirat átvételével ki van tiltva a szent helyekről. Tehát a határnap a politikai játszma része és eleme.^[48]

A vizsgált időszakban, úgy tűnik, a vallás hangsúlyai is megváltoztak. Egyfelől a vallásos tevékenység elmélyülése figyelhető meg, mivel a társas lélek a kudarc természetéből adódóan így volt képes feldolgozni a traumát. Másfelől pedig a hangsúly Apollón felé tolódása látszik. Az esküdtbírák esküjéből miért hiányzik Pallasz Athéné, Zeusz, Démétér, és Apollón viszont eleme a szent szövegnek?^[49] Ez Szókratészt a közösséggel való összeütközés felé taszítja. Tételezem, hogy egy kicsi, esetleg nem kifejezett elégedetlenség is lehetett Pallasz Athéné iránt, aki mint várost védő istenség „nem adott elégséges védelmet” a spártaiak ellen viselt háborúban. (?) Ebben a vonatkozásban Thészeusz hajóján Délosz-szigetére Apollón születési helyére hajózni szakrális ünnep keretében, komoly konfliktust jelentett a közösségi kultusszal és annak értelmezésével, szakralitásával szemben Szókratész vonatkozásában, aki a bizonyos jólat alapján egyedi és bensőséges viszonyt képzelt és értelmezett Apollón istennel, mely mind a közösségi értelmezéssel, mind a hivatalos és elfogadott közösségi szokással szemben állhatott. Szókratészt azonban az ünnepkörből is kirekesztették. Az előre hozott büntetés már itt is megtette a hatását, elvette a vizsgálódással teli élet lehetőségét, amelyet elbocsátása feltétele esetén sem volt hajlandó feladni, és többször is kész volt meghalni érte.

X. KI A SZOFISTA? – AKI ASZEBEIA BŰNÉBEN VAN?

Ez a cím egy körben forgó ítéletet, vagy tautológiát fogalmaz meg, mert implikálja, hogy aki szofista az istentelen, aki istentelen az szofista. Természetesen az állítás hibás. A közvélekedés előítéletes szerkezetén és a politikai koncepción belül nem idegen az ilyen tétel. Különösen akkor nem, ha a hisztéria keltése az amúgy is felszült társas lélekben magas szintet ért el. Úgy tűnik, nem kell bögöly, vagy „tüske”, hogy felserkentse. Hasonló konfliktust mutat a közösségi és az egyéni nevelés gyakorlata és elmélete Szókratész és Anütoz vonatkozásában, Platón *Menón* c. dialógusában kifejtett polémiára utalok. „XXXV. SZÓKRATÉSZ: Ni csak Menónom, úgy látszik Anütoz felhúzta magát! Nem csoda, ha egyszer azt hiszi, hogy valami rosszat mondtam ezekről az emberekről, aztán saját magáról meg azt képzei, hogy ő is közéjük tartozik.”^[50]

[48] Horváth, 2003, 16.

[49] Kaufmann, 2000, 43.

[50] Platón, 2013, 95 a3. 88. oldal.

Kerfeld^[51] szerint nem lehet a szofistákat vallásellenesség felől közelítve leírni. Nem a vallás ellenes lázadás emberei ők. A görög vallás sohasem volt annyira egységes, hogy dogmává merevedett volna. A görög vallás evilági volt és *antropomorf* több istenhit jellemezte, a mitikus világlátás bőrsége volt rá jellemző. Már Xenophanész támadta a hagyományos vallásossággal kapcsolatban a vallás mellett a jóslást is. Valószínűleg Prótagorasz előtt mindenfajta tudást lehetetlennek tartott az istenekről. Ez nem tagadás, csak az ítélet és kijelentés megtételének a felfüggesztését jelenthette nála.^[52] Platón előfutáraként Pindarossal együtt elvetette az isteneket tolvajnak, csalónak, házasságtörőnek, falánknak és nőcsábásznak ábrázoló mítoszokat. Szókratész is hasonló álláspontot foglal el az istenekkel kapcsolatosan Platón: *Euthülprón* című dialógusa szerint.^[53] Hérakleitosz a tisztulási rítusokat és *phallosz* kultuszt támadta. Ennek ellenére a szofistákat a másik antik tradíció istentelenség (*aszebeia*) vádjával illette és sokukat fogták perbe szofista mivoltuk vagy nézeteik és cselekedeteik alapján: Anaxagorasz, Prótagorasz, Szókratész, Pheidiasz, Euripidész, Theodórosz vannak a sorban. Sok esetben száműzetéssel, vagy egyenesen halálos ítélettel végződött az eljárás. Ez is az *aszebeia* előítéletes szerkezetét mutatja, és politikai vonatkozásait mutatja. Még fokozva ezt a hisztériát, elrendelték Prótagorasz könyveinek begyűjtését és nyilvános elégetését. Ez egy demokráciában nem elegáns megoldás, hogy könyvek elégetésébe kezdenek. Szókratész szerint a nép sajnos ilyen, sokszor a hangulatai és az ötletei szerint hajlamos döntést hozni.^[54] Ez is mutatja, hogy a szofistákkal szemben milyen komoly ellenszenv mutatkozott, valószínű a háborús helyzet is kiélezte az indulatokat, még működésük idején és az után is. Álláspontom szerint elsősorban politikai indíttatásból támadták a szofistákat, amelynek az éle valószínű Periklész és köre ellen is irányult, valamint azok ellen, akik a háború után folytatni kívánták az ő politikáját, vagy valamilyen okból közel álltak hozzá és tisztelték őt. Arisztotelész is azon az állásponton van, hogy a nép a tengeri hatalom idején követte el a legtöbb hibát.^[55] Az ellenszenvet Prótagorasz híres kijelentése erősítette fel: „Az istenekről nem tudhatom sem azt, hogy [hogyan] vannak, sem azt hogy [hogyan] nincsenek, de azt sem, hogy milyen alakjuk van. Mert sok minden gátolja a róluk való tudást, az efféle dolgok hiányossága és az emberi élet rövidsége.”^[56] Ezen állítása félreértelmezése révén tett szert az ateista hírnévre. A szöveg azonban nem fejez ki mást, mint az ítéletalkotás felfüggesztését. Álláspontom szerint ez lenne a helyes értelmezés. Ha a *homomensura* tétel fényében vizsgáljuk ezt a kijelentést, azt kell gondolnunk, hogy az istenek léteznek azok számára, akik hisznek bennük, és nem léteznek azoknak, akik nem

[51] Kerfeld, 2003.

[52] Diels - Kranz, 1952, DK 21 B34.

[53] Platón, 2005, *Euthüprón*, 6a-c. 24-25. oldal.

[54] Platón, 2005, *Kritón*, 44d. 160-161. oldal.

[55] Arisztotelész, 1954, LXI. 2. 87. oldal.

[56] DK 80 B4.

hisznek bennük. Nincs adatunk arra, hogy Prótagorasz bármikor is kivonta volna magát a *homomensura* tétel érvényessége alól. De figyelniük kell arra, hogy nem azt mondja ki mi az igazság, hanem azt, hogy nem tudjuk eldönteni. Ezért tartózkodott az ítéletalkotástól. Periklész állítólag szintén kijelentette, hogy az isteneket nem látjuk, csak következtetünk a létükre.^[57] Ha valaki túl messzire ment a vallással kapcsolatban a kijelentéssel vagy a tréfával, akkor fellobbant a vallásos hisztéria, mint ahogyan Kr. e. 415-ben, a Szürakuszai elleni kockázatos hadjárat előtt, amikor a Hermész-szobrok megcsonkítása váltott ki üldöztetéseket. Ez is azt mutatja, hogy a határátlépés, a *hübrisz* és az istentelenség közös gyökerű.

Prótagorasz egy másik munkája *A Hádészban lévő dolgokról* című könyv szerint istenek már a halandók előtt léteztek, állította Plátón. Prótagorasz tanúsága szerint. Majd az embereknek Prométheusz és Epimétheusz segítette és ellátta őket a fennmaradáshoz szükséges eszközökkel és képességekkel.^[58] A vallásos hit szociológiai interpretációja Prodikosz tanítására jellemző. Prótagoraszhoz hasonlóan ő is az ősi vallás eredetével foglalkozott az emberi társadalmak fejlődésének korai szakaszában. Az emberi életet fenntartó és ránézve hasznos dolgokat tekintették isteneknek és azokat tisztelték: Nap, Hold, sillagok, folyók, tavak, források, a négy elem, a kenyér, a bor, a víz és a tűz.^[59] Azokat az embereket is isteneknek tartották szerinte, akik valami hasznos dolgot adtak az emberiségnek. Prodikosz ezt a vallásfejlődés második szakaszának tartotta. Állította, hogy ez az istenfogalom forrása az emberek között. Az istenek kérdései nem csak a hivatásos szofistákat foglalkoztatták. Hérodotosz is hosszan elmélkedik az istenek eredetéről, nevééről és szerepköréről.^[60] Magát Euripidészt is perbe fogták istentelenség vádjával, de az ügy felmentéssel végződött, mint ritka eset egyike ebben a pertípusban. Nem véletlenül nevezték őt a színpad filozófusának. Nem állunk messze a valóságtól, amikor arra gondolunk, hogy a szofista hatás felfedezhető Euripidész munkáiban.^[61] Euripidész arra az eredményre jut, hogy a görögség bűnös istenei nem léteznek. Arisztophanész is ezen a gondolatmeneten halad, amint azt a *Békák* című darabjában megvallja: „Aether, ki táplálsz, s nyelvem Tengelye!/S te Ész! S ti szagló finom Orrlikak!”^[62] Euripidész szerint egy bölcs kifundálta az istenfélelmet, hogy az embereknek a titkos gondolatokat is uralni lehessen. Ezt a nézetet azonban joggal nevezzük ateizmusnak, mint a szofista nézetrendszer egyik szélső elemét, de lehet, hogy ez már a szofista mozgalmon kívül van.

A szofisták kiűzése a peloponnészoszi háború és a polgárháború során, valamint annak véglegesítése a jogi reformban az alkotmányreform előtt nagy jelentőséggel bír. Az alkotmányreform során a szofistákat mindenképpen korlátozni

[57] Plutarkhosz, 1978, Periklész élete; 8, 9.

[58] Plátón, 2005, Prótagorasz, 322a3.

[59] DK 84 B5.

[60] Hérodotosz, 1967, II.52.

[61] Euripidész, 1974, fr. 286 1-12. sor.

[62] Euripidész, uo. 126.

kívánták, de ezen a területen – a második generációjuk már athéni polgár is lehetett – komoly gondok voltak. Egyébként is a szofisták szolgáltatásait csak a tehetősek, legfőképpen az arisztokraták és néhány gazdag demokrata fizethette meg.

Szókratész a nevelés területén egyfelől mintegy „szofista pótlékot” jelenthetett a hatalom szemében, másfelől a közvélekedés és előítélet szerint ő is szofista volt, mint második generációs tanítványra tekintettek rá, aki éppen a harmadik generáció képzésén munkálkodik az „ifjak megrontásával”. A nevelésnek pedig az a formája, amelyet képviselt az erény tanítása vonatkozásában, szükségképpen szemben állt a közösségi nevelés eszméjével és gyakorlatával. A hagyományos nevelési ideál, amelyet a *dokimaszia*^[63] eljárás keretében alapoztak meg, a hagyományokra és a szokásokra épült. Az alkotmányreform során követett fő elv, a szofisták kiűzése és tevékenységük korlátozása önmagában is feszültséget generált egy olyan közösséggel szemben, amely Szókratész köré szerveződött. Mert akit nem sikerült kiűzni a szofisták közül válogatott módszerekkel, annak a tevékenysége korlátozásra kerülhetett, akár politikai módszerekkel és eszközökkel is. Példa erre Kritiasz és társai rendelete, melyben korlátozták a nyilvános beszéd lehetőségét. Szókratész és az arisztokrata ifjabból álló köre mind a restauráció lehetősége, mind a nevelés, mind a szofisták vonatkozásában törésvonalat és konfliktust jelzett a hatalommal, bármilyen formájában jelentkezett az. Mind a vallás, mind a közösségi és egyéni nevelés vonatkozásában komoly konfliktust tételezhetünk Anütosz és köre, valamint Szókratész és köre vonatkozásában. Ezt jelzi is a szöveghely a Menónn c Platón dialógusban.^[64] Tehát a közösséggel való szókratészi konfliktus több szintű, több területű és rétegű. Csupán politikai koncepciónak minősíteni a filozófussal szembeni eljárást korlátozná a teljes per megértését. A per tényleges feltárása pedig az interdiszciplináris kutatás mellett jogi alapot tételez. Erre való tekintettel is hivatkozom Szókratész perének dinamikáját összefoglaló folyamatábrámat (lásd a mellékletet).

XI. A KITILTÁS JOGINTEZMÉNYE MINTELŐRE HOZOTT BÜNTETÉS

Úgy tűnik azonban, hogy Szókratész perét csak jogi szempontok szerint és alapján nem lehet sem megismerni, sem pedig megközelítőleg feltárni. A filozófiai kizárólagosság sem járható út egymagában, szükséges a jogi szempontok mellett a történelmi horizont is. Szükségszerűen adódik az interdiszciplináris kutatás és az ennek megfelelő módszer is. Az *aszebeia* kutatásában is ez tűnik a legjárhatóbb útnak. Szókratész perének szinoptikus olvasata, amely Horváth Barna perfelfogását elemzi és a szinoptikus módszer lehetőségeit, erényeit és korlátait

[63] Platón, 2005, Kritón, 175. Gelenczey-Miháltz Alirán 63. lábjegyzete.

[64] Platón, 2013, Menón, 89 e – 95a; 76–87. oldal

tekinti, szintén erre az eredményre enged következtetni.^[65] A tény és érték együttes szemlélete mint jogelméleti, jogbölcseleti módszer kiváló, de a korlátja is ebben van: Horváth Barna Szókratész perét, mint a génusz perének mintapéldányát, Szókratészt, mint génuszt tételezi és ebben a formájában is szemléli és egy pillanatra saját vonatkozásokra is tekintettel „elgyönyörködik” benne. Más úton kell a per teljességét megközelíteni és az *aszebeia* bűncselekményét a megismerni. Horváth Barna szerint, annak ellenére, hogy tudhatja, a szent helyek vonatkozásában tilalom áll fenn, mert hivatkozva, Andokidész esetében ez volt az *aszebeia* per alapja.^[66] A másik korlát: Horváth Barna 501 fős bíróságot tételez Szókratész esetében, de ez afelmentést eredményezőszavazategyenlőséget és a mitológiai sík vonatkozásait is érinti, ám szövegcsoport hiányában nem tartható. Illetve Arisztotelésznél igen, de Szókratész pere idején még nem lehetett az Apológia tanúsága szerint. Ebben a kérdésben a jogász professzor álláspontjával szemben a filozófus Mogyoródi Emese álláspontja tűnik elfogadhatóbbnak.^[67] A síkok módszerének kidolgozásával pedig a jogi sikot csak az egyik vonatkozásnak, nem pedig a per teljes szükséges és elegendő szemléleti síkjának vagy horizontjának tekintem. Természetesen egy per feltárása során túlsúlyos mozzanatok tartom a jogi szabályokat, és a módszer alkalmazása során a jogi síkkal metszem a többi síkot, amelyeket az elgondolt térben képezek a módszerem szerint. Természetesen, Horváth Barna szinoptikus módszereés annak alkalmazása nagy jogbölcseleti magasságot és mélységet jelent, amint arra „A tragédia metafizikája a jogban” címen írt munka rámutat.^[68] Viszont én nem csupán a génuszszeretném megérteni, hanem hogy milyen törvényi, szabályozási keretek között, milyen jogszokás alapján, milyen indítékokkal éltek az egyes perbeli személyek az eljárás stációjában, és melyek azok a finom okok, amelyek ezt a perbeli védekezést indokolták, a „három” beszéd között milyen törésvonalak vannak és azok hogyan értelmezhetőek. A vádat is, és a védekezést is jogi mestermunkának tartom és így szemlélem. Az *aszebeia* lényegét és természetét is ezen a horizonton vizsgálom.

Arisztotelész *Az athéni állam* c. munkájában így ír és megadja számunkra az egyik közelebb kerülési lehetőség útját Szókratész peréhez az *aszebeia* vonatkozásában is. „I. [...] 4. Ezekben az ügyekben kivéve, amelyek az *Areiospagos* elé kerülnek, a sorshúzással kiválasztottak mondanak ítéletet. A betérjesztést a *basileus* teszi, s egy szent helyen szabad ég alatt ítéleznek. A *basileus*, mikor törvénykezik, *leveszi*^[69] a koszorúját. A vádlott egyébként ki van tiltva a szent helyekről, sőt még a piacra sem szabad betennie a lábát; ekkor azonban szent helyre belépve védekezik. Ha a *basileus* a tettest nem ismeri, ismeretlen tettes ellen emel vádat. A *basileus* és a *phylobasileusok* ítéleznek az élettelen tárgyak és ezen kívül az állatok elleni

[65] Laczó, 2017, 118–137.

[66] Horváth, 2003, Szókratész - Johanna, 14.

[67] Platón, 2005, Szókratész védőbeszéde, 73. Mogyoródi Emese 43. lábjegyzete.

[68] Cs. Kiss, 2003, 210–231.

[69] Kiemelés tőlem, mert más fordításban ellentétes irányú cselekedetet fordítanak.

gyilkossági perekben is.”^[70] „2. Hozzá kell benyújtani a keresetet istentelenségi ügyben.”^[71] A korábbi fordítás azonban eltér ettől a formától. Azért idézem ezt a szöveghelyet is, mert a kitiltás vonatkozásában mindkét szöveg egybehangzó, és a fordításban sincs különbség, csak a felteszi/leveszi fordulatban.

„II. [...] 4. Ezekben az ügyekben, kivéve, amelyek az *areioszpagosz* elé kerültek, a sorshúzással kiválasztottak mondanak ítéletet. A betérjesztést a *baszileusz* teszi, s egy szent helyen szabad ég alatt ítéleznek. A *baszileusz*, amikor ítéletet mond, *felteszi*^[72] a koszorúját. A vádlott egyébként ki van tiltva a szent helyekről, sőt még a piacra sem szabad betennie a lábát, ekkor azonban szent helyre belépve védekezik. Ha a *baszileusz* a tettet nem ismeri, ismeretlen tettes ellen emel vádat. A *baszileusz* és a *phylobasileusok* ítéleznek az élettelen tárgyak és ezen belül az állatok elleni gyilkossági perekben.”^[73]

Mint a fenti két fordítás is egyértelműen mutatja, a kitiltás intézményében nincs lényegi különbség közöttük. A koszorú feltétele, vagy levétele pedig szakrális kérdés. Azt tartom valószínűbbnek, hogy felteszi a koszorúját, mivel hivatali hatáskörében jár el, ítéletet mond ki egy *aszebeia* ügyben. Ha a kitiltás tartalma csak annyi, hogy nem léphet be a szent helyekre és istentelenségi pert von maga után, ha ezt megszegi. Továbbá, az istentelen személy a *miaszma* állapotában van. Ezzel az információval már sokat nyertünk a per statikájának és dinamikájának a feltárában. A *miaszmában* lévő személlyel érintkezve az ember beszenyeneződik az ógörög kultúrában. Közelebb kerültünk a megoldáshoz a per feltárása útján. Az alábbi szöveghely igazít el minket a továbbiakban: „2. Hozzá kell benyújtani a keresetet istentelenségi ügyben, és ha valaki papi méltóság ügyében támaszt igényt valakivel szemben. Ő dönt mind a nemzetségek, mind a polgárok közötti vallási kérdésekben támadt összes viszályokban. Hozzá kell benyújtani az emberölés ügyében is a vádat, s ő hirdeti ki a törvényes jogokból való kizárást. 3. Az emberölési vagy megsebesítési perek, ha a gyilkosság vagy megsebzés előre megfontolt szándékkal történt,^[74] az Areioszpagosz elé tartoznak, úgyszintén a mérgezés, ha halált okoz, továbbá a gyújtogatás, egyedül ezekben ítélezik az Areioszpagosz tanácsa. A véletlen gyilkolás és gyilkossági szándék felett, továbbá olyan ügyben, ha valaki rabszolgát, metoikoszt vagy idegent öl meg, a Palladion bírái ítéleznek. Ha valaki elismeri, hogy ölt, de azt állítja, hogy eljárása nem ütközik törvénybe, mint pl. ha felesége elcsábítóját tetten érte, vagy ha harcban nem ismert fel valakit, vagy a versenyen küzdelem közben történt – az ilyen felett a Delphinionban ítéleznek; aki száműzetésben van megbocsátható gyilkosságért, és megvádolják, hogy valakit megsebzett, a felett a Phreatos csar-

[70] *Államéletrajzok*, 1994, 49. LVII. 4.

[71] Uo. 48. LVII. 2.

[72] Kiemelés tőlem; lásd a 69. lábjegyzetet.

[73] Arisztotelész, 1954, 117. LVII. 4.

[74] Tehát az attikai jogban nem csupán a szándékosság és gondatlanság kérdésében tesznek különbséget, hanem a szándékosságon belül is elkülöníti az előre megfontolt szándékot.

nokban ítélkeznek, ő pedig egy lehorgonyzott hajóban védekezik.”^[75] Nem lenne helyes, ha az egyenes és az eshetőleges szándék vonatkozásában mai fogalmak szerinti megkülönböztetést fogalmaznánk meg, mert a görögök ezeket a megkülönböztető fogalmakat nem ennyire kidolgozottan használták, és semmiképpen nem szeretnék túlterjeszkedni fogalmaik valóságos tartalmán, de tettek ehhez hasonló megkülönböztetéseket. Az egyértelműnek tűnik, hogy a napszámos által megölt rabszolga esete az *arkhónbaszileosz* elé tartozik *anakriszisz* eljárás szempontjából. A bírósági eljárásra nem a *Heliaia dikasztérionjának* lehet hatásköre és illetékessége. Mindez a vizsgálat eredményeként áll elő. Ha Euthüphrón apja nyilvánvalóan szándékosan ölte volna meg a napszámost, akkor az *Areiszpagosz* elé kerülne, de Platón gondosan állította össze a jogesetet. Ebben az esetben a hatáskör és illetékesség vonatkozásában nincsenek aggályaink. Az *anakriszisz* eljárás tartozik az *arkhónbaszileosz* elé, míg más-más fórum ítél attól függően, hogy szándékos-e, vagy gondatlan, vagy megbocsátható esete áll fenn az emberölésnek/gyilkosságnak. Mogyoródi Emese már hivatkozott lábjegyzete, hogy az ógörög jog nem tesz különbséget a szándékos és gondatlan emberölés között, úgy tűnik, nem tartható, de ez egy másik dolgozat témája.^[76]

További megkülönböztetés, hogy kinek a sérelmére és ki követte el, valamint a megbocsátható emberölés megkülönböztetés esete is fennáll. Tehát Arisztotelész mind a kitiltás, mind az *aszebeia* intézményében, mind pedig az emberölés alakzatai és alanyi köre vonatkozásában eligazít minket az ógörög athéni jogban.

XII. ELŐRE HOZOTT BÜNTETÉS AZ ASZEBEIA PERBEN?

Mivel Szókratész számára az élet teljessége a vizsgálódással teli életet jelenti, amely önmaga és mások vizsgálatát foglalja magában, annak az életnek nincs értelme, amely e nélkül a vizsgálódás nélkül telik. Újra ez folytatná, még akkor is, ha többször halálra ítélnék. A választott mottó is ennek hangsúlyozása miatt került a dolgozat elejére. Vizsgálnom kell, hogy hipotetikus vagy ténylegesen tételvezhető, hogy esetében a szent helyekről való kitiltás előre hozott büntetésnek minősül-e a tartalmát tekintve; „a vizsgálódás nélküli élet nem emberhez méltó élet.”^[77] Szókratész a vádirat átvételétől, illetve az *arkhónbaszileosz* által kihirdetve, az Arisztotelész-től vett idézet az *anakriszisz* eljárást valószínűsíti kitiltási kihirdetési időnek. Inkább a vádirat átvételéhez kötöm, tekintettel az írásbeli védekezés benyújtási kötelezettség megjelölésének is.^[78] Szókratész a vádirat átvételétől kezdődően nem élhet teljes értékű, vizsgálódással teli életet. Ki van tiltva a szent helyekről, amely a közösségi tereket is jelenti. Emellett még fertőz-

[75] *Államéletrajzok*, 1994, LVII. 2. 3. 48–49.

[76] Platón, 2005, Szókratész védőbeszéde, 21. Mogyoródi Emese 11. lábjegyzete.

[77] Platón, 2005, Szókratész védőbeszéde, 38a7-8.

[78] Horváth, 2003, 14.; Laczó József: Szókratész írás-toposza. (Kézirat.)

het is, mint istentelenséggel vádolt személy. Egy görög számára a kiközösítés a „meghalás” egyik formája. Szókratészt a perében ötször tagadja meg a közösség.^[79] Szókratész nem cselekedhet a jóslat általa értelmezett módja szerint. Istennek tartott szolgálatát nem gyakorolhatja. Nem élhet istenes és jámbor életet az ő értelmezése szerint. Nem gyakorolhatja a filozófiát, mint életmódot és életformát. Bekopogtathatna egy cserző vargához, egy fazekas- vagy kovácsműhelybe, de a *miaszmától* való beszennyeződéses félelem miatt Szókratésszel egy légtérben tartózkodni is beszennyeződéssel jár. Ettől csak tisztítással, áldozattal, perrel lehetne megtisztulni, amely per éppen most folyik ellene. Andokidész esete is alátámasztja, milyen veszélyekkel jár, aki a szent helyeken, szent cselekményekben való tartózkodás tilalmát megszegi, annak hatálya alatt. A tilalom megszegője istentelenségi, *aszebeia* eljárás alá kerül. Mai fogalmak szerint azt mondanánk, hogy eljárás alatt újabb hasonló, vagy ugyanolyan bűncselekményt követett el, amely halmazatot eredményezhetne, ha azokat egy eljárásban bírálják el és az ógörög jog ezzel a fogalmi renddel dolgozna. Mindenképpen büntetéskiszabási szempont lenne. Erre való tekintettel következtetek arra, hogy Szókratész esetében a kitiltás intézménye és annak sajátos alkalmazása előre hozott büntetést eredményezett. Az ő sajátos helyzete miatt védekezésének tartalma, stílusa és a védekezése módja annak formájára is kihat. Az első és a második beszéd közötti „törésvonal” és annak feltárása ez alapján lehetséges. Nem csupán a bűnösnek kimondás a fordulópont. Biztosan nem megfelelő döntés a 30, vagy akár 300 *mina* bírság/büntetés^[80] sem az ő esetében, Szókratész számára csak a felmentés lenne az egyedüli elfogadható ítélete a bíróságnak. „Ezen kívül nem szoktam magamat semmi rosszra érdemesnek tartani.”^[81] Erre való tekintettel teszi meg a „formális indítványát”, amely a *Prütaneionban* való étkezés jelent. Formális az indítvány, mert eleget tesz a törvény szerinti kötelezettségének. Nem tagadja meg az indítványtételi kötelezettségét, de az csak formális, mert nem szerepel a büntetési nemek között a *Prütaneionban* való étkezés. Belátható, hogy természete szerint sem büntetés jellegű az államköltségen való ellátás. Az indítvány tartalma és neme szerint formális. Engedelmeskedik a törvénynek: „Most pedig védekezniem kell, athéni férfiak [...]”^[82] Az előre hozott büntetés az, amely teherként a védekezés ívét meghatározza, az első szavazásig tart. E nélkül csak a bíróság bosszantása látszik a felszínen, de nem a valóságos indok. Szókratész kényszeríti a bíróságot a döntésre a becslési eljárásban. Mind a vád, mind a védekezés jogi mestermunkának tűnik a maga nemében, a külső tárgyi látszat szerint is és hozzásegít minket az *aszebeia* esetkörének és a fogalmának megértéséhez. Érdekes mozzanat, hogy

[79] Laczó József: Szókratész születésének 2500. évfordulójára. (Kézirat.)

[80] A *Szókratész védőbeszéde* Mogyoródi Emese fordításának egy fordulata, ahol majd azt kell vizsgálnom, hogy a bírság és a büntetés megkülönböztetése büntetőjogi tartalmat képvisel, vagy stilisztikai megkülönböztetés.

[81] Platón, 2005, Szókratész védőbeszéde, 38b.

[82] Uo. 19a.

a kitiltás intézményét Szókratész perének 2004. évi újratárgyalása alkalmával nem tartották említésre méltónak, annak ellenére, hogy centrális intézmény és központi elem Szókratész perében.^[83] Érdekes módon egyenlő szavazattal döntöttek Szókratész ügyében, amely a mitológiai alapú ógörög szabály szerint Szókratész felmentését jelentette. Mivel folytatta volna a filozófusi életet, amely vizsgálódással teli élet, csak idő kérdése, mikor áll bíróság elé ismételten, addig, amíg a szavazatarány negatívba nem fordul. Tehát az újratárgyalás döntése nem megoldja az ügyet, hanem csak időben elnyújtja, de nem jelent igazi megoldást Szókratész esetében. „Most fel volnék mentve...”^[84] Ebből levezethető a páros számú bírói tanács, és a 30 szavazati különbség. A 280/220 szavazati arány és az egyenlő szavazati arány esetén a felmentés tételezhető, mint jogi szabály.

XIII. AZ EUTHÜPHRÓN GONDOLATMENETE

Ezt a platóni dialógust úgy fogom fel, mint az *aszbeia* fogalmának és törvényi tényállásának első megfogalmazási kísérletét. *Aporiába* torkollik, amely azért nem kudarc, mert az út nehézségét mutatja. A dialógus azt is elárulja, hogy a közösség felfogása nem tisztult fogalmak szerint tekint erre az állam elleni bűncselekményre. Szókratész a régi vádak megszerkesztésével éppen azt mutatja meg, hogy mind az *aszbeia*, mind a vád, és az ítélet is előítéleten alapul. Ezért nehéz a védekezés ellene. Euthüphrón és Szókratész találkoznak az *arkhónbaszileosz* csarnoka előtt.^[85] Szókratész tartózkodása jogcíme, hogy az *arkhónbaszileosz* beidézte őt meghallgatásra. Már átvette a vádiratot. Felhívást kapott írásbeli védekezésének előterjesztési kötelezettségére. Valamint az arkhón határozatban közli, hogy a szent helyekről ki van tiltva. Euthüphrón ügye magánper, *dikéidia*. Vádat szándékozik emelni az apja ellen emberölés jogcímén.^[86] Euthüphrón szerint a megtorlatlan gyilkosság beszenyeezi a várost, és azt is, aki vele él. Tudónak vallja magát a „mi istenes és mi istentelen” kérdésében.^[87] Szókratész megörül, hogy lesz, aki kitanítja, hiszen istentelenséggel vádolják.^[88] Euthüphrón a fogalmat egy példával határozza meg: Zeusz is megtorolta Kronosz vétkét Uranossal szemben. Az emberek önellentmondásban vannak, amikor helytelenítik az övét.^[89] A nulladik definíció szerint: Szókratész nem hisz az ilyen mítoszokban. Lehet,

[83] Laczó Barbara, 2017/2018. (Kézirat)

[84] Platón, 2005, Szókratész védőbeszéde: 36a6. Mogyoródi Emese 112. lábjegyzete.

[85] A dialógust fiktívnek vélem. Az idézési szabályok alapján így ebben a formában nem találkozhatunk egymással. Szókratész kitiltás hatálya alatt van a szent helyekről és *miaszmában* szenved, fertőző a környezetére nézve. Öt évvel ezelőtti lehet csak az a tényállás, amely alapján Euthüphrón vádat készül emelni az apja ellen.

[86] Platón, 2005, Euthüphrón, Mogyoródi Emese vázlata alapján, azt felhasználva. 7-13. oldal.

[87] Platón, 2005, Euthüphrón: 4b-4e.

[88] Uo. 4e-5c.

[89] Uo. 5d-6a

azért perelték be, mert nem hisz az ilyen mítoszokban. Szókratész rámutat, hogy a definíciónak általánosan érvényesnek kell lennie.^[90] 1. definíció: „Ami kedves az istenek előtt, az istenes, ami pedig nem kedves, istentelen.” Az istenes és az istentelen ellentétben állnak egymással. Fenntartja azt is, istenek vitatkoznak a jó és a rossz kérdésében.^[91] Szókratész szerint a meghatározás nem kielégítő, mert az istenek más a kedves.^[92] Euthüphrón javítja az 1. definíciót. Létezik olyan erkölcsi kérdés, amelyben minden isten egyetért: a jogtalankodót meg kell büntetni.^[93] Szókratész ellenvetése, az istenek nem elvi kérdésen vitatkoznak, hanem adott esetről, hogy jogtalan-e vagy sem.^[94] A konkrét eset nem árul el az istenes természetéről semmit általában. Az így módosított definíció: Az istenes az, amit minden isten kedvel, az ellentéte pedig, amit minden isten gyűlöl, istentelen.^[95] A definíció megcáfolásra kerül, a hordozott és a hordozó, a látott és látó példájával. Ha valamivel történik valami, akkor az oknak prioritása van a történéshez viszonyítva. Ebből analógiás következtetés, hogy egy kedvelt dolgot sem azért kedvelnek, mert kedvelt, hanem azért kedvelik, mert kedvelt.^[96] Ha ez igaz és ugyanekkor, akkor az istenesnem lehet azonos a kedvelttel.^[97] Majd egy *aporia* következik, mivel Euthüphrón kudarcot vallott a meghatározás kísérletével.^[98] A második definíció, az istenes neme meghatározása. Szókratész segíti Euthüphrón, hogy a nem (*genus*) és a megkülönböztető jegy (*differentiaspecifica*) mentén határozza meg az istenes fogalmát. Ezért először a nem és a faj (*species*) viszonyát elemzi a félelem és a szégyen példájával. Az istenes besorolhatóságához az igazságosság erényét javasolja. Megállapítja, hogy az istenes a faj, és az igazságosság a nem.^[99]

Második definíció: az istenes megkülönböztető jegye szerinti első kijelentés. A páros-páratlan szám analógiájának segítségével Szókratész kisegíti, hogy az istenes meghatározásához meg kell találni azt a megkülönböztető jegyet, amely elkülöníti az igazságosság többi fajtától. Formailag helyes meghatározása Euthüphrónnak, hogy az istenes az a része az igazságosságnak, amelyik az istenek gondozásával áll kapcsolatban.^[100] A lovak gondozásának analógiájával Szókratész mutatja, hogy a javasolt megkülönböztető jegy elfogadhatatlan, mert az emberek istenes tette jobbá teszi az isteneket. Euthüphrón nem akarja ezt állítani.^[101] A javított kijelentés szerint a megkülönböztető jegyet szolgálatra cseréli. Az

[90] Uo. 6a-6e

[91] Uo. 6a-7e.

[92] Uo. 7e-8b.

[93] Uo. 7e-8b.

[94] Uo. 8b-9e.

[95] Uo. 9c-9e.

[96] Uo. 9e-10c.

[97] Uo. 10d-11b.

[98] Uo. 11b - 11e.

[99] Uo. 11e - 12d.

[100] Uo. 12d - 12e.

[101] Uo. 12e - 13d.

istenes az a fajtája az igazságosságnak, amelyik az istenek szolgálata. Szókratész a mesterségek analógiájával rávezeti, kell lenni egy műnek vagy munkának, amire az istenek tevékenysége utal és minket, mint teljesítési segédeket alkalmaznak. Euthüphrón állítja, ő mindenkinél jobbantudja, hogy ez sok szép dolog. Meghatározatlan marad a szolgálat és a definíció hiányos lesz.^[102]

A harmadik definíció, Euthüphrón zavarba jön, újabb definíciót ad. Az istenes lényegét az istenekhez való imádkozás és a nekik nyújtott áldozás szakértelme adja. Szókratész pontosít, hogy a helyes kérés és a nekik való helyes adás tudománya az istenes.^[103] Szókratész szerint a helyes kérés, amire szükségünk van, adás, amire az isteneknek szükségük van. Ezért az istenes cserekereskedelem. Tudnunk kellene, mire van szükségük az isteneknek. Mi a hasznuk az isteneknek? Euthüphrón felháborodik, hogy az istenek hasznot húznak. Felsorolja, a hagyományos görög vallás szerint mi jár az isteneknek: tisztelet, megbecsülés, dicsőség. Szókratész következtet, hogy az istenes sem nem hasznos, sem nem az, ami kedves számukra, hanem ami az istenek dicsőségére szolgál. Euthüphrón kijelenti, ami kedves az istenek számára az istenes.^[104]

Befejezőképpen Szókratész megállapítja, hogy visszakanyarodtak az első definícióhoz. Az istenes, ami az isteneknek kedves. Az istenes és a kedves nem lehet ugyanaz. Euthüphrón Daidalosz, szavakba öntött művei körben forognak. Vagy az istenes és az isteneknek kedves nem ugyanaz, vagy ha nem, akkor a jelenlegi definíció helytelen.^[105]

Szókratész javaslata, vizsgálódjanak újra, hiszen vádat készül emelni az apja ellen. Euthüphrónnak sürgős dolga van, Szókratész csalódott.^[106]

XIV. ÖSSZEGEZÉS

Az *aszebeia*val és a *hübrisszel* kapcsolatosan szigorúan őrizte a határt a közösség a hagyománynak megfelelően és előítéletesen, mert a görögök elég gyakorlatiasak voltak. Így ebbe a szerkezetbe cselekedetet beletenni és hatókörbe vonni, abból kivenni ugyanolyan elegánsan lehetett, mint a mitológiát alakítani, annak megélése és gyakorlása során. Tehát az *aszebeia* természete a mitológia, mint vallás természetéhez igazodik, és szükségképpen állam ellenes cselekmény, mert a vallás Athénban közügy, s mint ilyen politikai konnotációkkal is szükségképpen rendelkezik. Az is látható, hogy ez előítélet és politikai ok is, mivel mindkettő szintén közösségi természetű, megfelelő módszer és kezelési alap az *aszebeia* esetkörébe vonáshoz. Úgy hullámszik, ahogyan a társadalom, míg egyszer

[102] Uo. 13d - 14b.

[103] Uo. 14b - 15b.

[104] Uo. 14d - 15b.

[105] Uo. 15b - 15c.

[106] Uo. 15c - 16a.

csak Szókratész esetében a tőrési küszöb alacsonyabb lett. Tehát, hogy politikai, vagy állam elleni bűncselekmény-e az *aszebeia* és a Szókratész elleni vád politikai természetű volt-e, ugyanannak a dolognak a két oldala. Külön tárgyalásuk nem oldaná meg a kérdést, csak időben szétterítené. A közösség szokásai, és a kultusz a mérce, mely a mitológia mozgása szerint cirkulál a társas lélek működése során. Közösségi természetű a mérce, a bíróság igazságszolgáltatása lényegében jogszolgáltatás, amely mint igazságszolgáltatás tűnik fel, mivel az igazsághoz nem elegendő ebben az esetben a szókratészi felfogás szerinti egy ember helyes döntése, és jól megfontolt álláspontja, hanem az ötszáz tagú *dikasztérion* mondja ki az igazságot és a jogosat, mint a közösség ítéletét. A jogi igazság egybecsúszott az általános igazsággal. Ellene nincs fellebbezésnek helye. Az istenes, a jámbor tett/élet az emberi szokások és kultuszok megtartása és a közösségi szokások elfogadása, gyakorlása, a közösség megítélése szerint. A közösségen kívül az egyedüllét rettenete és a halál vár azokra, akiket kitaszítanak. Ezért is tartom szükségképpen előre hozott büntetésnek Szókratész vonatkozásában a kitiltás korai jogintézményét, mert ezzel a döntéssel egyben a közösségi terekből kilökésre került, amely kitaszítottság nem alkalmas a vizsgálódással teli élet folytatására, az értelemmel teli élet megélésére. A kitiltással Szókratész eltelt az étellel, mint Ábrahám. Az útját maga választotta és a bíróságnak nem hagyott más lehetőséget, mint az ismert döntést. Csak a felmentés lett volna elfogadható a számára, és mint az *Apológiában* láttuk, Anütosz pontosan ezt blokkolta nevezetes beszédével, felhívva a bírák figyelmét döntésük súlyára.^[107] A *hübrisz* esetén hosszú és nem látható eljárás alapján következik be hirtelen és váratlanul az isteni bosszú, mint megtorló büntetés. Ilyen a közfelfogásban a perzsák bukása is, mint isteni büntetés a *hübrisz* miatt. A küzdelem is hosszú, de az isteni büntetés nem múlik, és nem késik soha, mert mindig akkor jön, amikor itt az ideje. Az *aszebeia* esetében a bíróság állapítja meg a megfelelő következményt, amely Szókratész esetében a halál. Szókratész azonban már a kitiltás foganatosítása során befejezte azt az életet, és a halál állapotaszámára már „kigyógyulás az életből”. Ezért kell Aszklépi-osznak kakast adni a megbízásából, amelyet Kritón hajt végre.^[108] Van, amit a közösség nem tud, és nem is akar eltérni, ezért a cselekménysort az *aszebeia* esetkörébe vonja, az *anakriszisz* eljárás keretében megvizsgálja és az igazságot és jogosat a bírák döntésében kimondja. Ez a társas lélek izgalmi állapota esetén bekövetkező tőrési küszöböt lecsökkenti. Platón üzenete, Euthüphrón említett olvasata szerint: ha úgy viselkedünk, mint az istenek, akik megbüntetik az apjukat, akkor *hübriszt* követhetünk el. Azért, hogy elkerüljük a körben forgó ítéletet a vizsgált kérdéskör esetében, az istenest, az *aszebeiat* negációval lehet „meghatározni”. Ezek szerint, ami nem istenes, az istentelen, *aszebeia*. A bíróság döntésének az alapja, hogy mi az istentelenség, és mi *aszebeia*, a közösség előítéletében tárgyasul. Az *aszebeia* természete már csak ilyen. Úgy tűnik, ennek elfogadása nem a géniuszt láttatja, hanem egy

[107] Platón, 2005, Szókratész védőbeszéde.

[108] Platón, 2012, Phaidón. 59a.

közösségi döntést, amely a bűnösnek kimondásból és a büntetni rendeltség fogalmából építkezik. A felmagasztalás pedig az utókor feladata volt mindig is, hogy géniuszt teremtsen, akár a Platónhoz fűzött lábjegyzettel.

Az *aszebeia* természetének vizsgálata során sem teljességre, sem pedig befejezetségre nem törekedhettem. Egy számomra elérhető teljességre és befejezetségre sem. Számot vettem, hol tartok a fogalom feltárásában. Tisztelettel kérem, hogy fogadják e dolgozatot olyan jó szívvvel, ahogyan én azt ajánlom és átengedem a jó szándékú bírálóknak, amelyből a legnagyobb haszon a tanulás, amely az álláspont védelmének megerősítésében, vagy pedig annak felülvizsgálatában nyeri el a jutalmat, mert: „a vizsgálódás nélküli élet nem emberhez méltó élet”.^[109]

IRODALOM

- Államéletrajzok (1994): *Arisztotelés, Hérakleidés Lembos, Pseudo-Xenophón, Kritias és Héródés Attikos*. Összeállította, a jegyzeteket és az utószót írta Németh György. Fordította Ritoók Zsigmond, Németh György. Osiris – Századvég Kiadó, Budapest.
- Arisztotelész (1954): *Az athéni állam. Pszeudo Xenophón: Az athéni állam*. Fordította, a bevezetést és a magyarázatokat írta: Sarkady János. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Cs. Kiss Lajos (2003): *A tragédia metafizikája a jogban*. In: Horváth Barna: *A géniusz pere. Szókratész – Johanna*. Attraktor Kiadó, Máriabesnyő – Gödöllő, 201–238.
- Diels, Herman – Kranz, Walther (1952): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmann Verlag, Berlin.
- Euripidész (1974): *Bellerophonés*. (Diákkönyvtár) Budapest.
- Hérodotosz (1967): *Görög perzsa háborúk*. Gondolat, Budapest.
- Horváth Barna (2003): *A géniusz pere. Szókratész – Johanna*. Horváth Barna életműsorozatát és ezen belül ezt a könyvet szerkesztette, valamint az utószót írta Cs. Kiss Lajos. (Historia Incognita) Attraktor Kiadó, Máriabesnyő – Gödöllő.
- Kajtár István – Herger Csabáné (2013): *Egyetemes állam- és jogtörténet*. 4. átdolgozott, bővített kiadás. Dialóg Campus Kiadó, Pécs.
- Kaufmann, Eva-Maria (2000): *Socrates*. Deutscher Taschenbuch Verlag, GmbH & Co KG, München.
- Kaufmann, Eva-Maria (2001): *Szókratész-portré*. Fordította: Deréky Géza. Magyar Könyvklub, Budapest.
- Kerfeld, G. B. (2003): *A szofista mozgalom*. Ford. Molnár Gábor. Osiris Könyvkiadó, Budapest.
- Laczó Barbara (2017–2018): *Szókratész perének 2004. évi újratárgyalása fordítása*. Évfolyamdolgozat. ELTE ÁJK nappali tagozat. Témavezető: Cs. Kiss Lajos. 2017/2018. év. (Kézirat)
- Laczó József (2017): *Szókratész pere szinoptikus olvasatban*. In: *Horváth Barna emlékkönyv*. (Szerkesztette: Révész Béla) Iurisperitus Kiadó, Szeged, 118–137.
- Laczó József: *Szókratész születésének 2500. évfordulójára*. (Kézirat)
- Laczó József: *Szókratész írás-toposza*. (Kézirat)

[109] Platón, 2005, Szókratész védőbeszéde, 38 a7-8. 103-104. oldalak.

- Platón (2012): *Euthüphrón, Szókratész védekezése, Kritón, Phaidón*. [ford. Gyomlay Gyula] (Platón válogatott művei, 2.) Fapadoskonyv.hu, Budapest.
- Platón (2005): *Platón összes művei kommentárokkal – Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde, Kritón*. Fordította, a jegyzeteket és a kommentárt írta: Gelenczey-Miháltz Alirán (Kritón), Mogyoródi Emese (Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde). A fordításokat ellenőrizte: Horváth Judit és Steiger Kornél. Atlantisz Kiadó, Budapest.
- Platón (2007): *Platón összes művei kommentárokkal – Levelek*. Faragó László és Ritoók Zsigmond fordításainak tekintetbevételével fordította, a jegyzeteket és az utószót írta: Mészáros Tamás. A fordítást az eredeti szöveggel egybevetette: Bolonyai Gábor és Horváth Judit. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.
- Platón (2014): *Platón összes művei kommentárokkal – Állam*. Fordította: Szabó Miklós korábbi fordításának tekintetbe vételével Steiger Kornél. A kíséző tanulmányokat Németh György és Steiger Kornél írták. A jegyzeteket Bárány István, Bencze Ágnes, Kárpáti András és Steiger Kornél írták. A fordítást az eredeti szöveggel egybevetette: Bárány István és Horváth Judit. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.
- Platón (2013): *Platón összes művei kommentárokkal – Menón*. Fordította, a jegyzeteket és az utószót írta: Bárány István. A fordítást az eredeti szöveggel egybevetette: Horváth Judit. Atlantisz Könyvkiadó Budapest.
- Plutarkhosz (1978): *Párhuzamos életrajzok, I-II*. Fordította: Máthé Elek. Magyar Helikon Európa K., Budapest.
- Plutarkhosz (2001): *Párhuzamos életrajzok*. Első kötet. Fordította Máthé Elek. A jegyzeteket és az utószót írta Hegyi Dolores. Osiris Kiadó, Budapest.
- Plutarkhosz (2005): *Párhuzamos életrajzok*. Első kötet, Osiris Könyvkiadó, Budapest.
- Szoboszlai-Kiss Katalin (2011): A hellenizmus filozófiai mozgalmainak gyökereiről. A kisebb szókratikus iskolák. *Jog - Állam - Politika*, 4. szám, 135–160.
- Szoboszlai-Kiss Katalin (2013): A felejthetetlen Szókratész pere. In: *Tanulmányok a 70 éves Bihari Mihály tiszteletére*. Szerk.: Szoboszlai-Kiss Katalin, Deli Gergely. Universitas-Győr Nonprofit Kft., Győr, 537–552.
- Szoboszlai-Kiss Katalin (201b7): Bevezetés a klasszikus görög államtudományi kutatáshoz. Az antik görög államfejlődés legkorábbi írott forrásai. *Jog - Állam - Politika*, 2. szám, 95–116.
- Szoboszlai-Kiss, Katalin (2017a): The Antecedents of the fall of Athenian democracy - The trial of Socrates. *Jog - Állam - Politika*, 3. szám, 63–86.
- Xenophón (2003): *Xenophón filozófiai és egyéb írásai*. Szerk. és a hivatkozott részt fordította, valamint az utószót írta és a név- és tárgymutatót készítette Németh György. A fordítást az eredetivel egybevetette: Steiger Kornél, Zsolt Angéla, Horváth Judit, Ferenczi Attila, Kendeffy Gábor és Németh György. Osiris Kiadó Budapest.

Az erkölcsi tapasztalat fenoménje

Az erkölcsi érzékről

I. BEVEZETŐ

A helyes és helytelen cselekedetek megkülönböztetésének problémája nem új keletű, mindig is fontos részét képezte a morálról való tudományos gondolkodásnak. Az erkölcsi érzék eredete és ismerve – vajon velünk született-e vagy sem, hajlam-e vagy tisztán racionálisan meghozott döntéseinken alapul – az etika tudományának az egyik legfőbb kérdésköre. Különböző válaszokkal találkozhatunk: egyesek érzelmeiket, mások intellektuális minőséget véltek az erkölcsi érzék eredeteként felismerni. Arisztotelész szerint az a tett, amely nem vált ki a cselekvőben valamiféle jóleső érzést a végrehajtást követően, nem minősülhet morális értelemben jónak,^[1] a filozófus emotív elemmel indokolja az erkölcsi érzéket: ha a cselekvőben megjelenik az öröm érzése a helyes tett megtételét követően, az az etikai értelemben vett helyes cselekvés ismerve lesz. A morálfilozófia egyik legismertebb képviselője, Immanuel Kant viszont éppen kizárni kívánja az erkölcs ismervei közül az érzelmeiket. Azt állítja, hogy az erkölcsös tettet az ész törvénye parancsolja, ha érzellemmel keveredne, akkor azt hajlam és ösztön motiválná, nem volna szabad tett, ha hajlam alapján követnénk el a jó tettet, akkor valamiféle jutalmazás végett tennénk, ami az erényes tett szabad és tiszta minőségét szüntetné meg.^[2] Az erényes tettet kizárólag az ész mozgathatja, maga törvény hat az észre, semmi más. Kant erkölcsi törvénynek nevezi, más néven kategorikus imperativusnak, mely törvényt a cselekvő saját magára érvényesít és megtételétől nem vár el semmilyen jutalmat vagy jó érzést, a szabad akarat önmagunk számára parancsoló ereje ez.^[3]

[1] „A lelki alkat ismertetőjelének azt a kellemes vagy kellemetlen érzést kell tekintenünk, amely tetteink nyomában támad: aki a testi élvezetektől tartózkodik, s ezt örömmel teszi, az mértékletes ember; de akinek ez rossz érzést okoz, az már mértéktelen; aki szembeszáll a veszélyekkel, s ezt örömmel teszi, vagy legalábbis nem esik nehezére, az bátor ember; akiből pedig ez kellemetlen érzést vált ki, az gyáva. Az erkölcsi erény ugyanis kellemes, illetve kellemetlen érzésekkel függ össze.” (Arisztotelész NE, 1104 b 4-10.)

[2] „A morális törvény, tehát semmi egyebet nem fejez ki, mint a tiszta gyakorlati ész, vagyis a szabadság autonómiáját.” (Kant, 1996. 51.)

[3] „Az erkölcsi törvény szubjektíven is a tisztelet alapja... Így érthetjük meg miként lehetséges a priori belátni: az erkölcsi törvény, amely kizárja, hogy a hajlamok és a hajlandóság,

Ebből a két megfogalmazásból is jól látható, hogy a filozófusok köre két nagy osztályt képez, egyesek emotív minőséggel, mások pedig racionalitással indokolják az erkölcsi érzék eredetét. Két külön etikai irányzat is létrejött ennek eredményeképpen: az emotív etika és az intellektuális etika. Meglátásom szerint az erkölcsi érzéket nem lehet vagy-vagy alapon definiálni, érzelem és ész is az emberi természet alapját képezik, a helyes tett motívumait csak az egyik minőségre korlátozni az emberi természet korlátozásához vezethet.

További kérdést vet fel, hogy vajon az emberi „természethez” tartozik-e az ész vagy nem, illetve ha érzelmi készségre gondolunk, vajon a „természet” minden velünk született emberi hajlamot magába foglal-e, s ezen kívül semmi egyebet? Az erkölcsi érzék valamiféle szerzett képességgel magyarázható, és talán akkor járunk közel a valósághoz, ha az emotív és a racionális elemet is felvesszük e képesség eredeteként. Az erkölcsi érzék fenoménje meglátásom szerint tehát az emberi természet érzelmi és értelmi mozgásainak közös, egybefonódó egységéből fakad. Érzék, tehát tapasztalás feltétele, ugyanakkor kognitív, hiszen a hatóköre a jó és a rossz erkölcsi értékek megkülönböztetésére irányul. D. Hume, az emotív etika nagy képviselője ezt egy sajátos öröm, illetve egy sajátos fájdalomérzet felismerésével igazolta,^[4] ugyanakkor az ész hatását a tett mozgatórugóinak köréből kizárta, az észet ugyanis minden mozgástól függetlenítettnek, passzívnek tekintette.^[5]

II. AZ EMEBERI TERMÉSZET ERKÖLCSI MINŐSÉGÉNEK EREDETE

Az „emberi természet” erkölcsi megítélését tekintve négy logikai lehetőség adódik.

(a) Az emberi természet alapvetően rossz, természetünk ellenére vagyunk jók,

- hogy azokat legfőbb gyakorlati feltétellé tegyük – vagyis az önszeretetet – részt vegyenek a legfőbb törvényhozásban, ami képes hatni az észre.” (Kant, 1996. 102.) Az észre kizárólag a legfőbb morális törvény vonatkozhat, a hajlam és a hajlandóság nem.

[4] „Így megint csak visszajutunk kiinduló állításunkhoz, hogy az erényt ama bizonyos öröm, a vétket ama bizonyos fájdalom különbözteti meg, amely a cselekvések, kedélymegnyilvánulások vagy jellemvonások pusztán észrevételére vagy elgondolására támad bennünk. Ez nagyon előnyös eredmény, mert így csupán arra az egyszerű kérdésre kell válaszolnunk, hogy *miért kelti bennünk ezt a bizonyos elégedettséget vagy rossz érzést valamely cselekvés vagy kedélymegnyilvánulás pusztán azáltal, hogy önmagában véve szemügyre vesszük vagy megvizsgáljuk*, s ezzel máris sikerült kimutatnunk, hogy miből ered a dolog erkölcsileg helyes vagy aljas volta; nem kell még valamiféle felfoghatatlan relációk vagy minőségek után kutatnunk, melyek sohasem fordulnak elő a természetben, sőt még a mi képzeletünkben sem, ha tisztán és világosan gondolkozunk. Azzal hízelgek magamnak, hogy a kérdés illetően megfogalmazása által, mely számomra minden kétértelműségtől és homályosságtól mentesnek tűnik, nagy részét elvégeztem a magam elé tűzött feladatnak.” (Hume, 1976, 642.)

[5] „Az erkölcsi megkülönböztetések tehát nem az ész származékai. Az ész egyáltalán nem tevékeny, és sohasem lehet forrása olyan tevékeny elvnek, mint amilyen a lelkiismeret vagy kötelességtudat. De talán mégis azt lehetne mondani, hogy bár az akarat vagy cselekvés önmagában sohasem mondhat el-lent az észnek, a cselekvések bizonyos velejárói, nevezetesen okai és okozatai, mégis ellentmondásba kerülhetnek vele. A cselekvés ítéletnek, az ítélet pedig, bár nem *egyenes* úton, cselekvésnek lehet az oka, amennyiben valamilyen szenvedéllyel.” (Hume, 1976, 642.)

(b) a második szerint eredendően jó, (c) a harmadik szerint erkölcsileg közömbös, (d) a negyedik szerint az emberi természetben jó és rossz hajlamok egyenlő mértékben vannak, a körülmények és ösztönök hatására cselekszünk morálisan helyes vagy helytelen módon.

(a) Az első álláspont szerint az emberi természet eredendően rossz és természetünk ellenére vagyunk jók – ez a keresztény teológia értelmezést tükrözi, az eredendő bűn miatt a ma született csecsemő is bűnben fogant. Ebben az esetben az erkölcs az élet megjavítására szolgál, a jó tettek az erényes élethez segítik az embert, a boldogság viszont egy túlvilági büntől mentes létben érhető csupán el. Az emberi természet tökéletlen voltát, azaz rossz voltát már Szókratész etikája is tartalmazza, a tudás nélküli életet boldogtalanságnak tekintette, számos gátló tényező nehezíti a jó, a boldog élet célját; valójában életünk folyamán a tudás bővítésével közelebb jutunk ugyan az erényhez, de a végső megnyugvást a testi, fizikai élet után érheti el a lélek. Az antikvitásban az erkölcs és a tiszta tudás birtoklása összefonódott, az „aki tudással bír, az helyesen is él”-elv mentén gondolta ezt. Szókratész egyetlen erényt ismert el: a tudást; a léleknek egész emberi létünk alatt okosodnia kell, mindezt a nyugodt és boldog élet elérése végett. A rossz élet a tudatlan élet, a boldog élet a tudással megtelt élet, de nevezhetjük ezt tartalommal megtelt életnek is. Szókratész^[6] etikája az intellektuális etika egyik legmeghatározóbb példája.^[7]

(b) A második lehetőség az előzőnek szöges ellentéte, miszerint az emberi természet eredendően jó, és természetünkkel összhangban vagyunk jók. A sztoikus filozófia metafizikai axiómája szerint a kozmosz, annak minden történéssel akár jó, akár rossz, a mindenség végcélját tekintve csak pozitív lehet. Az emberi élet egy ilyen kozmikus tökéletességből szemlélve még ha nyomorúságos és szenvedő is, jónak fog minősülni. A sztoikus értelmezés szerint hasonlóság van a makro és mikrokozmosz között. Ha az univerzum tökéletes, tehát annak kicsinyített másolata is az, az emberi természet alapvetően jó, a rossz tettek a kozmosz összhangját zavaró tettek lesznek, de magának a kozmosznak a tökéletességét nem bontják meg, csak az individuális életben okoznak szenvedést. A sztoikus etika ún. terápia etika, hiszen az életben megtörtént negatívumokat az ember a kozmikus végcél szempontjából pozitívan, beletörődéssel fogja értékelni. A sztoikus etika természetesen intellektuális jellegű,^[8] hiszen a történések elfogadása, a változtathatatlan dolgokba való beletörődés az ész segítségével lehetséges, miként a helyes tettek, az erény, a kötelesség motiválása is.

[6] Szókratész perének jogtörténeti elemzéséhez Laczó, 2017, 118–137.

[7] „De alighanem úgy áll a dolog, férfiak, hogy valójában egyedül az isten bölcs, és evvel a jósigével azt mondta, hogy az emberi bölcsesség keveset vagy éppenséggel semmit nem ér, és kitetszik az is, hogy nem Szókratészt értette, csak felhasználta az én nevemet, például állítva engem, mintha csak ezt mondaná: »az közületek a legbölcsebb, emberek, aki, mint Szókratész, felismerte, hogy bölcsesség tekintetében valójában semmit sem ér.«” (Platón, Szókratész védőbeszéde, 23a-b.)

[8] A lélek kizárólag racionális minőséggel rendelkezik, ennek alapján minden tettet kizárólag az eszes lélek indukálhat, jót, rosszat és közömböset egyaránt.

(c) A harmadik álláspont szerint az emberi természet erkölcsileg közömbös, amely jóvá és rosszá is válhat, ez elsősorban az empiristák etikája, Shaftesbury vezetibe a *natural moral sense* kifejezést.^[9] A megszerzett tapasztalatok révén az ember képes különbséget tenni jó és rossz tettek között. Hume tabula rasa elve e téren is megjelenik, az ember tiszta lappal jön a világra, az érzelmek segítségével tudja eldönteni mi a helyes és mi a helytelen, az ész segítségével csak az igaz és hamis dolgok között tud eligazodni, ezért ezen etika emotív etika. A természetes morális érzék kidolgozaskor Shaftesbury Hobbest kritizálja annak erkölcstana miatt, mivel Hobbes az emberek önérdékében látta a tettek végső mozgatórugóját, ezzel kirekeszti a jóságot, barátságot a társas élet szeretetét, a természetes vonzalmat.^[10]

(d) A negyedik lehetőség szerint az emberi természetben jó hajlamok éppúgy vannak, mint rosszak, ösztönző vagy gátló tényezők hatására vagyunk jók vagy rosszak. Ez Platón és talán Fichte álláspontja lehet, illetve Kant időskori művében is találkozhatunk ezzel a tézissel, ahol kifejti, hogy a szabad akart nem csupán jóra, de rosszra is irányulhat. A platóni pszichológia szerint jó és rossz képességek egyaránt léteznek a lélekben; racionális és irracionális mozgásokról beszél, ezek jó és rossz tettekre sarkallják a cselekvőt. A léleknek három fő lélekrésze van: a vezérlő, az indulatos és a vágyódó, csupán az első köréhez tartozhatnak a morálisan helyes tettek. E negyedik álláspont valójában szintén intellektuális etikát fog eredményezni, hiszen a racionális képességek működtetése révén valósulnak meg a boldogsághoz vezető legfőbb erények. A lélek képességeinek tana Arisztotelész etikájában is kulcsfontosságú lesz, de esetében a ráció mellett megjelennek egyéb tényezők is, amelyeket a boldog életet feltételeinek nevez, ilyen az egészség és az anyagi javak.

A lehetőségek alapján az derül ki, hogy a csupán észalapú erkölcsiség meghatározása kevésbé fordul elő, az érzelmek, a hajlamok sokkal inkább megjelennek az erkölcsi motívumok meghatározóiként. Ez talán igazolni látszik azt a felismerést, hogy az erkölcsiség nem velünk született, hanem szerzett minősége a cselekvőnek, ha pedig szerzett, abban az esetben tanulható és tapasztalataink révén formálható. Ez elsősorban azok elgondolásait erősíti, akik szerint az ember morálisan javítható, nevelhető, változtatható. Lényegesnek találom leszögezni ugyanakkor, hogy nem zárható ki a ráció, az eszeség – ami alatt a józan észjárást

[9] Az erényt érdek nélkül kell követnünk, nem a jövőbeni büntetéstől való félelem, vagy az ígért jutalom miatt; ez méltatlan az emberhez. Az erkölcs alapját már nem a túlvilági szankcióban, hanem az emberi természetben, az erkölcsi érzésben keresi. Shaftesbury szerint az ember hajlamai és a természet rendje alapvetően jó felé mutatnak. Az ember természettől fogva társas lény, hiszen a család természetes képződmény, tehát az állam is az. (Shaftesbury, 2004.)

[10] Shaftesbury szerint az ember a legteljesebb örömet a társias érzelmekben találja meg és nem a félelemben vagy a hatalomvágyban; véleménye szerint az erőszakos érzelmek nem teremthetnek harmóniát, nem hozhatnak létre rendezett közösséget, ahogyan azt Hobbes a természeti állapot jellemzésekor elképzelte. Az erényt azért kell követnünk, mert ez okozza nekünk a legnagyobb boldogságot. Az erényt érdek nélkül kell követnünk, nem a jövőbeni büntetéstől való félelem miatt, vagy az ígért jutalom miatt; ez méltatlan az emberhez. Az erkölcs alapját már nem a túlvilági szankcióban, hanem az emberi természetben keresi, erkölcsi érzésben. Shaftesbury szerint az ember hajlamai és a természet rendje alapvetően jó irányba mutatnak.

értem – az erkölcs alapjának definiálásból, az erkölcs mozgatói közül. Az antikvitásban a szándék fogalmát tekintették az erkölcsi motívum legfőbb mozgatójának, így tehát, amikor a szándék helyes magatartásformákkal megegyező lelki tulajdonságok formájában mutatkozott meg, azok erkölcsileg helyes tetteket eredményeztek. Az ész az erkölcs javításának lehetőségét tartogatja, a fent vázolt második, harmadik és negyedik megoldás éppen az erkölcs megjavításának racionális lehetőségét igazolja. Ezek a következők voltak: Az emberi természet eredetileg jó, természetünkkel összhangban vagyunk jók; az emberi természet erkölcsileg közömbös, amely jóvá és rosszá is válhat; az emberi természetben jó hajlamok éppúgy vannak, mint rosszak. Azt tehát mindenképpen leszögezhetjük, hogy az erkölcsi tapasztalat különleges tapasztalat, amelyhez morális élmény tapad, melynek megjelenésekor az ész önmagunk vizsgálatát végzi, megismer.

III. AZ ERKÖLCSI TAPASZTALAT

Mi tehát az erkölcsi tapasztalat? Az erkölcsiség ismerve érzelem és kognitív mozgás. De milyen tapasztalatról van szó a tapasztalatok sokaságát tekintve? Nem egyszerű empirikus tapasztalat, mint az érzékelés, mert tapad hozzá minden tapasztalatnál erősebben az auto-reflexió. A görögség ösztönös módon élte meg az erkölcsi tapasztalat önvizsgáló, önmegismerő élményét. Héraklész vezeklésének története a Parthenón metopéin minden Akropoliszra feltekintő szempárnak azonos üzenetet közvetített, a bűnösség felismerését, önként vállalt, eldöntött, választott vezeklést, a hibaként megélt bűn jóvátételének állandó lehetőségét. A megjelenített tragikus sors külső szemlélete erkölcsi önvizsgálatra, auto-reflexióra készíteti a tapasztalót. A bűnös tett felismerése, a vezeklés igénye a szemlélőből az együttérzést váltja ki. Az erkölcsi fenomének negatív események kapcsán intenzívebben bontakoznak ki az átélő szubjektumban. A fenomén felidézése önmagában is arra sarkallja a cselekvőt, hogy erkölcsi ítéletet alkosson. Az erkölcsi érzék fenoménje tehát összetett, a tapasztalás révén érzelmi mozgás jelentkezik a lélekben, az önvizsgálattal, amelyet auto-reflexiónak nevezek, a kognitív tartalom is megszületik önvizsgáló, együttérzés és egy erkölcsi ítélet megfogalmazása formájában.

Idézzük fel Héraklész történetét. Héraklész az egyik legismertebb görög isteni származású hős, a legerősebb, az archaikus kor ideáltípusa, a legerényesebb férfi, mivel a harci dicsőségben közösségén belül az első, de elbukik,^[11] féltékenységében meggyilkolja saját gyermekeit.^[12] Delphibe megy jóslatot kérni, a Szkülla azt javasolja, legyen a műkénéi király szolgája: Euriszztheusz 12 munkát bíz rá, melyeket lehetetlen vállalkozásnak tűnik végrehajtani.^[13]

[11] A bűn fogalma a görög világban nem volt ismert, az erkölcsi rossz kategóriájának megjelölésére a hiba kifejezést használták: hamartéma, olyan tett, amelyet helyre lehet, sőt helyre kell igazítani.

[12] Apollodórosz, 1977, 52.

[13] Héraklész 12 munkája a következő: nemeai oroslán; lernei viziszörny; kerüineiai szarvasbika; •

Héraklész vezeklése és annak képi, irodalmi megjelenítése az erkölcsi tapasztalat hétköznapi élményének fenomenológiáját szemlélteti. A bűnös tett és annak felismerése, elismerése maga után vonja az azonnali jobbítás vágyát. Egy érzelmi töltés és a megfontolt jobbá tétel vágya, egyszerre ész és érzélem alapú erkölcsi tudatot eredményez. Hasonló módon értelmezhető Krisztus megváltó tette, Krisztus tette azonban univerzálisnak tekinthető, vezeklése az egész emberiségre kiterjed, nem magánbűne miatt áldozza fel önmagát, hanem az emberiség valaha elkövetett össze bűnös tettért. Héraklésszel párhuzamba állítva tette magaszasosabb, hiszen büntelenül bűnhődik és nem önmagáért vezekel, hanem másokért, sőt a valaha élt és élő emberért. Az erkölcsi élmény univerzális minősége a keresztény valláshoz köthető, a lehetőség a tiszta életre minden ember számára elérhetővé válik.

Az erkölcsi tapasztalat nem velünk született, hiszen a tapasztalat élménye tapad hozzá, ugyanakkor az erkölcsiségünket határozza meg. A kérdés: hogyan? A válaszhoz meg kell vizsgálnunk e tapasztalat minőségét, azaz az erkölcsi tapasztalatot a többi tapasztalat között. A tapasztalat mindig valamiféle többletet eredményez, a tudás esetében több ismeretet, a matematikai ismeretek esetében több matematikai ismeretet, ennek az a következménye, hogy e területből nyert tapasztalataink matematikai tudásunkat fogják gyarapítani. De vajon milyen jellegű élményekről, tapasztalatról beszélhetünk az erkölcsi tapasztalat esetében? Kézenfekvő a válasz: erkölcsiről. További probléma, hogy az erkölcsi tapasztalat vajon erkölcsösebbé tesz-e bennünket, vagy sem? Esetleg az etika tudományában járatosak etikusabbá válnak-e az erkölcsi tapasztalat révén vagy sem? Nos, az erkölcsi tapasztalat nem hasonlítható sem a matematikai tapasztalatokhoz, sem a fizikai vagy egyéb tudományok terén gyűjthető tapasztalatokhoz. A matematikai ismereteket irányítottan és állandó gyakorlással sajátítjuk el, az erkölcsiség viszont kinek-kinek magánügye, nem irányított, azaz autonóm, nem tudást bővítő jellegű. Az erkölcsi tapasztalatokat nem gyűjthetjük és gyakorolhatjuk úgy, miként egy nyelvet, vagy a matematikát, az ilyen irányú tapasztalatok gyűjtésének lehetőségét maga az élet szabja, rendezi. A neveléssel gyermekkorban azért kissé irányított, de csak kis mértékben. Az erkölcs legfőbb alapja és formálója tehát az erkölcsi tapasztalat, amelyet passzív és aktív formában is megélhetünk. Passzívan, amikor más-más (mások egymással való?) viszonyaiban megnyilvánuló erkölcsiségről beszélünk; aktív, amikor az én és más viszonyairól beszélünk. Mindkettőben közös, hogy az én, a személyiség tapasztalatáról van szó. Az erkölcsi tapasztalat fenomenológiájaként is lehet ezt értelmezni.

- erümanthoszi vadkan; Augeiasz istállója; sztümphaloszi húsevő madár; krétai bika szelédítése; Diomédész emberevő lovai; Hippolüté öve – amazon; Gerüón bíbor marhái; Heszperiszek almái; Kerberosz az alvilágból. A történetet részleteiben nem elmesélve csupán azt kívánom érzékeltetni, hogy a munkák elvégzésére önként vállalkozik, legtöbb esetben a fizikai ereje segíti elvégezni a feladatot, de több esetben az eszesség az egyetlen, ami sikerhez segíti, ilyenkor Athéné, az eszesség istennője terelei gondolatait és leleményességgel a lehetőleg vállalkozásokat rendre sikerrel veszi. (Apollodórosz, Mitológia, V-VIII. 52-75.)

A társadalom, a vallás, a jog, az intézményeink mind ebben a közegben mozognak, így az erkölcsi tapasztalat szenvedői és generálói is mi magunk vagyunk. Az erkölcsi tapasztalat nem tudományos élmény, hanem a leghétköznapiabb, ezzel alá is támasztottuk általános, univerzális jellegét. Mindenki számára adott, az átélés intenzitása lehet változó, miként a szokások és szabályok formájában történő objektivizálódása is.^[14] Minden korban megtalálhatók az erkölcsi tapasztalatok alapján redukált általános normák vagy szabályok. A kereszténység tízparancsolata ezen hétköznapi erkölcsi tapasztalatokból következtetett, szintetizált és egyszerűsített, egyezményes normák gyűjteménye.^[15]

IV. AZ UNIVERZÁLIS ERKÖLCSI ÍTÉLET LEHETŐSÉGE

Kérdés továbbá, hogy létezik-e univerzális erkölcsi tapasztalat, ami alatt azt értem, hogy a bármikor is élt vagy élő ember helyeslően ítéli meg. Valamely etikai szubsztancia akkor nevezhető empirikusan univerzálisnak, ha ugyanaz a konkrét norma érvényes minden társadalomban. Max Weber szerint például az „embertársunkkal való szolidaritás” az ilyen univerzális empirikus normák egyike. Nem ismerhetjük az emberi szolidaritás valaha volt összes formáját, mégis van fogalmunk róla, hogy mi a tartalma. Véleményem szerint a szolidaritás fogalma mellett „a mentsd az életet mindenkinek felett” elvről is kijelenthetjük, hogy univerzálisan helyeselhető tétel, ezt tovább lehet redukálni önmagában „az élet” fogalmára.^[16]

Tanulmányom zárszavaként egy Heller Ágnes definíciót kívánok elemezni az erkölcs ismérvéről, mely kissé nehezen értelmezhető és meglátásom szerint pontatlan is. „Az erkölcsiség (Sittlichkeit) konkrét normákat és szokásokat, illetve elvont normákat, erényformákat és elvont értékeket foglal magába, amelyek összefonódnak egymással és feszültséggel terhesek. A konkrét és elvont normák, a konkrét és elvont értékek, a ritualizált viselkedés és az erényformák azonosságának és nem azonosságának azonossága a *normákhoz és a helyes magatartás szabályaihoz való egyéni viszony differenciálódásában és tudatossá válásában nyilvánul meg*. Ezt az egyéni viszonyt az erkölcsiséghez *moralitásnak* nevezem.”^[17] Heller Ágnes erkölcsiség definíciójával vitatkozom: nem az erkölcsiségről ad megfogalmazást, hanem a normákról, mégpedig formálisan. Ha csak normák

[14] Az empirikus etikai univerzálék legváltozatosabb területe az úgynevezett „kevert” univerzálék széles köre, az elvont normák és erények sokasága. Az elvont normákban és az erényekre vonatkozó normákban testesül meg az etikai szubsztancia (tartalom) és az etikai forma egysége. E formák mindenkiben van valami tartalmilag közös, mert valamennyi bizonyos fajta cselekedetet rendel el vagy tilt meg. Például a „Ne lopj”, a „Ne ölj”, stb. tiltás nem értelmezhető pusztán csak formaként, mert nem mindenfajta cselekedet rendelhető ez alá a forma alá. (Heller, 1994, 64.)

[15] Mózes, 2. 14-20.

[16] „Az élet” univerzálisan védendő erkölcsi minőségként való megfogalmazás Szalay András második joghallgatótól származik, a hozzászólás a 2017/2018-as Etika kurzus előadáson hangzott el.

[17] Heller, 1994, 64.

összehangolt rendszere volna az, mit erkölcsnek, vagy moralitásnak nevezünk, az erkölcs nem volna több egy kártyajáték szabályainál. Heller Ágnes az erkölcsiség individuális jobbá tételi élményét kihagyja a definícióból, az önismereti, önvizsgálati élményt úgyszintén, miként az ész alapján megfogalmazott erkölcsi ítéletet is, amely alapján egy normát például helyesek fogadunk el, vagy akár saját normát fogalmazunk meg. Ritualizált viselkedéssel megélni az erkölcsi minőséget lehetetlen, mert az már irányítottnak tekinthető, ha így volna, abban az esetben morális tetteink kanti értelemben sem minősülnének szabadnak, autonómnak, hanem valamiféle jutalom, vagy elvárás végett végrehajtottaknak kéne lenniük. A vallási szabályokat talán lehet így értelmezni, de az erkölcsieket semmiként. A helyes magatartás szabályait a modern ember szubjektíven határozza meg, ezért nem is merülhet fel bennünk, hogy *„a helyes magatartás szabályaihoz való egyéni viszony differenciálódásában és tudatossá válásában nyilvánul meg”* az erkölcsiség. A helyes magatartási szabályok megalkotása soha nem volt oly individuális, mint napjainkban, kinek-kinek magánügye annak megítélése, hogy morális értelemben mit tekint helyesnek. Naturalista hibának minősül, ha készen megfogalmazott és helyesnek ítélt magatartásformákat tételezünk fel, mint amelyekhez az embernek csupán alkalmazkodnia kell. Az egyéni viszony differenciálódásával és tudatossá válásával arra utal Heller, hogy az elfogadott helyes normákhoz az ember alkalmazkodik, követi, mégpedig tudatosan. Ez viszont azt vonja maga után, hogy a helyes magatartási normák körét „valakik” készen adják a cselekvőnek, ezzel az egyéni és a morális értelemben vett szabadság minden lehetőségét megszünteti. Az erkölcsi tapasztalat fenoménje ilyen értelemben szerencsésebb definíciója lehet az erkölcs ismérvének, mert individuális élmény, autonóm, szabad, azaz nem irányított, nem alkalmazkodás, hanem önismeret, tiszta a priori auto-reflexió.

Az erkölcsi szabadság talán soha nem volt annyira sajátja az embernek, mint napjainkban. Ha a hétköznapiság és nem a tudomány oldaláról közelítjük meg az erkölcsi élet elemeit, azonnal beláthatóvá válik, hogy szubjektív élethelyzetünket leginkább az etikai dimenzió jellemzi, a családi életben, a munkavégzés során, az ügyeink intézésakor, a közéleti problémákra fókuszálásakor vagy azok megvitatásakor. Az etikai dimenzió a legközelebb áll embervoltunkhoz, nem szükséges tudományos előképzés ahhoz, hogy a megítéljünk egy morális helyzetet, hogy véleményt alkossunk vagy cselekedjünk. A 21. századra a filozófiai stúdiumok mind önállósultak, ezért a filozófiát az a vád éri, hogy kiüresedett. Meglátásom szerint ez téves megközelítés, az egyetlen ágazat, amely problémaként mindig megmarad a filozófia számára, a helyes és a helytelen cselekvések köre, amíg lesz cselekvő ember az univerzumban a „mi a jó, mi a rossz”, „miként lehetek boldog” örök érvényű kérdések maradnak. A filozófia egyetlen ágazata, amely túlélést biztosíthat a filozófia számára: az etika. Az erkölcsről való gondolkodás általános, mert minden cselekvőt érint és létmeghatározó, önismeretre sarkall. A modern kor emberét, azt gondolom, legfőképpen ez jellemzi, a tudatos én-építés és annak objektív eszközökkel való kifejezése, jelzése, mint-

egy a közösségtől várva a visszaigazolást, hogy életét helyes irányba tereli. A digitális világ embere azonnali reakciót vár környezetétől, többnyire helyeslést, nem csupán esztétikai, de erkölcsi ítélet megfogalmazására is vágyik. Az ember soha nem volt oly mértékben erkölcsi önkifejező, mint napjainkban.

IRODALOM

- Apollodórosz (1977): *Mitológia*, IV. Ford. Horváth Judit. Európa Kiadó, Budapest.
- Arisztotelész (1987): *Nikomakhoszi etika*. Európa Kiadó, Budapest.
- Heller Ágnes (1994): *Általános etika*. Cserépfalvi Kiadó, Budapest.
- Hume, David (1976): *Az emberi természetről*. Gondolat, Budapest.
- Kant, Immanuel (1996): *A gyakorlati ész kritikája*. Cserépfalvi Kiadó, Budapest.
- Laczó József (2017): Szókratész pere szinoptikus olvasatban. In: *A szegedi bölcséleti iskola alapítója. Horváth Barna emlékkönyv*. (Szerk. Révész Béla.) Szeged, Iurisperitus Bt. (A Pólay Elemér Alapítvány Könyvtára; 67.) 118–137.
- Platón (1984): *Szókratész védőbeszéde, Platón összes*. Európa Kiadó, Budapest.
- Shaftesbury, Cooper – Ashley, Anthony (2004): *Értekezés az érelyről és érdemről*. 2., jav. kiad. Ford. Aniot Judit, utószó: Szenczi Miklós. Helikon Kiadó, Budapest.



A megújult közigazgatási eljárásról jogelméleti megközelítésben

I. BEVEZETÉS

„A mai állam nemcsak a jogállam elért eredményeire és eredményei mellett állítja fel az eredményesség új követelményét, hanem az eredményességgel teljesen egy síkon és egyforma erővel kívánja a közigazgatás jogszerűségének a legnagyobb mértékű erősítését is, mert hiszen a jogszerűség a szolgáltatásrésznek [...] az egyik leglényegesebb tényezője.”^[1] Bibó István 74 éve írt gondolata kétségtelenül ma is irányadónak tekinthető. A jogalkotó elsődleges kötelessége tehát a közigazgatás helyének és feladatainak oly módon történő meghatározása, mely lehetővé teszi a „Hivatal” számára, hogy ne csak érvényesítse, hanem szolgálja is közérdeket. Anyagi jellegű szabályokkal biztosítsa a hatóság számára a szolgáltatási jellegű, proaktív magatartás lehetőségét, ugyanakkor ne bénítsa meg a társadalom közigazgatáson kívüli szegmentumát, azaz gondosan szelektálva engedjen teret az önkéntes jogkövetésnek. Mindezt pedig úgy szükséges szabályozni, hogy a hatóság szigorú joghoz kötöttsége is érvényesüljön.

A 2018. január 1-jével hatályba lépett, az általános közigazgatási rendtartásról szóló 2016. évi CL. törvény (a továbbiakban: Ákr.), ezen elvek mellett a korábbi, a közigazgatási hatósági eljárás és szolgáltatás általános szabályairól szóló 2004. évi CXL. törvény (a továbbiakban: Ket.) koncepcionális megfontolásaihoz képest részben eltérő megoldásokkal kívánja regulálni a hatósági jogalkalmazás folyamatát.

A Bibó által is körülírt^[2] követelményrendszer mögött ugyanakkor – a hatásköri szabályok anyagi jellegére, vagy éppen a reguláció közvetlen eszközét jelentő anyagi jogokra és kötelezettségekre gondolva – hajlamosak lehetünk a közigazgatási eljárásjog perifériára helyezésére. Teljesen egyértelműnek tűnik, hogy a jogérvényesítés garanciális szabályait kell az alaki előírások között keresnünk, hiszen ez a normarend hivatott a hatósági jogalkalmazás konkrét lefolyását artikulálni. E tényre utalva állapítja meg – többek között – az alaki jogot vizsgálva Juhász Zoltán is, hogy a „közigazgatás joghoz kötöttségének elve a jogállamiság alapkövetelménye, olyan [formális] jogállami minimum, amely a materiális jogállami

[1] Bibó, 1986b, 285.

[2] Természetesen sok más kiváló szerző is elemezte a problémát, így például az 1944-es tanulmány megírásához alapot szolgáltató Magyarai Zoltán és Szontágh Vilmos.

követelmények érvényesülésének előfeltételei közé tartozik”.^[3] A szerző ugyanakkor Rácz Attilát idézve nem mulasztja el kiemelni azt sem, hogy az eljárás gyorsasága érdekében a túlzott alaki jogi kötöttségek kifejezetten hátrányosak lehetnek.^[4] Mi a helyzet azonban, ha a jogalkotó főként nem a jogintézmények számát kívánja megváltoztatni, hanem sokkal inkább jogintézményeket szabályozó normaszöveget csökkenti? Mi, és milyen módon képes kitölteni az így keletkezett űrt? Valóban hatékonyabban alkalmazkodhat így a jogszabály a megváltozó életviszonyokhoz?

Jelen rövid tanulmányban e kérdésekre kísérünk meg jogelméleti aspektusban, az élő jog közvetítő közegét felhasználva választ keresni. Hipotézisünk szerint az Ákr. jelentős mértékben és tudatosan épít arra a joggyakorlatra, mely az absztrakt normaszöveg konkrét jogalkalmazói tárgyasulását szabályozza, és egyben teret enged a normák adaptációjának. A jogalkotó az írott jogon túli tényezőkkel való operációja során azonban nemcsak a meglévő gyakorlatot veszi figyelembe, hanem – álláspontunk szerint – új ügyféli emberképet kialakítva, az ügyféli magatartásformák között is komoly szelekciót végzett.

II. PERSPEKTÍVA ÉS PROBLÉMA

1. Jogelméleti kiindulópont és hipotézisek

Szűkebb hipotézisünk szerint a közigazgatási eljárásjog fejlődőképes. Abban az esetben ugyanis, ha a tételes jog általánosabb rendelkezéseket fogalmaz meg, és kevesebb konkrét, technikai normát használ, a bírói gyakorlat szükségszerűen élő jogot érlel ki a hiátusok kitöltésére. Fontos kiemelni, hogy releváns szerepet játszik a folyamatban a hatóság általi eseti jogértelmezés is, hiszen az általánosabb szabályok újabb értelmezésével alkalmazhatóak az újabb élethelyzetekre is.

Ahhoz, hogy hipotézisünket bizonyítani tudjuk, röviden szükséges utalnunk az általunk használt jogfelfogásra, és a dolgozatban figyelembe vett axiómákra. Elsőként azt szükséges kiemelnünk, hogy a joganyag megváltozását dinamikus folyamat egységes egészeként fogjuk fel. A megközelítés alapján tehát nem az adott időpontokban hatályos, tételes joganyag „pillanatfelvételei” közti, statikus különbséget igyekszünk megragadni, hanem a jog egészében lezajló formálódást. Vizsgálatunk célja predesztinálja annak módszerét, és alapfelfogását is.

Abban az esetben ugyanis, ha el kívánjuk ismerni a joggyakorlat – írott normákra rakódó – jogi jellegét, a jogot *totalitas heterogeneaként*, a sokféleség egységeként szükséges felfognunk,^[5] így Szigeti Péter szintetikus jogelmélete megfelelő perspektívát biztosíthat a vizsgálódás elvi megalapozásához.

[3] Juhász, 2016, 38.

[4] Uo. 37.

[5] Szigeti, 2011, 19.

Az általunk választott megközelítés tehát (szemben a klasszikus pozitívista vagy szabadjogi elméletekkel) együttesen tételezi fel a jog írott és az anyagi világban tárgyiasuló, gyakorlati jog jellemzőinek figyelembe vételét. Ezen aspektusban könnyen kijelenthető, hogy a jog mindig tételezetten alkalmazott. Tételezett, mert (a szabadjogi elméletektől eltérően) a jogiság minimális kritériumát valamiféle formális jogi megalapozottsághoz kötjük, és alkalmazott, mert elismerjük a formális jogon kívüli, joggyakorlatban megjelenő sajátosságok jogi minőségét. Hasonló perspektívát választ egyébként Bibó István is, a szabadság és kényszer elemzésekor. A szerző a valóság és norma szétválasztását a jogi tapasztalattól eltérő fogalmi szétválasztásnak véli, Horváth Barna gondolatain továbbhaladva pedig kimondja, hogy a valóság és norma kölcsönös kapcsolatban áll, azok együttes figyelembe vétele elengedhetetlen a jog és az egyéb létezők viszonyának feltárása során.^[6]

Ezen elméleti kikötés alapján felmerül a kérdés, miszerint, ha a joganyag megváltozása mind a joggyakorlatban, mind a tételes jogban megfigyelhetővé válik, úgy mi az alapvető különbség a két jelenség között? A tanulmányban a joganyag jogalkotói aktus nélküli megváltozását nevezzük jogfejlődésnek, míg a tényleges jogalkotással történő reformációt jogfejlesztésnek.^[7]

A joggyakorlat elismerésével természetesen azonnal kell ismernünk azt is, hogy a jog mindig a valóságban tárgyiasul, tehát arra nem-jogi tényezők is hatnak. Szigeti Péter – ontológiai módszerrel megalapozott – szintetikus jogelmélete e tekintetben is megfelel elemzésünk irányának, és a jog társadalmi valóságba ágyazottságát axiómaként feltételezzük. A szerző álláspontja szerint ugyanis „[a] jog a társadalmi totalitás komplexuma, tartalmait és terjedelmileg változó határait közvetlenül az összfejlődéstől kapja, de a társadalmi tartalmak jogi tartalommal történő átformálása, tételezése az objektivációra jellemző tulajdonságok (...) és szabályozási módok (...) szerint alakul.”^[8] E rendszerben tehát a tételes jog folytonos kölcsönhatásban áll a valósággal.

2. A vizsgált probléma rendszerbe helyezése

Az Ákr. írott jogi teste, azaz a normaszöveg a Ket. rendelkezéseihez képest töredékre csökkent. A tételes jogi szabályozás rövidítése természetesen nem cél nélküli, az Ákr. miniszteri indokolása egyértelműen, a jogalkotás során figyelembe vett – és elkerülendő – aggályként rögzítette, hogy a korábbi eljárási kódex „szövege egyre bővült, ugyanakkor a koherenciája meggyengült, (pl. törvénybe nem való ügyviteli jellegű előírások is kerültek bele), és végül valamiféle »ügyintézői kézikönyvvé«

[6] Bibó, 1986b, 64–65.

[7] A megnevezések kiválasztása természetesen mindig valamelyest önkényesnek tekinthető, a jelen tanulmányban használt fogalom-pár voltaképpen kizárólag arra hivatott, hogy az aktív, „fejlesztői” és a passzív, önálló fejlődésnek teret engedő jogalkotói attitűd között különbséget szemléltesse.

[8] Szigeti, 2011, 31.

vált.”^[9] A hatósági ügyek köre, és az azokkal kapcsolatos életviszonyok komplex szövedéke, egyszóval a valóság, természetesen (legalábbis mennyiségi viszonylatban) megmaradt. Azokban a kérdésekben tehát, ahol sem az Ákr., sem pedig az adott ágazati szabály tételes rendelkezést már nem tartalmaz, ott a jogalkalmazónak az előtte felmerült probléma megoldása érdekében továbbra is döntenie kell.

Az Ákr. normakoherenciáját és a jogalkotói célt is szem előtt tartva, ezen – tételes jogból hiányzó, élő jogi – normacsoport legkézenfekvőbbben két kategóriára osztható. Megkülönböztethetjük egyrészt a jogalkotó által evidenciaként kezelt, többnyire ügyviteli jellegű szabályokat, másrészt az Ákr. egyéb rendelkezéseiből levezethető előírásokat. Ez utóbbi – számunkra relevánsabb – szegmen-tum körvonalazása során jelentős szerepe van az egységes hatósági jogalkalmazásban és a bírósági igazságszolgáltatásban végzett értelmező tevékenységnek, mely a weberi „jogászjog” kialakulásának feltétele.

Álláspontom szerint ez a látszólagos szabályozási deficit alapvetően nem jelenti az Ákr. hiányosságát, ha elfogadjuk a jogalkotói alapvetést, miszerint az Ákr. „[s]zámos részletkérdés szabályozása helyett tehát a lényeg helyes megfogalmazására törekszik, felnőttek és felkészültek tekintni mind az állampolgárt, mind pedig a hatóságot, és feltételezi, hogy a tömören, de pontosan megfogalmazott általános szabályok elégségesek azok helyes és jogszerű alkalmazásához”.^[10] Abban az esetben, ha a jogalkotó kizárólag mindenre kiterjedő, konkrét parancsokat ad a hatóság számára, úgy a közigazgatási eljárások rendszere nyilvánvalóan megmerevedik, és a valóság, az objektivációs közeg megváltozása kizárólag jogfejlesztést tesz lehetővé. Akkor viszont, ha a normaszöveg kellően nyitott az életviszonyok sokszínűségére, úgy az alapelvek, az absztrakt fogalmak vagy éppen minimumkövetelmények bevezetésével (és az azok alkalmazására való rászorítással) az egyébként kógens normák adaptációját teszi lehetővé a jogalkotó. Ez utóbbi esetben azonban eltűnnek a jól ismert „fogódzók”, és a hatóságnak nagyobb felelősséget kell vállalnia a meghozott döntéséért.

A tanulmány következő részében, hogy elméleti feltételezésünket bizonyíthassuk, ezen – jog és valóság közötti – kapcsolódási pontok néhány Ákr.-beli megjelenését szükséges felvázolnunk.

[9] Az általános közigazgatási rendtartásról szóló T/12233. számú törvényjavaslat (a továbbiakban: Javaslat) <http://www.parlament.hu/irom40/12233/12233.pdf> 2018. március 25. 51.

[10] Javaslat 52.

III. ALAPELVEK, ABSZTRAKT FOGALMAK ÉS MINIMUMKÖVETELMÉNYEK

1. Az alapelvek szerepe az adaptációban

Témánk szempontjából az alapelvek és a jogszabályban használt absztrakt fogalmak a normaszövegben megjelenő nyitottság, értelmezési tér meglétére hozhatók fel példaként. Megközelítésmódunk szerint azonban alapvető különbségként jelenik meg az a sajátosság, hogy míg az elvont, önálló értelmezést igénylő fogalmak használatával (mint például a közérdek) a jogalkotó egy konkrét rendelkezés végrehajtása során nyitja meg az értelmezési teret a jogalkalmazó számára, addig az alapelvek – többek közt – nemcsak megnyitják a szubszumpció kereteit, hanem az egyéb normák értelmezési határait is kijelölik.

Általánosságban elmondható, hogy az alapelvek mögött mindig valami anyagi érték áll, melynek érvényesülését a jogalkotó tételes szabállyal kívánja biztosítani. Ezen értékek természetesen általános módon az Alaptörvény rendelkezéseiben gyökereznek, azonban, ahogyan azt Balogh-Békési Nóra is kiemeli, az „Alaptörvény eljárási alapelvei az általánosak, míg a különböző eljárási kódexekben foglalt elvek a különös szintjén jelenítik meg az adott eljárás sajátosságait. A törvényi alapelvek természetesen visszavezethetők az Alaptörvényre, így »otlétük« az egyedi eljárásokban csillantják (csillanthatják meg) az alkotmányosságot.”^[11] Az alapelvek tehát, legalapvetőbb funkciójukat tekintve, voltaképpen az alkotmányos eljárási szabályok jogági rezonanciájaként is felfoghatók.

Felmerül a kérdés, mennyire tekinthető az adott konkretizáció hatékonynak? Abban az esetben ugyanis, ha ezen elveket lényegében a tételes, konkrét eljárási szabályokban foglalt, és az azok útján érvényre juttatni kívánt értékek esszenciájaként fogjuk fel csupán, a funkció kizárólag deklaratív. Ilyen esetben ugyanis a konkrét eljárási szabály sérül, és nem az alapelv. Az Ákr. 1. §-a a kérdésre egyértelmű választ ad: A közigazgatási hatósági eljárásokban – összhangban az Alaptörvény XXIV. és XXVIII. cikkével – az eljárás minden résztvevője a rá irányadó szabályoknak megfelelően és az eljárás minden szakaszában az e fejezetben meghatározott alapelvek és alapvető szabályok érvényre juttatásával jár el. Különösebb elvi elemzés nélkül, pusztán nyelvtani szempontok alapján is megállapíthatjuk, hogy a jogszabály két különálló követelményt rögzít.

Az alapelvek második jellemzője tehát, hogy (adott esetben) közvetlenül is érvényesíthetők. Itt szükséges megjegyezni, hogy a Kúria már a Ket. alkalmazása tekintetében is kiemelte, hogy „[t]örvényekbe foglalt alapelvi rendelkezések sérelmére hivatkozás esetén a bíróságok nem háríthatják el a vizsgálatot. Törvényi alapelvek megsértése is jogszabálysértés.”^[12] A Kúria e döntésében rámutatott arra is, hogy az alapelvek közvetlen hivatkozhatóságuk tekintetében lényegében

[11] Balogh-Békési, 2016, 14.

[12] 40/2015. számú közigazgatási elvi határozat.

szubszidiáriusak. Abban az esetben, ha konkrét, tételes norma szabályozza az eljárási kérdést, úgy ezen, parancs-jellegű rendelkezés érvényesülésének vizsgálata a bíróság feladata.^[13]

Egy alapelv érvényesülése természetesen lehet közvetett is. Kálmán János a felsőbbbíróági gyakorlatot elemezve emeli ki az egyik alapelv^[14] kapcsán, hogy „a tisztességes ügyintézéséhez való jog sérelme akkor állapítható meg, ha az összekapcsolódik egy további eljárási szabályszegéssel, és ezen keresztül kihat az ügy érdemére.”^[15] A szerző által felhozott esetben tehát egy tényleges – konkrét normában rögzített – eljárási szabálysértés nyer minősített relevanciát az alapelv sérelmével, azaz az adott eljárási szabályt a hatóság nem az alapelvnek megfelelően alkalmazta. Ezekben az esetekben ugyanis a hatóság felelőssége, hogy eljárását az alapelvnek megfelelően folytassa, az egyes eljárási szabályokat (kétsége esetén) az alapelvnek megfelelően értelmezze.

Jó példa minderre egy közigazgatási elvi döntés alapjául szolgáló jogeset. Az elsőfokú hatóság egy értesítés alapján esetleges jogszabálysértésről szerzett tudomást. Megközelítőleg három hónap elteltével eljárást indított, és ezen időponttól számított három napon belül marasztaló döntést hozott. (Fontos látnunk, hogy a hatóságnak így lényegében közel 90 nap állt a rendelkezésére, ám ezalatt az idő alatt nemhogy az ügyféli joggyakorlást nem tette lehetővé, de semmiféle tényfeltárássra alkalmas magatartást^[16] sem tanúsított.) Határozatában a marasztalás alapját nem indokolta. A másodfokú hatóság a döntést helybenhagyta, kiemelve, hogy egy tételes eljárási szabály^[17] folytán az elsőfokú hatóság nem volt köteles az eljárás megindulásának tényét az ügyfél tudomására hozni. Az eljáró bíróság jogszabálysértőnek találta az indokolás hiány(osság)át és a feltáratlan tényállást. Kiemelte továbbá, hogy az értesítés mellőzésére az egyszerű megítélésű ügyekben van okszerű indok. „Az elsőfokú hatóság egyszerű megítélésűnek tekintette jelen ügyet, felperest az eljárásról nem értesítette és a tényállás tisztázását elmulasztotta, bizonyítási eljárást nem folytatott le, ezáltal nem tette lehetővé felperes számára a nyilatkozattételt, bizonyítási indítvány előterjesztését, így sérült a tisztességes eljáráshoz való joga.”^[18]

[13] Jó példa erre a Kúria Kfv.IV.37.197/2008/6.számú döntése, melyben egy közbeszerzési ügy tekintetében rögzítette, hogy a nyilvánosság, mint alapelv sérelmét kizárja a jogszabályban foglalt kivétel. Ebben az esetben ugyanis már nem az absztrakt alapelv, hanem a konkrét, kivételt megfogalmazó rendelkezés jogszerű alkalmazását szükséges vizsgálni.

[14] Jelen tanulmányban – figyelemmel a téma alapvetően jogelméleti jellegére – nem tehetünk kísérletet sem az alelvek rendszerszintű vizsgálatára, azonban így is meg kell említenünk a tisztességes eljáráshoz való jog kitüntetett szerepét, melynek funkciója lényegében a korábban „esszenciaként” megjelölt jellemzőben kereshető.

[15] Kálmán, 2018, 105.

[16] A furcsának tűnő megfogalmazás oka, hogy ilyen cselekmény egy hatósági ellenőrzés is lehet, mely nem tartozik a hatósági eljárás fogalma alá.

[17] AKet. 29.§ (4) bekezdésének b) pontja kimondja, hogy a 8 napon belül meghozott eljárást lezáró döntés esetén az ügyfél értesítése mellőzhető (és közel sem mellőzni köteles a hatóság).

[18] 36/2015. számú közigazgatási elvi határozat.

Ahogy Kocsis Diána és Hulkó Gábor fogalmazza meg, „a hatósági eljárási alapelvek legfőbb rendeltetése az, hogy a társadalom egészének – nem különbséget téve a hatóságok és az ügyfelek között – olyan iránymutatást adjanak, amellyel a jogállamiság alapjait megteremtik, és ezzel egységesen hozzák létre a közérdekvédelem magját.”^[19] Témánkra vonatkoztatva, az alapelvek tehát elvi iránymutatáson túl, értelmezési segédletként, szakirodalmi szóhasználat szerint „zsinórmértékként” artikulálják a jogalkotó kógens parancsait. Absztrakt megfogalmazásuk miatt megfelelően általánosak ahhoz, hogy a változó konkrét élethelyzetek, azaz a valóság minél szélesebb spektrumát olvasszák magukba. E zsinórmértékek azonban élő joggá válásuk, gyakorlati alkalmazásuk során nemcsak saját szubszumpciójuk alatt „nyílnak ki”, hanem mind a túl absztrakt fogalmaknak, mind pedig az egyes konkrét rendelkezéseknek is keretet adnak. A konkrét normák tehát az alapelveken keresztül nem merevednek meg, elnyerhetik adaptációs képességüket. Az Ákr., elismerve a bírói gyakorlatot, tételesen rögzíti közvetlen érvényesíthetőségüket, és a lerövidült normaszöveg hézagosságát is kitölti velük.

2. Az absztrakt fogalmak jelentősége

Jelen tanulmányban azokat az elvont, közvetlen értelmezést igénylő, alapvetően materiális jellegű, azaz értékhatárú^[20] kifejezéseket értjük absztrakt fogalmak alatt, melyeknek konkrét interpretációja csak a norma funkciója, a jogszabály, vagy éppenséggel a jogrendszer egészének vizsgálatával lehetséges. Ezek a fogalmak és kifejezések nyitnak teret a jogalkalmazói értelmezés során az alájuk illeszthető konkrét életviszonyok minél szélesebb körű regulációjához.

Az alapelvekhez képest fontos különbség, hogy ezen fogalmak általunk felvázolt köre nem értelmezési segédletet, iránymutatást jelent, hanem „önmagában” közvetlen alkalmazást követelnek meg. Fontos látnunk azt is, hogy – megközelítésünk szerint – közös ugyan az alapelvek és az absztrakt fogalmak materiális, értékközvetítő jellege, azonban épp a funkcionális különbség folytán e vonás eltérő módon jelenik meg. Ameddig az alapelvek általános hézagkitöltő funkciója a jogszabály teljes alkalmazási területét öleli fel, addig a normánál kisebb egységben testet öltő fogalmak közvetlenül az őket magukban foglaló speciális rendelkezés alkalmazása során fejthetik ki hatásukat.

Különösebb elvi levezetés nélkül megállapítható, hogy e körben kiemelt szerepe van a hatósággal szemben fennálló indokolási kötelezettség maradéktalan teljesítésének. Példaként hozható fel az Ákr. 84. § b) pontja, miszerint a „hatóság

[19] Kocsis-Hulkó, 2017, 523.

[20] Szigeti Péter ezért is nevezi a közérdeket viszonytermesztőnek, melynek anyagát az értékelő értékítélete adja. (Szigeti, 2017, 20.) A mi megközelítésünkben azonban nem a közérdek, mint rendezőelv jelentőségét és matériáját, azaz a jogalkotói oldalt igyekszünk vizsgálni, hanem a fogalom használatának jogalkalmazói vetületét.

a döntést azonnal végrehajthatónak nyilvánítja, ha (...) nemzetbiztonsági, honvédelmi vagy közbiztonsági érdekből, illetve a közérdek védelme miatt szükséges”.^[21] A Ket.-ben külön kiemelt indokolási kötelezettség az Ákr. ezen §-ából tételesen hiányzik. Ez persze nem az indokolási kötelezettség visszaszorulását, hanem annak evidenciaként történő kezelését jelenti.^[22] A hatóságnak tehát egyértelműen rögzítenie kell döntésében, hogy a konkrét ügyben miben látta például a közérdek védelmének szükségességét, azaz milyen közérdeket érintett az ügy, milyen módon és mértékben került ez veszélybe, illetve milyen logikai lánc mentén vezette le a (speciális) közérdek dominanciáját az általános szabályok garanciáival szemben.^[23]

A probléma azért is releváns a gyakorlat számára, mert komoly mértékű közigazgatási jogkörben okozott kár merülhet fel az azonnali végrehajthatóság folytán. Így például egy termelést végző vállalkozás gyárépületének indokolatlan bezárása esetén a kiesett jövedelem megtérítése a kárt okozó hatóságot terheli.

A hatóságnak tehát döntéshozatala alatt értelmeznie és konkretizálnia kell az adott absztrakt fogalmat, melynek során – gyakran „kapaszkodók” nélkül – felnőttként felelősséget kell vállalnia az általa helyesnek ítélt megközelítésért. Természetesen lehetetlen, hogy az elvont fogalom minden ügyben azonos értelmezést nyerjen, azonban éppen ez a lehetséges eltérés biztosítja a közigazgatási jogalkalmazástól megkövetelhető rugalmasságot. Ahogy a Debreceni Ítéltábla (Kúria által hatályában fenntartott) Pf. 20.770/2015/4. számú határozata is leszögezi: az egyértelmű, nyilvánvaló, mérlegelést nem engedő rendelkezések kivételével az értelmezés eltérő álláspontjából adódó feltétlen kártérítési felelősség a közhatalom gyakorlásának lényegét lehetetlenítené el.

Érdeemes megemlíteni, hogy az Ákr. néhány helyen az egyébként elvont fogalmat vagy rendelkezést kis mértékben megváltoztatta. Ilyen az Ákr. 10. § (1) bekezdésében használt ügyfélfogalmának (legáltalánosabb) részeleme is, ugyanis a Ket.-tel ellentétben nem egyszerű, hanem közvetlen érintettséget ír elő. Bár első pillantásra komoly szűkítésnek tűnhet, leszögezhető, hogy az élő jogban, a bírói gyakorlatban már a Ket. alkalmazása során is megtalálható volt a kritérium. A Kúriának (az akkori Legfelsőbb Bíróságnak) ugyanis abban a kérdésben

[21] A korábbi Ket. szöveg – Ket. 101. § (5) b) – az Ákr. kijelentő módú megfogalmazásához képest (véltetőleg a diszkrecionális jelleg erősítése érdekében) feltételes módot használt. Ezt erősítette a hivatkozott § (6) bekezdése is, ami külön előírta, hogy a hatóság a döntésében a fellebbezésre tekintet nélküli végrehajthatóságot külön kimondja, és megindokolja, valamint a döntésben rendelkezik a végrehajtásról és a foganatosítás módjáról.

[22] Ahogy Lapsánszky András írja a hatósági döntések kiemelt szerepe kapcsán, „az absztrakt jogszabályoknak és azok közérdekű tartalmának a hatóságok hatósági eljárása általi érvényesítésének, individualizációjának egyedi esetekre, tényállásokra, társadalmi viszonyokra való alkalmazásának eszköze”. (Lapsánszky, 2017, 647.) A döntés formális kötöttsége egyértelműen ehhez a csúcspozícióhoz kötődik, hiszen az írott döntésben válik megismerhetővé és rögzítetté a hatóság akarata, melynek hiányosságai az egész eljárásra kihathatnak.

[23] Az indokolás nélküli, tisztázatlan tényálláson alapuló azonnali végrehajtást kimondó döntés természetesen nemcsak szűkebb közigazgatási-, hanem kárfelelősségi kérdéseket is felvet.

kellett állást foglalnia, hogy egy szomszédos építkezés során az ügyféli jogállás milyen mértékben illeti meg a szomszédokat, így például beleszólhatnak-e egy tetősíkban elhelyezett ablak kialakításába. A Kúria álláspontja szerint kétségtelen tény, hogy egy építkezés bizonyos kérdésekben (így például a közvetlenül feléjük nyitott ablakok tekintetében) érinti a szomszédokat, azonban ez nem jelent általános jogosultságot. Az ügyféli jogállást minden egyes részkérdés esetén konkretizálni kell. E körben azt szükséges szem előtt tartani, hogy „valakinek a jogát, jogos érdekét az ügy akkor érinti, ha közvetlen és nyilvánvaló érdekeltisége fűződik ahhoz, hogy az egyébként másra vonatkozó jogot a hatóság megállapítja-e, és ha igen, akkor milyen tartalommal”.^[24] A jogalkotó tehát (a példa tekintetében) konkretizációja során az élő jog egy jelentős és kimunkált kritériumát tételte.

3. Minimumkövetelmény-jellegű szabályozás

Az Ákr. a normagazdaságosság jegyében kerülni igyekszik a jogalkalmazói evidenciák külön rögzítését, és tudatosan épít az eljárási hagyományokra és a már meglévő gyakorlatra. E körben tehát csak azt a minimumot igyekszik megfogalmazni, ami alapján az ezeket ismerő és felhasználó jogalkalmazó számára eldönthetővé válik az adott eljárásjogi kérdés. Jó példa lehet erre a döntések szerkezetét meghatározó rendelkezés. Az Ákr. ugyanis szüksézávan csak azt rögzíti, hogy a „döntés tartalma az eljáró hatóság, az ügyfelek és az ügy azonosításához szükséges minden adatot, a rendelkező részt – a hatóság döntésével, a szakhatóság állásfoglalásával, a jogorvoslat igénybevetelével kapcsolatos tájékoztatással és a felmerült eljárási költséggel –, továbbá a megállapított tényállásra, a bizonyítékokra, a szakhatósági állásfoglalás indoklására, a mérlegelés és a döntés indokaira, valamint az azt megalapozó jogszabályhelyek megjelölésére is kiterjedő indokolást.”^[25]

A jogalkotó tehát a Ket.-tel ellentétben nem tartotta szükségesnek pontosan körülírni például, hogy milyen adatok szükségesek az ügy azonosításához, mit ért a mérlegelés és a döntés indokain, vagy éppen szükséges-e megjelölni a hatáskört és illetékességet megalapozó jogszabályhelyet. E kérdések a korábbi gyakorlat alapján egyértelműen eldönthetőek. A miniszteri indokolás maga emeli ki, hogy nem kíván változtatni az eddigi gyakorlaton, a kihagyott tartalmi elemek egészen egyszerűen ügyviteli jellegűek, vagy ágazati jogszabályban rendezettek.^[26] Számunkra az előbbi az érdekesebb. Nyilvánvalóan ahhoz, hogy bírósági felülvizsgálatra alkalmas, jogszerű döntés szülessen, továbbra is rögzítenie kell a hatóságnak például a döntés keltét, vagy éppenséggel az ügyféli (többek között bizonyítási) indítványok sorsát. Az élő jogban kimunkált gyakorlat tehát konkrét előírás hiányában, absztraktabb fogalmakra alapozva él tovább. Természetesen

[24] Kfv.II.39.231/2008/6. számú bírósági határozat.

[25] Ákr. 81. § (1) bekezdés.

[26] Javaslat 89.

ezen gyakorlat több eleme nemcsak konform, hanem levezethető is az Ákr.-ből.^[27]

A „gyakorlat-elismerő” norma-racionalizáció mellett természetesen releváns jogalkotói cél volt az Ákr. valóban általánossá tétele, azaz csak azoknak a szabályoknak a meghagyása, melyek nem igényelnek jelentős eltérést az ágazati eljárások tekintetében. Noha az egyébként valóban jelentős tanulságokkal kecsegtető alternatív téma elemzésére – annak kifejezetten szakjogi jellege folytán – jelen tanulmányban nem tehetünk kísérletet, célszerű kiemelni, hogy a jogalkotó e körben is épít a normákon túli értékek élő jogi rendszerére. Így például a kiegészítő szabályok tekintetében rögzíti, hogy „[m]iniszteri rendelet kivételével jogszabály e törvény szabályaival összhangban álló, kiegészítő eljárási rendelkezéseket állapíthat meg.” Felmerül a kérdés, mi tekinthető az Ákr. szabályaival összhangban álló rendelkezésnek? Álláspontunk szerint, itt az Ákr. teljes szabályozási koncepciójátis figyelembe lehet venni, beleértve a tételes jogban külön nem rögzített elemeket, így például a „jó állam” vagy a szolgáltatás-szemlélet keretrendszerét. Ahogy Hajas Barnabás rögzíti, annyi azonban bizonyos, hogy „az Ákr. egy jogintézményre vonatkozóan tartalmaz rendelkezést, úgy zsinórmértékül szintén az alapelvek és az ezek alapjául szolgáló, az Alaptörvényben rögzített alapvető jogok szolgálhatnak azon kérdés eldöntésében, hogy az adott szabály kiegészítő szabálynak minősül-e, vagy megengedhetetlen módon eltér-e a törvény rendelkezéseitől.”^[28]

A fentiek alapján megállapítható, hogy a minimumkövetelményi szabályozási rend nemcsak lehetővé teszi, de sok helyen feltételezi a kimunkált joggyakorlat használatát. A kiegészítő szabályok keretbe foglalása pedig az Ákr. szellemiségének általános érvényesülését teszi lehetővé az ágazati szabályokban. Fontos kiemelnünk, hogy a Ket. ezzel szemben minél konkrétabb előírások megfogalmazására törekedett, ami – ahogy példáinkból is láttuk – a széles alkalmazási kör folytán szinte lehetetlennek bizonyult. Az új jogszabály, felismerve mindezt, sokkal kevesebb rendelkezést tartalmaz, így a gyakorlat változásával és a normák új élethelyzetekre való alkalmazásával (véltetőleg) kevesebb jogalkotói beavatkozást, „hozzáigazítást” tesz szükségessé.

IV. AZ ÁKR. HATÓSÁG ÉS ÜGYFÉLKÉPE A RELATÍVE OBJEKTÍV ÜGYINTÉZÉSI HATÁRIDŐ TÜKRÉBEN

Kiemelendő, hogy a jogalkotó a konkrét normákban megjelenő fogódzók megszüntetését, azaz a felnőtté válást, az eljárás-szervezésben is érvényre kívánja juttatni.

[27] Így például az a kérdés is, miszerint szükséges-e feltüntetni a kiadmányozó nevét a döntésben. Természetesen igen, azonban ez nem csak a bírói gyakorlat alapján rögzíthető, hanem egyértelműen következik a törvényesség alapelvéből is. Megjegyzendő, hogy az egységes arculati elemeket rendező közjogi szervezetszabályozó eszközök (melyek persze nem jogszabályok) szintén választ adhatnak erre, azonban álláspontunk szerint a megoldás gyökere nem itt, hanem az Ákr.-ben keresendő.

[28] Hajas, 2016, 19.

A paradigmaváltás okát a miniszteri indokolás az ésszerű határidőn belüli eljárás-hoz való jog, valamint az eljárás kiszámíthatóságának biztosítása érdekében tartotta indokoltnak. Az utóbbi indok tekintetében rögzítésre került, hogy a Ket. „olyan mértékű kiszámíthatatlanságot okozott a hatósági jogalkalmazás során, amely az Alaptörvény B) cikk (1) bekezdésében deklarált jogállamiság elvéből fakadó jogbiztonság követelményével összeegyeztethetetlené vált.”^[29]

Az Ákr. az ügyintézési időt lényegében objektívvá teszi, a hatóságnak tehát magának kell gazdálkodnia az idővel a „fix” határidő keretein belül.^[30] A jogalkotó nem kívánja például a megkeresés határidejét maximalizálni, hanem 5 napban minimalizálja a hatóság által a teljesítésre meghatározott határidőt. Az Ákr. az ügyintézési határidő túllépése esetén fizetési kötelezettséget telepít a hatóságra, illetve a Ket.-hez képest új szabályként az automatikus döntéshozatal vagy a sommás eljárás indokolatlan mellőzését is szankcionálja.^[31] A koncepcióban a hatóság közvetlenül érdekeltté válik a minél hatékonyabb szervezésben, ugyanis (a szervet érintő fizetési kötelezettség, illetve a szerven belül megjelenő ügyintézői felelősség folytán) rákényszerül arra, hogy minél gyorsabban hozzon döntést.

Boros Anita az Európa Tanács égisze alatt született Jó közigazgatásról szóló ajánlás alapján megfogalmazott javaslatai tekintetében több ponton támasztja alá a jogalkotó által megfogalmazott aggályokat. Ugyanakkor azt sem mulasztja el kiemelni, hogy „az eljárás gyorsításával párhuzamosan vélhetően a döntés megfelelő megalapozottsága és a tényállás kellő tisztázása kerülhet veszélybe”.^[32] A szerző a koncepcióval és fentebb vázolt gondolatmenetünkkel párhuzamosan arra is rámutat, hogy a hatóságok felelősségének erősítése és tudatosítása egyértelműen szükséges lenne a Ket. szabályaihoz képest, különösen a tételesen, parancs jelleggel meg nem fogalmazott normák és elvek érvényre juttatása tekintetében. Így orvosolandó problémaként fogalmazza meg azt a tényt, „hogy a magyar közigazgatási eljárásjogban a hatóságok csak azt merik megtenni, amelyre konkrét írásbeli

[29] Javaslat 79.

[30] A koncepció csak minimális számú kivételt nevesít, ami nem számít bele az ügyintézési időbe, így például a függő hatályú döntéssel érintett teljes eljárás 60 napjába csak az eljárás felfüggesztése és szünetelése nem számít bele. Így a hatóság 60 napon belüli (eljárást lezáró) döntéshozatali kötelezettségét nem érinti a megkeresés, a szakhatósági eljárás időtartama, az esetleg kötelező tényállás-tisztázási cselekményekkel eltöltött idő vagy a hiánypótlás időtartama sem.

[31] Ákr. 51. § c) pontja. (A külön szankcionalizált esetre a 24 óras illetve 8 napos ügyintézési idő mellőzése miatt kerül sor, ugyanis így az egyszerű megtétlésű eljárásokat a hatóság contra legem intézné 60 nap alatt.)

[32] Boros, 2016, 5.; A gyakorlat alapján megkockáztathatjuk, hogy a hatóság nehezen, de a Ket. ügyintézési időbe nem számító időszakaival együtt is tartotta a két hónapos objektív határidőt. Az Ákr. határidő számítása esetén azonban a függő hatályú döntés hatálybalépése nem az objektív 60 naptól, hanem az ügyintézési idő hosszától függ, így a korábbi két hónap sok esetben 15 vagy 20 napra csökkent. Rögzíthető, hogy jelenleg megválaszolhatatlan az a kérdés, miszerint például egy személyes ügyféli megjelenést kívánó szakkérdés vizsgálata során mennyire tartható ez a határidő. Természetesen amennyiben a tapasztalatok alapján az aggályok részben megalapozottnak bizonyulnak, úgy álláspontom szerint nem a koncepció revíziója, hanem sokkal inkább az ágazati jogszabályokban foglalt speciális határidők felülvizsgálata lehet indokolt.

lehetőségük van, vagyis az aktív és proaktív hatósági magatartás nem jellemző.”^[33]

A hatóságtól tehát proaktív, tudatos magatartás lenne elvárható, melyet az Ákr. „hatóságképe” erősít. Kiemelendő természetesen, hogy a Bibó által is felvázolt harmóniát (azaz a hatékonyság melletti jogszerűség együttes kibontakozását) többek között a tényállás teljes körű tisztázásának és az ügyféli jogok érvényre juttatásának elve biztosítja. A közigazgatási szerv tehát ideális esetben úgy köteles eljárni, hogy („saját” érdekében) a vele szemben érvényesítendő szankciókat elkerülje, ugyanakkor eljárása még jogszerű maradjon. Az ügyféli jogok garanciái így valóban korlátként és fékként funkcionálhatnak a gyorsaságot preferáló eljárási közegben.

Érdekes kérdés, hogy a hatóság e kettős kritériumot mennyire tudja érvényesíteni például a függő hatályú döntéssel érintett eljárásaiban, ha az ügyfél mulasztásának vagy késedelmének időtartama^[34] ezekben az eljárásokban az ügyintézési határidőbe beleszámít? Ha a jogalkotó nem orvosolná például ezt a problémát, és nem biztosítana a hatóság számára megfelelő eszközrendszert, úgy az eljárások továbbra is parttalaná válnának. Az Ákr. így megszüntetési okként nevesíti az ügyféli nyilatkozattétel elmulasztását,^[35] vagy például általános többletköltségtérítési kötelezettséget és eljárási bírságolási lehetőséget telepít arra aki „a kötelezettségét önhibájából megszegi”.^[36] A hatóság rákényszerül arra, hogy szükség esetén bírságoljon, vagy eljárást szüntessen meg azokban az esetekben, ha az ügyfél felróható módon nem képes partnerré válni.

Ez utóbbi alapján ismeggkockáztathatjuk, hogy a hatóság felnőtté tétele (legalábbis az elmélet körében) egyértelműen maga után vonja az ügyfelek felnőtté válását is. A hatóságnak egészen egyszerűen nincs lehetősége paternalista módon „elnézni”^[37] a felróható ügyféli mulasztásokat, ugyanis abban az esetben neki kell vállalnia a határidő túllépésének következményeit. A hatóságnak így (például a nyilatkozattétel elmaradása esetén) mérlegelni kell, hogy – az ügyfél személyéhez képest megfelelő módon kioktatva – biztosította-e számára az ügyféli joggyakorlást, őt teljes körűen tájékoztatta-e. Ha mindez megfelelően megtörtént, felelős állampolgárként kezelve a kérelmezőt, az ügyintézési időre is figyelemmel megszünteti az eljárást. Abban az esetben, ha a hatóság hibázott, úgy – a jogszerűtlen döntést elkerülendő – neki kell felelnie a határidő túllépéséért.

[33] Uo. 9.

[34] Hajas Barnabás az ügyféli mulasztások relevanciájaként kiemeli, hogy azok Valló József magántervezetében is kivételként szerepeltek. (Hajas, i.m. 22.)

[35] Ákr. 47. § (1) bekezdésének b) pontja.

[36] Ákr. 77. § (1) bekezdés. Megemlítendő, hogy a Ket.-ben nem szerepelt kötelező költségáthárítás és az eljárási bírság általános lehetősége körében az „egyébként rosszhiszeműen jár el” kifejezést használta (Ket. 61. § (1) bekezdés). Ez utóbbi bizonyítása pedig a gyakorlatban nyilvánvalóan meglehetősen nehéz volt.

[37] Természetesen a felróhatóság, az önhiba kérdése nyilván más megítélés alá esik egy szociális eljárás ügyfele és egy komoly jogi kapacitásokkal bíró kérelmező tekintetében.

V. ÖSSZEGRÉS

Összegzésként elmondható, hogy az Ákr. absztraktabb normaszövege nyit a valóságra, tudatosan használja az egyedi értelmezést igénylő absztrakt fogalmakat, melyekkel a parancs jellegű normákhoz képest szélesebb körű életviszonyokat képes átfogni. A szabályozási rendszer azonban felnőtt jogalkalmazót is feltételez, aki képes magabiztosan élni a rendelkezésére bocsátott eszközökkel, illetve felnőtt ügyfelet, aki képes az Ákr. által ráosztott feladatokat saját érdekében, a megfelelő tájékoztatás mellett hatékonyan ellátni.

Természetesen a jogalkotó a jövőre nézve tűzhet csak ki célokat, így a jelen aspektusában több dilemma is felmerülhet. Ilyen például az esetleges contra legem hatósági jogértelmezés, melynek visszaszorítása tekintetében, a kimunkált bírói gyakorlat kialakulásáig, a felügyeleti szerveknek van kiemelt feladata. Kétségtelenül problémát jelenthet, hogy az Ákr. szabályait érintő egységes bírói joggyakorlat kialakulása több évet is igényelhet.^[38]

Ami azonban a legnagyobb veszélyeket rejt magában, az a jogi objektivációs közeg, a valóság (természettudományi értelemben vett) tehetetlensége. A jogi, jogalkalmazói kultúra megváltozásához idő kell. Így az alapvető kérdés talán akként ragadható meg, vajon a jogalkotói akarat lesz-e az erősebb, vagy az anyag, aminek a formálására hivatott?

IRODALOM

- Balogh-Békési Nóra (2016): Alapelvek a közigazgatási hatósági eljárásban. *Új magyar közigazgatás* 9. évf. 4. szám, 12–17.
- Bibó István(1986): Jogszerű közigazgatás, eredményes közigazgatás, erős végrehajtó hatalom. In: Vida István-Nagy Endre (szerk.): *Válogatott tanulmányok* I. kötet 1935–1945. Magvető Könyvkiadó, Budapest, 273–294.
- Bibó István (1986): Kényszer, jog, szabadság. In: Vida István-Nagy Endre (szerk.): *Válogatott tanulmányok* I. kötet 1935–1945. Magvető Könyvkiadó, Budapest, 5–147.
- Boros Anita (2016): Javaslatok a közigazgatási hatósági eljárás (újra)szabályozásához. *Új magyar közigazgatás* 9. évf. 4. szám, 1–11.
- Hajas Barnabás (2016): Általános közigazgatási rendtartás – Ket. kontra Ákr. *Új magyar közigazgatás* 9. évf. 4. szám, 18–25.

[38] Persze naivítás lenne azt képzelni, hogy a (bírói) élő jog valamiféle csodaszer lenne. Mögötte ott lappang mindig a jogbizonytalanság lehetősége. Nyilvánvalóan külön hozzáfűzés nélkül elgondolkodtatóak Pokol Béla szavai, amikor a jurisztokrácia kapcsán kiemeli, hogy „különösen pedig akkor tud nagymértékben végbemenni ez az elszakadás a törvények szövegétől és rendelkezéseitől, ha azok maguk is egyre kevésbé szabályszerű pontossággal kerülnek megfogalmazásra általános jogelvek és absztrakt normatív deklarációk alakjában.” (Pokol, 2017, 30.)

- Juhász Zoltán (2016): A közigazgatás joghoz kötöttségének elve és a törvényesség elve a közigazgatási hatósági eljárásban (a Ket. és az Ákr. rendszerében). *Új magyar közigazgatás* 9. évf. 2. szám 36-42.
- Kálmán János (2018): A szakkérdés vizsgálata a magyar közigazgatási hatósági eljárásban. *Jogtudományi közlöny* 73. évf. 2. szám 104-113.
- Kocsis Diána – Hulikó Gábor (2017): Eljárási alapelvek és közérdekvédelem a médiatánács eljárásaiban. In: Smuk Péter – Lapsánszky András – Szigeti Péter (szerk.): *Köz/érdek: Elméleti és szakjogi megoldások egy klasszikus problémára*. Gondolat, Budapest. 505-524.
- Lapsánszky András (2017): Összefoglaló áttekintés. Közigazgatási tanulmányok közérdek tartalmának, eredményének összefoglalása. In: Smuk Péter– Lapsánszky András– Szigeti Péter (szerk.): *Köz/érdek: Elméleti és szakjogi megoldások egy klasszikus problémára*. Gondolat, Budapest. 645-649.
- Pokol Béla (2017): *A jurisztokratikus állam*. Dialóg Campus, Budapest.
- Szigeti Péter (2017): A minden egyes akaratától az általános akaratig vezető út – Paradigmatikus változatok: J. J. Rousseau – G. W. F. Hegel – R. Pound és a politikai piac (Public Choice és a közjavak természetes monopóliuma). In: Smuk Péter – Lapsánszky András – Szigeti Péter (szerk.): *Köz/érdek: Elméleti és szakjogi megoldások egy klasszikus problémára*. Gondolat, Budapest, 19-49.
- Szigeti Péter (2011): Szintetikus jogfelfogás és a jogállamiság érvényességtartománya. In: Szigeti Péter (szerk.): *A valóság vonzásában*. (Publicationes Jaurinensis op. 5.), Széchenyi István Főiskola, Győr, 17-36.
- Szoboszlai-Kiss Katalin (2017): Law and Morality. *Jog – Állam – Politika* IX. (3) 169-173.
- Szoboszlai-Kiss Katalin (2018): Az erkölcsi tapasztalat fenoménje, *Jog – Állam – Politika* 1. szám, 169-179.

EGYÉB FORRÁSOK

- Az általános közigazgatási rendtartásról szóló T/12233. számú törvényjavaslat <http://www.parlament.hu/irom40/12233/12233.pdf> 2018. március 25.
- 36/2015. számú közigazgatási elvi határozat
- 40/2015. számú közigazgatási elvi határozat
- Kfv.IV.37.197/2008/6. számú bírósági határozat
- Kfv.II.39.231/2008/6. számú bírósági határozat
- Pf. 20.770/2015/4.számú bírósági határozat



4

TILLOS
NEMETORSZAGBAN
ATÁNC.

- CSAPODY TAMÁS egyetemi docens
SE Általános Orvostudományi Kar
- KISS LAJOS ANDRÁS intézetigazgató, főiskolai tanár
Nyíregyházi Egyetem
- JOSEF KOTÁSEK Doc. JUDr., Ph.D
Masaryk University Faculty of Law
- LACZÓ JÓZSEF PhD hallgató
ELTE Doktori Iskola
- SZILÁGYI PÉTER professor emeritus
ELTE Állam- és Jogtudományi Kar
- SZOBOSZLAI-KISS KATALIN egyetemi docens
SZE Deák Ferenc Állam- és Jogtudományi Kar
- VÁRADI-TORNYOS BÁLINT PhD hallgató
SZE Deák Ferenc Állam- és Jogtudományi Kar

Szerzőinkhez (A publikálás feltételei)

1. *Jog Állam Politika* című referált folyóirat magyar nyelven beküldött kéziratokat – tanulmányokat és könyv-recenziókat – fogad el.
2. A kézirat terjedelme tanulmányok esetén általában nem haladhatja meg az 50000 karaktert, recenziók esetén a 20000 karaktert. Kérjük szerzőinket, a terjedelmi kereteket nagyon szigorúan tartsák be. Hosszabb kéziratokkal csak különlegesen indokolt esetben foglalkozunk.
3. A szöveget A/4 méretben kinyomtatva kérjük leadni. Egyúttal szövegfájlban (az MS Word bármelyik változatában lementve) is kérjük mellékelni lemezen vagy e-mailben. A szerző neve a tanulmány felett szerepeljen.
4. Szöveg közbeni kiemelésként dőlt betű alkalmazható; ritkítás, aláhúzás, vastag betű, csupa nagybetű csak kivételes esetben fogadható el.
5. A közvetlen hivatkozásokat lábjegyzetekben, az oldal alján kérjük feltüntetni.
6. Kérjük, hogy irodalomjegyzék lehetőleg a ténylegesen hivatkozott publikációkat és azon publikációkat tartalmazza, amelyet a szerző felhasznált. Az irodalomjegyzék legfeljebb még 10-15 forrásmegjelölést tartalmazhat.
7. Az irodalomjegyzéket a tanulmány végén közöljük, a következőképpen oldva fel a szöveg közti utalásokat:
 - a) Könyveknél:

Arendt, Hannah (1992): *A totalitarizmus gyökerei*. Budapest, Európa.
 - b) Tanulmánykötetben, gyűjteményes kötetben megjelent szövegek esetében:

Mickiewicz, Ellen (2000): Institutional Incapacity, the Attentive Public, and Media Pluralism in Russia. In: Richard Gunther and Anthony Mughan (eds.): *Democracy and the Media*. Cambridge University Press.
 - c) Folyóiratban megjelent tanulmány esetében:

Selck, J. Torsten (2004): On the Dimensionality of European Union Legislative. In: *Journal of Theoretical Politics*. Vol. 16. No. 2. April, 203–222. pp.
8. Tanulmányok esetén kérünk a szerzőktől elektronikus formában egy kb. 150 soros magyar és angol nyelvű összefoglalót (abstract). A tanulmány címét, alcímét is kérjük lefordítani. Továbbá kérjük a tanulmány legfontosabbnak gondolt 5-6 kulcsszavát magyarul.
9. A (fekete-fehér) táblázatokot és ábrákat megfelelően formázva, az eredetüket feltüntetve a szövegbe építve és külön fájlként is kérjük leadni.
10. A szerkesztőségbe beérkezett – formailag megfelelő – kéziratokat a szerkesztőség előzetes szűrése után két opponensnek küldjük ki. Az opponensek a szer-

zők nevének feltüntetése nélkül kapják meg a kéziratokat. A közlés feltétele a két opponens támogató véleménye. Az opponensek által javítandónak értékelt kéziratokat átdolgozásra visszajuttatjuk a szerzőkhöz. A két opponens egybehangzó elutasítása esetén a kéziratot nem publikáljuk. Az opponensi vélemények be nem érkezése esetén a szerkesztőség saját hatáskörben dönt a publikálásról.

11. A szerkesztőség a beérkezett kéziratokért honoráriumot nem fizet.

12. Kérjük szerzőinket, hogy elektronikus úton adják meg, hogy milyen módon (foglalkozást munkahely, beosztás) szeretnének szerepelni folyóiratunkban. Kérjük, a kapcsolattartás elősegítése érdekében közöljék elérhetőségeiket (telefon-szám, mobilszám, e-mail cím).

Köszönjük, hogy megfelelően előkészített kézirat beküldésével segítik munkánkat.

A szerkesztőség



- ◆ A demokratikus egyenlőség sohasem matematikai, számszerű vagy statisztikai; az egyenlőség demokratikus fogalma politikai fogalom, és mint minden politikai fogalom, figyelembe veszi a megkülönböztetés lehetőségét. A politikai demokrácia ezért mindig csak egy meghatározott néphez tartozáson nyugodhat, és ezt a néphez tartozást rendkívül különböző mozzanatok határozhatják meg, a közös faj elképzelése, közös hitek, közös sors és tradíció. A demokrácia lényegét jelentő egyenlőség ezért csak befelé irányulhat, de kifelé nem. A demokratikus államon belül minden állampolgár (Staatsangehörige) egyenlő, amiből az következnek a politikai és államjogi szemlélet számára, hogy aki nem állampolgár (Staatsangehörige), annak a számára ez a demokratikus egyenlőség nem jön szóba. Ez a demokratikus egyenlőség előfeltétele minden további egyenlőségeknek. A demokratikus egyenlőség ezért szubsztanciális egyenlőség. Mivel minden állampolgár részesül ebben a szubsztanciában, őket egyenlőként lehet kezelni, egyenlő választójoguk, szavazati joguk stb. lehet. Az egyenlőség szubsztanciája a különböző demokráciákban és különböző korokban különböző lehet. Schmitt ebből a szempontból tekinti át a különböző demokrácia-felfogásokat az antikvitástól az újkorig, és kitér a nemzeti homogenitás osztály-homogenitással pótlásának bolshevik kísérletére is. | Szilágyi Péter
- ◆ Szókratész perének kutatása kapcsán írásom központi fogalma az aszebeia bűncselekménye, amelyet állam ellenescselekmény-együttesnek tételezek, mivel Athénban a vallás közügynek számított és új istenség beiktatása népgyűlési hatáskörbe és illetékességbe tartozott, továbbá úgy tűnik, hogy az aszebeiafogalma ahübriszrel közös töről fakad. A hübrisz, mint az isteni és emberi határvonalat átlépő féktelenség és elbizakodottság, gőg jelenik meg a görög kultúrkörben. A hübriszneka büntetése is isteninek tételeztetett. Általában eljárás nélkül, hirtelen jön a csapás a közösség elképzelése szerint. (...) Azaszebeiaának ember és közösség általi a meghatározott jogkövetkezménye, amelyet atyai szokás szerinti, általában jogszerű eljárás előz meg és az állásfoglalást, mint igazságot mondja ki a közösség. Jogot szolgáltatva egyben az igazságot is kimondja. Így válik a jogszolgáltatás igazságszolgáltatássá a hiedelem szerint. | Laczó József
- ◆ A helyes és helytelen cselekedetek megkülönböztetésének problémája nem újkeletű, mindig is fontos részét képezte a morálról való tudományos gondolkodásnak. Az erkölcsi érzék eredete és ismerve – vajon velünk született-e vagy sem, hajlam-e vagy tisztán racionálisan meghozott döntéseinken alapul – az etikatudományának az egyik legfőbb kérdésköre. Különböző válaszokkal találkozhatunk: egyesek érzelmeket, mások intellektuális minőséget véltek az erkölcsi érzék eredeteként felismerni. Arisztotelész szerint az a tett, amely nem vált ki a cselekvőben valamiféle jóleső érzést a végrehajtást követően, nem minősülhet morális értelemben jónak, a filozófus emotív elemmel indokolja az erkölcsi érzéket: ha a cselekvőben megjelenik az öröm érzése a helyes tett megtételét követően, az az etikai értelemben vett helyes cselekvés ismerve lesz. | Szoboszlai-Kiss Katalin

