



Somló Bódog: A jog értékmérői*



A helyes jog problémája egy idő óta ismét a jogfilozófiai érdeklődés középpontjába került s csak nehezen érthető, miként vélhették ezt a kérdést mellőzhetőnek vagy épen mellőzendőnek. Ha ellentétes jogpolitikai javaslatok küzdenek egymással s mindannyian a saját felfogásukat hirdetik helyesnek, az azzal ellenkezőt pedig helytelennek bélyegzik, újból és újból fel kell vetnünk azt a prejudikáló kérdést, hogy voltaképpen mit is jelent valamely jognak helyessége? Melyek azok a mértékek, amelyekkel a jogot értékelhetjük? Mi adja meg jogosultságukat? S minő mértékkel mérhetjük az egymással küzdő mértékeket? Mennyire haladhatunk visszafelé a mértékek ilyen mérésénél, a jog értékeinek ilyen értékelésénél? Szóval, melyek a végső, a legmagasabbrendű értékek, amelyeket a jog értékelésénél alkalmazásba vehetünk?

E kérdések kimerítő kifejtése azoknak úgy phänomenologikus, mint szisztematikus tárgyalását igényelné. A rendelkezésemre álló idő rövidségénél fogva azonban arra kell szorítkoznom, hogy megjegyzéseimet a jogértékelés ama két főirányának bírálatához fűzzem, amelyek ez idő szerint a tudományos érdeklődés homlokterében állanak.

1.

A helyes jog tudományos megállapításának első módszere, amelyről szólni kívánok, a naturalisztikus irány, amely a helyes

* A berlini jog- és gazdaságbölcsészeti kongresszuson tartott előadás, amely németül egyidejűleg az *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*-ben jelenik meg.

jogot a társadalmi élet természettörvényeinek segítségével akarja levezetni. E felfogás szerint a társadalomra nézve is érvényes természettörvények útmutatását kellene követnünk a helyes jog alkotásánál. Lépten-nyomon hallhatjuk a naturalista szociológiában, hogy a kauzális törvényszerűségek felismerése lehetővé fogja tenni a társadalom életébe való tudományos beavatkozást. A gazdaság avagy a politikai szervezet stb. természettudományi (azaz kauzális) törvényeinek tanulmányozásából az orvosi tudomány mintájára egy alkalmazott társadalomtudomány fog adódni, amely bennünket e jelenségek megjavítására fog képesíteni.

Hasonló felfogást hirdet a történelmi materializmus némely követője is; e felfogás voltaképpen a naturalizmusnak csak egy alfaja. Különlegessége a szociális törvényszerűség tartalmára vonatkozó tanításaiban rejlik, arra nézve ellenben, hogy minő viszony van a természettörvény és a helyes cselekvés meg a helyes jog között, a történelmi materializmus egészen úgy gondolkozik, mint a többi naturalisztikus iskola. E felfogás szerint is a társadalmi élet természettörvényei mondják meg, hogy miként rendezzük be a társadalmat. Voltaképpen nem is vagyunk képesek másként eljárni, mint e természettörvények szerint, legfeljebb megkísérelhetjük tudatlanságból, hogy velük szembe szálljunk. A helyes jogalkotás már most az olyan volna, amely nem tesz ilyen, különben is eredménytelen kísérletet, hanem amely a szociális élet természettudományának megfelelően tűzi ki céljait. A helyes törvényhozás annak az elérésére irányul, aminek természettörvényszerűleg jönnie kell.

E felfogással szemben azonban arra kell utalnunk, hogy ugyan a szociális történés is vizsgálható a kauzális szükségszerűség szempontjából, hogy azonban akkor ez a szükségszerűség a szociális élet legutolsó zugába is elhat. Természetesen nemcsak a végső eredmény van ilyenképen meghatározva, hanem a fejlődés kauzális láncának mindenik szeme nem kevésbé szigorú kauzalitással van determinálva. Következésképpen ebből a nézőpontból egy szociális küzdelemnek minden pro és minden kontra álláspontját, egy kérdéses fejlődésszak minden törekvését és annak minden akadályát egyaránt természettörvényszerűnek és így egyaránt helyesnek kell tartanunk. Ebből a szempontból nézve a dolgok folyását, a majdani végső eredménynek minden látszólagos kerékkötőjét is elháríthatatlan lépésnek kell tekintenünk a kauzálisán szükségszerű eredményhez vezető úton. Nemcsak a végeredmény szükségszerű, hanem minden egyes

lépés is az, amely ehhez a végeredményhez vezet. Ha kerülő úton jutunk el hozzá, akkor az elkerülhetetlen út épen ez a kerülő út volt.

A fentvázolt felfogás azt a hibát követi el, hogy a szociális fejlődés folyamatában bizonyos pontokat természettörvényszerűeknek néz, másokat pedig nem. Az előbbiek segítségével értékeli azután az utóbbiakat. Így p. o. a kollektívizmus természettörvényszerű volna e felfogás értelmében, ellenben az, hogy elő akarjuk-e segíteni avagy inkább hátráltatni akarjuk-e, már nem volna ennyire szigorúan szükségszerű. Csakis ebből adódik a történelmi materializmus számára a helyes vagy a helytelen cselekvés lehetősége. Nem tudjuk ugyan a kollektívizmust föltartóztatni, úgy mondják, legfeljebb árthatunk magunknak azzal, hogy megpróbáljuk feltartóztatni.

Ez az elősegítés vagy hátráltatás, az ártani tudásnak ez a képessége, bölcs vagy kevésbé bölcs cselekvésünk eme lehetőségei megannyi ellenmondás a történelmi materializmus szempontjából. Ha a szociális élet tényei ezen a téren is megengedik természettörvények felállítását — amit ezúttal nem teszünk vizsgálat tárgyává — akkor nem is mondhatnak nekünk egyebet, mint azt, hogy adott tényeknek micsoda következményeik lesznek, sohasem adhatnak azonban utasítást arra nézve, hogy minő következményeket óhajtsunk, minőket nem.

2.

A jog naturalisztikus értékeléseinek keretében külön hely illeti meg Liszt Ferencnek a jognak fejlődési tendenciák alapján való értékeléséről szóló elméletét, amely a német irodalomban beható tárgyalásban részesült.

E tan legrövidebb összefoglalása, hogy a jövőendő meg a helyes azonos fogalmak. „Csak a fejlődési tendencia felismerése világosíthat fel bennünket arra nézve, hogy mi a helyes; emberi célkitűzéseink számára nem marad más lehetőség, mint valamely, az emberi önkénytől független fejlődésmenetnek meggátlása vagy előmozdítása.” „Az a fejlődés azonban, amely egy egyébként akármilyen jelentőséges speciális állami lét történelmében mutatkozik, nem lehet megbízható vezetőnk.” „Csak az összehasonlító módszer segítségével juthatunk el tipikusan visszatérő fejlődési fokozatok, jogtípusok felállításához. S csak ilyen fejlődési típusok felismerése teszi lehetővé, hogy a nemzeti fejlődésünkben elért fejlődési fokozatot egészében úgy, mint részleteiben helyesen

értékeljük és hogy ezáltal a leendőnek, a helyesnek felismeréséhez eljussunk.” (*Das richtige Recht in der Strafgesetzgebung. Zeitschr. f. d. ges. Strafrechtswissenschaft, XXVI. 553—554.*) Érdekes feladat volna annak a vitának, amely e kérdés körül támadt, minden pontjával behatóan foglalkozni. E helyütt természetesen a főpontokra kell szorítkoznom s megkísérlem ennek az elméletnek cáfolatát a következő négy pontba foglalni:

1. Mindenekelőtt kétségbe kell vonni, hogy az összes népek jogának történelme bizonyos fejlődési fokozatok állandó megismétlődéseként volna felfogható. Az összehasonlító jogtudomány számos megegyezés mellett e részben ép oly számos eltérést is mutat.

2. De még azokra az esetekre vonatkozólag is, amelyekben ilyen fokozatok megállapíthatók, tagadnunk kell, hogy egymásutánjuk egy állandó irány felismerését tenné lehetővé. Sokszor bizonyára így áll a dolog, de ép oly sokszor vagy még többször nem egyenes, hanem zezzug utat mutat a fokozatok egymásutánja, ha már a vonal képletes kifejezéséhez ragaszkodunk. Ama nagyszámú intézmény helyességére vagy helytelenségére nézve, amelyek nem illeszthetők egy fejlődési irányba, e felfogás értelmében mit sem állapíthatnánk meg.

3. Azonban még azokban az esetekben sem, amelyekben a fejlődés állandó irányt mutat, vonhatók le ebből következtetések a jövőbeli fejlődésre nézve. Egy ilyen következtetésnek a levonása ugyanis csak a következő tétel szupponálása mellett volna lehetséges: Ha valamely fejlődés egy bizonyos ideig egy bizonyos irányban halad, akkor örökké ugyanabban az irányban kell haladnia. E tételnek föltevése nélkül ugyanis meg kell engednem, hogy valamely fejlődésnek iránya valamikor megváltozhatik. Ez a „valamikor” azonban akár a „legközelebbi” jövő is lehet. Nincsen semmi jogom ezt a lehetőséget épen a legközelebbi jövőre nézve kizárni. A főtebbi tétel azonban természetesen be nem bizonyítható. Legalább is kétségtelen, hogy Liszt nem bizonyította be.

Ama népek jövődjére nézve, amelyek a civilizáció élén haladnak, e szerint, akkor sem vonhatnánk következtetéseket a fejlődési tendenciákból, ha ilyeneket meg is állapíthatnánk. Csak olyan népekre nézve folynának belőlük következmények, amelyek hátrább maradtak a civilizáció lépcsőfokain. Ezekre nézve is fennállának azonban az 1 és 2 alatti ellenvetések, amelyek értelmében nem szabad a népek összességét úgy fel-

fognunk, mintha mindannyian ugyanazon a poros országúton haladnának tova, azzal az egyetlen különbséggel, hogy némelyek előbbre jutottak, míg mások csak lassabban követik őket. Hasonló joggal mondhatnók azt is, hogy ennek az amőbának utódjai valamikor majd emberekké válnak és egykor majd elérkeznek arra a fejlődési fokozatra, amelyen a mai Németország van.

A Liszt-féle álláspontból tehát — ha az helyes volna — a mélyebben álló népeknek voltaképpen nemcsak „legközelebbi”, hanem igen távoli jövődjére nézve is folynának következők eredmények. Egy pásztortörzsre nézve p. o. nemcsak annak legközelebbi fejlődési foka, hanem összes következő lépcsőfokai is, fel a mai ipari alkotmányos államig, megvolnának állapíthatók.

4. De megengedve még azt is, hogy a fejlődési irányzatokból következtetést lehessen vonni a jövődre és nevezetesen a bennünket különösen érdeklő legmagasabb fejlődési fokozatok jövődjére nézve, ez a jövő még nem volna azonos a helyessel. Ezt az ellenvetést a Liszt elmélete felett megindul! vitában az unalomig, de nézetem szerint is helyesen ismételtették.

Liszttel szemben e tekintetben arra kell utalnunk, hogy a fejlődés természettudományi fogalma, amelyből Liszt kiindul, még nem jelent haladást. Ha a fejlődést haladásként fogjuk fel, akkor azt már értékeltük. Ennek az értékelésnek a megalapozása nem indulhat ki ennél fogva a fejlődés fogalmából, mert hiszen a magában véve értéket nem jelentő fejlődésre alkalmazzuk ezt az értéket.* A fejlődés itt mint az értékelés tárgya, nem mint annak mértéke szerepel.

Ha Liszt erre azt kérdi: „valóban igaz volna-e tehát, hogy az alkotmányos állam nem jelent magasabb fejlődési fokozatot, mint a nomád pásztortörzs?” azzal felelhetünk, hogy ez lehet ugyan téves, csak hogy ez a téveség nem a fejlődés fogalmából folyik. Csak ha előbb mai kultúránkat (vagy a fejlődésnek valamely másik pontját) a legértékesebbnek tekintjük a többiekhez viszonyítva, lesz a fejlődés értéktelen folyamatából, vagy annak valamely szelvényéből haladás vagy esetleg visszaesés az ahhoz a ponthoz való viszony szerint, amelyet mint a legértékesebbet kiemeltek. Az ami fejlődőben van, tehát még nem egyértelmű a helyessel,

* Itt eltekintünk attól, hogy már a fejlődés természettudományi fogalma is az igazságérték alkalmazását tartalmazza. Minthogy itt nem a logikai értékekről van szó, e helyütt eltekintünk ettől a nehézségtől. Itt még csak az a kérdés, vajon a fejlődés természettudományi fogalmából erkölcsi értékek levezethetők-e. Érték ebben a gondolatmenetben következésképpen erkölcsi értéket jelent.

Liszt erre az ellenvetésre azt válaszolta, hogy a fejlődés fogalma adja meg épen a létezőnek meg a helyesnek, a kauzális és az értékelő szemlélésnek a szintézisét.* (*Zeitschr.* XXVII. 93—94.) A magam részéről nem tudok ehhez a felfogáshoz csatlakozni. A fejlődés fogalmának ugyanis különböző jelentései vannak. Ismerjük többek között a pusztán tényleges és (ha az igazságértéktől még mindig eltekintünk) értéket nem jelentő fejlődés természettudományi fogalmát és ismerjük többek között a fejlődésnek egy olyan fogalmát, amely egyszersmind haladást is jelent, amely azonban csak a tényleges fejlődési folyamat valamely pontjának megelőző értékelése által válik haladássá. Itt tehát már értéket alkalmazunk a fejlődésre s így mindenekelőtt ezt az értéket kellene megvizsgálunk.

Hogy azután egy monisztikus szükséglet kielégítésére mégis miként hozható létre a kauzális és az értékelő szempontok szintézise, az további kérdés. Aki a fejlődés fogalmának e célra való alkalmasságát tagadja, ezzel még nem tagadja egy ilyen szintézis lehetőségét. Ennek a szintézisnek nehézségei egyébként egészen elesnek, ha nem felejtjük el, hogy a kauzalitás is értéket, az igazságérték alkalmazását jelenti. Voltaképpen tehát nem egy értékeletlen világfelfogást kell egy értékelttel egységbe hoznunk, hanem csak kétféle értékelés szintéziséről van szó, amelynek természetesen az érték fogalmában kell adva lennie.

Végül még arra utalnék, hogy az itt cáfolt álláspontnak nem lehet semmi oka arra, hogy pusztán a jog értékelésére szorítkozzék. Ha a fejlődés fogalma — a Liszt-féle terminológia szerint — minden kauzalitás és teleológia szintézisét alkotja, akkor következetesen az összes értékeknek fejlődési tendenciák segítségével levezethetőknek kellene lenniök. Eszerint az igazság sem jelentene egyebet, mint valamit, ami a tudomány fejlődésének irányában fekszik. S a szépet az összehasonlító művészet-tudomány segítségével kellene megállapíthatnunk.

Ebből a Liszt-féle álláspontra nézve még a következő nehézség adódnék: Az az állítás, hogy a fejlődés fogalma a létezőnek és a helyesnek szintézise, maga is igazságot vagyis helyességet vindikál magának. Ezt a helyességet azonban nem lehet ismét a fejlődés fogalmából levezetni. Ennélfogva a kauzális és

* Érték itt természetesen még mindig — mint jeleztem — csak erkölcsi értéket jelent, mert csak e terminológia szerint lehet a kauzális és az értékelő szemlélést szembe állítani, holott voltaképpen már a kauzális felfogásnak is értéket, igazsági értéket kell tulajdonítanunk.

az értékelő felfogások szintézise nem kereshető ebben a fogalomban.

Negyedik ellenvetésünk tehát a fejlődési tendencia értékmérőjét közösen illeti egyéb naturalista értékmeghatározásokkal, míg az 1—3 alatti ellenvetések kizárólag a fejlődési tendenciákból való értékmegállapításnak szólnak. Azt a kérdést azonban, hogy miként állapíthatunk meg szociális természettörvényt, vajon csak a fejlődési tendencia formájában-e, avagy másként, tulajdonképen ki lehet küszöbölni az értékelés szempontjából. S így arra a kérdésre, vajon a társas élet természettörvényeiből a helyes jog megállapítható-e, a naturalizmus összes formáit illetőleg nemmel kell felelnünk.

3.

Teljesen ellenkező úton igyekszik a helyes jog meghatározásához eljutni Stammler. Az ő kísérletének az előbb tárgyaltakkal nincsen más közös vonása, mint az, hogy nagy jelentőségre tett szert az újabb jogfilozófiai irodalomban. A Stammler-féle helyes jog tekintetében való állásfoglalás itt már azért is elkerülhetetlen, mert ő volt az, aki a kérdésünk iránt való érdeklődést a jogfilozófiai részvétlenségnek idejében újból föllesztette.

Stammler tanait főpontjaikban ismerteknek tételezhetem fel. Kiindul pontjuk Kant etikája. Az objektíve érvényes célkitűzés a célkitűzés szubjektivitásától mentes akarás. (*Wirtschaft und Recht*, 368.) „Következőleg a szociális élet törvényszerűsége csak egy oly társadalom ideális mértékében rejthetik, amelynek szabályozása minden alárendeltnek általános figyelembe vételével történik, úgy, hogy minden egyes oly bánásmódban részesül és olyképen határoztatik meg, amint azt neki, ha szabadnak kezeljük el, akarnia kell.” „A szabadon akaró emberek közössége — ez a szociális élet feltétlen végcélja.” (Ugyanott, 575.)

Már többször kimutatták (Liepmann: *Einleitung in das Straf recht*, 1900, 26; Kantorovicz: *Zur Lehre vom richtigen Recht, Arch, für Rechts- und Wirtschaftsph.* 2. kt. 1908, 67.), hogy Stammlernek ez az ideálja tautológia. Ő ugyanis az objektív mértéket keresi és arra az eredményre jut, hogy az abszolút cél szabadnak lenni. A szabadság pedig itt nem jelent egyebet, mint a szubjektív óhajoktól való mentességet.

Ha tehát az objektív akarás alatt a szubjektívnek ellentéte értendő és ha a nem-szubjektív akarást szabadnak nevezem, mi

sem áll útjában annak, hogy az objektív akarást a szabad akarásnak mondjam. De Stammler ideálja akkor nem is jelent egyebet, mint azt, hogy az objektív akarás mindig objektív akarás.

Vagyis Stammler az ő állítólagos megoldásával nem jut tovább a kérdés föltevésénél. Mert hiszen már kérdésünk is egy nem-szubjektív akarásból indul ki. A helyes jogot keresni nem is jelenthet egyebet, mint olyan jogot keresni, amely nem a szubjektív akarásból ered, hanem épen ettől a szubjektív akarrattól mentes. Az objektív helyességnek, vagyis a pusztán szubjektív akarástól való mentességnek posztulátuma ennél fogva már a helyesség fogalmában foglaltatik s így nem szolgáltathatja a helyesség problémájának megoldását.

Ezzel a Stammler-féle helyes jog bírálata tulajdonképpen be is fejezhető, ha nem merülhetne fel még az a kérdés, hogy miként jut el Stammler ebből az üres formulából kiindulva mégis a helyes jognak tartalmához. Vagy a mi cáfolatunkban kell hibának rejlenie vagy kimutathatónak kell lennie, miként került a tartalom ebbe az elméletbe. Az e tekintetben döntő pontot Stammler bírálói tudtommal nem emelték ki eléggé. Ez ugyanis az a pont, amelyen Stammler, hogy a helyes jog általa formulázott alapelveinek alkalmazását lehetővé tegye, az érdekellentétben álló feleket gondolatban egy speciális közösségbe akarja hozni. (*Die Lehre vom richtigen Recht*, 281.) Ennek a speciális közösségnek az eszméjéből azután mindenféle pozitív tartalmat vezet le, amely állítólag már a „szabadon akaró emberek közösségének” gondolatában, sőt tulajdonképpen már a közösség fogalmában foglaltatnék. Így p. o. „a másokról is való gondoskodás” már a közösség eszméjében rejlenek. (*Die Lehre vom r. R.* 283.) A közösség eszméje állítólag a felebarát fogalmához is vezetne. (U.o. 285.) S ebből a fogalomból csak úgy ömlik a pozitív morál. Az folynék belőle, hogy „a közösség minden tagja híven tartson össze a többivel”. (285.) Eljut az „aktív jóakarát” vagy „jótevés” követeléséhez, amely a felebarát üdvét tűzze ki céljául (288). Követeli a jótevés egyenlőségét, az egyenlő szeretetet (288); számba veszi, hogy az egyik embert ne érje kevesebb jótett, mint a másikat (289); mai pozitív erkölcsünk alapján „koncentrikus köröket” állapít meg, amelyek a morális kötelezettség intenzitásának fokát határozzák meg (289). Azt látjuk tehát, hogy végül is, sokkal több függ a „közösség” eszméjétől, mint „a szabadon akaró emberektől”. Arról ugyan eleve meg lehattünk győződve, hogy a madár, amelyet szemünk

láltára az üres kalapból kibocsátanak, valahogyan mégis csak be kellett, hogy jusson. Most íme láttuk is, hogy miként került bele. A hosszadalmas fejtegetések végén, amelyek az olvasó figyelmét a „szabadon akaró emberek” eszméjére koncentrálják, hirtelenül mai pozitív erkölcsünk egyes alkatrészeit tölti Stammler a „közösség” fogalmába, hogy azután mint tiszta észproduktumokat ismét levezethesse azokat „a szabadon akaró emberek közösségének” ideáljából.

S így a Stammler-féle elmélettel szemben megint csak arra utalhatunk, amit már Hegel jegyzett meg Kant erkölcsstanáról: „kívülről ugyan vihetünk belé tartalmat . . . , de a kötelességnek ama meghatározásából . . . nem juthatunk el speciális kötelességek meghatározásához, úgy szintén, ha a cselekvésnek egy ilyen speciális tartalmát vizsgáljuk, amaz alapelv nem tartalmaz kritériumot annak megállapítására, vajon kötelességről van-e szó, vagy sem.” (*Rechtsphilosophie*, 2. kiad. 173.)

4.

A jogértéknek napjainkban legnagyobb jelentőséget nyert elméletei — mint láttuk — két ellentétes pólust jelölnek meg. Az egyik a naturalizmus pólusa, a másik a szubjektív racionalizmus pólusa. Az igazság napjától egyformán távol áll mind a kettő.

De azok a negatív eredmények, amelyekhez eljutottunk, pozitív tanokra vezetnek.

A naturalizmussal szemben azt kellett hangsúlyoznunk, hogy problémánk mindenekelőtt az értékelés problémája.

Az érték fogalmát sokan egyszerűen arra a tényre vezették vissza, hogy egy tárgy egy alany által preferáltatik. Ez azonban nem volna egyéb, mint a pusztán akarás ténye. S ezzel a jog helyességének problémája elvesztené minden jelentőségét. Megkülönböztethetnők ugyan a múltó akarást az állandótól, úgyszintén sokak akarását az egyes egyén elszigetelt akarásától. De lehetetlen maradna annak levezetése, hogy az állandó akarás avagy a sok emberé értékesebb a múltólagosnál avagy az egyesénél. A helyes akarás e felfogás értelmében tautológia volna, a helytelen akarás pedig *contradictio in adjecto*.

A pusztán akarás tényénél tovább csak úgy juthatunk el, ha az érték fogalmát a helyesség érzelmeire alapítjuk.

Ez által a hedonizmus és utilitarizmus összes formái a helyesnek megállapítására irányuló kutatás kiindulópontjaiképpen fogalmilag ki vannak zárva.

A helyesség érzelmei azonban különböző területekre vonatkozhatnak, így pl. vannak olyanok, amelyek gondolkodásbeli helyességet jelentenek, a logikai értékek, míg mások a cselekvés helyességére vonatkoznak, az erkölcsi értékek. A helyes jogra vonatkozó kutatásnak az utóbbiakból kell kiindulnia. Minthogy a jog cselekvési normákból áll, a jog értékelésének mértékei mindig a cselekvés értékelésének mértékei kell hogy legyenek. Egy cselekvési norma helyessége ugyanis nem jelenthet egyebet, mint hogy épen a helyes cselekvést írja elő. A helyes cselekvés pedig az erkölcsös cselekvés. A helyes jogról szóló tannak tehát szükségképpen meg kell küzdenie azokkal a nehézségekkel, amelyeket az erkölcs lényegének megállapítása okoz. Nem térhet ki az elől a kérdés elől, hogy mi az erkölcs?

Ha a helyesen cselekvés érzelmének individuális tényéből indulunk ki, akkor ilyen helyességi érzelmek annyiféle tartalmának elvi lehetőséget kell megengednünk, ahány ember van. Mert e tartalmak esetleges tényleges megegyező voltát ebből a nézőpontból mindig csak valami véletlennek, elvileg számba nem jövőnek tekinthetjük. Minden embernek eszerint volna ugyan mértéke úgy saját magának, mint másoknak megítélésére, ennek a mértéknek azonban nem volna más értelme, minthogy az ítélőnek speciális sajátosságát dokumentálja. Egy erkölcsi ítélet nem jelentene egyebet, mint hogy az ítélő épen olyan, hogy ezt vagy azt feltétlenül helyesnek tartja. Ezen az alapon nem lehetne elképzelni egyetlen egy erkölcsi normát sem, amelynek tagadására ne volna a norma felállítóján kívül mindenki másnak teljes joga. A helyesség mértékének egy ilyen meghatározása nem sokban különböznék minden mérték tagadásától.

Az eddigi eredményekhez az egyéni öntudat értékeléseinek elemzése révén jutottunk. Megtaláltuk az egyéni öntudatban a feltétlen érvényesség érzelmeit és levontuk ennek a ténynek következményeit.

Ki kell azonban egészítenünk ezt a kiindulópontunkat azzal a további ténnyel, hogy a feltétlen érvényességnek ilyen érzelmei abban az elvi egyéni elszigeteltségben, amelyben azokat egyelőre feltételeztük, nem is léteznek. Az egyéni helyességi érzelem ténye egyúttal mindig egy szociális értékelést fejez ki. Az egyéni helyességi érzés csak indexe egy szuperindividuális értékelésnek, amely a feltétlen érvényesség igényével lép fel. Csakis az elszigetelt egyéni megfigyelés vezet bennünket ahhoz a téves feltevés-

hez mintha az egyéni öntudatnak az a része, amelyet mi a helyességi érzelmek nevével jelölünk, olyas valami volna, ami ilyen elszigeteltségben előfordul és ilyen elszigetelten megérthető volna. Az ilyen egyéni helyesség! érzelem csak szelvénye egy szociális értékelésnek, tehát olyas valamire utal, ami már rajta kívül fekszik.

Az erkölcs tartalmát tehát az egyéni öntudatban megtalálhatjuk ugyan, de ebből nem szabad többé azt a téves következtetést vonnunk, mintha elvileg az erkölcsnek annyiféle különböző tartalma lehetne, ahány ember van. Ellenkezőleg minden egyes egyéni helyességi érzelem már pusztán léteével ilyen érzelmeknek egy csoport körében való tartalmi megegyezéseit bizonyítja. Ez a megegyezés ennél fogva az erkölcs fogalmának szempontjából nem valami esetleges, hanem annak lényegéhez tartozik. S így nem lehet az erkölcsnek annyiféle tartalma, ahány ember van, hanem nem lehet többféle tartalma, mint amennyi ilyen megegyező csoport van. Erkölcsös tehát mind az, ami a cselekvés egy normájának megfelel, amelyet (egy csoporttal megegyezőleg) feltétlenül helyesnek érzek.

Az erkölcs tartalma tehát, amelyet öntudatom alapján a feltétlen helyesség érzelmeiből megállapíthatok, sohasem lehet egyéb, mint egy pozitív erkölcs tartalma. Nincsen más erkölcs mint valamely pozitív morál.

Az erkölcs meghatározásánál sokat vették igénybe az autonómia és a heteronómia fogalmait. S mint ama kevésszámú pont egyikét, amely az erkölcs fogalmára vonatkozó szinte áttekinthetetlen ellentétek között szilárdan áll, emelhetjük ki azt, hogy az erkölcs a pusztán heteronómiát kizárja. Ahol valamilyen szabállyal szemben akármilyen motívumokból fakadó pusztán engedelmességgel van dolgunk, ott még nincsen erkölcsös cselekvés. Ebből az igazságból már most gyakran azt a következtetést vonták, hogy az erkölcs fogalma egybeesik az autonómiával.

A fentebbiekből ellenben kiviláglik, hogy amit az egyén erkölcsi autonómiájának nevezünk, az nem jelent egyebet, mint hogy egy cselekedet erkölcsössége mindig egy individuális helyességi érzelem ítélete kell hogy legyen. Minthogy azonban minden ilyen érzelem egyúttal mindig egy arra vonatkozó megegyezésnek is bizonyítéka, ennél fogva az erkölcsi autonómia parancsa minden egyénnel szemben, mint kívülről jövő parancs is fellép. Az erkölcsi autonómia sohasem fordulhat elő hetero-

nómia nélkül. A tisztán autonóm erkölcs tehát ép oly kevésbé lehetséges, mint a tisztán heteronóm. Az autonóm erkölcsi parancsnak tartalmilag mindig egy pozitív erkölcsi szabállyal kell egybeesnie.

A jognak helyessége vagy helytelensége ennél fogva mindig egy pozitív erkölcs mértékének az alkalmazását jelenti.

5.

E ponton azonban talán az az ellenvetés volna emelhető, hogy a kulturailag adott pozitív erkölcsök különböző tartalmúak. Minő mértékkel mérhetjük már most ezeket az erkölcsöket? Melyik a helyes e különböző erkölcsök közül?

Ennek a kérdésnek felvetésénél azonban ismét elfelejtettük volna, amit az imént megállapítottunk. Ha egyszer tudjuk, hogy egyáltalában mit jelenthet egy szabály helyessége, akkor már azt is tudjuk, hogy mit jelent egy pozitív erkölcsi szabály helyessége. Hiszen a helyesség mértékén mit sem változtathatnak azok a különböző tárgyak, amelyekre azt alkalmazzuk. Ha az a tárgy, amelyet a helyesség megállapított mértékével meg akarunk mérni, erkölcsi szabály, a mi mértékünkre ez a körülmény sem lehet befolyással. Egy pozitív erkölcsnek helyessége vagy helytelensége sem jelenthet tehát egyebet, mint egy pozitív morálnak értékelését egy másik pozitív morál mértékével.

Az erkölcs sokat tárgyalt úgynevezett relativitására, azaz az erkölcsi szabályok tényleges érvényességének relativitására való utalás tehát a mi felfogásunkat nem is érintheti. Hiszen egy szabály helyessége nem jelenti tényleges érvényének abszolút voltát — ez nem volna többé szabály, hanem természettörvény — hanem pusztán érvényességi igényének abszolút voltát jelenti.

Úgyszintén nagyon kell ügyelnünk a szubjektivizmus szóra is, amidőn azzal a jog valamely értékmérőjének értelmét akarjuk megjelölni. A szubjektív és objektív ellentéte sokféle értelemben használatos. Nekünk ezen értelemeknek különösen kettejét kell gondosan megkülönböztetnünk. Objektívnek nevezünk egyszer minden olyan szempontot, amelynél minden alanytól eltekintünk. Ezzel szemben azután szubjektív mindaz, aminél bizonyos szubjektumokra tekintettel vagyunk. Ebben az értelemben objektíveknek tekintjük a tárgyakat, mert itt épen teljesen absztrahálunk a szubjektumoktól. Ha ellenben figyelembe vesszük, hogy tárgyról csakis szubjektív funkció révén tudhatunk valamit, akkor e szempont folytán az objektív tárgyak épen szubjektív jelenségekké

lesznek. Ebben az értelemben minden értékelés szubjektív, mert hiszen már fogalmilag is mindig valamely tárgynak szubjektumokhoz való viszonyát fejezi ki.

Másrészt azonban objektívnek nevezzük az olyan vonatkozást is, amely minden szubjektumra nézve szükségszerű. Ezzel szemben azután már csak az egy speciális szubjektumra avagy önkényesen választott szubjektumokra való vonatkoztatást nevezük szubjektívnek. Ebben az értelemben az értékelés objektív, mert a feltétlen helyességet, az összes szubjektumokra nézve érvényes teleológikus szükségszerűséget juttatja kifejezésre. Amivel szemben a pusztán értéktelen akarat szubjektív, mert csak egy vagy több önkényesen választott szubjektumra való vonatkoztatást jelent.

Objektívnek nevezzük tehát úgy a szubjektumokra való vonatkoztatás hiányát, mint az összes szubjektumokra való vonatkoztatást: amihez képest azután szubjektív alatt majd az összes szubjektumokra, majd a pusztán önkényesen kiválasztott szubjektumokra való vonatkoztatást kell érteni.

Ha már most az a kérdés, hogy a helyes jognak fentebb kifejtett felfogása szubjektivistikus-e avagy sem, azt keli felelnünk, hogy az csak abban az értelemben szubjektivistikus, amennyiben értékelést jelent. Ellenben nem szubjektivista, hanem objektív a szónak abban az értelmében, amelyben az a helyességet, azaz egy minden szubjektumra nézve érvényes teleológikus szükségszerűséget fejez ki.

Ha a Liszt-féle elmélet ellenfeleit pl., miként ez az általa megindított s a helyes jogról a büntetőtörvényhozásban szóló vitában többször megtörtént, egyszerűen csak szubjektivistáknak mondják, akkor ez könnyen félreértésekre adhat okot.

A jog értékelésének mértékeit tehát nem a jogbölcészlet produkálja racionális úton, hanem azok minden jogbölcészlet előtt már érzelmileg adva vannak s a jogbölcészlet is csak alkalmazhatja azokat.

Nem válik-e azonban mindezek folytán a helyes jogról szóló tan lehetetlenné? Ha a mértékek érzelmileg adva vannak, marad-e még tenni való az értékelésnek egy tudománya számára? Akár tudjuk, hogy mit jelent tulajdonképpen a jog helyessége, akár nem tudjuk, ez magán az értékelésen e felfogás szerint semmit sem változtathat?

A tudomány nem fog kitérhetni ama feladat elől, hogy a számtalan adott erkölcsi értékelést rendszerekbe foglalja.

A naiv értékelések rendszertelenek, kazuisztikusak, nincsenek az alkalmazott mértékek öntudatában és hiányzik náluk az alkalmazott mértékek hierarchiájának öntudata is. A tudományos értékelés pedig az alkalmazandó értékek tudatos előrebocsátását és a fölé- és mellérendeltségnek egy rendszerébe való illesztésüket igényli.

Egy jogpolitikai érvelés vagy vita nem válhatik tudományossá, amíg nem bocsátjuk előre az alkalmazandó erkölcsi értékek egy hierarchikus rendszerét. Csak ezen az úton válhatik világossá, vajon tulajdonképeni értékelésről avagy pusztán az alkalmazandó eszközök célszerűségének kérdéséről van-e szó egy adott esetben. Csakis egy ilyen értékrendszer kidolgozása útján állapítható meg, hogy mely ponton ágaznak el a jogpolitikai ellentétek.

Egy jogszabály helyessége feletti vita rendszerint nagyon is emlékeztet Bábel tornyának építésére. A vitatkozók nem értik egymást, mert különböző értékek nyelvén beszélnek. Egy értékrendszer ugyan még nem felelne meg az eszperantónak, amelyet az összes érdekeltek egyformán megértenének, de mégis olyan eszköz volna, amely a lefordítást, a kölcsönös megértetést lehetővé tenné.

Azt hiszem, ha ezen az úton a naivul öntudatlan jogértékelés céltudatossá, az áttekinthetetlen ellenőrizhetővé, a kazuisztikusan bonyolódott szigorúan rendszeressé válnék: a jogbolcsészet máris eléggé jelentékeny eredményre jutott volna.

