A KERESZTÉNY TÁRSADALOMELMÉLET ALAPELVEI

IRTA

KECSKÉS PÁL

EGYETEMI TANÁR

A SZENT ISTVÁN-TÁRSULAT KIADÁSA
BUDAPEST

A KERESZTÉNY TÁRSADALOMELMÉLET ALAPELVEI

IRTA

KECSKÉS PÁL

EGYETEMI TANÁR

BUDAPEST

A SZENT ISTVÁN-TÁRSULAT KIADÁSA

1933

Nihil obstat. *Dr. Michael Marczell,* censor dioecesanus. Nr. 4007/1938. Imprimatur. Strigonii, die 20. Septembris 1938. *Dr. Joannes Drahos,* vicarius generalis.

STEPHANEUM NYOMDA ÉS KÖNYVKIADÓ R. T.
Budapest, VIII., Szentkirályi-utca 28. — A nyomdáért felelős: ifj. Kohl Ferenc.

ELŐSZÓ.

A klasszikus keresztény bölcselet, elsősorban Aquinói Szent Tamás elvei alapján igyekeztem e könyvben megrajzolni a társadalom képét, amint az a mélyebben fekvő okok, a lényeggel adott célok, az értékek megragadására törekvő tekintet előtt megjelenik. A könyv célja nem a multban feledkező történeti emlékezés, hanem a mult értékeinek a mai emberhez való eljuttatása. Az elvek, melyekre rendszeres egységre törekvő áttekintésünket építettük, a társadalmi kultúránkat megteremtő szellem maradandó értékű megállapításai, melyek szilárdságuk mellett hajlékonynak bizonyulnak a társadalmi fejlődés követelményeinek a kielégítésére is. A keresztény bölcselet nemcsak történeti jelentőségű, hanem élő rendszer, mely képes folyton új tudásanyagot befogadni s az elvi igazolás kritikáján átszűrve értékesíteni.

Korunk súlyos társadalmi válságában, melynek mélyén a korlátlan érvényesülést követelő önérdek s az egyént megsemmisítéssel fenyegető tömeg-szellem ellentéte feszül, nem merülhet feledésbe az a társadalmi rendszer, mely a keresztény kultúrlélek önmagára eszméléséből született s mely a közösségi tudat ébrentartása mellett a személyiség jogait is biztosítva, ma a jobb jövő, a kiengesztelődés és kibontakozás útját hivatott megjelölni. A problémák szinte átláthatatlan tömege mellett nem bocsátkozhattam a részletkérdések megvitatásába, fő törekvésem arra irányult, hogy szilárd elvi alapvetést adjak, tudatában annak, hogy a gyakorlati szociális munkának is az elvi tisztánlátás nélkülözhetetlen előfeltétele.

Kedves kötelességemnek érzem, hogy Schütz Antal egyetemi professzor úrnak, valamint Mihelics Vid és Ibrányi Ferenc egyetemi magántanár uraknak a munka kéziratának átolvasásáért s észrevételeik közléséért ezen a helyen is köszönetet mondjak.

Budapest, 1938 március 7-én, Aquinói Szent Tamás napján.

TARTALOM.

Oldal

Előszó 3

Bevezetés.

1. A keresztény társadalomelmélet jellege 7
2. A keresztény társadalomelmélet története 13
3. Szociológia és társadalomfilozófia 30

I. rész. A társadalomról általában.

A) *A társadalom létösszetevői.*

4. Egyén és közösség 40
5. A társadalmi élet alapjai 50
6. A társadalmi közösség lényege 60
7. A társadalmi alakulatok alaptípusai 74
8. Érték és közösség 84
9. Társadalomelméletek 93

B) *A társadalom etikai alapjai.*

10. Erkölcs és társadalom 103
11. A természetjog 110
12. Az igazságosság 122
13. A szeretet 131

C) *A társadalom életfolyama.*

14. A társadalom alkotásai 140
15. A társadalom fejlődése 159
16. A társadalom eredete és célja 168

II. rész. A társadalom fölépülése.

17. A társadalom tagozódása és egysége 182
18. A család 188
19. A település 201

20. A népközösség 209
21. A népközösség tagozódása. Osztályok és rendek 224
22. A népközösség mint gazdasági egység 239
23. A kapitalizmus 252
24. A szocializmus 265
25. A társadalomgazdaság keresztény reformja 285
26. Az állam 308
27. Korunk állameszméi 333
28. A népek közössége 346
29. Az Egyház 363
Betűrendes tartalommutató 381

BEVEZETÉS.

1. A keresztény társadalomelmélet jellege.

1. A keresztény vallásnak nincs kifejtett társadalomelmélete. A kereszténység hitforrásai csak a természetfölötti közösségről, az Egyházról adnak tanítást, a társadalmi élet természetes rendjére nézve, általános érvényű erkölcsi elveken kívül, nem tartalmaznak előírásokat. Hiábavaló kísérlet lenne az újszövetségi szent könyvekből, vagy a hagyományból egy bizonyos államformának, vagy egy bizonyos gazdasági rendszernek kizárólagos jogosultságát bizonyítani próbálni. Az ilyenféle próbálkozás eleve meddőségre van ítélve a kiindulásul vett eszmék eredeti célzatán túlmenő következtetések felállításával. A kereszténység belső lényege szerint a megváltás és üdvözülés közvetítésére hivatott vallás, melynek tantartalmából közvetlenül a társadalmi életet részleteiben szabályozó társadalmi rendszer nem dolgozható ki.

Ez azonban korántsem jelenti azt, mintha a keresztény világszemléletet közönyösen hagyhatnák a földi társadalom problémái s mintha a kereszténységnek a társadalmi életre gyakorolt hatását és jelentőségét kétségbe lehetne vonni. A kereszténység az egész emberi életnek új, eredeti jelleget adott, mint a kultúra egyéb köreibe, a társadalmi életbe is kitörülhetetlenül belevéste a maga vonásait. A krisztusi kinyilatkoztatás új formák kibontakozását jelenti az emberi élet egész vonalán.

Ugyanakkor, midőn Krisztus a lélek önmagában való végtelen értékének a tudatára ébreszt s ezzel az embert a személyiség addig nem ismert méltóságára emeli, a benne való hit által önmagán keresztül belevonja a lelkek Istennel egyesülő közösségébe. Az ember már a természet rendjében is nemcsak magába zárt egység, hanem egyszersmind másokkal együttélésre rendelt lény is. Ezt, az ember természetében gyökerező kettősséget a természetfölötti élet sem szünteti meg, hanem magasabb módon érvényesíti.

Jézus tanításának központjában az «Isten országa» gondolata áll, melyet a politikai várakozás hozzátapadt, földies salakjától meg-

tisztítva mint az üdvösségre hivatott emberiség természetfölötti közösségét állítja oda. Ez az ország «nem e világból való» (Jn. 18, 36), de e világból toborozza polgárait. Tagjai már e világon vallási közösséget, Egyházat alkotnak, melynek Krisztus a feje és a királya s melynek kormányzásáról, vezetéséről maga gondoskodik (Mt. 16, 17—19; 18, 17). Példabeszédeiben az Isten országát mint közösséget, mint vetést, mint terebélyes fát, mint tengerbe vetett hálót (Mt. 13, 24—52), mint hegyen épült várost (Mt. 5, 14), mint országot (Lk. 11, 17—26) állítja hallgatói elé. Tanításának tekintélyes része ez ország polgárainak társadalmi magatartására, embertársaikhoz való viszonyára vonatkozik, a felebaráti szeretet az Isten-szeretettel a főparancsolatot alkotja (Mt. 22, 36—40; Mk. 12, 29—31). Kötelességgé teszi az imát ennek az országnak az eljöveteléért s a világból távoztában főpapi imájában nemcsak közvetlen tanítványaiért, hanem azokért is könyörög, kik az ő igéjükre benne hinni fognak, hogy «mindnyájan egyek legyenek» (Jn. 17, 21).

A híveknek Krisztussal való titokzatos közösségét Szent Pál a fizikai test hasonlatával iparkodik megvilágítani. «Valamint egy testben sok tagunk van, de minden tagnak ugyanaz a teendője: úgy sokan egy test vagyunk Krisztusban» (Róm. 12, 4 kk.; Kol. 1, 18; Efez. 1, 22). Csak gazdag differenciálódás mellett, egyénileg különböző tehetségekkel, hivatalokkal, különböző kegyelmi ajándékokkal megáldott tagok egymást kiegészítő funkciója mellett valósulhat meg a titokzatos test szervezeti egysége (Róm. 12, 6; I. Kor. 12). Benne minden egyes tagnak megvan sajátos értéke és jelentősége, Isten jelölte ki benne a hivatásokat, nem az egyes dicsőségére, hanem egymás kölcsönös támogatására és ugyanegy Úrnak szolgálatára és dicsőségére.

Azonban a *természetfölötti* közösség egészen sajátos, magában álló célja és szervezete mellett megmaradnak továbbra is a társadalmi élet *természeti* kötelékei. Jézus és a kereszténység a meglévő emberi közösségeket, a családot, az államot és egyéb természetszerű társas alakulatot nem oldották fel, sőt az azokat összetartó kapcsokat is megerősítették. Eredeti tisztaságának, az egységnek és a felbonthatatlanságnak a visszaállításával és szentséggé nyilvánításával Jézus a házasságot magasabb életszintre emelte s ezzel egyszersmind természetes rendeltetésének teljesítését is tökéletesebbé tette. S a politikai államhoz való magatartását próbára tevő kísértő kérdésre félreérthetetlen határozottsággal jelentette ki «Adjátok meg ami a császáré, a császárnak, és ami Istené, az Istennek» (Mt. 22, 21).

A *szeretet* természetfölötti parancsa mellett érvényben marad az *igazságosság* kötelessége is. «Amit akartok, hogy az emberek nektek cselekedjenek, ti is cselekedjétek nekik» (Mt. 7, 12). Szent Pál engedelmességre tanít a világi felsőbbség iránt, «mert nincs hatalom, hanem

csak Istentől, amelyek pedig vannak, Istentől vannak rendelve». Az előljáró Isten szolgája az alattvaló javára, ki a rosszat méltán bünteti. «Ezért szükségképen engedelmeskedjetek nemcsak a büntetés, hanem a lelkiismeret végett is.» «Adjátok meg tehát mindenkinek, amivel tartoztok : akinek adóval, adót, akinek vámmal, vámot ; akinek félelemmel, félelmet ; akinek tisztelettel, tiszteletet» (Róm. 13, 1—7). Az apostol a társadalmi állást mint Istentől rendelt hivatást értelmezi és lelkiismeretes ellátására buzdít (I. Kor. 7, 20—24 ; I. Tim. 6, 1—4 ; I. Pét. 2, 13—18). Nem a társadalmi állás, nem is a nemzetiség, hanem a lelkület, az erkölcsi készség határozza meg az ember értékét s helyezi szilárd alapra a társadalom rendjét. A Krisztus által adott tanítás világosságánál «mindnyájan, akik Krisztusban megkeresztelkedtetek, Krisztust öltöttétek magatokra ; nincs többé zsidó sem görög ; nincs szolga sem szabad ; nincs férfi sem nő, mert ti mindannyian egyek vagytok Krisztus Jézusban» (Gal. 3, 27).

2. Beilleszkedve a maga előtt talált társadalom kereteibe, mely ugyancsak sok hiányt és tökéletlenséget mutatott, a kereszténység erőszakos szembeszállás nélkül, a lelkek belső, erkölcsi átformálásával lassankint minden vonatkozásban átalakította a társadalmi életet. A felébresztett felelősségtudat, melyet az ember magáért és másokért az örökkévalóságban való számonkérés mellett viselni tartozik, az igazságosság és a szeretet, a gyöngédség és a lelkierő sürgetése, a békés lelkület és a szívtisztaság boldogító erejének ígérete nem maradhatott hatás nélkül a keresztény ember társadalmi magatartására. S a vallási közösség organikus eszméje a természeti közösségi kapcsolatoknak e természetfölötti minta hasonlóságára való elmélyítésére ösztönzött.

Midőn a kereszténység megnyitotta az ember előtt a természetfölötti valóság végtelen távlatait, nem fordította el tekintetét a földi lét, a természeti élet feladatairól sem. Tudatában a bűn erejének, mely félelmetes és végzetes hatalomként nehezedik a világra s mely csak erőteljes ellenállás, áldozat és heroizmus árán törhető meg, a bűntől terhelt világ kívánságaival szemben önmegtagadást követel. Ez a követelmény azonban nem önmagáért keresett passzív lemondást, hanem azoknak a magasabbrendű erőknek a felszabadítását célozza, melyek latbavetésével valóra váltható az apostol sürgetése : «Ne hagyd magad legyőzetni a gonosztól, hanem jóval győzd le a rosszat» (Róm. 12, 21). A világ Isten teremtése és Isten szándékainak a megvalósítása benne az ember rendeltetése. A teremtett dolgokat Isten rendelése szerint használó, erkölcsileg szabad ember tetterejét a kereszténység nem bénítja meg, hanem inkább cselekvésre, térhódításra serkenti. Ebben az értelemben «minden a tiétek, akár a világ, akár az élet, akár a halál, akár a jelenlevők, akár a jövendők ; minden

a tiétek : ti pedig Krisztusé vagytok, Krisztus pedig az Istené» (I. Kor. 3, 22).

A megváltottság keresztényi tudata egyúttal a legnemesebb és legmagasabbrendű *kultúrhivatás* ösztönzője. A világ elesettségének, a bűnnek, a rossznak a látása, mely egyén és társadalom életére sötét árnyat vet, pesszimista lemondás helyett sürgető felhívás a keresztény lelkiség számára, hogy a vallás magasabbrendű erőit az élet minden viszonylatában, tehát a társadalmi életben is a megváltás, a világjobbulás szolgálatába állítsa. E kultúrhívatás lehetőségét a keresztény kultúra egyetemességének fénykorában elvileg Aquinói Szent Tamás mint az Egyház maradandó álláspontját rögzítette meg markáns rövidségű megállapításával : gratia non destruit, sed perficit naturam, a természetfölöttiség nem rontja le, hanem felemeli a természetet. E szerint a felfogás szerint a bűn a természetet megsebezte, de nem tette teljesen tönkre. Ha nem is oly tisztán, mint az eredeti ártatlanság állapotában, de a bűnbeesett természet is képes Isten teremtő szándékait felismerhetően kifejezni. A természetfölötti világ nem a megsemmisült természet romjain, hanem annak fenntartásával, a természetfölötti létrendbe emelésével épül fel.

Ennek a nézőpontnak alapvető jelentősége van a társadalomszemlélet kialakításánál. E szerint az értelmezés szerint a társadalmi élet elemi feltételeit, törvényszerűségeit a *természet* rendjében kell keresnünk. Az emberiség természetfölötti rendbe emeltetése mellett is megtartotta a természeti rend a maga törvényszerűségeit, belőle kell megismernie a valóság lényegtörvényeinek felfogására képes értelemnek az emberi együttélés természetszerű szabályait, a *természetjog* elveit. Mindenesetre, a természetjog az ártatlanság eredeti állapotával szemben a bűnbeesés állapotában nem ugyan tartalmában, de késztető jellegében változáson ment át. A természet sérülése következtében a rosszra hajlamossá vált erkölcsi erők ösztönzésére, a társadalmi rend biztosítására szükség esetén a kényszer lehetőségével is kell számolnia, a természetjognak oly biztosítékkal kell érvényesülnie, amire az ártatlanság állapotában nem volt szükség.

A természetfölötti rend a *jog* szigorát nem szünteti meg, de enyhíti annak keménységét, midőn a társadalmi élet elé magasabb erkölcsi követelményeket állít s teljesítésükhöz a magasabbrendű *szeretet*, a karitász forrásait nyitja meg. A természetfölötti életrendben nem szűnnek meg a társadalmi élet természetszerű normái, de a társadalom új erőkkel gazdagodik, világosabban tudatosulnak előtte Isten szándékai, a természetfölötti életcél nemesítőleg hatja át a természet létfeltételeit, magasabb motívumokkal hat az akaratra, mint az emberi létnek, a társadalmi életnek is magasabb értelmet és értéket ad.

A természeti életnek természetfölöttiséggel való átitatása, kiegészülése, magasabb életszintű kiteljesedése a *keresztény kultúra* lényege. A keresztény kultúra társadalma a társadalmi élet általános, természetszerű feltételeit illetőleg nem különbözik a nem-keresztény kultúrák társadalmától. Ennek a társadalomnak is van államélete, ennek a polgárai is fizetnek adót és katonáskodnak, ennek is van a termelés és fogyasztás feltételeihez alkalmazkodó gazdasági rendszere, az emberek a természetet ebben a társadalomban sem vethetik meg. Az, amiben a nem-keresztény társadalomtól különbözik : *erkölcsi szelleme*, étosza, mely az ember természetfölötti rendeltetése felé tájékozódik s a megváltás erőivel iparkodik a társadalmi életet áthatni. Amilyen mértékben sikerül a közéletnek a természetfölötti rendeltetés tudatával való telítődése, abban a mértékben beszélhetünk kellő alappal és joggal «keresztény» államról, «keresztény» gazdasági rendről, általában «keresztény» társadalomról. Bizonyos, hogy a természet gyengesége, elesettsége állandó akadályt vet a keresztényi élet magasabbrendű erői érvényesülése elé, azzal a hittel nem áltathatja magát a keresztény öntudat, hogy a föld valaha is paradicsommá vagy mennyországgá változik. De a megváltottság tudata állandó ösztönzés a rossz elleni küzdelemre, állandó sürgetője a szociális lelkiismeretnek, hogy akarjon, mert akarattal tehet, segíthet, alkothat, szociális bajokat szüntethet meg, társadalmi ellentéteket egyenlíthet ki, már a földi társadalom rendjét közelebb viheti az «Isten országa» eszméjéhez.

3. Ily valóságszemlélet mellett a kinyilatkoztatásból merített társadalomerkölcsi elvek mellett megtartja jelentőségét és értékét a társadalmi életnek az ész természetes erőire támaszkodó ismerete, marad hely a társadalmi jelenségek *természeti* alapjait kutató tudomány számára is. A társadalmi élet természetes szerkezete csak a tapasztalati adottság elemzése, előfeltételeinek, okainak felkutatása révén állapítható meg. Ez az elméleti tudás rendes útja. Ez elé a kutatónak a kinyilatkoztatott igazságról való ismerete nem emel akadályt és korlátot. A tudományos kutatásnak tárgyához kell alkalmazkodnia, ami megkívánja a természeti és a természetfölötti rend gondos elhatárolását, a módszerek és a szempontok ennek megfelelő szabatos megkülönböztetését. Hogy melyek a társadalom általános szerkezeti elvei s melyek az egyes alakulatok morfológiai sajátságai, hogy egy néptársadalom adott történeti viszonyai közt melyik államforma lesz a legmegfelelőbb, hogy a gazdasági élet bizonyos feltételei mellett melyik lesz a legmegfelelőbb gazdasági rendszer, — ez csak az illető életterületek sajátos hatóerőinek ismerete alapján állapítható meg.

De az élet egyes ágai egy közös törzs hajtásai, melynek koronája

az örök értékek napsugaras fényében bontakozik ki. Az élet tapasztalatontúli, transzcendens irányú fejlődési tendenciát mutat. A természet rendje az okok mélyebben fekvő alapjainak, a végső elveknek a keresése során a tapasztalatfeletti, *metafizikai* valóság síkjára vezet s ezen a síkon a hit és az észismeret egymás közelébe jutnak, a végső kérdések megoldásánál a kinyilatkoztatás az elme magasabbrendű világossága.

E világosság jótékony erejét különösen az erkölcsi kérdések megoldásánál érezteti. A történelem bizonysága szerint a természetfölötti tájékozódás hiányában a természeti erkölcsi erők is elsenyvednek és a társadalmi élet hova-tovább a természet-ellenesség, a dekadencia szánalmas állapotába jut. Hogy az ész számára mily nehézségekbe ütközik különösen erkölcsi téren az igazság megállapítása, feltűnően ötlik szembe a sok nagy és maradandó igazság ismeretére eljutott nagy görög gondolkodóknak, Platonnak, Aristotelesnek társadalmuk nyilvánvaló erkölcsi fogyatkozásait és bűneit (rabszolgaság, magzat-, gyermekölés) helybenhagyó megállapításain.

A keresztény világszemlélet számára megtartja jelentőségét és értékét a társadalmi jelenségek közvetlen okát kereső társadalomtan és a végső elveket kutató társadalombölcselet, a *szociológia* és a *társadalomfilozófia* egyaránt. E két ismeretkör módszeres, bár nem teljes elkülönítést jelentő megkülönböztetése mellett a keresztény világnézet a társadalombölcselettel jut szorosabb érintkezésbe. A társadalombölcselet, mint a bölcselet általában, a tapasztalati tényekből, a jelenségekből kiindulva azok végső előfeltételeinek, az elveknek a megragadására törekszik. Ennek ismeretével magyarázza és értékeli a tapasztalati valóságot és állítja fel az etikai követelményeket az akarat számára. A bölcseleti kutatás követelményeinek szigorú betartása nem zárja ki a *keresztény bölcselet* szempontjainak az érvényesítését. Ez a bölcselet szabatosan megkülönbözteti az észnek a saját erőire támaszkodó természetes ismeretét a kinyilatkoztatásból szerzett ismerettől, tehát eleget tesz a bölcselet sajátos követelményeinek. De e mellett tudatában van a kinyilatkoztatás tényének is, azért a hit és az észismeret találkozó kérdéseiben megállapításainál a természetfölötti igazságot mint végső igazoló normát elismeri. Ennek az állásfoglalásnak az igazolásául szolgál, hogy az előfeltételeit illetőleg bölcseletileg igazolható természetfölötti rend s a természet világa egyaránt Isten műve, az igazság, mely e két műből megállapítható, nem mondhat egymásnak ellen. A keresztény bölcselet így a természet talaján megveti azt az alapot, amelyen a természetfölötti világszemlélet a maga világképét továbbépíti.

Mindezek alapján azt is megállapíthatjuk, mi jelentősége van a keresztény társadalomelméletnek a keresztény világszemlélet szem-

pontjából? A keresztény társadalomelmélet bölcseleti módszerességgel állapítja meg a társadalmi élet természeti feltételeit, a társadalmi rend természetjogi követelményeit. A társadalmi élet szerkezeti törvényeinek, maradandó és változó feltételeinek a megállapításával segítségére van a keresztény életalakításnak abban, hogy a keresztény erkölcs örökérvényű elveit a kor feladataihoz mért módon és hatékonysággal érvényesítse. A társadalmi élet folytonos alakulása mellett nincs minden időre megmaradó társadalmi, politikai vagy gazdasági rendszer, minden kornak megvan a maga társadalmi szervezete. A kereszténység akkor tesz eleget kultúrhivatásának, ha a kor követelményeit megértve annak megfelelő módon és formában veszi ki részét a felülről irányított történelem alakításában. A társadalom természetszerű követelményeire való reflexióból és a keresztény erkölcsi elvek szintéziséből kialakuló társadalomszemlélet életképesnek, szilárd társadalomfenntartó erőnek fog bizonyulni. A szaktudományi és bölcseleti megismerés útján megállapított elveket senki sem vonhatja kétségbe, aki a valóság objektív követelményeivel nem akar szembehelyezkedni s a kinyilatkoztatott erkölcs követelményeit nem utasíthatja el, aki nem vak az emberhez méltó társadalmi élet biztosítékát nyujtó keresztény kultúra értékei iránt.

Irodalom. — *A. Rademacher*, Gnade und Natur. München-Gladbach 1914. Religion und Leben. Ein Beitrag zur Lösung des christlichen Kulturproblems. Freiburg i. B. 1926. — *Schütz A.*, Őrség. Budapest 1936. (Több idevágó értekezés.) — *G. Gundlach*, Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt und des Jesuitenordens. Freiburg i. B. 1927. — *W. Schwer*, Katholische Gesellschaftslehre. Paderborn 1928. — *F. Frodl*, Gesellschaftslehre. Wien 1936. — *O. Schilling*, Katholische Sozialethik. München 1929. — *J. Wendland*, Handbuch der Sozialethik. (Die Kulturprobleme des Christentums.) Tübingen 1916. — *E. Troeltsch*, Die Sozialphilosophie des Christentums. Gotha 1922.

2. A keresztény társadalomelmélet története.

1. A népek történetének bizonysága szerint a társadalmi élet eredetileg a vallás oltalma és irányítása alatt áll. Vallási képzetek és meggyőződések magyarázzák a társas együttélés értelmét, szabályozzák annak rendjét. Majd midőn a vallás mellett a magára hagyatkozó ész kezd kutatni a lét eredetének, értelmének, céljának a kérdései után, a bölcselkedő vizsgálódás figyelme a külső természet és a valóság egész végső okainak keresése mellett s rendszerint azután ráterelődik az emberre és elmélődés tárgyává teszi a társas együttélés értelmét és értékét. Rendszerint a társadalomban mutatkozó bajok, zavarok indítják meg a vizsgálódást. Amit a társadalmi élet nyugodt folyása mellett természetszerűnek lát az ember, a mutat-

kozó feszültség láttára egyszerre kérdésessé válik s kritikus reflexióra indít. A történeti helyzet indító-hatása s a társadalom mozgalmas, változó élete mellett a társadalomra vonatkozó elméletek erősebben mutatják koruk hatását, mint az elvontabb tárgyú tudományok, de a mélyreható tekintet a változás közepette is megpillantja a lényeget, a maradandó mozzanatot, s így a társadalom ismeretére vonatkozólag is lehetséges és van haladás és tökéletesülés.

Midőn a kereszténység a Földközi-tenger népei közt terjedni kezdett, maga előtt találta a fényes multat megjárt görög bölcseletet, mely a társadalmi életre vonatkozólag is igen gazdag, sőt rendszerbe foglalt tanokkal rendelkezett. A görög közélet mozgalmassága korán ráirányította a figyelmet a társadalmi élet problémáira. Különösen élénk lett a vita, midőn a demokrácia szabadsága lehetővé tette a *szofisták* által hirdetett individualizmus terjesztését, mely kétségbe vonta a jog és állam természet által szabályozott, változatlan rendjét s kritika tárgyává tette a meglévő társadalmi berendezkedést.

Velük szemben *Sokrates* († Kr. e. 399) az erkölcsi gondolkodás elmélyítésével iparkodik a társadalmi és állami életet megszilárdítani. *Platon* († 347) rendszerének pedig már szerves tagja a részletesen kifejtett társadalomelmélet. A «Politeia» eszméit elméletileg a platoni ideatan, gyakorlatilag az államélet reformjának a vágya irányítja, a benne megrajzolt állam, amelyen keresztül szemléli Platon a már igen részletesen áttekintett társadalom életét, nem a valóságnak, hanem egy ideális vágynak a képe. Szintén a reform szándéka vezeti, de a valóság talaján marad *Aristoteles* († 322) a «Politika» megírásánál. Nagy súlyt helyez a társadalmi életnek a természetben megállapítható alapjaira (hajlam, nyelv, jog, erkölcsi érzék), részletesen vizsgálja a család, a házasság, a tulajdon intézményét, hogy a belőlük kialakuló államról annál teljesebb képet adjon. Az államformák Platon által felvetett kérdésében is Aristoteles elsősorban a gyakorlati lehetőségekre gondol. Különböző államforma lehetséges, az állam célja mindegyikben ugyanaz: a közösség java, ezt az igazságosság biztosítja, melynek a természetjog örök és változhatatlan szabálya.

Mind Platonnál, mind Aristotelesnél az állam a társadalmi élet teljessége, minden egyéb közösségnek s az egyénnek is célja, mely a polgárok erkölcsi nevelésére is kiterjedő átfogó hatáskörrel rendelkezik. Ez, a zárt görög város-államból érthető gondolat, háttérbe szorul a *Stoa* társadalomelméletében. A stoicizmus a görög állami önállóság bukása után született, a római világbirodalom népeken keresztül haladó útjai segítették elő elterjedését. Ez a társadalomfilozófia már nem látja oly jelentősnek az államot, cinikus beállí-

tottságával egyéb társadalmi intézménnyel sem sokat törődik. A világot az istenséggel azonosító gondolatkörének társadalmi eszméje az összes emberi lényeknek mint ugyanegy világértelem tagjainak egyetlen közösségbe tartozása s ezen alapuló egyenjogúsága.

A görög társadalomelmélet sok alapvető jelentőségű megállapítása nehézség nélkül összeegyeztethető volt a *keresztény* gondolkodással. Ilyen elsősorban az embernek a társas életre való természetszerű rendeltetésének a gondolata. Maradandó birtokává lett a keresztény gondolkodásnak a szervesség, az organikus egység elve is, mely az Egyház struktúrájáról szóló tanban talált magasabbfokú megerősítést. A társadalom fölépülésének Aristoteles által adott magyarázata, az államnak mint a családból s a kisebb közületekből kialakuló átfogó közösségnek az értelmezése, természetszerű közvetlenségével hatott. Az állam céljának a benne egyesült nép javával való azonosítása, a lehetséges államformákról szóló elméletek is összhangba voltak hozhatók a keresztény közösségi tudattal. Igen jelentős lett a keresztény gondolkodás továbbfejlesztésére a társas együttélés maradandó, lényegi törvények által való szabályozottságának a tétele, a társadalmi rendnek az örök és változhatatlan természetjogból való eredeztetése. Az igazságosságnak az állam s általában a társadalmi élet alapvető követelményeként való felállítása megfért a keresztény szeretet parancsával, mely mindenesetre a természeti igazságosságnál magasabb követelmény, de az igazságosságot sem teszi feleslegessé. S a stoicizmus a népeket különbség nélkül magában foglaló világállamának az eszméje sem maradt hatás nélkül az egyetemessége, a világhoz szóló küldetése tudatában lévő kereszténységre.

De nem szabad figyelmen kívül hagynunk a görög eszmevilág és a keresztény világkép közt a társadalom értelmezésénél mutatkozó lényeges különbségeket sem. Az antik világban ismeretlen volt az *egyénnek* az az értéke, amelyet a kereszténység az Isten hasonlóságára teremtett és az Istennel való egyesülésre rendelt személy fogalmával kifejez. Ez a személyiség-fogalom nem szigeteli el az egyént a közösségtől, sőt a személyiség kifejtőzéséhez feltételezi a kölcsönös átadást és kiegészülést, de az egyén rendeltetését nem láthatja kimerítve az állam céljának a szolgálatában. Eddig a társadalmi lét teljességének tekintett *állam* mellett megjelenik az *Egyház*, mint az államtól független, sajátos céllal és szervezettel rendelkező közület. Az állam nem igényelheti többé korlátlanul az egyént, akinek és a társadalomnak valláserkölcsi irányítása az Egyházra váró feladat lesz.

Nem elégíthette ki a keresztény gondolkodást a görög államfilozófia erősen *naturalisztikus* jellege sem. Habár volt érzéke az államélet természeti alapjainak a felismeréséhez, mint ahogy az államot mint természeti alakulatot kezdettől megkülönböztette az Egyház

természetfölötti közösségétől, az ember természetfölötti rendeltetésének tudatában az államot is beállította a keresztény életet irányító értékrend egészébe. Sajátos célja elismerése mellett vonatkozásba hozta az államot a lét transzcendens céljával, oly intézményként magyarázta, mely a maga sajátos eszközeivel segíti az embert a végcél elérésében. Az államhatalmat végső forrásában Istentől eredeztette s az alattvalók engedelmességét mint Isten előtt felelősséggel járó kötelességet nyomatékozta. A keresztény társadalomszemlélet alapvető jellege a *teocentrikus* tájékozódás, mely mint az egész létet, a társadalmat is Isten teremtő és világformáló működésére vezeti vissza. Az Istentől eredő erkölcsi törvényt szabadon követő személyiség gondolata felfokozza a felelősségtudatot s az erkölcsi szolidaritás szálait erősíti. Az egyén egyoldalú függése helyett a tagok és a társadalmi egész a kölcsönösség viszonyába jutnak egymással.

Az épen nem jelentéktelen különbségek mellett nem lehetett szó a görög társadalomfilozófia egyszerű átvételéről. A görög filozófiát a keresztény világszemlélet a maga szellemével hatotta át, új tartalommal gazdagította, a maga eredeti stílusában építette tovább. Az áthasonulás évszázadokon át tartó folyamatában alakult ki a keresztény társadalomelmélet mint a keresztény filozófia egészének szerves része.

2. Az első keresztény századokban, az *őskereszténység* és az *egyházatyák* korában a felvetődő erkölcsi kérdések kapcsán kerülnek tárgyalás alá a társadalmi problémák. A nézetek a kor filozófiájának, a stoicizmusnak a hatását árulják el. Azonban a stoicizmus korántsem tekinthető kizárólagos forrásnak s keresztény értékesítése jelentős átalakítását tételezte fel. Az emberek egyenjogúságának és átfogó közösségbe tartozásának alapjául a kereszténység nem fogadhatta el a világértelemben való részesedést, mint a stoikus panteizmus tanította, hanem a teremtő Istenhez való alapvető viszonyt, az Isten országába való hivatottság egyetemességét tekintette az összetartozás legmélyebb alapjának. Alexandriai Kelemen, Cicero közvetítésével Aristoteles, Platon tanításai is ismeretessé lesznek, bár a korállapotok kevésbbé kedveznek hatásuknak. Semmiesetre sem hagyható figyelmen kívül az ó- és az újszövetségi erkölcsi tanítás, ezt kell nemcsak a keresztény szeretet-tan, de a keresztény természetjogi felfogás voltaképeni forrásának is tekintenünk.

Bűn és kegyelem ellentétét az önmagába roskadó pogány világ erkölcsi romlottságának láttára fokozottan éli át a keresztény öntudat. Nem csodálható, ha ez az ellentét a társadalomszemléleten is érvényesül. Azonban *E. Troeltsch* s vele sok protestáns kutató túlzottan tulajdonítja e kor keresztény tanítóinak a bűntől terhelt világgal együtt a földi társadalmi intézményeknek, elsősorban az államnak

a bűnből eredeztetését. Mint *O. Schilling* kiemeli, az egyházatyák különbséget tesznek az erkölcsileg romlott s a természete szerint Isten szándékait hordozó «világ» között. Ez a magyarázat megerősítést talál az atyák által megkülönböztetett kettős természetjog tanában is. Az eredeti természetjog a büntetlenség, az eredeti ártatlanság állapotában uralkodott volna. Azonban a tényleges természetjog a bűn miatt kényszert is vesz igénybe. A család, az állam, a munka, a vélemények nagyobbrésze szerint a tulajdon is, fennállott volna az eredeti természetjog állapotában is, ezek az intézmények nem lényegük szerint, hanem a bűn következményeképen hordozzák a hozzájuk tapadó tökéletlenséget, ami azonban nem fosztja meg őket létjoguktól.

A társadalom természetes intézményei iránt való megértés, de egyszersmind az erkölcsi követelmények sürgetése jut kifejezésre a kor súlyos társadalmi problémáinak megítélésénél. A római világbirodalomban megnyílt tág gazdasági térben a közlekedéssel együtt kifejlődő pénzkereskedelem felkelti a bírvágyat, uzsoráskodásra csábít, nagy vagyonegyenlőtlenségeket idéz elő. A jeruzsálemi első keresztények testvéri szeretettől sugallt, önként vállalt vagyonközössége (Ap. Csel. 4, 32—37) később is vonzó példa erejével hat, különösen *Aranyszájú Szent János* szereti követendő példaképen odaállítani. Azonban a magántulajdon jogos voltát az atyák, mint azt főkép *I. Seipel* kutatásai beigazolták, nem vonják kétségbe s ha a nagy egyenlőtlenség láttára hangsúlyozzák mindenki jogát a föld javainak használatához, ezzel nem a kommunisztikus berendezkedés mellett foglalnak állást, hanem a javak eredeti rendeltetésére figyelmeztetnek. A szegénység enyhítésére sürgetik a fölöslegnek alamizsnára fordítását. Belátják a kereskedelem gazdasági jelentőségét, a szerzési törekvést önmagában nem is ítélik el, de látják a kíméletlen nyereségvágy káros hatását. Az egyenlőség elve alapján a kamatszedést mint ilyent elvetik *(Lactantius)*, de a kockázat ellenértékét igazságosnak találják *(Szent Ágoston, Cassiodorus)*. A tulajdon szerzéséhez hangsúlyozzák a munka jelentőségét, melyet általános kötelességnek tartanak. (Jellemző Szent Ágostonnak a szerzetesek munkakötelezettségéről szóló De opere monachorum c. irata.) A munkának s a tulajdonnak a társadalmi rétegződésre való hatása sem kerüli el a figyelmet s a társadalom rendi tagozódásának a gondolata sem ismeretlen.

Megegyeznek a vélemények abban, hogy a rabszolgaságot a bűn következményének, tehát szükségképeni intézménynek tartják. Habár ez az intézmény nem egyeztethető össze a keresztény erkölcsi felfogással, mely lelkileg a rabszolgát a szabad emberrel kezdettől egyenlőnek tekintette, nem követelik a rabszolgaság azonnali megszüntetését, ami az egész társadalmi rendet megrázkódtatta volna. A keresztény

tanítás e nehéz kérdésben is a lelki átalakulás az erőszaknál megbízhatóbb útját választotta. Kezdetben megelégszik azzal, hogy a meglévő jogi kereteken belül testvériessé, elviselhetőbbé tegye a viszonyt az urak és a szolgák közt. A kereszténység nyilvános elismerésével az Egyház befolyására az állam is iparkodik a rabszolgák sorsát enyhíteni (kínzásuk megtiltása, családi életük, erkölcsi tisztességük védelme). Az Egyház hatásának tulajdonítható, hogy a kereszténységre tértek közül sokan tömegesen felszabadították rabszolgáikat.

Mély hatást gyakorol az Egyház a házasság és a családi élet elmélyítésére, bensőbbé tételére. Nehezebb a hatás az állami életre, mely az első három században üldözi az új vallást s melynek a multban gyökerező berendezkedése később sem mutat alakulási könnyedséget. *Tertullián*, *Szent Ambrus* mellett a kereszténységnek az államról való felfogását a legzseniálisabb szellem, ki a keresztény társadalomtan fejlődése szempontjából is a legjelentősebb, *Szent Ágoston* (354—430) fejti ki legbővebben. Különböző iratainak utalásán kívül alapvető jelentőségű a «De civitate Dei» apologetikus célú munkája, mely a történelembölcseletet megindította s útmutató lett a keresztény államtan számára, bár nem irányította a rendszeres elméleti kifejtés terve. Az értékfelfogás egyesítő erejét és a közösség erkölcsi egységét domborítja ki az Isten- és az önszeretet alapján kialakuló kettős társadalom képe, a «civitas Dei» és a «civitas terrena», mely nem Egyházat és államot állítja ellentétbe, hanem a kegyelem és a bűn társadalmát, utóbbiba az állam nem természeténél fogva, hanem a benne felburjánzó bűn következtében sodródik bele.

A cicerói állam-fogalomból kiindulva kiemeli Ágoston az állam organikus jellegét, a tagok közösségében gyökerező egységét. Az államot a természet és annak Alkotójától szándékolt intézménynek tekinti, melynek alapja az igazságosság. Erkölcs és jog megkülönböztetése mellett minden törvény végső forrásául Isten örök törvényét, a «lex aeterna»-t tekinti. Az állam céljában első helyen áll a földi béke fenntartása, a «pax terrena», a külbiztonság és a belső rend, ehhez jön az erkölcsi értékek gondozása, az Egyház támogatását is beleértve. Habár az Egyház céljának magasabbrendű jellegét kiemeli, Szent Ágoston nem származtatja az állam hatalmát az Egyháztól, hanem elismeri sajátjogú létét. Az Egyház részére az erkölcsi befolyás jogát igényli az erkölcsi alapot nélkülözni nem képes állam életében.

Szent Ágostonnál már előtűnnek a keresztény államelmélet maradandó vonásai. A hatalmi elv fölé az erkölcsi fölényt helyezi, a hatalomnak a nép javára fordítását sürgeti, az Egyház és az állam testvéri együttműködését hangsúlyozza. Eredeti gondolata az egyes népek, nemzetek önrendelkezési jogának a kiemelése, az ezt megszüntető hatalmi törekvést nagy rablásnak minősíti. Az ő eszméje a különböző

népek államainak igazságon alapuló, békés egyetértése. Ő az első, ki a történeti nézőpont bevezetésével az állam és a társadalmi élet fejlődő, dinamikus jellegére ráirányítja a figyelmet.

Szent Ágoston állameszméje a jövő képét rajzolja meg. Az intézményeiben megmerevedett római államot már nem menthette meg a kereszténység. A gyökeres állami és társadalmi reformnak útját állja az évszázadokra visszamenő ernyedtség, a megújhodásra képes erők hiánya.

3. Új lehetőségek nyílnak a keresztény társadalmi eszmék számára az antik római birodalom területén letelepülő germán, neoromán népek kultúrája és civilizációja kialakításánál, melynél az irányító szerep az Egyháznak jutott. Addig még szorosabb állami életet nem élt népek államszervezetének, jogrendjének kifejlesztésénél működött közre, e népek társadalmi, kulturális, gazdasági életében a keresztény világnézet eszméit törekedett érvényre juttatni. A természeti népek erős jog- és közösségi érzéke segítségére voltak e munkában, viszont megrögzött barbár szokásaik az evangéliumi szeretet-tan befogadása elé nem csekély nehézséget emeltek. A meghódított területek hűbér-birtokba adásával a lovagok és a papság a középkori társadalom életében vezetőszerephez jutottak. Nagy Károllyal, kinek államszemléletét Szent Ágoston eszméi irányították, a pápa és a császár közt megosztott hatalommal megalakul a keresztény népek egységes birodalma, keretében bontakozik ki az egységes keresztény kultúra, mely virágkorát a 12. és a 13. században élte.

A feudális rendszer decentralizáló hatása mellett az állam hatásköre a középkorban jelentékenyen kisebb lett, mint az antik korban volt. Általában kevés a formális jogi rendelkezés, az állami és a társadalmi rend elsősorban a hűség és a szolgálat erkölcsi kötelékein nyugszik. A társadalmi viszony közvetlen, személyi természetű, a tekintély is patriarkális, főkép erkölcsi fölényével érvényesül. A közélet javarészben a társadalmi élet zárt keretei közt zajlik le, mely a papság, a lovagok, a parasztság, a polgári lakosság rendjeire oszlik, mindegyik további szervezeteket foglalva magában. Az egyes szervezetek önjogú közületek, melyek belső ügyeiket a saját hatáskörükben intézik. A földhözkötött gazdálkodás formája a szükséglet kielégítésére irányuló terménygazdaság, csak a 13. században lendül fel a városokban a kereskedelem. A társadalom az erős tagozottság mellett sem bomlik részekre, a keresztény egyetemesség eszméjétől ébrentartott közösségi tudat s a keresztény értékrend a különböző részek hierarchikusan rendeződő egységét biztosítja. Oly hatalmas megmozdulás, mint a keresztes hadjáratok, a keresztény szolidaritás tudatának erőteljes megnyilvánulása.

Az egymásrautaltság tudatán nyugvó, rendileg szervezett, erős

közösségi szellemtől áthatott népi és állami élet az a kulturális miliő, amelyben a társadalomelmélet a középkorban továbbfejlődik. A társadalomtan a középkorban sem alakul ki rendszeres s különállóan művelt tudományként, alkalmi iratok mellett etikai tárgyú művek, a 13. századtól különösen a keresztény világkép bölcseleti és teológiai feldolgozását nyujtó «Summák» tárgyalnak egyes kérdéseket. A társadalomtan is beilleszkedik az uralkodó tudományos módszer és rendszer, a *skolasztika* kereteibe s annak fejlődési tendenciáit követi. Jellemző vonása volt a középkori skolasztikának a multtal való kapcsolat fenntartása. A Szentírás mellett az atyák iratai és a görög filozófusok művei voltak azok a források, amelyekből merített. A multhoz kapcsolódás a társadalomelmélet terén is lehetővé tette a folytatólagos fejlődést. Különösen fontos e tekintetben a görög filozófiához való viszony alakulása. A keleti birodalomtól való elzártság következtében jóideig Platont és az újplatonikusok műveit olvassák, Aristotelesnek csak logikai műveit ismerik. Csak a 12. század folyamán jutnak el nyugatra Aristoteles többi iratai, melyek közül az aristotelesi Politika megismerése a társadalomelmélet szempontjából a legjelentősebb mozzanat.

Azonban a skolasztika nem merült ki az antik tudás befogadásában és magyarázásában, hanem a maga reflexióit beleszőve fejlesztette azt tovább. Főtörekvése a valóságnak egészében való áttekintése, a középkor egységre törő szellemének a tudomány nyelvén való kifejezése. A társadalmi létet is az egyetemes világrendbe tagozottan szemlélte s alapjául a világrendet megállapító örök törvényt s az attól elválaszthatatlan természetjogot tekintette. E teocentrikus beállítottság mellett nem siklott ki lába alól a föld sem, hiszen a természetet Isten alkotásának tudta, ki abban szándékait fejezi ki, és az embert Isten munkatársának tekintette. A középkor szemlélete rányitott az evilági társadalom feladataira és értékeire is, s ha azokat nem függetlenítette a végső céltól, ezzel csak gondolkodásának mélységéről tett bizonyságot. Hogy a földi társadalom problémáit tudatos reflexió tárgyává tette, a Summák gazdag társadalom-etikai fejtegetései mutatják, melyek az igazságosság és a szeretet egymást kiegészítő kötelességének kiemelésével a társadalmi együttélés legszilárdabb kapcsaira mutatnak rá.

Sevillai Szent Izidor († 636), *Charteresi Ivo* († 1116), *Gratian* (12. sz.) jogfilozófiai munkássága mellett a korai skolasztika legjelentősebb műve *Salisbury János* († 1180) államelmélete («Polycraticus»), mely a platonizmus hatását mutatja s nem mentes a túlzott következtetések levonásától. *Halesi Sándor* († 1245), *Szent Bonaventura* († 1274), *Nagy Szent Albert* († 1280) összefoglaló műveik keretében foglalkoznak egyes társadalmi kérdésekkel.

A társadalomelmélet terén is a legátfogóbb szintetikus elme, *Aquinói Szent Tamás* (1225/27—1274), a vezéregyéniség. Társadalomelmélete szempontjából különösen a «Summa Theologica» s a «Summa Contra Gentiles» egyes helyei, továbbá Aristoteles Nichomachosi Etikájához és Politikájához (autentikus az 1—3. könyv 8. fejezetéig) írt kommentárjai, valamint a «De regimine principum» (1., 2. könyv 5. fejezetéig) jönnek figyelembe. A munkásságát általában jellemző vonások tűnnek elő Tamás társadalom-értelmezésén is. A korábbiaknál határozottabban vonja meg a határt a teológia és a filozófia közt, ami fejtegetései társadalombölcseleti jellegét kidomborítja. A bölcseleti szempont és elvek alkalmazásánál jelentősen érvényesül nála Aristoteles hatása, akinek a gondolatait azonban kritikával alkalmazza. Az aristotelesi valóságszemlélethez következetesen nagy súlyt helyez a tapasztalatra, a valóságban nyilvánuló hatásán keresztül ragadja meg a lényeget, a dolgok örök eszméjét, melyet egyszersmind az érték forrásának is tekint.

Szent Tamás társadalomszemlélete széles körben mozog. Megtaláljuk nála a társadalomfilozófia összes alapvető problémáit. Behatóan foglalkozik egyén és közösség viszonyával, melynél mind az individualizmus, mind a kollektivizmus egyoldalúságát elkerüli. A gondolatvilágát általában jellemző bölcs mérséklet érvényesül társadalomszemlélete kialakulásánál is. A társadalmi lét alapját az ember természetében találja meg, de kialakulásánál döntő jelentőséget tulajdonít a szellemi-erkölcsi erőknek. A társadalmi közösség legfontosabb mozzanatának a célt tekinti, mely az ember számára mindig értéket jelent, kötelességet állapít meg. Szent Tamás észreveszi a társadalmi élet forma-gazdagságát, a természetszerű differenciálódással létesülő alakulatoknak meglátja immanens törvényeit, de látja az integrálódásra, egységre törekvés tendenciáját is. Összefogó tekintete előtt a társadalmi lét a célok és értékek különbözősége szerint változatosan tagozódó, de az ember végső céljához való vonatkozással rendezett egységgé alakuló szerves összefüggés képében bontakozik ki. Alapvető kategória számára a rend, mely «egység a jól tagolt sokaságban».

A társadalmi rend fenntartásánál kiemeli Szent Tamás a tekintély jelentőségét, melyet a társadalmi céllal hoz vonatkozásba s annak végső alapját Istenre vezeti vissza. Tagok és társas egész viszonyának alapvető etikai normáját az igazságosságban állapítja meg, de éles tekintete átlátja a viszonyok különféleségével járó etikai követelmények sokféleségét. A Summa II-ik része gazdag tárháza a társadalometikai ismereteknek.

Az aristotelesi államtanban való elmélyedésnek tulajdonítható, hogy Tamás keveset foglalkozik a rendi társadalom problémáival. Kora laza államszervezete dacára a természeti közösségek sorában az álla-

mot tartja a legteljesebb és a legmagasabbrendű közületnek. Államfogalma jelentősen eltér az aristotelesitől az állam hatáskörének a földi jólét biztosítására korlátozásával. Az ember örökkévalóságra rendeltetése tudatában az állam célját is alá rendeli a természetfölötti célnak, ezen az alapon igazolja az Egyháznak az állammal szemben erkölcs-bírói tisztjét.

Gazdaságbölcseleti vonatkozásban klasszikus értékűek Szent Tamásnak a tulajdonról, a gazdasági javak rendeltetéséről, a munkáról, az igazságos bérről szóló fejtegetései. Habár a kamatkérdésben korának terménygazdasági viszonyaihoz alkalmazkodik, már meglátja a pénznek a gazdasági műveletek szerint változó szerepét s szabadon hagyja az állásfoglalást a gazdasági viszonyok változása esetére. Gazdaságbölcseleti elveiről oly kiváló tekintély, mint Sombart, nyilatkozik elismerőleg.

Szent Tamás társadalomelmélete sem független a korviszonyok hatásától. Azonban hatalmas metafizikai ereje hozzásegítette a nagy, maradandó összefüggések meglátásához, ami társadalomelméleti elvei időfelettiségét biztosítja. Az antik gondolkodás Aristotelesnél kiérlődött eredményeinek a keresztény hagyománnyal való szintézisével, a természet és a természetfölötti nézőpont összhangbahozásával megalkotta a keresztény társadalomelmélet klasszikus művét, mely a keresztény szellemű társadalmi megújhodásnak kiapadhatatlan forrása marad. A későbbi korok katolikus gondolkodói lényegében az ő elveit fejtik tovább s alkalmazzák a korviszonyokhoz.

4. Szent Tamás társadalomtana a középkori skolasztika csúcspontja, utána hanyatlás következik. A szellemi, politikai, gazdasági életben jelentkező, egymással párhuzamban haladó változás sietteti a társadalomról alkotott felfogás átalakítását is. A 14. században feltűnik a *nominalizmus* filozófiája, mely az egyetemes lényeg valóságának a tagadásával megnyitja az utat az egyedi lét kizárólagosságát valló individualizmus számára s a metafizika aláaknázásával kétségbevonja az egyetemes elvek érvényét. A pápa és a császár közt korábban is gyakori viszály teljes erővel tör ki a pápáknak Szép Fülöppel, Bajor Lajossal vívott harcában s szétbontja a középkori keresztény társadalom politikai egységét. A városokban kifejlődő kereskedelem a terménygazdaságot egyre jobban veszélyezteti s a forgalmi gazdaság felé irányítja a fejlődés útját. Mindez elősegíti azt a lelki erjedést, mely az újkor kezdetét jelző életérzésben és életfelfogásban bontakozik ki. Az *individualizmis* és a *naturalizmus* ennek legkorábban nyilvánuló és legmaradandóbb vonásai. Az egyén szabadulni vágyik a közösség kötöttségétől, felfokozott önbizalommal a maga erejéből akar érvényesülni. Ezzel együtt az ember Istentől való függésének a tudata is csökken s a természet felé fordul a figyelem.

A változás a társadalomelmélet terén a nominalista iskolában jelentkezik legkorábban. *Páduai Marsilius*, *Janduni János*, *Ockham* az eredeti aristotelesi államfogalmat újítják fel. Marsilius († 1343) elmélete szerint a hatalom eredeti birtokosa a nép, melyet az ellenőrzés jogának fenntartásával a fejedelemnek enged át. A papság is az államnak, mint tökéletes közösségnek alárendelt szerve. A transzcendens vonatkozásoktól elszakított államot később *N. Machiavelli* († 1527) már mint természetes organizmust szemléli, amelyben körforgásszerű mozgással változik az állam lényegét képező hatalom birtoklásának a módja. *J. Bodin* († 1597) pedig a természeti viszonyoktól hozza függésbe az állami életet. Az állami és a társadalmi élet vajúdását árulják el *Morus Tamás* († 1535), *Campanella Tamás* († 1639) utopisztikus elgondolásai.

A város-államok demokratikus berendezkedése, a fejedelmek hatalmuk megszilárdítására irányuló abszolútisztikus törekvése, a népi és a nemzeti öntudat erősödése, a kereskedelem és a közlekedés fejlődésével megélénkülő nemzetközi érintkezés az államfilozófiai problémák nagy tömegét veti fel. Az állam keletkezésének, az államhatalom eredetének, birtoklásának, nép és uralkodó, Egyház és állam viszonyának, az államok egymáshoz való viszonyának a kérdései jutnak előtérbe. Hozzájönnek mindehhez a gazdasági élet átalakulásával felvetődő problémák, a tőke, a kamat, a hitel, a forgalom kérdései.

Mindezekkel a kérdésekkel szembenéz a 16. században a Szent Tamáshoz való visszatéréssel felújuló *reneszánsz-skolasztika*. Művelői a szenttamási hagyaték gazdag fejlődőképességéről adnak bizonyságot. Az alapvető elvek mellett változatlanul kitartanak. Az állam eredetét az emberi természetből magyarázzák, a hatalom forrását Istenre vezetik vissza, a természetjog érvényességi hatályát a törvények egész körére fenntartják. De az elvi kérdések mellett a történeti ténykérdést, a konkrét állam létét is tekintetbe veszik, s az állam keletkezésénél s a hatalom konkrét formában való kialakulásánál a nép aktív közreműködésének, akaratnyilvánításának is juttatnak helyet. Az elvi alapokhoz való hűség mellett egyrészt elkerülik a későbbi «népfölségi» elvnek túlzásait, másrészt a hatalmat személyük szerint közvetlen Istentől eredeztető fejedelmek teokratikus felfogásával szembeszállva az abszolútizmus hatalmi vágyát fékezik. Egyház és állam viszonyának a kérdésében is megtalálják a két hatalom jogkörének az elhatárolása mellett a békés együttműködés lehetőségét. Az államok egymáshoz való viszonyának a kérdésében megvetik a modern nemzetközi jog alapjait. A változott viszonyokhoz alkalmazkodó gazdasági erkölcstan kifejlesztésével pedig az egyén és a közérdek összhangjának biztosítását szolgálják.

Sienai Szent Bernardin († 1444), Flórenci *Szent Antonin* († 1459) az olasz városok élénk gazdasági életében felmerülő erkölcsi problémákat világítják meg. Gazdasági kérdésekkel, az Egyház és állam viszonyával foglalkozik *Caietanus* († 1534) bíboros. Voltakép csak pár évtizede bontakozott ki a sokáig elfelejtett *Fr. Vitoria* († 1546) alakjának a nagysága. Az első, aki az önálló államok egymással való érintkezésének a problémáit meglátja s a természetjognak erre a térre való kiterjesztésével irányt mutat az igazi nemzetközi szolidaritás felé. A dominikánusok mellett a jezsuiták közül a társadalomelmélet terén is *Fr. Suarez* († 1617) vezet, akinek Szent Tamástól eltérő nézetei (különösen az individuum erősebb kiemelése s az akarat jelentőségének fokozottabb hangsúlyozása) a társadalomelméletben is éreztetik hatásukat. (Legfontosabbak «De legibus», «Defensio fidei» c. művei.) Államtanában a hagyományos skolasztika és a reneszánsz államelmélete összeegyeztetésére törekszik s a nemzetközi jog problémáit is részletezi. Különösen utóbbi téren volt a fejlődésre hatása. Suarez mellett a jezsuiták közül az állambölcseletben *Bellarmin Szent Róbert* († 1625), a társadalmi és a gazdasági erkölcstan terén *J. Ledesma* († 1575), *L. Lessius* († 1623), *Fr. Lugo* († 1652) válnak ki.

Míg a skolasztika a szerves fejlődés vonalán építi tovább társadalomelméletét, ezen a téren is a hagyománnyal való szakítást jelez a *vallási reformáció*, melynek az újkori társadalom-felfogásra gyakorolt hatását lehetetlen figyelmen kívül hagyni. Szemben a katolikus meggyőződéssel, mely a megigazulást mint az egyénekfeletti misztikus Krisztus-testbe, az Egyházba való beletagozódást értelmezi s mely a tagok kegyelmi életét szerves életösszefüggésbe hozza az Egyház szentségeivel, a protestantizmus a megigazulás lényegét az alanyi hitbe helyezte s a szentségeket pusztán a hit és a bűnbánat felkeltésére alkalmas külső szimbolumoknak tekintette. A hitnek és a hitből való életnek kizárólag alanyi jellegű értelmezése, az egyházi tekintély elvetése elhomályosította a vallási közösség szerves egység-jellegének gondolatát. A «láthatatlan» Egyház eszméje mellett a látható gyülekezet csak egyesekből összeálló társulás értelmét kapja.

A vallási közösségnek ez az individualisztikus értelmezése a világi társadalmi élet vonatkozásaira sem maradt hatás nélkül. S nem maradt jelentéktelen a világi kultúrára a természet és az üdvözülés éles dualizmusának a felállítása sem, mely a katolikus világszemlélet által a természet és a természetfölötti rend közt vallott szoros összefüggést szétbontotta. A természet gyökeres romlása értelmében vett eredeti bűn tana alapján *Luther* († 1546) minden egyházi birtokban lévő világi vonatkozású intézményt (iskola, szegényügy) a világi felsőbbségnek szolgáltatott ki s az egyházkormányzatot is a fejedelmi fennhatóságnak engedte át. Mindezzel akaratlanul is elősegítette a közélet elvilágiaso-

dását, aminek a veszélyét a lebecsült szerzetesi aszkézissel szembehelyezett evilági munkának erősen kiemelt értékelése csak fokozta. Az éles dualizmust *Kálvin* († 1564) predesztináció-tana is fenntartja, de Lutherrel szemben Kálvin állam és Egyház szoros viszonyát hirdeti, sőt eredetileg az Egyház számára igényli a vezetést. A kezdettől erős egyházi organizáció a kálvinizmus számára, a luterizmussal ellentétben, szabadságot biztosított az állammal szemben, ami egyrészt éles vallási harcokra vezetett az állami életen belül, másrészt Egyház és állam elvi egysége alapján, a hierarchiát elvető egyházi szervezetnek az állami életre való kiterjesztését segítette elő. Igy lett a kálvinizmus a politikai életben a demokratikus berendezkedés egyengetője, az eleve való predesztináció tanával az üdvözülés iránt keltett kétséget a kiválasztottság jelének tekintett fáradhatatlan munkakedv «e világban való aszkézis»-ével (Troeltsch) megoldó erkölcsi felfogásának pedig, a vallási tudat elernyedésével, nem csekély jelentősége lett a munka és a vagyonszerzés önmagáért való értékelésének, az individualista és utilitarista gazdasági etikának a kifejlődésére.

A 17. század személyük szerint hívő protestáns jog- és államfilozófusai, mint *J. Althusius* († 1638), *H. Grotius* († 1645), *J. Locke* († 1704) vizsgálódásaikban már csak laza kapcsolatot tartanak a keresztény eszmevilággal, az állami és társadalmi életnek a vallásos világképtől önálló magyarázatára törekednek. A skolasztikus társadalomelmélet hagyományaitól való elszakadás legélesebben a *felvilágosultság* korának jog- és államfilozófiájában lép elénk, melynek racionalizmusa a naturalizmust és az individualizmust immár teljes mértékben kibontakoztatja. Következményeiben a legsúlyosabb a *természetjog* fogalmának átalakítása, melyhez a kiindulást a «természet» fogalmának megváltozott értelme adja. A természet már nem az ember metafizikai lényege, melyben Isten törvénye megnyilvánul, hanem az ösztönvilág, illetve a magában álló ész, mely önhatalmúlag szabja meg a társadalmi élet törvényeit. Az ember «eredeti» természetének különböző értelmezése szerint megállapított «emberjogok» végül is a jogrend teljes megrendüléséhez és a jog kötelező alapjának elhomályosításához vezetnek. A társadalmi életnek a transzcendens-metafizikai világtól való elszakítása mellett az állami lét és az államhatalom eredetének a magyarázatául az «államszerződés» elmélete szolgál, mely az eredetileg államon kívül álló egyedek megegyezéséből vezeti le az állam, szabad alárendelésükből az államhatalom eredetét. Hogy ily magyarázat mellett az államhatalom mennyire ingatag alapra jut, legjobban szemlélteti *Th. Hobbes* († 1679) és *J. J. Rousseau* († 1778) értelmezésének a különbsége. Míg Hobbes az eredeti szerződéssel indokolja a fejedelmi abszolútizmust, ugyanazon az alapon hirdeti Rousseau a korlátlan népfölség elvét, mely végül is a francia forradalomban önmagát semmisíti meg.

Mindenesetre, a szélsőséges elméletek mellett az iskolák zárt falai közé húzódott skolasztikán kívül egyéb elméleteken is áttörnek a klasszikus keresztény társadalomelmélet gondolatai. Igy *G. W. Leibniz* († 1716) végleg kialakult jogfilozófiájában a jogi és a társadalmi rend legmagasabbfokú biztosítékának a földi ellentéteket az Isten és a halhatatlanság gondolatával kiegyenlítő keresztény lelkiséget tekinti. S a kinyilatkoztatást elvető *A. Smith*-nek († 1790), a klasszikus nemzetgazdaságtan megalapítójának a természeti rendet Isten törvényéből eredeztető deizmusában, vagy a természetfölötti kereszténységre nézve vele egy véleményen lévő *I. Kant*-nak († 1804) a jogot az igazságosságra és az erkölcsre visszavezető jogfilozófiájában a keresztény eszmecsirák élnek tovább burkolt formában.

A társadalomnak mint mesterséges alakulatnak individualisztikus értelmezését a romantika korában megerősödő közösségi tudat szorítja háttérbe, mely egyén és közösség viszonyát a szerves egység, az egymásrautaltság és kiegészülés értelmében magyarázza. Ennek az értelmezésnek legnagyobb hatású képviselője *Fr. W. G. Hegel* († 1831) lett, aki vallásos érdeklődése dacára, panteista-monista létfogalmával, mely a közösségi létet mint az Abszolútum megnyilvánulását, mint egyénfeletti szubstanciát, «objektív szellemet» értelmezi, nem tekinthető a keresztény társadalomfilozófia örökösének. Eltekintve a mult századtól, melyben igen különböző irányban, jobb és balfelé egyaránt hatott, Hegel hatása ma ismét erősödőben. Kant elveit az *újkantianizmus* jog- és társadalombölcselete eleveníti fel és fejleszti tovább (P. Natorp, R. Stammler, H. Kelsen).

5. A francia forradalom nyugtalan kora ébresztőleg hatott az abszolutizmus és a felvilágosultság korában elernyedt keresztény öntudatra s a megoldást sürgető politikai és társadalmi kérdésekben állásfoglalásra ösztönözte. A politikai és a társadalmi életbe való belekapcsolódással együttjár az elmélet kialakítása. A mult század első felében a katolikus gondolkodás főfeladatának tekinti, hogy a forradalmi törekvésekkel szemben az állami és a társadalmi élet alapjait megszilárdítsa. A sokat szenvedett Franciaországban jelentkezik legkorábban a keresztény eszmék szerint való megújhodás vágya. *Fr. A. Chateaubriand* († 1848) megnyerő formában mutat rá a kereszténység egyéb értékei mellett társadalmi áldásaira. *J. de Maistre* († 1821), *L. de Bonald* († 1840) a hagyományhoz való visszatérést sürgetik, a császárság bukása után *H. D. Lacordaire* († 1861), *Ch. de Montalambert* († 1870) a demokráciának keresztény értelmet iparkodnak adni, ebben a törekvésben *F. de Lamennais* († 1854) túlzásba is esik s ellentétbe kerül az Egyházzal. A monarchikus és köztársasági állásfoglalás megosztotta a francia katolicizmus erejét, sem politikai, sem szociális tekintetben nem tudott kellőképen érvényesülni.

Németországban a romantika szelleme segíti elő a megértést a katolicizmus történeti értékei iránt. Ebben a gondolatkörben születik meg *A. Müller* († 1829) ma is ható társadalomfilozófiája, *J. Görres*nek († 1848) az Egyház szabadságát, a népiség értékeit hirdető írásai. Különböző gondolatirányokkal iparkodott a katolicizmust összeegyeztetni, kielégítő eredmény nélkül, *Fr. v. Baader* († 1841). Jelentős szócsöve lett a német katolikus társadalmi mozgalmaknak a müncheni «Historisch-politische Blätter» és a mainzi «Der Katholik».

A század közepétől az állami és egyházpolitikai kérdések mellett egyre nyomasztóbban érezteti hatását az iparosodás folytán bekövetkező társadalmi átalakulás. A gyárközpontokba kényszerített tömegek nyomora, mely termékeny talaja lesz a kommunizmusnak és a szocializmusnak, a figyelmet a tőke és a munka harcára tereli. Az elsősorban ebben kiéleződő «szociális kérdés» lesz a legfontosabb problémája a modern katolikus szociológiai irodalomnak. Németországban az iparos ifjúság védelmére alakítja meg *A. Kolping* († 1865) a legényegyleteket, a nagy mainzi püspök, *W. E. v. Ketteler* († 1877) pedig a munkáskérdés és az állampolitika keresztény irányba terelésével fejt ki páratlan hatású tevékenységet. A gyakorlati katolikus szociális mozgalom főszerve lett a «Katholisches Volksverein», München-Gladbach központtal. A jog- és államfilozófiában kiválik *G. v. Hertling* († 1919), a szociálpolitikában *Fr. Hitze* († 1921), *K. v. Vogelsang* († 1890), a Németországban is ható osztrák iskola alapítója. A német katolikus szociális mozgalom jelentős szellemi központja lett a Görres-Gesellschaft társadalmi szakosztálya, melynek egyik legfontosabb kiadványa a több kiadásban megjelent «Staatslexikon». Ehhez a körhöz tartoznak *J. Strieder*, *Th. Brauer*, *A. Weber*, *G. Briefs* jeles szociológusok és közgazdászok.

Franciaországban *F. Le Play* († 1882), *A. de Mun* gróf († 1900) a katolikus szociális mozgalom megindítói. Belgiumban *de Coux* († 1865), *Ch. Périn* († 1905), *Doutreloux* († 1901) püspök működnek szép eredménnyel. Angliában *J. H. Newmann* († 1890) bíboros, az oxfordi mozgalom egyik részese készítette elő a katolikus szociális reformeszmék útját, melyeknek *E. Manning* († 1892) bíboros lett nagyhatású hirdetője.

Nagy jelentőséghez jutott a katolikus társadalomelmélet kialakulásában a mult század közepétől nekilendülő *újskolasztikus bölcselet*, mely a problémákat elvileg mélyítette el. A skolasztika megújhodásához a szilárd alap a mult hagyományai. Ez hiányzott a század első felében működő francia és német íróknál, akik a katolikus gondolathoz való ragaszkodás dacára bölcseleti nézeteikben ingadozók, nem ritkán tévedésbe is esnek *(de Bonald, v. Baader)*. A neoskolasztikusok sorában az elsők közt van az olasz *L. Taparelli* († 1862) a természetjogról

írt klasszikus művével és társadalomkritikájával, továbbá *M. Liberatore* († 1892) társadalom- és gazdaság-etikai munkáival. Taparelli és Liberatore résztvettek a «Civiltà Cattolica» megalapításában, mely az olasz katolicizmusnak a társadalomszemlélet szempontjából is legjelentősebb organuma lett.

Igen termékeny a német neoskolasztikus irodalom. A dominikánus *A. M. Weiss* († 1925) az apologetika és a kultúrfilozófia terén, a jezsuita *Th. Meyer* († 1913), *G. Costa-Rosetti* († 1900), *A. Lehmkuhl* († 1918), *W. Cathrein* († 1932), *J. Biederlack* († 1930) a társadalmi etika terén tűnnek ki. A jezsuita *H. Pesch* († 1925) 5 kötetes közgazdaságtant ír a keresztény szolidarizmus szellemében. Tanítványai *G. Gundlach, O. Nell-Breuning.* Az erkölcstan és a szociológia körében mozgott *J. Mausbach* († 1931), *Fr. Schindler* († 1922), *I. Seipel* († 1932) munkássága. A történeti kutatás és a jelen problémáinak szélesebb körű vizsgálata terén az újabbak közül kiválnak *O. Schilling, J. Messner, P. Tischleder, W. Schwer.* A francia újskolasztikusok közül *M. S. Gillet, J. T. Delos,* a belgák közül *A. Vermeersch* († 1936), *V. Fallon* kívánnak említést. A katolikus társadalomtudományi munkaközösség központja lett az 1884-ben alakított «Union de Fribourg».

Hazánkban *Prohászka Ottokár* († 1927) ébresztő írásai terelték rá a figyelmet a társadalmi kérdésre. *Giesswein Sándor* († 1923), *Jehlicska Ferenc* a társadalom-, a jogbölcselet és az etika terén tűntek ki. A háború utáni években *Horváth Sándor,* a külföldön is ismert magyar dominikánus, *Mihelics Vid, Mikos Ferenc, Varga László* S. J. fejtettek ki terjedelmesebb írói munkásságot.

A mult hagyományaiból kiindulva, a katolikus társadalomtudomány szerves továbbfejlődését nagymértékben elősegítették a pápák irányt mutató *szociális körlevelei.* Ezek sorában jelentősek *IX. Pius* kora társadalmi és politikai téveszméire is kiterjedő Syllabusa (1864). *XIII. Leónak,* a «szociális pápá»-nak különösen jelentős körlevelei: Arcanum divinae sapientiae, 1880 (a házasságról), Diuturnum illud, 1881 (a polgári hatalom eredetéről), Immortale Dei, 1885 (a keresztény államrendről), Libertas, 1888 (az emberi szabadság értelméről), Sapientiae christianae, 1890 (a keresztény polgárok kötelességeiről), Rerum novarum, 1891 (a szociális kérdésről), Graves de communi, 1901 (a keresztény demokrácia elveiről). *XI. Pius* legfontosabb szociális tárgyú körlevelei: Ubi arcano, 1922 (a világ békéjéről), Casti connubii, 1930 (a keresztény házasságról), Quadragesimo anno, 1931 (a társadalmi rendről), Divini Redemptoris, 1937 (a kommunizmusról).

Megélénkült a mult században a *protestantizmus* szociális tevékenysége is. Németországban *I. H. Wichern* († 1881), *W. A. Huber* († 1869) végeztek úttörő munkát. Majd *A. Stöcker* († 1909) fejtett ki nagyarányú tevékenységet; a pártpolitikai szervezés mellett a köz-

gazdász *A. Wagner*-rel és a történész *A. Harnack*-kal megalakította «Evangelisch Soziale Kongress» néven a német protestáns szociális munka központi szervezetét, mely elméleti téren a legjelentősebb maradt, a gyakorlati irányú mozgalmak ellenben hamar kiváltak belőle. Kezdetben Stöckerhez, később különböző politikai irányokhoz csatlakozott a nagy irodalmi munkásságot kifejtett *Fr. Naumann* († 1919). A protestáns társadalomelmélet legnevesebb képviselői a történeti kutatás terén *E. Troeltsch* († 1923), a társadalmi etikában *J. Wendland*, a politikai etikában *F. W. Foerster*, *E. Rolffs*, a gazdasági etikában *G. Wünsch*. Radikális irányú a svájci (H. Kutter, L. Ragaz) s a berlini (P. Tillich, K. Menicke) «vallásos szocializmus» köre, mely a kereszténységet a szociáldemokráciával akarja összeegyeztetni.

Angliában *W. R. Inge*, *Ch. W. Stubbs*, *F. H. Stead* munkái fejtegetik a kereszténységnek a társadalmi problémákhoz való viszonyát. Ezekkel a kérdésekkel Amerikában *Sh. Mathews*, *F. Peabody*, *W. Rauschenbusch*, *H. F. Ward*, *Ch. A. Ellwood* foglalkoznak. A francia írók sorában a legjelentősebb *F. Thomas*. A protestáns egyházak nagy része programjába vette az intézményes szociális munkát. Egységes szervezetre törekszik a stockholmi «Life and Work» világkonferencia, mely Genfben társadalomtudományi intézetet is tart fenn. A magyar protestantizmus körében *György János* († 1929), *Bernát István*, *Kováts J. István* tevékenykednek a gyakorlati és elméleti társadalomtan terén. A hittani megosztottság következtében s történetileg kialakult bölcseleti hagyomány hiányában a protestantizmus a társadalomelmélet terén is elég tág körben változó nézeteket mutat fel.

Irodalom. — *A. Menzel*, Griechische Soziologie. Wien-Leipzig 1936. — *E. Zeller*, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung[7]. Leipzig 1923. — *O. Schilling*, Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur. Freiburg i. B. 1908. Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche. Paderborn 1914. Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus. Freiburg i. B. 1910. Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas v. Aq.[2] München 1930. Die christlichen Soziallehren. Köln-München-Wien 1926. (Troeltsch művének bírálata.) — *E. Troeltsch*, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen[3]. (Ges. Schriften I. Bd.) Tübingen 1923. — *I. Seipel*, Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter. Wien 1907. — *Artner E.*, Az ősegyház kommunizmusa. Budapest 1923. — *Allard*, Les esclaves chrétiens[3]. Paris 1900. — *A. Dempf*, Sacrum Imperium. Geschichts- u. Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance. München 1929. — *W. Dyckmans*, Das mittelalterliche Gemeinschaftsdenken unter dem Gesichtpunkt der Totalität. Paderborn 1937. — *R. Linhardt*, Die Sozialprinzipien des hl. Thomas v. Aq. Freiburg i. B. 1932. — *K. Vorländer*, Von Machiavelli bis Lenin. Neuzeitliche Staat- und Gesellschaftstheorien. Leipzig 1926. — *Kováts J. I.*, A keresztyénség és a társadalmi kérdések. Budapest 1933.

3. Szociológia és társadalomfilozófia.

1. A társadalom értelmének és értékének felfogására törekvő megismerés, ha a valóság talaján akar állni, ami minden tudományos elmélet számára létkérdés, nem hagyhatja figyelmen kívül az empirikus szaktudomány megállapításait. Gondolunk az elmult száz év alatt kifejlődött szociológiára, mely a társadalmi életnek egyéb tudománytól különválasztott vizsgálatát tűzte maga elé feladatul. Azonban a modern szociológia irányában való tájékozódás elé nem csekély nehézséget gördít ennek a tudománynak vajúdó állapota. A szociológia mai formájában ifjúkorát éli, a kialakulás nehézségeivel küzd. Ma még az alapvető kérdések is, aminők a társadalomtudományi fogalomalkotás mibenléte, az okság és törvényszerűség, a módszer, a tárgy elhatárolásának a kérdése, élénk viták központjában állnak.

A vita jelentős részben a tárggyal adott nehézségekből érthető. A kutató is tagja lévén a társadalomnak, ez a helyzet nehezebbé teszi a tárgyi vizsgálathoz szükséges távlati szemlélet megszerzését, mint pl. a természettudományban, ahol a tárgy (ásvány-, növényvilág stb.) elkülönülten, magába zártan áll a kutató tekintet előtt. Nem könnyű a tárgy határvonalainak a megállapítása sem. A társadalom áthatol az emberi élet legkülönbözőbb körein, az emberi lét fizikai létfeltételeitől kezdve a kultúra legkülönbözőbb ágaival áll szoros kapcsolatban. Nem könnyű megtalálni azt a határt, amelyen belül a szociológus a saját területén érezheti magát, a saját szempontjait érvényesítheti más tudományágak szempontjainak sérelme nélkül. Ellentétet támasztanak továbbá a kutatók eltérő bölcseleti és világnézeti nézőpontjai is, melyek a tárgy látását és elbírálását befolyásolják. S nem csekély szerep jut az ellentétek kiéleződésénél a modern gondolkodás élesen szétválasztó, gyakran mesterséges és túlzott ellentétet felállító megkülönböztetéseinek se. Ennek kell tulajdonítanunk a *természettudományi* és *szellemtudományi*, a *materiális* és *formális*, a *sztatikus* és *dinamikus* szemléletű szociológiák közt mutatkozó ellentétet.

Midőn a mult században a szociológia az önállósodás útjára lépett, magával ragadta a nagy eredményeket felmutató természettudomány lendülete. A természettudomány módszerét iparkodott a társadalmi jelenségek vizsgálatánál is alkalmazni, a természettudományhoz hasonló pontosságú törvényszerűségek megállapítására törekedett. A francia forradalom élénk emlékének a hatása alatt, *A. Comte* (1798—1857) vizsgálódásait a társadalom pontos törvényei megismerésének a szempontja irányítja, a bajoknak a «savoir pour prévoir» elve alapján való megelőzése céljával. (Főműve: a Cours de philosophie positive 1839—42). Az általa «szociológiá»-nak elnevezett tudományt úgy tekinti, mint amely az emberi szellem teológiai és metafizikai

fejlődési fokai után a pozitivizmus fokán már tisztán a tapasztalatra támaszkodó, egymással összefüggő tudományok rangsorában mint a kutatás befejezése az első helyet foglalja el. A szociológia mint «társadalmi fizika» (physique sociale) a természettudományok módszerével állapítja meg a társadalmi test összetételét és változási törvényeit, két része a *szociális sztatika* és a *szociális dinamika*. Comte-ot elsősorban a fejlődés érdekli, szemlélődése történetbölcseleti beállítottságú. Az emberi szellemben gyökerező fejlődési tényezők mellett a «miliő» fogalmában összefoglalt külső mozzanatoknak (éghajlat, faj, környezet) csak másodlagos, a fejlődést lassító vagy gyorsító jelleget tulajdonít.

Comte kezdeményező jelentősége nem abban áll, mintha ő fedezte volna fel a társadalmi életre vonatkozólag a tapasztalat fontosságát. Az eddigi kutatás is, mely filozófiai jellegű megállapításokra törekedett, szintén a tapasztalatból indult ki. Menzel sikeresen igazolta, hogy már a görögök is művelték azt az empirikus társadalomvizsgálatot, amit ma szociológiának nevezünk. Ugyanezt állíthatjuk a későbbi korokról is, a tapasztalati tények voltak minden korban a társadalomelméleti szemlélődés ösztönzői. S viszont a filozófiai elem Comte-nál, sőt a későbbi szociológiában is ugyancsak jelentős szerepet játszik. Új azonban nála a sajátszerű, még ki nem tisztult módszer hangsúlyozása s a társadalomtudománynak a filozófiától való függetlenítése elvének a felállítása. Comte teszi meg tudatosan az első lépést a társadalomtudomány önállósítása felé.

Különböző szempontokat összefogó rendszere elsősorban a társadalomnak fizikai organizmus módjára való értelmezésével s a fejlődés gondolatával keltett hatást a mult század természettudományi műveltsége, a nekilendülő biológia, az örökléstan, fejlődéstan, természeti kiválasztás elméleteinek gondolatkörében. A szociológia természettudományi jellegének a leszögezése mellett közelfekvő volt e gondolatkör fogalmainak a társadalomra való átvitele. A *biológiai-organikus* iskola értelmezésében a Comte által fizikai testként értett társadalom magasabbrendű állati organizmus jellegét nyeri, melynek fejlődése már nem szellemi, hanem biológiai jellegű s melynek életében a «szociológiai darwinizmus» fontos szerepet juttat a létharcnak.

Mindenesetre, e vonások nem domborodnak ki egyforma élesen ez irány mindegyik követőjénél. A társadalmi organizmusnak az állattal szemben analóg értelmezése mérséklőleg hat, de a társadalomnak tisztán természeti erők alapján való magyarázata tekintetében megegyeznek a nézetek. Ennek az iránynak legjelentősebb képviselője az angol *H. Spencer* (1820—1903) átfogó szociológiai rendszerével (The Study of Sociology 1873; Principles of Sociology 1876), mely a családból, illetve az egyénből felépülő társadalmi organizmust részei-

nek öntudata alapján különbözteti meg az állatitól s melyben a biológiai fejlődés szempontja az irányadó. Franciaországban *R. Worms*, *A. Fouilliée*, *A. Espinas*, Amerikában *L. F. Ward* állt erősen Spencer hatása alatt, aki egyszersmind az amerikai társadalmi pszichológia megindítójának is tekinthető. Németországban *L. Gumplowicz* a darwini fejlődési fogalom egyoldalú alkalmazásával, *P. v. Lilienfeld* pedig a természeti organizmus fogalmának túlfeszítésével mutatják a spenceri hatást. *A. Schäffle* átfogó és élesen tagolt rendszerében (Bau und Leben des sozialen Körpers, 1875/78, Abriss der Soziologie, 1906) az organizmus fogalma már inkább csak magyarázó jellegű analógia szerepét tölti be. Irodalmunkban *Tegze Gyula* a spenceri irány legjelentősebb képviselője, bár ő már a későbbi kutatást is figyelembe veszi. A biologisztikus irány oldalhajtása *a faj* jelentőségének egyoldalú kiemelése *A. Gobineau*, *H. St. Chamberlain*, *L. Gumplowicz* részéről. Ez az irány ma Németországban ismét vezetőszerephez jutott.

A biológiai-organikus irány mellett, s részben azzal ellentétben, kialakult a *pszichologista irány*, mely a társulás alapját és lényegét a lelki mozzanatba helyezi s mely a természettudományi tájékozódás mellett szintén természettudományi jellegű, erősen előtérbe helyezi a társas ösztönök vizsgálatát. Franciaországban *G. Tarde*, *G. Le Bon* az egész társadalmi életet az utánzás, illetve a szuggesztió alapján magyarázzák. Tágabb körű az amerikai társadalmi pszichológia, mely *F. H. Giddings*, *A. Ross*, *Ch. A. Ellwood*, *P. Sorokin* munkássága mellett hatalmas tapasztalati anyagot gyüjtött össze.

A századforduló táján a történelem, a lélektan, a kultúrbölcselet köréből kifejlődő *szellemtudományi* tájékozódás *(Dilthey, Rickert, Windelband)* a szociológia történetében is fordulót jelez. Ez a kutatási irány élénk megkülönböztetést állít fel a történeti és a természettudományi módszer, a számunkra idegen külső természet «magyarázata» és a beleélés révén közvetlen megragadható szellem tárgyának «megértése» közt, az oksági és célszerűségi, az induktív és deduktív megismerés közt. A szellemi lét sajátos mivoltára eszmélés után nem mutatkozott többé tarthatónak a szellemi tartalmakat hordozó, célokra, értékekre törekvő társadalmi életnek a fizikai és biológiai folyamatokkal való azonosítása. Ennek az iránynak a térfoglalását a szociológiában elősegítette a kantianizmus és a hegelianizmus újjáéledése is. *Max Weber* († 1920) a szociológia voltaképeni témájának a társadalmi cselekvés megértését tekinti, melynek megbízható megoldása érdekében állítja fel az «ideáltipikus» módszert, mely a történeti tényekből kiindulva, egyetemes érvényű kategóriák, struktúrális fogalmak biztosításával iparkodik a hisztorizmus relativizáló veszélyét elkerülni. Az ideális típus a történeti valóság bizonyos tulajdon-

ságainak egyoldalú fokozásával nyert értelmi kép, mely nem számíthat a természettudományi fogalmakkal egyenértékű szükségképeni érvényre, mégis kielégíti az empirikus tudomány által igényelhető bizonyosságot. A szellemtudományi módszert alkalmazza *E. Troeltsch* a vallásszociológia, *W. Sombart* a nemzetgazdaságtan terén.

N. Hartmann ontológiai magyarázata az anyagi, az organikus, a lelki és a szellemi lét egymásra épülő rétegeit különböztetve meg, az egyének elsődleges összetartozása alapjának az organikus faji egységet tekinti, mely az efelé emelkedő egyéni lelki élet szétválasztó hatása mellett felbomlik, de a szellemi tartalmak közössége révén az «objektív szellem» síkján az egység magasabb formában megvalósul. Igen határozottan köti le magát a szellemtudományi módszer mellett *O. Spann* és iskolája, mely a természettudományi irány ellen folytatott harcában az okságról egyáltalában nem akar tudni s az indukció helyett az intuícióban megragadott Egész fogalmából, «felülről», deduktív úton magyarázza a jelenségeket. A társadalomtudomány M. Weber értelmében vett szellemtudományi jellegét nálunk *Ottlik László* domborította ki.

Míg a természettudományi és szellemtudományi szociológia ellentéte a kutatás tárgyának különböző szempontú minősítéséből ered, a tárgy elhatárolásának a kérdése az alapja a *materiális* és a *formális* szociológia ellentétének. Comte, Spencer szociológiája, az újabbak közül *Fr. Oppenheimer* rendszere hatalmas kutatási területet ölelnek át, a történelem és a kultúra teljes tartalmát vizsgálódásuk körébe emelik. Ily hatalmas anyag mellett természetesen a módszeres szempontok érvényesítése nehezen sikerül, a szociológiai rendszer körvonalai elmosódnak az enciklopedikus anyaghalmazban.

Comte eredeti gondolatát feleleventve, a szociológia tárgyának és módszerének önállóságát iparkodott biztosítani *E. Durkheim* († 1917) az «objektív» módszer felállításával, mely szerint a szociális tények sajátszerűsége a kényszer-jelleg, az egyén felé emelkedő anyagi, jogi, vallási, erkölcsi kötelezettség, melynek hatása alól nem vonhatjuk ki magunkat. E jelenségeket, bár az egyéni tudatban ragadjuk meg, nem hozhatja létre az egyéni tudat, hanem az annak analógiájára elgondolt kollektív-tudatot kell magyarázatként felvennünk, mely mint objektív valóság áll a személyi, alanyi tudattal szemben. Nyilvánvaló, hogy ez a módszer elenyészti az egyéni lelket a kollektív tudatban s korlátlan érvényesüléshez juttatja a «szociologizmus»-t, mely az emberi élet minden tényét a társadalmi függőségből magyarázza.

Több eredménnyel jár a módszeri szempontokra különös élénkséggel reflektáló német szociológia tárgyi specializálódásra irányuló törekvése. *F. Tönnies* († 1936) eredetileg Hobbes-ból kiinduló dar-

winisztikus, később pszichológiai-etikai irányban fejlődő, de mindvégig erősen az ösztönökre hagyatkozó analitikus módszere a «közösség» és a «társaság» alapkategóriáinak a felállításával a formális szempontokra irányította a figyelmet. Szintén a társulás formáinak a jelentőségét domborította ki *G. Simmel* († 1918) finom lélektani analíziseivel, melyeknél nem irányították különösebb rendszertani szempontok.

Tönnies és Simmel hatása a mai német szociológia egyik legjelentősebb irányának, a «*formális*» szociológiának a kifejlődésében mutatkozik. Ez az irány céltudatosan kikapcsolja a materiális, tartalmi mozzanatokat, aminők az eredet, a fejlődési feltételek, a cél és az ezekhez kapcsolódó értékelés kérdései, melyekre a régebbi (Comte, Spencer-féle) szociológia a fősúlyt helyezte. A formális szociológia csak úgy látja a szociológia önállóságát és komoly fejlődési lehetőségét biztosítva, ha a társadalmi élet tartalmi vizsgálatát a szaktudományoknak (etnológia, kultúra-, történet-, norma-tudományok) engedi át s a vizsgálódás szempontját a formára, a társas viszony módjára koncentrálva, pontos és kimerítő, sajátszerűen szociológiai kategóriákhoz jut. Ennek az iránynak ma egyik legjelentősebb képviselője *A. Vierkandt*, ki a társas kapcsolat módjainak a megállapításával s a társító erők vizsgálatával (melyeknél az ösztönös hajlamok mellett az etikai és szellemi tényezőket erősen elhanyagolja) kimerítve látja a formális szociológia problémáit. A merően formális szempontot a legradikálisabban *L. v. Wiese* érvényesíti a minőségi tényezők lehető kizárásával, az érintkezés térbeni-mennyiségi feltételeinek pontos megállapítására törekvő, nagy részletességgel kifejtett «vonatkozás»-elméletében (Beziehungslehre).

Eleve felvett szempontok helyett a tények lehető pontos leírására törekszik a *fenomenológiai irány* (M. Scheler, Th. Litt, N. Hartmann, D. v. Hildebrand, Th. Geiger), melynek módszerét a formális szociológia is (Vierkandt) alkalmazza.

A szociológia tárgykörének megállapítása körül folyó vitákban átfogó szemléletről tanuskodik *Dékány István*, ki a szociológia megbízható módszeri kiindulásának és szilárd rendszertani alapjának a «tiszta» szociológiát tekinti, mely a társadalomalkotó tényezők s ezek funkcióinak a speciális térbeli alkalmazkodástól, időbeli formától és céltartalomtól elvileg eltekintő vizsgálata alapján, a társadalomra általában érvényes fogalmakat nyujtja. A tiszta szociológia a társas alakulatokat vizsgáló «szociálmorfológiá»-val együtt alkotja az «általános» szociológiát, mely a térre és időre korlátozott szociográfia, valamint a speciális társadalomtudományok számára az alapvető szempontokat nyujtja. Egy általános értékelmélet eszméihez való igazodással kerül a szociológia viszonyba a normatudományokkal, teljes szintézishez pedig mint társadalomfilozófia jut.

A társadalmi alakulatok mint az emberi élet tényei, azzal együtt változásnak, fejlődésnek vannak alávetve, az időhözkötöttség, a történeti jelleg elválaszthatatlan vonásuk. Már Comte szükségesnek látta a szociális sztatika mellett a szociális dinamikát, a fejlődés törvényszerűségeinek a vizsgálatát. A kettős szempontú szemlélet tagadhatatlan követelménye marad a társadalomtudománynak, bár a kutatási irány specializálódásával nem jut mindig egyenlő alkalmazáshoz. A túlságosan elvont, kizárólag a lényegre irányuló szemléletmóddal szemben ma különösen *H. Freyer* hangsúlyozza a társadalomtudomány «valóság»-jellegét, mellyel főkép a *dinamikus* szempontok érvényesülését igyekszik biztosítani. Azt Freyer is látja, hogy a szociológia nem válhat történettudománnyá, általános értékű struktúra-fogalmak kidolgozását ő is nélkülözhetetlennek tartja, de e fogalmaknak nem hajlandó időtlen érvényességet tulajdonítani, hanem tartalmukat dinamikus, történeti vonatkozásúaknak tekinti, melyeknek a dialektikus fejlődés bizonyos kora adja meg értelmüket.

2. A modern szociológia főbb irányainak és vitapontjainak vázlatos ismertetése után szükséges nézőpontunkat lerögzíteni. Kétségtelen, hogy a modern társadalomtudomány első művelőinél korántsem volt oly éber a módszerre való eszmélés, mint a későbbieknél. Eszménynek mindenesetre a természettudományt tekintették s nem átalták annak fogalmait kritikátlanul a társadalomtudományba átültetni. Hogy azonban a természettudományi módszer eszménye mellett sem űztek tiszta természettudományt, leginkább abból tűnik ki, hogy a belső összefüggések megragadására törekednek, a társadalmi folyamatokat maguk elé tűzött cél-eszmék szempontjából értékelik, ami nyilván keresztültöri a szigorúan okságí-induktív természettudományi eljárást. Tudattalanul bár, szellemtudományi szempontokat is kellett tehát alkalmazniok, ami elkerülhetetlen, mert hisz a társadalomtudomány tárgya nem azonos a fizika és a biológia tárgyával, és épazért lehetetlen a társadalmat fizikai organizmusként értelmezni. Habár a társadalmi életnek vannak természeti (fizikai, biológiai) feltételei is, a célokra, értékekre irányuló emberi cselekvés, amiben a társadalmi élet aktivitása megnyilvánul, nincs a természeti történésekkel azonos szükségképeniséggel meghatározva. Az emberi lelki élet aktív, szellemi természete mellett a társadalmi életben csak tipikus szabályszerűségekről, a fizikai jelenségeknél sokkal tágabb értelemben vett törvényszerűségekről beszélhetünk.

Kétségtelen tehát, hogy a létesítő okság mellett a célnak a megállapítására, a külső természeti feltételek mellett a belső értelem felfogására törekvő szellemtudományi szempont érvényesítése a társadalmi jelenségek vizsgálatánál elkerülhetetlen és épazért indokolt, ami azonban nem teszi szükségessé és kívánatossá a szellemtudományi

ismeretmódnak és módszernek egészen különleges, a természettudományi megismeréssel éles ellentétben álló ismereti beállítottságként való feltüntetését. A beleélésnek, az intuíciónak is van kétségtelenül szerepe a tudományokban, de csak a fogalmak nyelvére fordítva és a logikai igazolásnak alávetve válhat tudományos értékű ismeretté. Az ember pszichofizikai természeténél fogva a természet és a szellemvilág adottságait magában egyesítő társadalmi életnek legmegbízhatóbb ismeretére nyilván az induktív és a deduktív módszer, az oksági és a célszerűségi szempont egyesítése vezet.

Érthető és indokolt, ha a szociológia tárgyát iparkodik más tudományokkal szemben pontosan elhatárolni. Minden tudomány haladásának a szakszerűség, a specializálódás fontos előfeltétele, s a tudományok békés és eredményes együttműködése is szükségessé teszi a határok megállapítását. Igazolt tehát az anyaghalmozás terhe alatt roskadozó enciklopedikus jellegű szociológiától való szabadulás törekvése, illetve a társadalmi élet tartalmi elemeinek különböző szaktudományokra bízása. A társadalmi jelenségek sajátos mibenlétének a megállapítása terén a kutatási kört a történelem-, kultúra-, állam-, jog-, közgazdaságtudománnyal szemben elhatároló irány mutatja kétségtelenül a legjelentősebb haladást. Mindazonáltal a tisztán formális szociológiához közel jár a veszély, hogy tisztogató munkája közben a társadalmi valóságot túlságosan leegyszerűsíti, csak üres vázát hagyja meg a valóságos életnek. Különösen hiányosnak mutatkozik a társadalmi cselekvés tárgyának, a célnak a kiküszöbölése. Bármennyire indokolt, ha a szociológia, mint tapasztalati tudomány, tartózkodik a bölcseleti szempontoktól, a cél még az emberi cselekvés tapasztalati magyarázatánál sem kerülhető ki. A társadalmi életet eszmék, célok irányítják, melyeknek, ha értékelméleti vizsgálata nem is képezi a társadalomtudomány feladatát, a csoportéletet alakító szerepüket nem hagyhatja figyelmen kívül. Épazért a formális szociológia csak ily irányú kiegészüléssel igérheti a társadalmi valóság teljes magyarázatát, amint azt Vierkandtnak a tartalmi mozzanatokra kiterjedő vizsgálatainál valóban látjuk is[1] s amit v. Wiese sem zár ki, midőn a vonatkozási elméletet csak módszertani elvnek tekinti. A szociológiai kutatás rétegződéseit Dékány István rendszertani szempontjai is tanulságosan világítják meg.

A *sztatikus* és a *dinamikus* nézőpont szembeállítására vonatkozólag kétségtelen, hogy a társadalmi élet része a történeti életnek, a társadalmi alakulatok koruk kultúrájával belső egységet alkotnak.

[1] Különösen tanulságos legújabb műve (Famile, Volk und Staat. Stuttgart 1936), mely a korábbi «Gesellschaftslehre» újszempontú átdolgozásának szükségességét ismeri el.

A társadalomtudományi ismeretszerzés tapasztalati alapja a konkrét, történeti valóság, benne ragadja meg tárgyát, bár tudománnyá csak úgy lehet, ha egyetemes érvényű kategóriák, struktúrák, formák ismeretére eljut. A történeti valóságból való kiindulás nem jelentheti tehát a hisztorizmus relativisztikus álláspontján való megrekedést, mely mindennek csak viszonylagosan, a maga korához mérten tulajdonít érvényt és értéket. A mai szociológia világosan felismerhetőleg túl akar jutni ezen az álláspontón s az érvény szempontjából igazolt fogalmak, tudományos rendszer alkotására törekszik.

A társadalomtudomány valóságjellegét csak a tapasztalatra támaszkodó, a jellegzetes vonásokat fogalmi egységbe foglaló megismerés biztosíthatja. Hogy ilymódon nemcsak történetileg kötött típusok, de *lényegi* elvek és struktúrák ismeretére is eljuthat a tudomány, annak felsőbb fokú igazolását a bölcselet adja, mely rámutat arra, hogy habár, mint a tapasztalati valóság általában, a társadalmi élet is változásnak van alávetve, nem változik meg teljes valóságában, a változás csak a lényegi követelmények határain belül lehetséges. A valóság egyetemes feltételeit megállapító metafizika, közelebbről a bölcseleti antropológia, az emberi természetnek történeti változásokon keresztül megmaradó lényegi azonosságát, változási lehetőségeinek határoltságát igazolja. Ez a megállapítása megegyezik a történeti módszerrel dolgozó tudományok eredményeivel is. Az etnológia nem talál oly embereknek tekinthető lényekre, amelyeknél a kultúrfeltételeknek megfelelő formában ne volnának az ember lényegi természetétől megkövetelt társadalmi intézmények. A társadalmon, családon, népi életközösségen kívülálló ember nem a valóságnak, hanem a képzeleti konstrukciónak az embere. S maga a változás is bizonyos szabályokat követ, többé-kevésbbé egyetemes törvényszerűségnek van alávetve. Ha a társadalmi életben nem is beszélhetünk a fizikai természettel egyértelmű törvényekről, minden törvényszerűséget benne sem tagadhatunk.

Nem igazolt tehát a «valóság» és a «jelentés», illetve «lényeg»-tudomány éles szembeállítása, amint az ma a társadalomtudomány módszeréről szóló viták hevében gyakran történik. A bölcselet igazolt megállapítása szerint a valóság lényegi követelményeknek engedelmeskedik, lényegi törvények által van meghatározva s csak akkor igaz és teljes valóságismeretünk, ha a valóságot lényege, jelentése szerint ismerjük meg. Nem valóság és lényeg szembeállítása, hanem *történeti* feltételezettség és *lényegi* meghatározottság az indokolható megkülönböztetés. A konkrét társadalmi tényekben, alakulatokban, mindig van időbeli, esetleges, de van lényegi törvényszerűséget is hordozó mozzanat, történeti és lényegi meghatározottság szövődik bennük össze. Ha csak a történeti vonást nézzük, ez csak a társada-

lom történetének az ismeretére vezet, a rendszeres társadalomtudomány a történeti tapasztalat igénybevételével, de ezen túlhaladva a lényegi kategóriák, a formák, a struktúrák kidolgozásával alakul ki.

Történeti és lényegi szempont különbségének nagy jelentőség jut a társadalmi cselekvés *normatív* meghatározásánál, nevezetesen a társadalmi etikában. A társadalmi élet lényegi feltételeire vonatkozó erkölcsi normák maradandók. Minthogy azonban az etikának a gyakorlati élet lehető teljes erkölcsi szabályozását kell adnia, az elveket alkalmaznia kell a konkrét, történeti körülményekre. De az alkalmazásnál a lényegi feltételek megmaradása mellett nem lehet szó az elvek megváltoztatásáról, hanem az elveknek az idő követelményeihez való szabásáról. A különböző korok társadalometikai követelményei közt csak a részletre, nem a lényegre nézve lehetséges eltérés. Ha ezzel szemben a történelemben felmerülő társadalometikai tanítások és nézetek közt a lényegbe is vágó különbségek tapasztalhatók, ez nem az elvek ellentétét bizonyítja, hanem különböző értelmezésüket mutatja, azaz az eltérés oka nem az elvi érvényesség egyetemességének a hiánya, hanem az értékfelfogás, az értékítélet különbözősége, melynek lehetősége az erkölcsi ítéletet befolyásoló tényezők sokféleségével van adva. De a lényegi feltételek ismeretével módunkban áll az értékítélet esetleges tévedéseit megállapítani.

3. A módszertani és rendszertani viták legjelentősebb eredményének a *szociológia* és a *társadalomfilozófia* különbségének a kitisztulását tekinthetjük, mely következő vizsgálódásaink szempontjából alapvető jelentőségű megkülönböztetés. A szociológia *tapasztalati*, ténymegállapító tudomány; analízis, leírás alapján megállapítja a társadalomnak általában (formális vagy tiszta szociológia) és az egyes társadalmi alakulatoknak (materiális szociológia vagy morfológia) létesítő tényezőit, mibenlétét, funkcióit, változási feltételeit, megállapításait kitűzött szempontok alapján rendszerbe foglalja.

A szociológia *empirikus*, ténymegállapító jellegével szemben a társadalomfilozófia *spekulatív* jellegű: a társadalmi tények mélyebben fekvő okának a megragadására, a végső elvek megállapítására, egy magasabb szintézis kialakítására törekszik. Nem elégszik meg a tapasztalati tények ismeretével és rendszerezésével, hanem a társadalmi élet egészének értelmét és célját igyekezik meghatározni. A társadalombölcselet feltételezi az empirikus kutatást, anyagát tőle kapja. Ennek birtokában jut *a lényeg, a forma, a maradandó struktúra* ismeretére. Ennek megállapításával azonban nem elégszik meg, hanem a lényeg, a forma alapján, mely nemcsak a tapasztalati valóság meghatározója, hanem egyszersmind eszmei célként bizonyos értékre mutat, *értékeli* a valóságot. Az értékből kiindulva megállapítja a társadalmi élet *normáit*, azokat az elveket, amelyekhez a társadalmi

életnek alkalmazkodnia kell, hogy lényegével adott célját megvalósítsa. E normák alapján állapítja meg a társadalmi cselekvés szabályait a társadalmi *etika*, mely a személyhez, az erkölcsi élet közvetlen alanyához szól. A lényeg, mely a létrendben a lét feltétlen határozmánya, a tárgyi, objektív szemléletű etikai rendszerben a cselekvés számára a feltétlen «kell», az erkölcsi norma kifejezője.

Szociológia és társadalomfilozófia megkülönböztetése nem szigeteli el egymástól e két tudományt, ami gyakorlatilag különben is keresztülvihetetlen. Az empirikus kutatásnak segítségére vannak a társadalomfilozófia igazolt elvei s a társadalomfilozófia nem hagyhatja figyelmen kívül a tapasztalati vizsgálódás eredményét. De a kapcsolatok dacára is elengedhetetlen a nézőpontok szétválasztása. A valóság értékelése, normák felállítása már nem az empirikus kutatás feladata, s viszont a priorikus filozófiai elvek felállítása a tapasztalati kutatás kerékkötője.

A társadalmi élet az emberi életnek csak egyik részlete, mely nem szigetelhető el a valóság egészétől. A társadalom céltartalmai nem magukban álló nagyságok, hanem az emberi élet egészével szoros viszonyban álló értékek. Épazért a társadalombölcselet sajátos tárgyszemlélete mellett sem tekinthető oly mértékben autonóm bölcseleti tudománynak, melynek ne volna érintkezése a valóság-egészről egységes képet alkotó metafizikával. *A társadalmi élet teljes értelme a valóság egészéről alkotott metafizikai világkép kereteiben, a valóság végső összefüggéseibe behelyezve bontakozik ki.* Ez a szintézis nem történhetik eleve felvett metafizikai elveknek a társadalmi létbe való belemagyarázása révén, a társadalombölcselet a bölcseleti szintézisben a magaszállította anyaggal vesz részt, s azon keresztül hat annak alakítására. Azonban a társadalmi lét *végső* értelmét és célját már önmagából nem magyarázhatja, az beletorkollik az emberi lét egyetemes céljába, s az azt magyarázó egyetemes világszemlélettől várja megvilágítását.

Az itt jelzett összefüggések egyszersmind az utat is megjelölik, melyen vizsgálódásunknak haladnia kell.[1] Kiindulva a tapasztalati kutatás igazolt adataiból kell eljutnunk a lényeg megállapítására, az érték megragadására, hogy abból a társadalmi alakulatokra vonat-

[1] Nem követhetjük *E. K. Winter* útmutatását, ki a kanti ismeretelméletből kiinduló, nagy elfogultságról tanuskodó kritikájában (Die Sozialmetaphysik der Scholastik. Leipzig-Wien 1929), a skolasztikában csak egy apriorisztikus jellegű transzcendentális vallásszociológia jogosultságát hajlandó elismerni. Ily eljárás mellett vajmi laza és bizonytalan lenne az elméletnek a tapasztalati valósággal való kapcsolata! A természeti és a természetfölötti rend szerves összefüggése, valamint a szellemi megismerés tartalmának tapasztalati alapja mellett indokolatlan a módszer-kettősség aggodalma, illetve vádja.

kozó normákat s a gyakorlati cselekvés etikai normáit megállapítsuk. Vizsgálódásunkban nem elégíthetnek ki a merően formális szempontok, hanem a tartalmi mozzanatok, a társadalmi együttélésben megvalósulásra törekvő célok alapján kell megállapítanunk a társadalmi létnek az emberi élet szempontjából való értékét és értelmét. Ebben az igyekvésünkben megbízható útmutatásul és támaszul szolgálnak a keresztény bölcseleti hagyomány ma is értékesíthető metafizikai és etikai elvei, melyek szintézisünk gerincét alkotják. Ahol az elvi állásfoglalás igazolása szükségessé teszi, a megállapításunktól eltérő vélemények bírálatára is vállalkoznunk kell.

Irodalom. — *P. Barth*, Philosophie der Geschichte als Soziologie[3-4]. Leipzig 1922. — *F. Squillace—R. Eisler*, Die soziologischen Theorien. Leipzig 1926. — *E. Durkheim*, A szociológia módszere. Budapest 1917. — *G. Ratzenhoffer*, A szociológiai megismerés lényege. Budapest 1908. — *M. Weber*, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen 1922. — *H. Oppenheimer*, Die Logik der soziologischen Begriffsbildung. Tübingen 1925. Richtungen der neueren deutschen Soziologie. Jena 1928. — *A. Walther*, Soziologie und Sozialwissenschaften in Amerika. Karlsruhe 1927. — *Ottlik L.*, A társadalomtudomány filozófiája. Budapest 1926. — *Dékány I.*, Társadalomalkotó erők. Budapest 1920. — *Kiss A.*, A magyar társadalomtan története. Budapest 1925. — *Pálosi E.*, A társadalmi törvények helye a természetben. Budapest 1930. — *H. Freyer*, Die Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Leipzig 1930. — *I. T. Delos*, Comment juger la Sociologie contemporaine? Marseille évsz. n. (Többek közreműködésével.)

Első rész.

A TÁRSADALOMRÓL ÁLTALÁBAN.

A) *A társadalom létösszetevői.*

4. Egyén és közösség.

1. Sajátos kettősség egybeszövődését mutatja az ember természete. Egyedi lét és a közösséghez tartozás lénye eredeti, természetszerű adottságai. E kettősséggel az ember a természet egyéb lényeivel megegyező sajátságot mutat. A természet mindegyik lénye elhatárolt, belső egységet feltüntető, önmagában fennálló egyed, de egyszersmind más egyedekkel közös tulajdonságok birtokosa, faji közösség tagja.

Egyedi fennállás és közösségbe tartozás kettőssége poláris feszültséggé fokozódik az embernél, akinél az egyediség a fajjal szemben olymértékű önállóságra jut, amilyen az alacsonyabb létosztályok lényeinél még nem fejlődhetik ki. Annál gazdagabbak az individuális vonások, mennél tökéletesebb működést fejt ki egy lény. Az egyedi lét legalacsonyabb fokán áll a viszonylagos lezártságot mutató, részekre oszthatóságnak engedő anyagi lét. Fokozottabban érvényesül az egyediség a részek megmaradó egységét igénylő szerves lénynél. Még jelentékenyebbek az egyedi különbségek a szellem világában. A szellemi létben is részesülő embernek az alacsonyabbrendű lényeknél fokozottabb egyedisége jut elismerésre abban az egyedül az értelmes egyednek kijáró megkülönböztetett rangjelzésben, melyet a *személy* (persona) fogalmával fejezünk ki.

A személy fogalma *öntudatot* jelent, a lelki aktusoknak alanyi, én-es vonatkozású felfogását, ami az emberi tudat legközvetlenebb, letagadhatatlan ténye. Az állat a magáról való tudatnak nem mutatja jelét. Működései teljesen kimerülnek a környezeti ingerekre adott válaszban, a vegetatív létfenntartást szolgáló egyetemes faji tevékenységekben. Az öntudat fénye az ember lelkében gyullad ki, kinek

élményeitől elválaszthatatlan az énnek a tudata, s aki saját aktusaira reflektálva *önismeretre* képes jutni.

A személyi lét továbbá az *önmagabírás* s az *önérvényesítés* képességét jelenti. A személyt nem sodorja ellenállás nélkül magával a környező világ, képes azzal szembefordulni, mint magától különböző tárgyat szemlélni. Az állati tudaton a környezeti benyomás uralkodik, az ember képes környezete felé emelkedni, a dolgokat nemcsak reá gyakorolt anyagi hatásaikban, hanem önmagukban is megismerni, szellemileg birtokába venni, a lét maradandó, egyetemes összefüggéseit felfogni. A valóságnak okaiban való felfogása és megértése teszi lehetségessé, hogy az ember belenyúljon a történések sodrába s azokat szándékai szerint alakítsa. Habár ebben a törekvésében véges voltának, korlátoltságának is hamar tudatára ébred, még sincs úgy kiszolgáltatva a természeti erők játékának, mint a valóság alacsonyabb fokú lényei.

És a személy önrendelkezési képessége nyilvánul meg *önmaga alakításában, személyiséggé* formálásában. Az emberi egyed fejlődését nem irányítják oly szükségképeniséggel érvényesülő faji erők, mint az állatét. Az állati egyed a faj egy példánya, melynek minden működését a faji ösztön irányítja s ez nem engedi meg, hogy az egyed valami az átlagostól eltérőt, eredetit, újat alkosson. Az állati világban nincs az emberi kultúrához hasonló fejlődés. Bármily csodálatos is az állati ösztön célszerű működése, nem mutat az emberi képességekhez hasonló alakíthatóságot.

Az ember nemcsak megismer, hanem *értékel* is. A benyomásokat nem veszi közömbösen tudomásul, hanem állást foglal velük szemben, bizonyos értékeszmékhez méri őket. Értékelésétől függ cselekvése, gyakorlati magatartása. Döntéseiben, választásainál felelősnek érzi magát. Nem a tárgyi benyomás kényszeréből, vagy ösztönös vonzalmának engedve, hanem szabadon alakított értékítélet alapján határozza magát a cselekvésre. Meg tudjuk különböztetni a kényszer alatt és a szabad elhatározással tett cselekedetünket. Az egyikben egyáltalában nem, vagy csak korlátoltan, a másikban következményeivel együtt felelősnek tudjuk magunkat. Szabadon választott cselekedeteinkben énünket, erkölcsi egyéniségünket vetjük latba, ily cselekedeteinknél egyéni felelősségünk is, azt más nem vállalhatja át.

A személy magasabbrendűsége, öntudatossága és önállósága értékek után igazodó, erkölcsi magatartásában lép a legszembetűnőbben elénk. A felelősség, amellyel önmagáért helytállni tartozik ad a személynek társadalmi elismerésre és védelemre jogot. A személyt más személyek *öncélú, önértékű* lénynek kötelesek tekinteni, kit eszköznek sohasem használhatnak céljaik eléréséhez. A személy és a dolog közti

lényeges különbség ép az eszközi felhasználhatóság szabadságában és az öncélúság elismerésének követelményében jut szembetűnően kifejezésre. A dolgokat, az értelmetlen lényeket, tetszésünk szerint használhatjuk józan belátással megállapított céljaink elérésére, embertársaink igénybevételénél felelősek vagyunk személyi céljuk épségben tartásáért, metafizikai-erkölcsi lényük sérthetetlenségéért. Öncélúságának megsértése, az embernek eszközként használása (pl. rabszolgaság) az emberi létszintről való letaszítással egyértelmű.

2. Sokszor úgy tüntetik fel, mintha az ember személyi önállóságának és öncélúságának a tudata csak az újkor hajnalán derengett volna fel. Bizonyos kultúrtörténeti irány félreismerhetetlen céltudatossággal úgy szereti jellemezni a keresztény középkort, mint amelyben az embernek csak mint a közösség, elsősorban mint az Egyház tagjának volt értéke, de az individuális személyiségben mint ilyenben rejlő értékesség tudata nem tisztult ki. Bizonyos, hogy a középkor szellemi életében nehezen találtak volna megértésre az újkoron egyre jobban elhatalmasodó individualizmus társadalmat bomlasztó eszméi. De a szellemtörténetben súlyos tájékozatlanságra vall annak az állításnak a megkockáztatása, mely egy, a keresztényi eszmékhez igazodó korszaktól elvitatni akarja az ember személyi értékének a tudatát.

Hogy a középkor mennyire nem volt ennek a tudatnak a hiányában, kétségbevonhatatlanul lép elénk a legátfogóbb elmének, Aquinói Szent Tamásnak a középkor szellemi felfogását híven visszatükröző műveiben. Legyen elég egy pár szemelvény bemutatása. Szent Tamás szerint az ember a valóság egészéhez közelebb áll, mint a többi lények, mert értelmével az egész valóságot szellemileg magába képes fogadni.[1] Az értelmes lény természeti tökéletessége az értelmetlen lénnyel szemben, hogy cselekedete felett uralkodik, míg a természeti lények kénytelenek cselekedni, de nem cselekszenek.[2] Önértéke a mindenségben csak az értelmes lénynek van.[3] Az emberi méltóság ép abban áll, hogy az ember természete szerint szabad és önmagáért létezik.[4] Az értelmes lény nemcsak fajilag, hanem egyénileg is az örökkévalóság részese.[5] Az ember öncélúsága oly elidegeníthetetlen, hogy embertársaihoz sem rendelhető azok céljaképen s az állami közösség sem követelheti kor-

[1] S. Th. I. q. 79.

[2] C. Gen. l. III. c. 111.

[3] «Sola intellectualis natura est propter se quaesita in universo, alia autem omnia propter ipsam.» C. Gent. l. III. c. 112.

[4] «Dignitas humana, prout sc. homo est naturaliter liber et propter seipsum existens.» S. Th. I. II. q. 64. a. 2. ad. 3.

[5] «Anima rationalis non solum secundum speciem est perpetuitatis capax, sicut aliae creaturae, sed etiam secundum individuum.» C. Gent. l. III. c. 113.

látlanul magáénak.[1] A szellemi személyiség méltósága alapján illetik meg az embert bizonyos jogok minden emberi törvényhozást megelőzően.[2] Hogy mindez nemcsak elvont elmélet volt, bizonyítják a középkor oly jellegzetes jog-gyüjteményei, mint a «Sachsenspiegel» vagy a «Schwabenspiegel», melyekből nem lehet a szabadság-jogok védelmét és biztosítását letagadni. A középkori hűbérúr és a hűbéres közt a kötelezettség kölcsönös volt, s a középkor ismerte a hatalmával visszaélő uralkodóval szemben az ellenállás jogát is, melynek igénybevételét történeti tények bizonyítják.

Szent Tamásnál s általában a keresztény világnézetben kétségtelenül megállapítható perszonalizmusnak megvannak a mélyre nyúló metafizikai gyökerei. A személy lényétől elválaszthatatlan megmaradás ténye, az öntudat egysége, a változó aktusoktól különböző, azokat létrehozó és fenntartó maradandó létmagot feltételez. Ez a keresztény bölcseletben az individuális lélek-szubstancia, melynek a testtel való lényegi egysége tartja fenn az élményeinkben tapasztalt személyi egységet. Minden emberi személy eredeti, egyszeri egyéniség, ki tisztán a faji, leszármazási, környezeti tényezőkből maradéktalanul nem érthető meg. Az «individuum ineffabile» tényének, az egyéniség legmélyebb valójában való megragadhatatlanságának egyedül kielégítő magyarázata, hogy Isten hívja létbe minden egyes embernek a lelkét. Minden személy egy eredeti isteni gondolatnak a megvalósulása s mint ilyen egyszeri és egyetlen, egyéniségét soha el nem veszítheti. Minden lény az Istenhez való hasonlóságot mutatja. Az értelmetlen lények faji sajátságaikban fejezik ki az örök teremtői gondolatot, a szellemiségben részesülő értelmes lény elsősorban személyvoltában az Isten-hasonlóság hordozója. A szellem öntevékeny erejével, az akarat szabadságával a személyek személyéhez, Istenhez a természeti lényeknél hasonlíthatatlanul nagyobb közelséget árul el. Nemcsak «vestigium», hanem «imago Dei».

A testnek emberi szülőktől való eredetével a testtel egyesülő lélek faji vonásokat is vesz fel, de a faji jellegen is áttör a személyi szellem egyed-volta. Az ember hivatása nem merül ki a faj szolgálatában, személyi létének teremtő forrásához és életcéljához való rendeltetése társadalmi helyzetében is elidegeníthetetlenül megmarad. A személy első és alapvető viszonyát Teremtőjéhez semmiféle egyéb vonatkozás nem oldhatja szét. Szellemi képességeinek örökkévalóságra törekvő vonzalmában, az abszolút értékekhez igazodó erkölcsi beállítottságá-

[1] «Homo non ordinatur ad proximum sicut in finem.» S. Th. q. 104. a. 1. ad 3. «Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum totum et secundum omnia sua.» I., II. q. 21. a. 4. ad 3.

[2] I. II. q. 94. a. 2.

ban félreismerhetetlenül követeli jogait az Istenhez mint végcélhoz rendelt élet.[1]

Ez szabja meg nemcsak a társadalmi igények, hanem egyéni önállósága határait is. A teremtett szellem öncélúsága nem abszolút, hanem csak egyéb teremtménnyel szembeni viszonyában áll fenn. Léte teremtett s a Teremtőtől folytonos fenntartásra szoruló volta kizárja, hogy önmagát végcélul tekintse. Az ember mint szellemi lény végcéljául csak az Abszolútumot tekintheti, melyet azonban önmagában nem talál meg. Léthelyzetének ily végezetes félreismerésétől, az egyéni autonómia túlbecsülésétől óv meg a tapasztalat, midőn a tudás és az erkölcsi élet területén felmerülő akadályokban, következetlenségekben, gyengeségekben, bukásokban az emberi önállóságnak és önmagabírásnak korlátaira figyelmeztet.

3. Az egyedi vonások az emberi létnek csak egyik oldalát mutatják. A valóság embere nem elszigetelten magában álló lény, hanem természeténél fogva társas lény, «animal sociale», mint a keresztény bölcselet Aristoteles megállapítását átvéve, egyetemlegesen tanítja. A társadalomhoz tartozás az embernek époly eredeti vonása, mint az egyedi fennállás és magabírás. Egész lénye, testi-lelki mivolta szerint a társas életre van beállítva. Szent Tamás ennek jellemzésére három tényt emel ki.[2] Az ember ösztönei az állatnál fejletlenebbek lévén, a létfenntartáshoz szükségeseket magára hagyatva nem szerezheti meg, hanem mások segítségére van utalva. Képességek tekintetében az emberek különböznek egymástól, a társas élet révén kölcsönösen kiegészítik egymást. S egyedül az ember rendelkezik a beszéd képességével, ami nyilvánvalóan a társas életre rendeltségét bizonyítja.

A modern örökléstan, néptan, társadalmi lélektan nem hagynak kétséget az ember eredeti társas volta, a társadalomtól való fizikai, biológiai, lelki függése felől. Az ember első és eredeti környezete a társadalmi kör, melybe beleszületik, mely az öröklött hajlamok és az állandó ráhatás következtében testileg-lelkileg alakítja. Fejlődésileg korábban van az embernek tudomása környezetéről, mint a saját énjéről. Eredetileg teljesen összenő a társadalmi körrel s csak a lelki fejlődéssel tökéletesülő önreflexió révén különbözteti meg magát környezetétől, éli át a saját énjét. Primitív művelődési viszonyok közt az egyén alig jut önállóságra a csoporttal szemben.

Az ember szociális természetét igazolják veleszületett s még bővebben ismertetendő társas hajlamai, melyek elválaszthatatlanul a közösséghez kötik. Mint a lélektani vizsgálat rámutat, az emberi lélek

[1] «Secundum ordinem finis nihil homine existit altius nisi solus Deus.» C. Gent. l. IV. c. 54.

[2] De regimine principum. l. 1. c. 1.

époly eredetileg rendelkezik a másokkal való lelki egységnek, közösségnek, mint a saját énje felfogásának a képességével. Az «én»- és a «mi»-tudat egyformán eredeti tudati formái élményvilágunknak. Az embernek nemcsak a saját énjéről van tudomása, hanem élményeinek tekintélyes részét mint másokkal közöseket fogja fel, azzal a tudattal éli át őket, hogy azokat mások vele együtt átélik és ép ez a tudat egyesíti a legszorosabban a közösséggel.

Nemcsak ösztönös természete szerint, hanem mint önmagában álló *személy* is, a társadalmi életre van utalva az ember. Sajátos törvényszerűsége az emberi személynek, hogy csak társadalmi érintkezés és együttélés mellett bontakozhat ki. Az emberré válás, a személyiséggé fejlődés feladat számára, melyhez hajlamokat hoz magával, de kifejtőzésük a társadalom ébresztő és fejlesztő ráhatását feltételezi. A közlés, önmaga megnyitása, Szent Tamás mély megállapítása szerint, a szellemi lény tökéletességéhez tartozó tulajdonság,[1] s az ember számára az önmagából kilépés s a társadalmi közösségbe kapcsolódás a szellemi tökéletesedés nélkülözhetetlen feltétele. A társadalmi érintkezés akadálya esetén (pl. siketnémáknál) fejletlen marad a lelki élet is. Az ember lelki világa feltételezi a hozzá hasonló személyeket, akikkel közölheti magát, akiknél megértésre, támogatásra, együttérzésre találhat. Nem mindegy számára, hogy magába zártan marad-e, vagy érintkezésbe juthat-e másokkal. A közlés kényszere a lelki energiák megfeszítésére, önfegyelmezésre, belső összeszedettségre késztet, mert csak az élményt híven kifejező közlés számíthat «megértésre», válaszra. Igaz, hogy a kifejezés nehézségeit nem sikerül teljesen eltüntetni. A hanghordozás legfínomabb árnyalata, a legszemléletesebb taglejtés is csak érzéki jel, halvány kép, mely a lélek belső gazdagságát csak homályosan tükrözi. De a közlés kényszere mégis alakítólag hat egyéniségünkre, a másokkal való megértés szükségessége a környezet szellemi szintjének az elérésére késztet.

S a társas környezettől kapott benyomás nem marad a felszínen, hanem lelki életünk mély rétegeiig hatol. Az idegen lélek érintésére kitágul, új tartalomhoz jut az egyéni lélek. Élményeink nagy része és vele egyéniségünk a másokhoz való állásfoglalásban alakul ki. Tisztelet, megvetés, büszkeség, megalázódás, alárendelés, szeretet, gyűlölet, önzés, önzetlenség a másokkal való érintkezés révén keletkezik bennünk. A jellem alakulására a társadalmi környezet alapvető jelentőségű. A másoktól tapasztalt bánásmódban és a másokhoz való állásfoglalásban ébred az egyén saját erkölcsi értéke tudatára.

Képességei kifejlesztésével lesz az ember kultúrlénnyé, valósítja meg az emberiesség eszméjét. Azonban a művelődés feltételeit a

[1] Gent. l. I. c. 93.; S. Th. I. q. 108. a. 2. ad 2.

társadalom biztosítja a korábbi nemzedékek kulturális eredményeinek fenntartásával, közvetítésével, a kulturális tevékenységhez szükséges szellemi együttműködés nyujtásával, a kultúra anyagi eszközeinek a biztosításával. S a társadalomban kialakuló szokások, normák, erkölcs és életstílus az egyéni magatartásnak is alakító és állandó hatású tényezői.

4. Ha mégoly nélkülözhetetlen és mélyreható is a társadalom hatása az egyénre, az egyén még sem tekinthető tisztán a társadalmi erők termékének. Az egyén a legintenzívebb közösségi élményben sem semmisül meg, nem oldódik fel a társadalomban. Lehetetlen a lelkek teljes egymásbaolvadása, az egyének közti válaszfal teljes leomlása. Erős közösségi élményben az egyéni tudat mélyen lecsökkenhet, de teljesen sohasem szűnik meg. Az «én» és a «te» «sohasem lehetnek eggyé abban az értelemben, hogy az egyik élménye a másik tekintete és részvétele számára leplezetlenül nyitva álljon. Ha ily belemerülés a te-be számomra lehetséges lenne, teljesen létének középpontjába kellene helyezkednem, a világot magammal együtt az ő szemével kellene látnom, szívével kellene éreznem — ez azonban nem lenne más, mint a kapcsolat viszonosságra berendezett és ilyennek átélt formáját egy vele ellenkezővel, a teljes azonossággal felcserélni».[1]

Az egyén a társadalommal szemben nem csupán másodlagos, teljes mivoltában belőle kifejlődő lény, hanem eredetileg is egyénileg jellegzett lét birtokosa. Az egyén eredetisége mellett bizonyít, hogy a társadalmi hatás lehetőségei nem korlátlanok, hanem az egyén hajlamaitól, készségeitől függnek. A társadalmi hatást az egyén egyénileg dolgozza fel s az egyéni különbség annál jelentékenyebben érvényesül, minél mélyebb lelki réteg egy élmény hordozója. «A személyi én eredetisége a legszembetűnőbben abban nyilvánul, hogy tág terjedelemben társadalmilag feltételezett aktusai is határozottan egyénszerűek, hogy az egyéniség annál töretlenebbül fejezi ki bennük magát, mennél mélyebb rétegekből törnek azok fel».[2]

A társadalmi lélektan figyelmet érdemlő tapasztalata szerint a társas hajlamokkal együtt fejlődnek az egyéniség érvényesülésére törekvő hajlamok. Az alkalmazkodás készségével együtt jelentkezik az önérzet, a segítő készséggel az önzés hajlama. A közösségi élmények egyéni kötöttségét bizonyítják a csoport-kísérletek, melyek arra mutatnak, hogy azonos tárgyra irányuló, egyidejűleg átélt közösségi élmények egyénenkint sajátosan színeződnek, az azonos tudati irányulás dacára is megállapíthatók a szemlélet, az értelmi felfogás, az érzelmi, az akarati élet egyéni különbségei.

[1] Th. Litt i. m. 112. l. (Az egyes fejezetek végén közölt munkákat a lap alján nem idézzük teljes címükön.)

[2] W. Steinberg, i. m. 48. l.

Minden közösség sorsa végeredményben a *tagok*, az egyének magatartásától függ. A közösségi élet előfeltétele, hogy az egyének egymásnak megnyíljanak, hogy hajlandók legyenek az együttműködésre. Egyén és közösség állandó kölcsönhatásban állnak egymással, melynek intenzitása mindkettő fejlődésének feltétele. A közösség szelleme az egyéneken tükröződik, de az egyén a közösségi szellemnek nem csupán szenvedőleges hordozója, hanem egyszersmind cselekvően ható formálója. A közösségi élet irányítója az erős hatás kifejtésére képes egyéniség, az ő lelkében tisztulnak a célok, alakulnak ki a feladatok, tőle indulnak ki az eredeti kezdeményezések.

Annak a feltevésnek, mintha az egyén énje feladásával teljesen beleolvadna a társadalmi életbe, ellentmond az a tény, hogy egy és ugyanaz az egyén egyidejűleg különböző közösségek tagja, melyek mindegyikében egyénisége eredeti alakításában a maga sajátos szerepét játsza. Éles ellentétben az egyént a társadalomban elenyésztő elmélettel, a valóság tapasztalata szerint mennél intenzívebb egy társadalmi viszony, annál nagyobb jelentőséghez jut benne a személyiség, ami a szűkebbkörű közösségekben (család, házasság, baráti viszony) a legkönnyebben megállapítható. A különböző közösségekbe az egyén mint tag illeszkedik be, s mint egy tevékenységi összefüggés része teljesíti bennük a közösség természetének megfelelő funkcióját. De e tagi viszony mindig csak bizonyos vonatkozásban áll fenn, az egyén egy közösségben sem válik teljes kizárólagossággal taggá, hanem a közösségi életbe fonódottságában is megtartja a személyiségétől elválaszthatatlan egyéniségét, lényének egy részével kizárólag a magáé marad. v. Wiese arra figyelmeztet, hogy az egyént alakító társadalmi hatások dacára marad benne «egy végső, szociológiailag felderíthetetlen, talán végtelen kicsi erőmaradvány, amelynek mibenlétének a magyarázatától a szociológiának tartózkodnia kell».[1] Bajos volna meghatározni, hogy a lelkiség mily rétegéig terjed a társadalom hatása. A lényeg nem is ezen dől el, hanem azon a kétségtelenül igazolt tényen, hogy a társadalom alakító és tevékenységre késztető hatása sem szívja fel maradéktalanul az egyéniséget. Ha az egyén a közösségbe maradéktalanul beolvadna, egyén és közösség viszonyának a kérdése egyáltalában nem lenne probléma.

Az egyéni különbségek értéke és jelentősége a közösségi életben is megmarad. Az emberi társadalom arra hivatott, hogy a kultúra hordozója, a szellemi értékek valósítója legyen. Ezt a hivatását csak egyéni differenciáltságukban a szellemi élet gazdag változatosságát nyujtó tagjai révén töltheti be. «Hogy minden individuum sajátos tulajdonságából kiindulva társadalmi környezetén belül egy bizonyos

[1] Allgemeine Soziologie. I. München-Leipzig 1924. 7. l.

helyre van utalva, hogy ez az ő számára eszmeileg kijáró hely a társadalmi egészben tényleg megvan, ez az az előfeltevés, amelyből az egyén társadalmi életét éli s amelyet az egyéniség egyetemes értékűségének lehet mondani.»[1] Az egyéniség letörése, a «kollektív-egyéniség», igazában a tömeg-ember tenyésztése embertelen vállalkozás, melynek ép az a társadalmi «érdek» látja kárát, amelyre az ilyenféle kísérlet hivatkozni szokott.

5. Egyén és közösség szembenállása nem szüntethető meg. A társadalmi tények helyes megértésére kizárólag egyén és közösség eredeti, egymásra visszavezethetetlen kettősségének tényéből kiindulva juthatunk. Téves az a kiindulás, mely az egyént tartja az első és eredeti valóságnak s a közösségnek csak másodlagos, levezetett létet tulajdonít. És époly téves oly kiindulás is, mely a közösséget tartja elsőnek s az egyént mint a közösség termékét, önállótlan függvényként értelmezi. A téves elindulás nyomán a téves problémafeltevések és a még tévesebb problémamegoldások hosszú sora következik.

A valóság elfogulatlan vizsgálata nem enged kétséget aziránt, hogy *egyén és közösség eredetileg, természetszerűen, kölcsönösen feltételezik egymást.* E tény nyilvánvaló alapja az emberi természet kétsarkisága, bipolaritása. Az ember lényegi természete szerint egyén *és* közösségi lény. Az emberi egyéniség szükségképeni korrelatívuma a közösség; az ember egyedi, szubstanciás fennállású létének elválaszthatatlan velejárója a más egyedekkel való együttlét, a társadalomba tartozás. Egyéniség és közösség az emberi természet kettős létformája.

Egyén és közösség amint egymásból levezethetetlenek, épúgy egymásra visszavezethetetlenek. Sem az egyén nem ovasztható be a közösségbe, sem a közösség nem enyésztethető el az egyénben. A kettő viszonyában alapvető követelményként jelentkezik az eliptikusan sarkított, poláris feszültség, az ellentétes, de egymást feltételező erőktől hajtott életfolyamat általános törvényszerűsége. Egyén és közösség különböző módon, de mindkettő létező valóság, mindkettő életereje kifejtésére, érvényesítésére törekszik. Az emberi életnek a történelmen keresztül húzódó problémája, mely ma különös elevenséggel érezhető, annak az egyensúlyi helyzetnek a megtalálása, mely az ellentétes pólusból sugárzó erőket az ember kettős természetének alakításánál egymást fejlesztő és kiegészítő hatáskifejtéshez juttatja.

Irodalom. — *E. Welty*, Gemeinschaft und Einzelmensch. Nach den Grundsätzen des hl. Thomas v. Aquin. Salzburg-Leipzig 1935. — *E. Kurz*, Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas v. Aq. München 1933. — *Th. Litt*, Individuum und Gemeinschaft[2]. Leipzig 1924. — *E. Stein*, Individuum und Gemeinschaft. Jahrbuch für Philosophie und

[1] G. Simmel, Soziologie. München 1908, 43. l.

phänom. Forschung. Halle 1922. — *N. Hartmann*, Das Problem des geistigen Seins. Berlin-Leipzig 1933. — *W. Steinberg*, Die seelische Eingliederung in die Gesellschaft. München 1933. — *W. Goetz*, Die Bedeutung von Persönlichkeit und Gemeinschaft in der Geschichte. Berlin 1918.

5. A társadalmi élet alapjai.

1. Az embert testből és lélekből összetett volta a természet és a szellemvilág határmezsgyéjére állítja. Ebben a léthelyzetben társadalmi élete is különböző tényezők egymásrahatásában alakul. Csak e különböző létfeltételek figyelembevételével szerezhetünk a társadalmi közösség mibenlétéről helyes fogalmat.

Mint az emberi létnek általában, a társadalmi életnek is a természeti környezet külső létfeltétele. Így jutnak *«földrajzi tényező»* néven összefoglalva a területi, földfelszíni, éghajlati viszonyok jelentőséghez a társadalmi élet vizsgálatánál. Már a reneszánsz korában J. Bodin a népek jellemét az éghajlati és talajviszonyokkal hozta összefüggésbe, Malthus túlzott elmélete a térnek a népsűrűsödés szempontjából való jelentőségére hívta fel a figyelmet, a Comte utáni természettudományos irányú szociológia különös súlyt helyezett a külső természeti tényezőkre, melyeknek az ember kulturális tevékenységére való hatását a C. Ritter és F. Ratzel által kifejlesztett antropogeográfia (emberföldrajz) dolgozta fel legrészletesebben.

A *fizikai tér* a társadalom alakulásánál egyesítő és szétválasztó hatásával jut jelentőséghez. A földterület természetes határaival a rajta élőket összezárja s kifelé elzárja. A területi érintkezés veti meg az alapját a szomszédsági viszonynak. Az azonos térhez fűződő közös érdekek, feladatok az egymás mellett lakó családokat, törzseket maradandó közösségbe egyesítik, melynek kialakulásánál a fizikai téren túl természetesen egyéb tényezők is közreműködnek. A tér szabad vagy határolt volta, a szabad mozgás lehetősége, vagy a területi kötöttség jelentősen befolyásolja a társadalmi alakulást. Van alakulat, melynek lényeges jegye a területi határoltság (pl. az állam), más alakulat természete viszont a területi határolatlanságot igényli (pl. az Egyház, a nemzetközi közösség különböző alakulatai). A zárt és a szabadon álló terület különbségének hatása mutatkozik a letelepedett és a vándorló népek társadalmi berendezkedésének különbségén; a földterületi viszonyok adják meg a hegylakó, szigetlakó, pusztai népek tipikus jellegzettségű társadalmának különbségét. A tér szűke a birtokmegoszlás, a megélhetési lehetőség, a népsűrűsödés, a lakásviszonyok fontos szociálpolitikai problémáit veti felszínre. A fizikai tér a társadalmi hivatás végzésénél (iroda-, üzlet-, gyárhelyiség, szántóföld) sem egészen jelentéktelen körülményként érvényesül. A tér szűk volta negatív hatásá-

ban nyilvánul a különböző társadalmaknak az élettérért egymás ellen folyó harcában.

A *földfelszíni* viszonyok változatossága, a szárazföld tagozottsága a letelepülés s a társadalmi rétegződés szempontjából jut elsőrangú jelentőséghez. A talaj minősége a népsűrűsödésre, a foglalkozási ágak kialakulására van hatással. Mint fontos életszükségleti, termelési és közlekedési tényező jut szerephez a víz (folyók, tengerek, források) a társadalmi képződésnél. Az *éghajlatnak* az emberi lélekre (főleg a képzeleterőre és a kedélyvilágra) gyakorolt hatása a társadalmi életre is kihat. Máskép színeződik az északi és a déli népek, nyugat és kelet társadalmának élete.

Kétségtelen a természeti viszonyok hatása a társadalom képződésére általában, sőt bizonyos társadalmi formák alakulására is. Nem szabad azonban jelentőségüket egyoldalúan túlbecsülni. A társadalmi jelenségek nem tekinthetők pusztán a mindenkori természeti viszonyok okozati hatásának. Ily szoros determináció felállítását a legmeggyőzőbben a történelem cáfolja meg, midőn azonos területen (pl. a nagy történeti multú Földközi-tenger egyes vidékein) oly változatos kulturális és társadalmi viszonyokat tüntet fel, melyek az azonos természeti miliőből érthetetlenek. Az ember nem fogadja be tisztán szenvedőlegesen a környező természet benyomásait, hanem azokra cselekvő állásfoglalással válaszol. S így nem a külső természet mint ilyen, hanem az a mód, amellyel az ember e hatást feldolgozza lesz jelentős a társadalom alakulására.

2. Test és lélek szoros egységének a ténye az emberi életnyilvánulásoknál a *biológiai tényezők* figyelembevételét is megköveteli. A testalkat, az agy, az idegrendszer állapota, a vérkeringési szervek, a mirigyrendszer működése az ember lelki világát is befolyásolják. A társadalmi életet különösen azok a biológiai adottságok érintik, melyek a *leszármazás* révén jönnek létre. A nemek biológiai egyesüléséből keletkező vérségi kötelék a társadalmi életösszefüggés egyik legalapvetőbb tényezője.

Mendel kutatásai óta az *öröklés* kérdése egyre nagyobb jelentőséghez jut. Az emberi ivadék szüleitől közvetlenül csak a testi tulajdonságokat örökölheti, de a léleknek a testhez fűződő benső kapcsolata, a test feltételeihez való alkalmazkodása által a lelki tulajdonságok öröklésének a lehetősége is adva van. Az öröklődés a biológiai alapja a társadalmi életben tapasztalható folytonosságnak. Az öröklés révén fejlődnek ki a nemzedékek során keresztül egy-egy társadalom tipikus tulajdonságai, a sajátos népi és nemzeti jelleg. A néperők biológiai állapotától függ jelentős részben a társadalom általános életképessége, kulturális teljesítményének a lehetősége is. Csak az egészséges emberanyag rendelkezik kellő ellenállással az életet fenyegető veszedelmekkel

szemben s képes vállalni az emberi erőkifejtéssel járó fáradalmakat. A biológiai erők elsorvadásával nagymultú népek tűnnek le a történelem szintjéről.

A nép biológiai erőinek tagadhatatlanul nagy társadalmi jelentősége fordítja ma a figyelmet az *eugenika* felé, mely az öröklési anyag védelmét és nemesítését tekinti céljául. Maga a gondolat mindenesetre elismerést érdemel. Az egészséges nemzedék minden társadalom jogos törekvése. Azonban e jogos és nemes cél nem tesz minden eszközt megengedhetővé. Az eugenikus mozgalom sikerét nem csekély mértékben veszélyeztetik az egyes képviselői által hirdetett túlzások. Még messze van a szaktudomány attól, hogy az öröklés esélyeit teljes bizonyossággal meg tudná állapítani, s az öröklött adottságok mellett nem lehet lebecsülni az egyénileg szerezhető tulajdonságokat, melyek igen sokszor kiegyenlítik a kedvezőtlen örökletes tulajdonságok hátrányait.Egyáltalában a népegészségügy biztosítása terén nem szabad az erkölcsi és a szellemi erők jelentőségét figyelmen kívül hagyni. Sajnos, ép ez utóbbiakat veszélyeztetik az ú. n. «negatív eugenika» erőszakos eszközei (fogamzás és születés megakadályozása, sterilizáció), mert az egyén természetadta jogait sértik, a felelősségtudatot lecsökkentik s a nemi szabadosság útját egyengetik. A teljes értékű eugenika annak a nemi etikának a talajából sarjad, mellyel a kereszténység ajándékozta meg a világot s melynek szempontjait legutóbb a Casti connubii enciklika fejtette ki félreérthetetlen határozottsággal.

A mult század közepén A. Gobineau, a század fordulóján H. St. Chamberlain a *faji* problémára irányították a figyelmet. Erősen kiélezte a faji ellentéteket a világháború, kétségtelenül ennek utóhulláma a ma különösen Németországban tapasztalható faji mozgalom (L. Schemann, H. Günther, A. Rosenberg). A faji kérdés politikai vonatkozásaitól eltekintve, a szociológiát elsősorban az érdekli, milyen hatása van a faji jellegnek a társadalmi élet alakulására? Azonban a szociológiai alkalmazás számára nagy nehézséget okoz a «faj» fogalmának különböző értelmezése. A biológia a fajon a hasonló alkatú élőlények csoportját érti, melynek testi-lelki tulajdonságai az utódokban öröklődnek. Lényegi tulajdonságait tekintve az egész emberiség egyetlen fajt (homo sapiens) alkot, ezen belül azonban a testi-lelki tulajdonságok tekintetében eltérő csoportokra, fajtákra, rasszokra oszlik. Azonban az emberi fajta-alakulás lényeges tényezői tekintetében a vélemények eltérnek. Némelyek szerint a vér, mások szerint a szellem, ismét mások szerint a környezet a döntő mozzanat, ami különböző értelmezéshez vezet. A fajták keveredése esetében, ami különösen a nyugati kultúrnépeknél nyilvánvaló, a «faj» és a «nép» fogalma nem fedik egymást. Többnyire a két fogalom összekeveréséből erednek a fajelmélet túlzásai, midőn lényeges értékkülönbséget hirdet a fajok

között s a fajok harcában a kedvezőbb sajátságokkal rendelkező faj számára kiváltságos jogokat követel.

Hogy a fajiságnak épúgy, mint egyéb öröklési tényezőnek, az emberi jellem alakulásánál megvan a jelentősége, felesleges kétségbevonni. A faji jellegnek tehát a társadalmi élet fölépülésénél is van kétségtelenül része. Mindazonáltal a fajiság nem jelent oly *lényeges* különbséget, amely a politikai célzatú fajelmélet által hangsúlyozott értékkülönbséget indokolná. A fajbiológia adatai szerint a fajok a nekik megfelelő éghajlati viszonyok között fizikai ellenállóképesség tekintetében nem mutatnak lényeges különbséget. Az élethatár fajilag nem változik jelentékenyen. Sok függ természetesen az egészségügy fejlettségétől is. A társadalmi és a kulturális élet terén nyilvánuló különbségek okainak a megállapításánál pedig a fajiság szerepe csak a szellemi fejlődés összes tényezőinek alapos ismerete mellett lenne eldönthető. Annyi bizonyos, hogy a magasabb kultúra igen különböző fajok által lakott vidékeken tűnt fel (Mezopotámia, Egyiptom, India, Kína, Hellasz, Európa).

A fejlettebb kultúra fajilag nem sajátítható ki, hanem folytonos vándorlásban van, különböző fajoknál, különböző vidékeken tűnik fel, aminek nyilvánvaló alapja, hogy a fajiság nem határozza meg oly feltétlenül az emberi szellemet, mint azt a szélsőséges fajelmélet állítja. Ez az elmélet is kénytelen elismerni, hogy a faj folytonos változásban van, ami már önmagában kizárja a vezetés kizárólagosságát egy bizonyos faj számára. Az egyetemes értékek iránt, aminők a tudomány, az erkölcs, a jog, a vallás, a társadalmi élet intézményei, mindegyik fajnál tapasztalható fogékonyság. A misszionáriusok gyakori tapasztalata szerint a «vadak»-nak tartott népek is képesek az átlagos kultúra szintjét megközelíteni, szellemi tompultságuk oka nem annyira a fajiság alsóbbrendűsége, mint inkább a szellemi tevékenységre indító környezet hiánya. A fajták közti lényeges szellemi különbség mellett kulturális kölcsönhatás s egyáltalában a nemzetközi érintkezés lehetetlen volna.

Legnagyobb nehézsége a túlzó fajelméletnek a «tiszta», keveretlen fajok hiánya a magasabb kultúrfokon. Az ezzel járó bizonyítási nehézséggel szemben a tapasztalat szerint bizonyos határok közt a fajok keveredése nem mondható a művelődésre hátrányosnak, amire a nyugati kultúra a legszembetűnőbb bizonyíték, melynek megindítói az alpesi vidékeken egymással keveredett különböző fajták lettek. A keveredés csak erősen eltérő alkatú fajták közt mutatkozik hátrányosnak, bár még ez a kérdés sincs kellőkép megvilágítva.

Midőn ma komoly kutatók elismerik, hogy a fajoknak mind a testi, mind a szellemi jegyek alapján való pontos megkülönböztetése nagy nehézségekbe ütközik, a szociológiának le kell mondania arról,

hogy a faji jellegnek központi jelentőséget tulajdonítson, amint azt korábban Gumplowicz tette, aki a fajok harcát látta a legfontosabb társadalmi tényezőnek. A szociológiát elsősorban nem a bizonytalan természettudományi értelmű faj, hanem a történelem folyamán esetleges keverődés útján kialakuló *népfaj*, mint a népközösség alapvető társadalmi alakulatának egyik fontos meghatározója érdekli. Ennek összetétele csak gondos történeti kutatással állapítható meg. Az így értett fajról írja éles történeti látással Szekfű Gyula : «A történeti világban nincs abszolút faji szerencse, mely jogot adna büszkeségre, de nincs faji végzet sem, mi kétségbeejthetne egész nemzedékeket. Magasbatörő népeknek szerencsés faji diszpozíciói : véletlen ajándéka, megbecsülendő és megőrzendő, de nem saját érdem ; viszont azok az öröklött tulajdonok, melyek egy adott helyzetben elégtelennek, a sikert veszélyeztetőnek tűnnek fel, nem lévén transzcendensek és változatlanok, okos előrelátással átalakíthatók, megjavíthatók lesznek».[1]

Legtorzabb hajtása a túlzó fajelméletnek a «faji vallás» követelése. Ez az eszme már fajbiológiailag is ellentmondó, mert a történeti élet során nagyon is összetetté vált népfajt egy tőle fajilag immár idegen «ősi» vallás követésére akarja kényszeríteni. Nyugat népeinek egyedül követhető, fajukat is életerőben tartani képes vallása a történetükbe beleszövődött kereszténység, mely hit- és erkölcstartalmának tisztaságával a tisztult vallási felfogás egyetemes jellegre törekvő igényét épúgy ki tudja elégíteni, mint ahogy bensőségességet követelő természetével a vallásosság lényegéhez képest esetleges faji differenciálódáshoz is alkalmazkodni képes.

3. A külső természet és az emberi szervezet biológiai feltételei az ember pszicho-fizikai egysége révén válnak a társadalmi élet tényezőivé. A társadalmi közösség tényleges kialakulása a *lelki érintkezés* útján történik. Emberek, kik a térben egymás mellett vannak anélkül, hogy egymásról tudnának, nem alkotnak társadalmi közösséget. Sőt a figyelemnek ugyanegy tárgyra irányulása (pl. egy természeti jelenségnek több ember részéről való egyidejű megfigyelése) sem társadalmi érintkezés, mert az egyes megfigyelők a tárgyat kizárólag mint az ő számukra létezőt fogják fel. Társadalmi érintkezésről akkor beszélünk, ha az emberek tudnak egymásról, ha egymással szemben állást foglalnak, ha lelki tartalmakat (eszméket, meggyőződéseket, érzelmeket, törekvéseket) annak tudatával élnek át, hogy azokban másokkal osztoznak, azokat mások velük együtt átélik.

Az emberi lélek testhez kötöttsége mellett a lelki érintkezés csak érzéki kifejező-jelek, szimbolumok segítségével történhetik. A termé-

[1] Történetpolitikai tanulmányok. (Napkelet Könyvtár. 3. sz.) Budapest 1924, 69. l.

szetes (önkéntelen testtartás, arcvonás, hanghordozás) és mesterséges (taglejtés, beszéd, írás, műalkotás) kifejező-jelek a lelki tartalom tárgyi, objektív megtestesítői s így alkalmasak arra, hogy egy idegen tudat az érzékek segítségével megragadja őket s a bennük foglalt szellemi tartalmat, jelentést értelmével felfogja. Ily módon a kifejező-jelekben foglalt jelentés, értelem közvetítésével jutnak idegen tudatok egymással érintkezésbe. A *megértés*, az idegen lélek élményének tudomásulvétele azon alapul, hogy hasonló élményeket magunk is hasonló módon fejezünk ki (analógiás következtetés). Természetesen a megértés sikere függ a kifejezés tökéletességétől és őszinteségétől s az értelmezés helyességétől. Azonban a korlátok és a tökéletlenségek dacára is a kifejezés marad a másokkal való érintkezés egyedül lehetséges eszköze.

Használnak az állatok is kifejező-jeleket, melyek bizonyos ösztönös csoport-magatartásra kényszerítenek (pl. menekülésre, gyülekezésre). Azonban a darwinista szociológia hamis nyomokon indul, midőn az emberi társas érintkezést is lényegében a kifejező-jelre következő ösztönös reflexből akarja magyarázni. Az emberi társas érintkezés legfontosabb eszköze ugyanis a *nyelv*, mely nem ösztönös jelenség, hanem mesterséges alkotás. Nem lehet a nyelv eredetét az eredetileg állati sorban élt ember ösztönös hangkifejezéseinek fokozatos tökéletesüléséből magyarázni. Az állat ösztönös, tagolatlan hangkifejezéseivel szemben az emberi beszéd tagolt, artikulált hangokból áll. Oly lényeges különbség ez, mely a közös eredetet cáfolja. A materialista-pozitivista magyarázatoknak ellentmond az a tény, hogy a nyelv az értelem használatát tételezi fel, az értelem munkájának az eredményét formulázza meg, önti szavakba. A gondolkodás folyamatának szemléletmentes mozzanatai (aminők a viszonyító aktusok, az elvont fogalmak), melyeket a nyelv szintén kifejez, elégtelennek bizonyítják a nyelvnek akár a természet hangjainak utánzásából, akár az önkénytelen indulatkitörésből való magyarázatát. Habár ezeknek a tényezőknek is van szerepük a nyelv, különösen kezdeti alakulásában, a nyelv lényegében az emberi szellem szabad alkotása, azért oly sokféle a nyelv és azért van folytonos változásban.

Hajlékonyságánál fogva a nyelv a lelki érintkezéshez szolgáló eszközök közül a leggazdagabb kifejezési lehetőségekkel rendelkezik. Ezért elengedhetetlen szerve a közösségi életnek. Nemcsak mechanikus jel, hanem eleven lelkiség hordozója. Rajta keresztül sugároznak szét a közösség gondolatai, vágyai, érzelmei. Mint a korábbi nemzedékek alkotása, az elődök gondolkodását, szellemi hagyatékát származtatja át s ezzel fenntartja a jelen és a mult kapcsolatát. Az élő nyelven kívül az írásban rögzített beszéd a tér és idő nagy távolságain át képes társadalmi hatásokat kiváltani. Az emberi elme egyéb önkényes ki-

fejezésmódjai (pl. jelképek, jelvények, zászlók) a hozzájuk kapcsolódó szellemi tartalom révén szintén a közösséghez fordulnak s megértésre találva, a lelki összetartozás kapcsait erősítik.

4. A kifejező-jelek segítségével áttöri az egyén énjének határait s kilép az egyéneket egymástól lelkileg elválasztó «interpszichikai» térbe. Az érintkezés létrejön, ha egy másik egyén a közlést felfogja, viszonozza vagy elutasítja (a «negatív» viszony is társadalmi tény). Általában két alaptípusát különböztetjük meg a lelki érintkezésnek. Az egyik az «én-te» típusú, «interindividuális» viszony, melyben két lélek közvetlen egymásra irányul s e kölcsönösségben merül ki a viszony lényege. E típushoz tartoznak a baráti viszony különböző formái. Megkülönböztetendő ettől a «tárgyi», vagy (szorosabb értelemben vett) «szociális» típusú érintkezés, melyben a kapcsolatot nem az egymásrairányulás, hanem több egyén tudatának valami közös *tárgyi* tartalomra irányulása teremti meg. A szociális típusú viszony tagjainál háttérbe szorul az egymáshoz való személyi vonatkozás tudata, a közös tárgyra irányuló aktus együttességének a tudata a közösségi kapcsolatot ébrentartó mozzanat. Mindkét érintkezési mód lehet pillanatnyi, átmeneti jellegű, vagy maradandó. A két típus nem zárja ki egymást, hanem többnyire keresztezi. Együttlétük megállapítható a különböző társadalmi alakulatokban (pl. tömeg, család, részvénytársaság), melyekben a tagok a viszony természetének megfelelően, egymás iránt is kisebb-nagyobb fokú érdeklődést, vonzalmat, állásfoglalást tanusítanak. A kétféle típus megkülönböztetése azért fontos, mert a társadalmi élet nem merül ki az átmeneti kölcsönhatásban, hanem jelentősebb részében többé-kevésbbé szilárd vonatkozási összefüggések, *alakulatok* keretében folyik le. Tisztán az interindividuális viszonyból, habár azt is magukban foglalják, a különböző alakulatok szerkezeti összetevői még nem vezethetők le. A társadalmi alakulatok a személyi állásfoglalásnál, a lelki kölcsönhatásnál többet tartalmaznak. Az egész társadalmi életnek a lelki kölcsönhatásban való feloldása a szociológiai pszichologizmus téves álláspontja.

Az ember természetes közvetlenséggel fordul embertársa felé. A társas érintkezés eredetileg nem valami előzetes megegyezésen alapuló, mesterséges termék, mint a racionalizmus értelmezni szokta. A modern társadalmi lélektan megerősíti a görög és a keresztény filozófia ősi tanítását az embernek a társadalmi életre való természetes rendeltetéséről, midőn rámutat *az emberrel született társas ösztönökre és hajlamokra.*

Más embernek már a puszta jelenléte hat magatartásunkra, mint Giddings a «társas érintés» (interstimulation) fogalmában e tényt kifejezésre juttatja. Ugyancsak ő mutatott rá arra, már a régiek által is megfigyelt tényre, hogy a hozzánk való hasonlóság ösztönös meg-

érzése természetszerűen társulásra indít (amire a legeredetibb példa a gyermekek egymás iránti vonzódása). A hasonlóság átérzésének a mértékétől függ jelentős részben a kölcsönös «megértés» is. Ezért jelent gátat az érintkezésnél a rang-, a kor-, a faji, a világnézeti és egyéb különbség.

Más megértése önmagában véve még nem elegendő a tartós és intenzív együttéléshez. Ehhez szükséges az *együttműködés* is, melyhez viszont az *együttérzés* és a *szolidaritás* természetes hajlamai nyujtják a legerősebb támasztékot. M. Scheler sikeresen mutatott rá a rokonérzés fenomenológiai elemzésénél, hogy az sem a magát a más helyzetébe beleélő értelmi megfontolásból, sem egy korábbi egyéni élmény feleleventéséből kielégítően nem magyarázható. A megértés csak előfeltétel, de az együttérzés túlemel a saját énünk korlátain s az emberi *sorsközösség* tudatára ébreszt. Az együttérzés sajátosan szociális, természetes vonzalma alapján tudunk részvéttel lenni oly állapot iránt is, melyben magunknak még nem volt részünk. Az együttérzésből keletkező ösztönzés az együttes cselekvésre a *szolidaritás* hajlama, mely valami konkrét cél felmerülésével lendül cselekvésbe.

A társadalmi lélektan megállapítása szerint értelmi, érzelmi, akarati tartalom egyaránt lehet közösségi élmény tárgya. Az emberi tudat nagy készséget mutat idegen tudati tartalom átvételére, a környezet lelkivilágába való belekapcsolódásra. A bekapcsolódás jelentékeny részben különös tudati hozzájárulás nélkül, bizonyos önkénytelenséggel történik.

Erős hajlamunk van arra, hogy környezetünk meggyőződését, értékítéleteit magunkévá tegyük anélkül, hogy a kritika alkalmazását szükségesnek éreznők. A korábbi nemzedék megállapításai, a gyakorlati magatartás számos szabálya hagyomány formájában szállnak tovább a későbbi nemzedékre, mely azokat eredetüknek kutatása nélkül, mint a saját véleményét vallja és követi. A határozott akarat, a vonzó érzelmi hatás, az értelmi fölény *szuggesztív* erővel késztet az alárendelésre, természetszerű közvetlenséggel alakítja ki a vezető és vezetett, illetve vezetettek viszonyát. A környezet érzelmi világának önkénytelen átvétele iránti érzékenységet az *érzelmi átsugárzás* («ragályozás») sokat vizsgált (Vigouroux, Juquelier, Le Bon, Scheler) tényei igazolják, melyeknek a közösségi tudat kimélyítésére való jelentősége nem hagyható figyelmen kívül. A környezet cselekvésmódjának szándékos vagy önkénytelen követése az *utánzás* jelensége, melynek társadalmi jelentőségét már Tarde észrevette, bár túl tágan értelmezte, midőn mindennemű kölcsönhatást erre vezetett vissza. Az utánzásnak van a legnagyobb része bizonyos cselekvésmód általánosulásában, a szokásnak a kifejlődésében. A kezdeményezés vonzóerejének engedő utánzás a haladás tényezője.

A hatásátvétel spontán könnyedsége nem jelenti azt, mintha a közösségi élet merően ösztönösen ható pszichikai erők játéka lenne. A hatásátvétel lehetősége jelentősen függ az egyén lelkiállapotától. A szakismerettel, kritikus érzékkel rendelkező egyén nehezen közelíthető meg szuggesztív hatásokkal. A megfelelő érzületi diszpozíció hiánya elszigetel az érzelmi átsugárzástól. S az utánzás, a szokások felvétele a művelt felnőtt egyén részéről bizonyos fokú önkéntes hozzájárulást is feltételez. A társadalmi hatás csökkenti az egyéni önállóságot, de az egyén jelentőségét nem szünteti meg. Az önálló értelmi tevékenység, az akarat szabadsága a közösségben sem szűnik meg. A csoporttudat alakulása függ mindig a tagok egyéniségétől (műveltségétől, jellemétől). A csoport szellemi egysége ritkán tökéletes, sokszor csak a tagok nagyobb számának a megegyezésében áll, s mindig megvan a felbomlás lehetősége.

5. A másokról való tudat, a lelki érintkezés, a lelki kölcsönhatás, a másokkal közös élmény kivezet az egyéni tudatkörnek, az «én»-nek a zártságából s másokkal való összefüggésünket, a társadalomhoz tartozásunkat teszi tudatossá. Az egyénen túlvezető, a közösségre vonatkozó lelki tartalmak, élmények a *közösségi tudat* tárgyai. Ilyen az *egyén* egy bizonyos csoporthoz tartozóságának tudata, a csoportban érvényes szabályokhoz alkalmazkodása, együttérzése a csoporttal, a csoportban betöltött szerepe, hivatása jelentőségének átélése. Ily élményeknek hordozója az egyéni tudat, de e tartalmak nyilvánvalóan különbözők azoktól, melyek kizárólagos vonatkozási pontja az egyéni én (pl. az életérzet). Az előbbi élményekben az egyén nem a maga individuális énjét, mint ilyent, hanem egy *alanyközösség* tagjaként éli át a tartalmakat. E tagszerűség a legközvetlenebbül a «mi» élményében nyilvánul meg. Amikor a «mi» becsületünkről, a «mi» szégyenünkről beszélünk, magunkat egy átfogó közösség tagjának tudjuk, melynek élményeiben osztozunk, melynek céljaival, törekvéseivel azonosítjuk magunkat.

Még feltűnőbben nyilvánul meg a közösségi tudat közösségi, egységi volta, ha az egymással viszonyban álló egyének csoportját *egészében* nézzük. A lelki kölcsönhatás, az élményközösség lehetőségével adva van az egymással rövidebben vagy maradandóbban érintkező emberek közt oly szoros tudati, lelki egység kialakulásának a lehetősége, melyet a *csoporttudat, köztudat, közszellem* fogalmával jellemzünk. Mindezek a fogalmak egységes közösségi tudatra utalnak, a csoportnak, a közösségnek mint ilyennek egységes akaratát, törekvését, gondolkodásmódját, értékelését jelzik. A csoport közösségi tudata legfeltűnőbben a maradandó alakulatoknál nyilvánul, melyek mindegyikének nemcsak sajátos rendeltetésük szerint, de egyenkint is megvan a sajátos «szelleme», mely az egészet jellemzi, mely tagjainak magatartását alakítja, meghatározza. Megvan egy korszaknak,

egy népnek, egy parlamentnek, egy tudományos egyesületnek, egy családnak a sajátos szelleme, mely azt egyedileg megkülönbözteti más hasonló alakulattól. Míg a «közösségi tudat»-on inkább a közösségi élmények hordozóját általában, «közösségi szellem»-en a kialakult, a csoportmagatartást jellegzetesen meghatározó tudatstruktúrát értjük, bár a terminológia nincs pontosan körülhatárolva. A csoport-szellemnek az egyéni-alanyi tudattól való különbségét akarta kiemelni Hegel az «objektív szellem» fogalmával, ami a közhasználatban el is terjedt. Brandenstein Béla igazoltan javasolja e helyett a «közösségi szellem» nevet, mint amelyik a lényeget megfelelőbben fejezi ki.[1]

A közösségi tudat nem magyarázható az egyéni tudatoknak mint ilyeneknek egymással megegyező tartalmaival, ami csak párhuzamosan lefolyó egymásmellettiséget, de nem a közösségi tudatra jellemző *egységes*, a tagokat *közösen* befolyásoló és meghatározó élményeket eredményez. Ez az individualisztikus magyarázat egymástól elszigeteltteknek tekinti az egyéni tudatokat, ami téves értelmezés. De nem tekinthető a közösségi tudat önálló szubstanciának sem, mely aktusait az egyéni tudatokban nyilvánítja, mint a hegelianizmus magyarázza. A közösségi tudat alakulása ugyanis függ a tagok egyéniségétől, megegyezésük erejétől, egység hiányában szétesik. Az egyéni kezdeményezés lehetősége a közösségi együttességben is megmarad, az erős egyéniség a csoport-szellemét jelentékenyen alakítja. Mindez az egyéni tudatnak jelentősebb szerepére mutat, mint azt a feltevés megengedi.

Kielégítően a közösségi tudat csak az egyéni tudatból kiindulólag magyarázható, annak figyelembevételével, hogy az egyéni lélek nem elszigetelten magába zárt, hanem közösséghez rendelt, más tudattal érintkezni, kölcsönhatásba jutni képes, aminek a révén az egyéni tudatok egy egységes és eleven vonatkozási rendszerbe szerveződnek, mely tudataktusaikat módosítja, befolyásolja, egységesen alakítja. Ily szerves tudati egység lehetőségének általános feltétele az emberi tudat ismeretelméletileg igazolható egységes szerkezete, közvetlen, egy bizonyos lelki közösség kialakulásának előfeltétele pedig az egyének, a tagok lelki vonásainak a hasonlósága, megegyezése. Mennél inkább egyeznek meg az egyéni tudatok, annál szorosabb egység fonódik köztük. A következő fejezetre vár az itt felmerülő metafizikai probléma részletesebb megvilágítása.

A közösségi tudat alapvető jelentőségű a társadalmi valóságban. Általa lesz az egyének közti közösségi élet-összefüggés tudatos viszonnyá. Hiányában az emberek csak nyájszerűen élnének egymás mellett. Rendezett társadalmi életnek, értelmes emberi érintkezésnek és együttműködésnek alapja és előfeltétele az összetartozás tényének

[1] Az ember a mindenségben. Budapest 1927, III. k. 182. kk. ll.

tudatos átélése. Ennek alapján lehetséges egymás megértése, az egymással szembeni állásfoglalás, a társadalmi összeműködés. A társadalomnak mint emberi életjelenségnek gyökerei lenyúlnak a természeti lét fizikai, biológiai, ösztönös rétegeiig, de kiteljesedését az *öntudat*, a *szellemi lét síkján* éri el. A társadalmi élet legbensőbb valója szerint *lelki-szellemi közösség.*

Az eddig vizsgált tények a társadalmi élet általános előfeltételei, sőt alakulását is befolyásoló tényezői. A továbbjutás útját a közösségi tudat egyénen túlmutató, objektív tartalmai jelzik, melyek a társas együttélés módjaira, formáira irányítják figyelmünket.

Irodalom. — *Dékány I.*, l. 40. l. Bevezetés a társadalom lélektanába. Pécs-Budapest 1923. — *Tegze Gy., Heller F., Máday A., Meszlényi A., Ferenczy Á.*, A társadalom. Az emberiség művelődésének és gazdasági életének fejlődése. (Műveltség Könyvtára.) Budapest évsz. n. — *Angyal P.*, Szociológia[2]. Pécs 1924. — *F. Ratzel*, Antropogeographie. Stuttgart 1882—91. — *A. Gobineau*, Essai sur l'inégalité des races humaines. Paris 1853—55. — *H. St. Chamberlain*, Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts[2]. München 1900. — *W. Schneidt*, Allgemeine Rassenkunde. München 1925. — *W. Schmidt*, Rasse und Volk[2]. Salzburg 1936. — *Bauer—Fischer—Lenz*, Menschliche Erblichkeitslehre und Rassenhygienie[3]. München 1931. — *H. Günther*, Kleine Rassenkunde des deutschen Volkes. München 1933. — *B. Petermann*, Das Problem der Rassenseele. Leipzig 1935. — *L. Gumplowicz*, Der Rassenkampf[2]. Innsbruck 1908. Grundriß der Soziologie. Wien 1881. Sozialphilosophie in Umriß. Innsbruck 1910. — *Gáspár J.*, Fajismeret[2]. Budapest évsz. n. — *Somogyi J.*, Tehetség és eugenika. Budapest 1934. Eugenika és etika. Budapest 1934. A fajpszichológia jelen állása. Magy. Psychologiai Szemle 1935. — *Klemm K.*, Kereszténység vagy faji vallás? Budapest 1937. — Esztergomi Kat. Nyári Egyetem 1934. évi előadásai. (Eugenika, élettan, származástan, örökléstan.) Budapest 1935. — *G. Simmel*, Soziologie. München 1908. — *A. Vierkandt*, Gesellschaftslehre[2]. Stuttgart 1928. — *G. Tarde*, Les lois de l'imitation[2]. Paris 1895. Les lois sociales. Paris 1898. — *F. H. Giddings*, A szociológia elvei. Budapest 1908. — *A. Fischer*, Psychologie der Gesellschaft. (Kafka, Handbuch der vergleich. Psychologie. II. k.) München 1928. — *W. Mc Dougall*, An Introduction to social Psychology. London 1910. The Group Mind. Cambridge 1920. — *G. Lehmann*, Das kollektive Bewußtsein. Berlin 1928. — *M. Scheler*, Wesen und Formen der Sympathie[3]. Bonn 1926. — *L. Stoltenberg*, Soziopsychologie. Berlin 1914. Seelgrupplehre (Psychosoziologie). Berlin 1922.

6. A társadalmi közösség lényege.

1. A társadalmi élet nem merül ki a lelki kölcsönhatásban, hanem belső szabályozottságot mutató, múló vagy tartósabb összefüggések, struktúrák, alakulatok keretében folyik le. Mindenesetre a lelki érintkezés elengedhetetlen feltétele a közösségi életnek. Hogy azonban a közösségi élet ennél több, nyilvánvaló abból, hogy a lelki

kölcsönhatás, a tagok egymással szembeni magatartásának a módja viszonyok szerint változik. Más magatartást kíván a családi kör, az egyesületi élet, a hivatali állás.

Minden, múlékony vagy tartós társas csoport közös vonása, hogy benne *több* ember van együtt, kik *egységes* magatartást tanusítanak. Egy tömeg egy ember módjára lelkesedik egy eszméért, vagy felháborodik valami közös élmény tárgyává tehető benyomáson; egy család tagjai az életfeladatok hosszú során együttműködnek; egy részvénytársaság tagjai összeműködnek a közös anyagi érdek biztosítására. Minden társas alakulatban az egyéneken és összességükön kívül nyilvánvalóan van még valami egyéb, egyénekfeletti *tárgyi* mozzanat is, mely a tagok magatartását meghatározza.

A klasszikus keresztény bölcselet a társadalmi közösség lényeges tárgyi tartalmát a *cél* fogalmával azonosítja. A célt tekinti a közösségi egység lényegét alkotó mozzanatnak s annak tartalma szerint különbözteti meg a közösségeket egymástól. A cél fogalmával való magyarázatot kétségtelenül igazolja az a tény, hogy cél nélkül semmiféle cselekvés nem jön létre. A cselekvés mindig valamire irányul s ezt a tárgyat nevezzük célnak. A társadalmi közösség nyilvánvalóan a cselekvés rendjéhez tartozó valóság. Csak ott beszélhetünk közösségről, hol emberek közt valamiféle összeműködés, cselekvő magatartás, állásfoglalás állapítható meg.

Ha így igazoltnak látszik is a közösségi élet tárgyi mozzanatának a céllal való azonosítása, nem hagyhatjuk figyelmen kívül azokat a nehézségeket sem, melyek a modern bölcseletben a cél fogalmához fűződnek s melyek e fogalom metafizikai értékesítése elé, ami itt a lényeges, akadályt látszanak gördíteni. Tudvalevő, hogy a természettudományos kutatás által kifejlesztett mechanikus nézőpont, mely csak szükségképeni kapcsolatokról hajlandó tudni, megingatta a cél, a célra irányulás fogalmának tárgyi érvényét. A Kant által megindított ismeretkritikai irány a cél fogalmát merően szubjektív értékűnek minősíti, mely ily értelmezés mellett természetesen alkalmatlanná válik metafizikai értékű magyarázatra.

Azonban ismereteink tárgyi értékének kritikailag igazolt volta mellett a cél fogalma is tárgyi értékhez jut. S hogy ismereteink tárgyi értéke mellett a cél fogalma a világmagyarázatból nem küszöbölhető ki, nyilvánvaló abból, hogy már a mechanikus okok egymáshoz rendeltsége, összeműködése is célszerűséget árul el, nélküle csak vak esetlegesség, nem szabályszerű történés volna lehetséges. A cél alakítja ki és tartja fenn a *rendet* mindennemű történésnél, a cél ad mindennek értelemteljes jelleget. Midőn ma a valóság szellemi megnyilvánulásai iránt ismét fogékonyabbá vált a bölcseleti gondolkodás, ismét objektív tartalomhoz jutott az «értelem», a «jelentés» fogalma is. Ma már nem

lehet egyszerűen elmaradottságnak bélyegezni azt az álláspontot, mely a valóság tényeiben értelemszerűséget, jelentést lát, mely valamit mond, valami belső tartalmat fejez ki. Értelme, jelentése, lényege által fogható fel bármi értelmileg. S ha egyáltalában van értelmesség a világban, a társadalmi alakulatoktól, melyek értelmes emberek közti viszonyok, bizonyára nem vitatható el az értelemszerűség. A családon, a részvénytársaságon, a tömegen valamit értünk s ezt az értelmet nyilván nemcsak mi olvassuk bele az illető alakulatokba, hanem azok azt tényleg *magukban* hordozzák.

A tárgyi értékű értelem, jelentés elismerésével kapcsolatba jut a modern gondolkodás az antik bölcselettel, melynek öröksége a keresztény skolasztikára szállt. Az antik metafizikának egyik legfontosabb fogalma volt a cél-nak a fogalma, amellyel azt juttatta kifejezésre, hogy minden létezővel természeténél fogva adva van bizonyos rendeltetés. A skolasztika az így értett *tárgyi* céltól (finis operis) megkülönbözteti a cselekvő *alanyi* célját, a szándékot (finis operantis), mely a tárgyi céllal egybeeshetik, vagy attól el is térhet. E megkülönböztetés a társadalmi alakulatok céljára nézve arra mutat rá, hogy az ember természete szerint társas lény lévén, a társas hajlam a természet által megjelölt objektív célok megvalósítására törekszik, amely mellett azonban az ember szabad, értelmes közreműködését is feltételezi. Azonban a közreműködés módja a természet lényegi törvényeinél fogva természetszerűen meg van határozva, s a közösség csak úgy éri el természetszerű célját, ha az alanyi cél egybeesik a tárgyi céllal.

De ép az alanyi célt illetőleg látszólag nehézséget okoz, hogy ha a mesterségesen alakított érdekközösségekben általában meg is állapítható valami cél (pl. egy részvénytársaság, egy sportegyesület célja) és a tagoknál ennek tudata, ismerete, a tartós, természetszerűen kialakuló közösségek (család, nemzet) tagjainál már sokkal nehezebben állapítható meg valami célnak a tudata, inkább a szokás, az alkalmazkodás hatalma irányítja magatartásukat. Azonban a cél feltételezése nem jelenti azt, hogy a közösség minden egyes tagját a cél egyformán világos tudata hatja át, vagy hogy a tagok állandóan a célra gondolnak. A szerves, természetes közösségek gazdag céltartalommal rendelkeznek, mely csak alapos reflexióval tehető tudatossá. A közösségi életben nagy része van az alkalmazkodásnak, az utánzásnak, a megszokásnak, ami nem tételez fel különösebb aktuális céltudatot. Azonban a normák, melyeket valaki mint társadalmi környezetének követelményeit követ, mindig a céllal állnak vonatkozásban, a szerintük cselekvő ember tehát a célnak megfelelően cselekszik. S kétségtelen, hogy a társadalmi cél tudatossá tétele csak fokozza a közösségi élet bensőségét.

Minden társas alakulatnak van tehát valami célja, mely annak

sajátos értelmet ad. Más a célja az államnak, a családnak, a részvénytársaságnak, céljaik különbsége szerint mindegyik különböző értelemtartalom hordozója. A cél mindig *transzcendens*, eszmeileg elővételezett mozzanat («primus in intentione»), mely a vele viszonyban állón túlmutat, az épen lényeges vonása, hogy magára irányítja a tevékenységet. Azonban a tevékenység irányításával egyszersmind a lény *immanens*, belsőleg alakító elvévé is válik. A célt magunkévá tesszük, vezettetni engedjük magunkat általa, képességeinket irányításának rendeljük alá.

Lélektanilag igazolt tény, hogy az ember képes az egyéni tudat korlátain túljutni, képes másokkal lelki érintkezésbe jutni, másokkal közös tudattartalmat birtokába venni. A több egyén közös tudattartalmává tehető cél mindig valami transzcendens, valósítást igénylő s így cselekvést kiváltó tárgy, mely a közös tudati megragadás révén tevékenységüknek egyszersmind egységes immanens irányítójává lesz. A közös cél- és értelemtartalom egyszersmind egymással is vonatkozásba hozza a reá irányulókat, célszerű, rendezett cselekvési összefüggésbe egyesíti őket. Ez immanens, belülről ható szervező erejével a cél a *forma*, az alakító elv szerepét tölti be.

Minden társadalmi alakulat lényegét tehát az egyének felé emelkedő, őket az életösszefüggés egy sajátos módján egységbeszervező formai mozzanat, a cél alkotja. Minden alakulat *valóságosan* létező egység, valóságosan létező *egész*, *több* az egyének puszta összességénél, velük szemben újszerű, eredeti tulajdonságokkal rendelkező valóság. Az egyének merő összességével való magyarázat ellen szól a közösségtől való függésük, meghatározottságuk. Egy bizonyos közösség tagjai más magatartást tanusítanak, mint a közösségen kívül állók. Számszerint ugyanazok az emberek különböző alakulatokban különbözőképen viselkednek. A társadalmi réteg és állás sajátosan érvényesül az ember egyéniségén, ugyanannak az embernek a magatartása társadalmi viszonyok szerint változik. Ez a reális aktusokban nyilvánuló kötöttség, függőség, meghatározottság, kétségtelenné teszi, hogy az egyén a közösség átfogó egészébe mint «tag», mint «rész» szövődik be. Az «egész» határozza meg helyét, működését, az egészhez és a részekhez, a tagokhoz való viszonyát. Mindez eléggé bizonyítja a közösségi egység, a közösségi egész reális valóságát.

2. Elkerülhetetlenül felmerül már most a kérdés: e nehezen megragadható valóság *hogyan* létezik, hogyan áll fenn, milyen valóságkategóriába tartozik? Ha sikerül e létformát a valóság egyetemes metafizikai kategóriáival meghatározni, mivoltát, lényegét alaposabban megismerhetjük s az egyetemes kategóriára való visszavezetés lehetősége az adott értelmezés helyességét is igazolni fogja. A metafizikai elvek egyetemesek, a *valóság* végső elvei, tehát érvényeseknek

kell lenniök a társadalomra is, mely szintén része a valóságnak. Viszont arra is vigyáznunk kell, hogy az egyetemesítés kedvéért ne torzítsuk el a társadalmi valóságot s gondosan számot vessünk a lehetségesnek mutatkozó kategóriák alkalmazásának a határaival.

Mikor «valóság»-ról beszélünk, legközelebb esik hozzánk, mert legkönnyebben felfogható, valami önmagában álló, egységes, konkrét dologra, azaz egy szubstanciára gondolni (pl. amilyen egy kő, egy fa, egy ember). Vajjon szubstanciás egész, szubstanciás egység-e a közösség?

Ennek ellentmond az a tény, hogy a közösségi egész és a részek, a tagok közti viszony lényegesen *különböző* a szubstanciás egész és részei közt fennálló viszonytól. A szubstanciás egész (növény-, állat-, ember-egyed) részei *teljes* létükben és működésükben az egésztől függnek és teljességgel az egész célját szolgálják. Egy testrész csak az egész testen létezhetik, attól leválva elpusztul. Nyilvánvaló, hogy ilyfokú létezési függés nincs a közösségi egész és részei között. A közösség tagjai önmagukban is szubstanciás egészek, tehát nem *csupán* részek. Azzal az elgondolással pedig, hogy talán szubstanciás létükre is a közösségbe, mint átfogóbb szubstanciába illeszkednek be, szembenál[1] az a tény, hogy az egyének egyidejűleg különböző közösségek tagjai, melyek mindegyike csak bizonyos vonatkozásban veszi őket igénybe.

A már önmagukban is szubstanciás létű egyének közösségi egységét nyilván csak oly valóság-kategóriával határozhatjuk meg, amely a szubstanciás létet *már* feltételezi, csak azon létezhet, de ahhoz új létmódot ad. Van-e azonban ilyen mozzanat a reális valóság rendjében?

Az objektív létmetafizika nemcsak a szubstanciát, hanem a szubstanciának sajátos módosulást adó *járulékot* is, mert valóságos hatás hordozója, reális valóságnak tartja. Ha tehát a közösségi egység metafizikai elve nem lehet szubstancia, a járulékok (accidensek) rendjében kell rátalálnunk. Önként kínálkozik ezek között a *vonatkozás* (a reláció) kategóriája. A közösség tagjai nyilvánvalóan vonatkozásban állnak egymással. Állást foglalnak egymással szemben, bizonyos magatartást tanusítanak, bizonyos tevékenységi összefüggés van közöttük.

A társadalmi alakulatoknak a vonatkozással mint alapkategóriával való magyarázata a modern szociológiában nem ismeretlen. A *relácionizmus* oly tekintélyes nevekre hivatkozhatik, mint Simmel, v. Wiese, Th. Litt. Azonban *ezt* a relácionizmust nem tehetjük magunkévá. Ez ugyanis eredetileg az individualizmusból indul ki, de a társadalmi tények kényszerének a hatása alatt, azt leküzdendő, a működéseket merően funkciókként magyarázó természettudományi álláspont alapján, az egyén szubstanciás létét megszünteti (legfeljebb biológiai önállóságát ismeri el) s csupán viszonylagosan megmaradó

vonatkozási pontnak tekinti a társadalom kizárólagos lényegének tekintett emberek-közti formai összefüggésben. A vonatkozási összefüggés szubstancializálása mellett (Litt), szubjektivisztikus értelmezéssel a társadalmi alakulatok az őket alkotó egyedek képzetévé foszlanak, melyek lényegi céljáról nem lehet szó (v. Wiese).

Objektív ismeretelméleti állásponton éles különbséget kell tennünk a nemlétező dolgok, észlények közt felállított *logikai* és az alanyi gondoltságtól függetlenül fennálló *reális*, valós vonatkozás között. A valós vonatkozás a dolgoknak valami reális, valóságos létmozzanat alapján való összefüggése. Hogy ily összefüggések önmagukban is léteznek, elménk a tárgyi világhoz alkalmazkodásának a szükségszerűsége szolgáltat a szubjektivizmus ellen nyilvánvaló bizonyítékot. A tünemények közti összefüggés (okság, hasonlóság, ellentét stb.) megállapításánál elménk oly mértékben van ráutalva az objektív tény-megfigyelésre, hogy ez a tartalom transzcendens-tárgyi volta felől nem enged komoly kétséget.

A dolgok szubstanciás, önmagukban való fennállása nem meríti ki teljes valóságtartalmukat. Ha csak nem helyezkedünk a teljesen merev monizmus szélsőséges álláspontjára, el kell ismernünk a dolgok sokféleségét s a sokféle dolognak egymással való viszonyban állását, egymáshoz vonatkozását. Van sok oly mozzanat a dolgokban, melyet szubstanciás létük önmagában nem fejt meg, hanem csak más dolgokhoz való vonatkozásuk magyaráz meg. Igen fontos hangsúlyozni, hogy habár a vonatkozás járulékszerű létmód, mégsem lényegtelen a dologra. A reális vonatkozás *valóság*, mely a dolgot szubstanciás mivoltában érinti, új módosuláshoz juttatja, tevékenységeit meghatározza, befolyásolja. A vonatkozás tehát a dolog szubstanciás létéhez járuló lét-*többlet*, mely az egymással összefüggő dolgok egységében *új*, eredeti valóságot hoz létre. A dallam nem csupán egyes hangok együttléte, hanem az egyes hangok meghatározott egymáshoz vonatkozása alapján kialakuló eredeti egység, melynek *léte* a hangok vonatkozási rendjétől függ.

A vonatkozási összefüggés tehát reális valóság, mely a létrendben annál jelentékenyebben érvényesül, mennél mélyebb lét-rétegen alapul. A társadalmi életre rendeltség az ember lényeg-természetében gyökerezik, veleszületett hajlamainak kifejtőzésével alakul ki a társadalmi közösség, melybe az ember kiszakíthatatlanul, szerves tagként tartozik bele s mely az egyének puszta összességétől különböző, egyénfeletti valóság, eredeti célok és értékek hordozója.

A filozófus elme ősidőktől a dolgok vonatkozási összefüggésének legnagyobbszabású megvalósulását a világ-egész rendjében szemlélte. Kétségtelen, hogy a világ különböző lényei csak úgy alkothatnak egységet, ha a vonatkozás maradandó törvényei szabályozzák egy-

máshoz való helyzetüket. A vonatkozási *rend* állapítja meg minden dolog helyét a világegyetemben, ez hozza működését az egésszel összhangba. A világ-egész léte és működési lehetősége egyaránt a vonatkozás rendjéhez van kötve. A rendezett egész léte és működése a részek bizonyos törvények szerint szabályozott egymáshoz vonatkozásától függ. S az egyes részek is csak a vonatkozási renden belül fejthetik ki léttartalmukat.

Szent Tamás a társadalmi közösséget a világegyetemen uralkodó rend egysége (unitas ordinis) sajátszerű alakjának tekinti.[1] A közösség is értelemteljesen tagolt egész, melynek rendjét a tagokat egységbe foglaló cél szabályozza. A rend tehát a közösség belső, lényegi formája. Természetesen a cél s az általa létesített rend annak a viszonynak a feltételeihez alkalmazkodik, mely értelmes személyek közt egyáltalában lehetséges.

Bármily vonatkozás, viszonybajutás lehetőségének metafizikai alapja valamiféle lét-közösség. Oly dolgok, melyek közt nincs bizonyos közös, megegyező létmozzanat, viszonyba sem juthatnak egymással. A világegyetem lényeinek egymáshoz való viszonyát a létben való részesedés közössége alapozza meg. A világ nem maga az abszolút lét, hanem az ősvalóság, Isten teremtői aktusa mint egységes létforrás által részese a létnek. Ámde létük egységes eredete dacára a dolgok nem részesednek a lét azonos mértékében. Az azonos eredet mellett a szorosabb közösségi kapcsolat lehetőségét a lét megegyező fokának és mértékének a birtoklása adja. A világegyetemben a közös eredet és végcél következtében minden összetartozik, de ez egyetemes egységen belül a megegyező létalkatú lények a faj, a természet zártabb egységét alkotják. Az ember-egyedek is faji, természeti egységet alkotnak. Ez az egység nem önálló, szubstanciás valóság (mint a platonizmus vallja), hanem az egyedekben egyéni módon megvalósuló s tőlük csak gondolatilag elválasztható mozzanat, mely az egyedek lényegi megegyezésében reális alappal bír.

Azonban az emberi természet lényegi tulajdonságaiban való megegyezés még nem maga a társadalmi közösség, hanem annak távolabbi, mélyebb metafizikai alapja. A tényleges *társadalmi* közösség a lényeg-természet közösségében eleve adott egység, a természetszerű összetartozás tudatosulásával, személyi-lelki élmény révén alakul ki.

[1] «Sciendum est autem, quod hoc totum, quod est civilis multitudo, vel domestica familia, habet solam unitatem ordinis, secundum quam non est aliquid simpliciter unum.» In I. Eth., l. 1.; C. Gent. l. IV. c. 36. 8; De potentia c. VII. a. 9. «Nomen collectivum duo importat, scilicet pluralitatem suppositorum, et unitatem quandam, scilicet ordinis alicuius. Populus enim est multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum.» S. Th. I. q. 31. a. 1. ad 2.

A sajátos tartalomhoz alkalmazkodva sajátszerű módon valósul meg a vonatkozási egység az emberi közösség életében. Mint a vonatkozás általában, ez a vonatkozás is meghagyja a tagok szubstanciás önállóságát, de azt új létmódosuláshoz juttatja. Tevékenységi alany mindig csak szubstanciás valóság lehet. A vonatkozási viszony nem szubstancia s így nem is közvetlenül tevékeny, hanem az a lényegmozzanat, mely rendet, egységet visz a tevékenység voltaképeni hordozói, az ember-egyedek aktusaiba. A közösségi tevékenység alanya tehát mindig az egyén, az egyes ember, de nem másoktól elszigetelten, hanem mint a társas tudat alanya, mint a közösségi élmény-vonatkozás szubstanciás fennállású hordozója. Ennek a megállapításnak a jelentősége abban domborodik ki, hogy a közösségi egészről állított szubstancia-szerű mozzanatok (pl. közszellem, közvélemény) csak átvitt értelemben érthetők, mint a voltaképeni szubstanciás hordozóiktól elvonatkoztatott tartalmak, melyek azok létében bírnak valóságos alappal.

A vonatkozási egység magyarázza meg a közösségi életben a tagok változása dacára megmaradó viszonylagos *folytonosságot* is. Ennek a folytonosságnak szubstanciás hordozói az egyének, kik már az öröklés, a hagyományok átvétele folytán is hasonulnak elődeik lelkiségéhez s kiknek lelki vonásait a közösség értelemtartalma is egységesen formálja. De e folytonosság ép a tagok egyénenkénti változása miatt nem merev azonosság, hanem a változásnak is helyt engedő *történeti* összefüggés. Egy nemzetnek, egy évszázadok óta fennálló testületnek a «szelleme» a hagyomány által biztosított folytonosság dacára sem teljesen ugyanaz ma, mint a multban, hanem folytonos alakulásban van.

3. A társadalmi közösség lényegének reális vonatkozási egységként való meghatározása alkalmasnak bizonyul a társadalmi életre oly jellegzetes kettősségnek, a *dinamikus* és a *sztatikus* mozzanatnak a magyarázatára is. A konkrét alakulatok (egy bizonyos család, állam) eleven embereken és hordozókon nyugvó, eleven, élettel telt valóságok, mindegyikük egyszeri, sajátos jellegű individualitás (ez a fogalom sajátos értelemben a közösségi egészre is alkalmazható), beágyazva a folytonos változásban lévő életfolyamba. De az egyediség és változás mellett bizonyos maradandóság, sztatika is érvényesül a társadalmi életben. A változás, mint a természeti valóság egyéb területein, a társadalomban is csak az egyik mozzanat, mely a formai, strukturális, szerkezeti keretek fennmaradását feltételezi. A változás sohasem teljes mássá-levés. A változást egyáltalában csak a megmaradás mozzanatával vonatkozásban állapíthatjuk meg. Bizonyos tipikus, *állandó* vonatkozási-összefüggések hiányában egy társadalmi alakulatról sem volna tudományos értékű ismeret lehetséges, fogalmat sem alkothatnánk róla.

Az egész természeti valóságra jellemző s a társadalmi életben is

tapasztalható kettősséget a keresztény bölcselet az aristotelesi metafizika alapján két, egymást feltételező metafizikai elvre, az *anyag* és a *forma* szintetikus egységére vezeti vissza. Az anyag a változás, a forma a megmaradás elve. Az anyag a határozatlan, meghatározást igénylő mozzanat, a forma a lényeget meghatározó tényező. Az anyag a lehetőségek, a diszpozicionális erők hordozója, a forma az alakítás aktív elve, mely a képességeket készségekké fejleszti, a megvalósulás állapotába lendíti.

Anyag és forma, mint látjuk, a fizikai értelemnél átfogóbb, *metafizikai* elvek, melyek nemcsak a természeti szubstanciák világában, hanem sajátszerű módon az emberi közösség reális egység-egészében is megállapíthatók. A közösség anyagi mozzanatát képezik az emberegyedek összességükben. Bennük szunnyadnak a társulás természetszerű hajlamai, ők a hordozói a különböző igényeknek és érdekeknek; az emberi lét esetleges, faji, földrajzi, történeti adottságaival a «principium individuationis», az egyszeriség, az egyediség alapját szolgáltatják. Feléjük emelkedik, egységbe foglalja őket a forma, mely mint ilyen egyetemes és egyénfeletti mozzanat, de csak az anyagi szubstrátumon, a létező személyeken, mint hordozókon léphet a valóság rendjébe. A forma, a struktúra önmagában tehát csak elvonás révén ragadható meg. A forma objektív, személyfeletti volta s az anyaggal szemben viszonylagos önállósága abban bizonyosul, hogy a tagok változása dacára a formai követelmények maradandók. Különböző emberegyedeken, különböző anyagon, jellegzetes megegyezéssel ismétlődik az a társadalmi struktúra, forma, melyet a «házasság», a «részvénytársaság», a «tömeg» s az alakulatok változatos sokfélesége fogalmilag kifejez. A forma változáson felülálló *érvényességet* képvisel.

Mint látható, az adott metafizikai magyarázattal szemben nem kell a társadalmi valóságot a megmerevítés veszedelmétől félteni. Ez a metafizika számol a változás tényével, a forma mellett figyelembe veszi az emberi lét esetleges mozzanatait, a változásnak alávetett természeti és lelki feltételeket is. A diszpozicionális létadottságok s a rendező forma a skolasztikus metafizikában létegységet alkotnak. A társadalomra vonatkoztatva: az egyetemes formai követelmények biztosítják a társadalmi élet sztatikáját, a konkrét megvalósulás feltételei szolgáltatják a dinamika lehetőségét. Minthogy pedig anyag és forma létegységet alkotnak, minthogy a forma az anyagi feltételekhez símul, illetve az anyagban valósul meg, a formára is rávetődnek a változás mozzanatai. Ideális valóságában a konkrét társadalmi életben sehol sem lép elénk a forma, hanem csak többé-kevésbbé sikerült kifejeződésével találkoznunk. De a forma nem engedi magát az anyagtól legyőzni, az esetleges tényezőktől eredő változásnak a lényegi követelmények szabnak határt. Változhat a természeti környezet, uj helyzetet

teremthet a történeti fordulat, az emberi értékelés világát a lelki élet sok apró, nehezen kikutatható mozzanata irányíthatja, a szervezés változatos formákat gondolhat ki, de a társadalmi valósággal, mint minden valósággal, oly *lényegi követelmények* vannak adva, melyeket büntetlenül nem lehet megtagadni. Erre a társadalom története kétségbevonhatatlan példákkal szolgáltat bizonyítékokat. A de-formálódás bármely viszonyban (pl. házasság, állami, egyházi élet) társadalmi szerencsétlenség, melyet csak a lényegi követelményekhez alkalmazkodó re-form, a forma érvényhez juttatása tehet jóvá.

4. A forma mindig *norma* is, mely érvényesülni akar. A közösség formája a közösséget alkotó rend, mely a cél minőségétől függ. A célnak eredetileg transzcendens eszméje a közösség megalakulásával a valóság szférájába jut s a közösségi rend kiépítésénél érvényesül. Mint minden soktagú valóság, az emberi közösség is csak rendezettséggel, bizonyos elvek érvényesülésével juthat céljához. A rend egyetemes formájának tartalmi elemei a társadalmi közösség alapvető *szerkezeti elvei*, törvényszerűségei.

Hasonlóan az egész szervezetet minden részében átható és meghatározó életelvhez, a közösségi forma is minden egyes tag helyét és sajátos működését meghatározza és előírja. A társadalmi közösség a tagolt elemek rendezett egysége, értelemteljes egésze. Benne korántsem szűnik meg az egyedek, a tagok egyedi különbsége, sőt annak megmaradása és kifejtőzése egyenesen előfeltétele a közösséget s általában minden szerves életet jellemző tartalmi gazdagságnak. A közösség tagjait a cél közössége egyesíti. De a közös célt mindenegyes tag a maga képességei, egyedi adottságai szerint törekszik megvalósítani. A közösségi cél- és értelemtartalom egységes valami, de azt mindegyik tag a maga módja szerint fejezi ki. A kor, a nem, a jellem, a közösségen belül is megtartja jelentőségét. Az egyén ép azért találja természetszerű életkörnyezetének a közösséget, mert a célszerű összeműködés követelménye állandó ösztönző erővel hat tevékenységére. A közösségi egészen uralkodó céltartalom szolgálatával az egyén saját célját is teljesíti. Az ember sokféle szükségletei csak a különböző célokat szolgáló közösségek révén elégülhetnek ki, melyek a társadalmi élet egységes egészét alakítják ki, az egyes alakulatok a tag viszonyában állnak az egésszel.

A forma mint egy bizonyos alakulaton belül a tagok s a társadalom egészében az egyes közösségeknek mint rész-tagozatoknak egymáshoz való viszonyát alapvetően megállapító elv az (ontológiai értelemben vett) *igazságosság*. Az «igazság»-nak az «igazságosság»-gal összefüggő fogalma lénytani, ismeretelméleti és értékelméleti vonatkozásban egyaránt az objektív normával való megegyezést fejezi ki. Igaz a dolog, ha konkrét létmódja lényegének megfelel, szemben a hiányos, a hamis, a látszat-léttel. Igaz az ismeret, ha tárgyával meg-

egyezik. Igaz a cselekedet, ha a jóság, az erkölcs követelményeinek megfelel. Igaz a társadalom, ha benne minden tag az őt megillető helyet foglalja el és ennek megfelelően teljesíti funkcióját. Már *Platon* a lélek részeivel párhuzamba állította a társadalmi rétegek egymáshoz való viszonyát s a társadalmi szerkezet alapkövetelményét abban ismerte fel, hogy minden tag a «maga helyén» legyen. Irodalmunkban *Dékány István* érdeme, hogy a nagy elmélyedéssel és eredetiséggel megállapított társadalmi szerkezeti elvek sorában az igazságosság alapvető jellegére rávilágított. Ezzel a klasszikus keresztény filozófiával megegyező eredményre jutott, mely a társadalmi rend alapkövetelményének következetesen az igazságosságot tekintette. Minden egyéb elv érvényesülésének feltétele az igazságossággal való összeegyeztethetőség, az igazságosság elvére való visszavezetés lehetősége.

Dékányt követve, de bizonyos változtatással és kiegészítéssel, röviden vázoljuk az igazságosságból következő többi elvet. Az igazságosság, mint a különböző «tagok» egymáshoz való viszonyát szabályozó elv a társadalmi tevékenységek, funkciók sokféleségére utal. A társadalmi szerkezet ezt a követelményét juttatja kifejezésre a *tagozottság* (differenciáció) elve. Igazolását az emberi képességek differenciáltságában s a szükségletek sokféleségében leli. A tevékenységek mesterséges leegyszerűsítése (amire főkép a kollektivizmus törekszik), a társadalmi rend visszafejlődését jelenti. Azonban a tagozottság dacára is megtartja a társadalom természetszerű egységét, ez jut kifejezésre a *szervesség*, a tagok természetszerű összetartozásának az elvében. Ellentéte a funkciók mesterséges, racionális összerendezése, a *szervezettség*. Bár a szervesség a «közösség»-ben, a szervezettség a «társaság»-ban érvényesülő elv, a kettő nem zárja ki egymást, hanem egyensúlyban tartja (l. 81. l.). A társas élet alakulásában a természetes hajlamok s az értelem és akarat egyaránt közreműködnek. A szervezés akkor lesz veszedelmessé, ha a társadalmi rend lényegi törvényeit megveti.

A forma a tagokban és a tevékenységekben minél teljesebb megvalósulásra, kifejtődésre törekszik. A társadalmi lét teljessége szerinti kiélésre való törekvést fejezi ki találóan Dékány a *kiteljesedés* elvével. A kialakulás módját természetesen az ember-egyedek individuális sajátságai is befolyásolják. Ezért van minden egyes alakulatnak sajátos, individuális jellege, ami jogosulttá teszi a *karakterológiai* (vagy individuációs) elv felvételét. A közösségi élet tér- és időbeli kapcsolatai jutnak kifejezésre a földfelszíni elhelyezkedés célszerűsége, a *térfoglalás* s a közösségi cél megvalósításához szükséges időbeli folytonosság, a *tartamegység* elvében. A közösség sajátos céljának megfelelő taglétszám és tevékenységi kör megszabására vonatkozik a *nagyságarány* elve.

A társadalmi rend a társas alakulatok *egymáshoz és az össztársa-*

dalomhoz való viszonyának a szabályozását is megköveteli. Minthogy az egyes rész-közösségek sajátos céllal rendelkező tagjai a társadalmi egésznek, céljuk alapján természetszerűen rendelkeznek a cél megvalósításához szükséges jogokkal, elsősorban az ügyeik intézéséhez szükséges cselekvési szabadsággal, melynek határait az össztársadalom java szabja meg. A sajátos célú rész-közösség eme viszonylagos önállóságát fejezi ki az *önrendelkezés* (autonómia) elve. A rész-közösségek tevékenységének az illetékes társadalmi hatalom részéről a közjóra irányításának jogát és kötelességét állapítja meg a *közbelépés* (intervenció) elve. Ez az elv feltételezi az önrendelkezés jogát s annak korlátozását a köz javától teszi függővé. A társadalmi rend egységes, összefüggő volta, az egymásrautaltság ténye indokolja meg a *kisegítés* (szubszidiaritás) elvét, mely az alacsonyabb fokú közösség funkciójának akadályoztatása esetén e funkciónak a magasabb fokú közösség részéről való átvételét igazolja, mely azonban csak pótló, kisegítő jellegű lehet s nem szüntetheti meg az alacsonyabb fokú közösség létét. A közösségek rangviszonyának az össztársadalom javának megfelelő elrendezését kívánja meg a társadalmi *hierarchia* elve. Ez azonban nem zárja ki, hogy az értékben gyarapodó réteg a rangsor magasabb fokára jusson. Ezt fejezi ki a *felemelkedés* (aszcendencia) elve.

5. A társadalmi rend intézményes biztosítást igényel. Ezt szolgálja a *tekintély*, a közösség legfontosabb szerve. A tekintély természetes alapjára rámutat az a társadalomlélektani megfigyelés, hogy a fölény önkéntes alárendelésre késztet. Vezető és vezetett viszonya természetszerű közvetlenséggel alakul ki az emberi érintkezésben. Tévesen magyarázza a darwinisztikus szociológia a tekintélyt az erősebbel szemben érzett félelemből (így főkép Gumplovicz). A tekintély lényegében *erkölcsi* természetű fölény, tehát megkülönböztetendő a kényszertől és az erőszaktól. Habár a társadalmi élet történeti alakulásában a vezetésnél ez utóbbiaknak is jut rész (pl. a hódításoknál), csak erkölcsi fölénnyé nemesedve válnak igazi társadalmi viszonyt alkotó elvvé. Vezető és vezetett közt nemcsak külső érintkezés, hanem belső kapcsolat áll fenn, ami mindkét részről erkölcsi magatartást, felelősségérzetet, jóindulatot egyrészt, másrészt a vezettetni engedés készségét, a vezető iránti tiszteletet és bizalmat tételez fel. Az alárendelt azzal a tudattal bízza magát a tekintélyre, hogy a tőle nyerhető vezetés lelki felemelkedést jelent a számára, céljai megvalósításához segíti. Az igazi tekintély nem nyom el, hanem magához emel és felszabadítólag, fejlesztőleg hat. A félelem esetleges kísérő jelenség s nem a lényege az alárendelt lelki magatartásának.

Mihelyt szilárd formát öltött egy társas alakulat s maradandó szerveket létesít, a tekintélyi szerv is kialakul. Szükségessége annál érezhetőbb, mennél szorosabb összeműködést kíván meg az alakulat

természete. A közös cél különböző eszközökkel valósítható meg, megválasztásuk egységes irányítást igényel. A közösségi funkciók sokfélesége szintén megkívánja az összerendezést. Szükséges a tagok jogainak pontos meghatározása, a közösségi javak igazságos elosztása, a közjót fenyegető belső és külső veszedelmek elhárítása. E feladatok tervszerű s felelősségteljes ellátása a tekintélyre hárul. Tekintélyi szerv nélkül a közösség fejnélküli testhez hasonlít.

Megkülönböztetendő a tekintély mint *jog* s a tekintély reális *hordozója*. A tekintély mint jog a közösség céljával együttjáró hatalom a cél megvalósításához szükséges eszközök igénybevételéhez, melynek természetjogi alanya a cél valósítására törekvő közösség egésze. Az irányításhoz szükséges egység kívánja meg a tekintély tényleges hordozójának, egy konkrét, reális alanynak a megállapítását, mely vagy fizikai vagy erkölcsi személy (testület) lehet. A tekintélyt hordozó szervet a közösség természete szerint majd a természetszerűen kialakuló rangviszony, majd meg a szabad megegyezés állapítja meg. Igy pl. a család természetes szervezete szerint a hatalom az atyát illeti, viszont az államhatalom gyakorlásának a módjánál a szabadságnak tágabb tere jut.

Minthogy a tekintély közvetlen jogosultságát a közösség céljából veszi, a közösségi cél határozza meg határait is. A közösség sajátságos célján túlmenő hatalomkör igénylése tehát jogosulatlan. De míg így egyrészt a közösségi cél korlátot emel, másrészt, a végső céllal való kapcsolat révén, végtelenbe nyíló vonatkozásokra utal. A közösség célja erkölcsi értéktartalmánál fogva viszonyban áll az értékrend abszolút urával, az Istennel. Ezért a tekintély gyakorlása Isten előtt felelősséggel jár s az alattvalók engedelmessége a felsőbbség erkölcsileg igazolt intézkedéseivel szemben lelkiismeretben kötelező.

6. Régi gondolat az emberi társadalomnak szerves lény, *organizmus* módjára való értelmezése. Platon az államot «nagy ember»-nek nevezi s Aristoteles is mint szerves lényt magyarázza. S ma, midőn a korábban szinte kizárólagosan követett analitikus, elemző kutatási módszer a különböző tudományokban (főleg a biológiában és a lélektanban) az összefüggések, az «egész» megragadására irányuló szemléletmóddal egészül ki, az «egész» szempontja a szociológiában is (főkép Spann és iskolája révén) erősen tért hódít.

Hogy a közösség létében a szervességnek lényeges része van, a fentebb mondottakból kétségtelen. Mindazonáltal az organizmus fogalmának különböző magyarázati lehetőségei szükségessé teszik, hogy a társadalmi organizmus mibenlétét pontosabban megállapítsuk. A megegyező vonások mellett ugyanis nem hagyható figyelmen kívül a *természeti* és a *társadalmi* organizmus lényeges különbsége.

A természeti organizmus (a növényi, állati, emberi szervezet) részekből álló egész, melyet az egészet átható belső életelv önmagában hordozott célszerűséggel, egységes terv szerint alakít. A gép is egész, de míg annak részeit külső erő rendezi tervszerűen össze, az organizmus önmagában hordja a célszerűen rendező elvet, önmagából fejleszti ki a sajátos tevékenységeket végző részeket, melyek az egész egységében egymással is összefüggésben állanak. A szervetlen test részei (pl. a gépalkatrészek) egymás nélkül is létezhetnek, az organizmus részei csak az egész egységében. A részek az egészből és az egészért, az egész a részekből és a részekért létezik.

A társas közösség a természeti organizmussal megegyezően szintén a részek és az egész, a tagok és a közösség egységét, életösszefüggését mutatja. A közösséget is áthatja egy belülről működő, rendező elv, a sajátos közösségi forma, mely minden tag működését, az egészhez és más tagokhoz való viszonyát célszerűen meghatározza s az egész jellegét megszabja. A közösség tagjai is, mint a természeti organizmus részei, egymástól függnek, egymást feltételezik, egymásra vannak utalva, szellemüket, erkölcsi magatartásukat a közösség egésze tükrözi. A tagok és a közösség közti lelki kölcsönösség mindkettőt alakítja, fejleszti vagy elsenyveszti. S amint a természeti organizmus logikailag megelőzi a részeket, épúgy a közösségi egész is elvileg megelőzi tagjait.

Azonban a természeti organizmussal található megegyező vonások mellett attól igen jelentékeny eltérések, lényeges különbségek is vannak a társadalmi közösségben. A fizikai és a szellemi rend sajátságos különbségei a természeti organizmus és a társadalmi közösség viszonyában is fennállnak. A társadalmi közösség *szellemi-erkölcsi* jellegű, nem pedig *fizikai* organizmus. Tudatos, vagy legalább is tudatosítható célközösségében találkozó, magatartásukat ehhez szabó tagoknak, egyedeknek *vonatkozási*, nem pedig *szubstanciás* egysége, mint a fizikai organizmus. Az emberi közösség tagjai már önmagukban is organikus lények, ami számukra az egésszel szemben nagyobb önállóságot biztosít, mint a *csak* rész-jellegű természeti organizmus tagjainak. A személy mint önálló szubstancia ontológiai értékében felülmúlja a közösségi vonatkozási egységet. Továbbá, habár az emberi közösségi életnek megvannak a természetes, ösztönös alapjai, az ösztönök az értelem és az akarat irányítását tételezik fel és így az emberi közösségi életben a szabadságnak is jut hely, ami életmegnyilvánulásaiban a természeti lények szükségképeni működésétől eltérő sajátságokat eredményez. E lényeges különbség szem elől tévesztése a természettudományi irányú (biologikus-organikus) szociológia alaptévedése. S minthogy a közösség tagjai személyek, szabad akarattal és öncélúsággal rendelkező lények, nem olvadnak bele fenn-

tartás nélkül az egészbe, egyéni, személyi jogaiktól a közösség nem foszthatja meg őket. Az embert egy közösség sem igényelheti oly korlátlanul magáénak, mint a fizikai organizmus a maga részeit.

E fontos különbségek nyilvánvalóvá teszik, hogy a természeti organizmus és a társadalmi közösség közt csak *hasonlóság*, analógia, de semmiesetre sem azonosság áll fenn. Továbbá figyelembe veendő az alakulatok szerkezeti különbsége is, mely a szervesség érvényesülésének lehetőségét különböző mértékben szabja meg. (Erről bővebben a következő fejezetben.)

Az organizmussal található hasonlat mellett felkínálkozik a közösségnek az emberi személy analógiájára való értelmezése is, az *erkölcsi*, illetve a *jogi személy* fogalma. Minthogy a közösség több a tagok összességénél, indokoltan tekinthető viszonylagosan önálló közösségi személynek, mely erkölcsi, szellemi voltában, sajátos individualitásával, céltudatával, az egyéni személyhez hasonlóan jogok és kötelességek alanya. Természetesen a jogi személy reális aktusait csak hordozó alanyainak, az egyéni személyeknek a közösség nevében végzett aktusaiban nyilváníthatja. Az egyéni személyektől független személyi lét hiányában a közösségi «személy» az organizmus fogalmához hasonlóan *analóg* fogalom.

Irodalom. — *E. Welty*, l. 49. l. — *F. Frodl*, l. 13. l. — *G. Walther*, Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften. Jahrbuch für Philosophie und phänom. Forschung. 1923. — *R. Garrigou—Lagrange*, Le réalisme du principe de finalité. Paris 1932. — *Th. Steinbüchel*, Der Zweckgedanke in der Philosophie des hl. Thomas v. Aq. München 1912. — *A. Horváth*, Metaphysik der Relationen. Graz 1914. — *Th. Meyer*, Institutiones iuris naturalis, I.[2] Freiburg i. B. 1906. — *V. Cathrein*, Moralphilosophie[6]. Leipzig 1924. — *W. Schwer*, l. 13. l. — *J. B. Schuster*, Die Soziallehre nach Leo XIII. und Pius XI. Freiburg i. B. 1935. — *Th. Litt*, l. 49. l. — *L. v. Wiese*, Allgemeine Soziologie als Lehre von den Beziechungen und Beziechungsgebilden der Menschen. München. I. Bd. 1924. II. Bd. 1929. — *Dékány I.*, A társadalomfilozófia alapfogalmai. Budapest 1933. — *Horváth B.*, Igazságosság és igazság. Társadalomtudomány. 1929. Die Idee der Gerechtigkeit. Wien-Berlin 1928. — *Fr. Wieser*, Das Gesetz der Macht. Wien 1926. — *Th. Geiger*, Führen und Folgen. Berlin 1928. — *I. Vida*, Das Problem des Aufstieges. München-Berlin 1933.

7. A társadalmi alakulatok alaptípusai.

1. A «társadalmi közösség», a tág értelemben vett «társadalom» egyetemes, átfogó fogalom, mely a formák, alakulatok nagy gazdagságából csak az egyetemes vonásokat foglalja össze. Minden társadalmi alakulatban emberek állnak egymással viszonyban, kiket valami cél közössége tart össze. De az alakulatokat különböző társító

tényezők hozhatják létre, ami a forma, a strukturális felépítettség tekintetében is jelentős különbségeket eredményez. Első tekintetre nyilvánvaló, hogy más jellegű alakulat egy csődület és egy részvénytársaság, egy család és egy állam. Abban megegyeznek, hogy mindegyikben emberek állnak egymással vonatkozásban, de a vonatkozás módja, tartalma nyilvánvalóan mindegyikben más és más.

Az a tény, hogy a társadalmi alakulatok különböző struktúrával rendelkeznek, már a régiek előtt is ismeretes volt. Már Szent Tamás hangoztatja a tömeg és a család, vagy az állami közösség lényeges különbségét.[1] Mennél anyagibb a cél, annál lazább s mennél szellemibb, annál szorosabb a társas kötelék. A későbbi skolasztikában pedig meghonosult a természetes és a szabad társulás (societas naturalis-libera), a tagok önkényétől függetlenül, a természet követelményei által megállapított és a célt és szervezetet szabadon megállapító alakulat különbsége. Hogy a társulásnál a természetes vagy a mesterséges tényezőket tekintjük-e irányadóknak, függ az általános világszemlélettől is. Az újkor racionalizmusa hajlandó volt minden társas alakulatot az ész önkényes találmányának tekinteni, viszont a romantika a társulásnak az emberi természetben gyökerező alapjait hangsúlyozta.

A modern szociológia részéről *Tönnies* módszeres kutatással iparkodott a társadalmi alakulatok lényeges strukturális különbségeit kiemelni. Kiindulva a nyelv logikájából, mely felcserélést nem engedő szabatossággal a házasságot élet-közösségnek, a gazdasági célú társulást pedig részvény-társaságnak nevezi, a *közösség* (Gemeinschaft) és a *társaság* (Gesellschaft) lényegesen különböző típusait különböztette meg. A közösség a teljes értelemben vett életközösség, a társaság az együttélésnek csak átmeneti és látszólagos formája. A nyelv, a vér, az erkölcs, a vallás közösségeket hoznak létre, a kereskedelem, az ipar, a közlekedés, a tudományos élet társaságok alakításához vezet. A kétféle típus eredetét Tönnies az akarat kétféle megnyilvánulása, a «lényeg»- és az «önkényes»-akarat különböző eredményt létesítő működésében kereste. A lényegakarat a természetes törekvési ösztön, melyet a gondolkodás követni kénytelen, az önkényes akarat viszont a gondolkodás által irányított törekvés. Tönnies szerint a két típus folytonos változásában hullámzik az emberi társadalom története. A közösségi típust képviselő korokat egyetértés, erkölcsösség, vallásosság jellemzi, a társasági típusú korokban a közmegegyezés, a politika, a közvélemény az irányító. Az előbbiek a kultúra, az utóbbiak a civilizáció korszakai.

Hegel jogfilozófiájából kiindulva *Freyer* a közösség és a tár-

[1] S. Th. II. II. q. 48. a. 1.; In II. Pol. l. 1.

ság eltérő struktúrájában a dialektikus fejlődés különbségeit látja.[1] A közösség az azonos térben élés által kifejlődő sorsközösség, mely a nyelv révén a tagokat túlélő, maradandó kapcsolatot teremt. A társasági típus eredete az uralmi viszony, mely különböző, heterogén népcsoportokat egyesít, melyek már nem adják át egész egyéniségüket a köznek, hanem mint különböző érdekek és funkciók hordozói, rendekre és osztályokra oszlanak, melyeket csak a mesterséges szervezés tart egységben.

Ha nem is mindig azonos indokolással, a közösség és a társaság megkülönböztetése a modern szociológiában maradandó lett. *Vierkandt* is megkülönbözteti a csoportélet intenzitása szempontjából a közösség-közeli és a közösség-távoli viszonyokat. *Spann* a szemlélődés (Schauen) és a cselekvés (Handeln) különbségéből vezeti le «a helyes társadalomtudományi gondolkodás alappillérét képező» különbséget a bensőséges lelki egybeforrást jelentő közösség és a külső, cselekvési kapcsolatban kimerülő társulat között.[2] *M. Scheler* fenomenológiai analízise négy rétegződését különbözteti meg a társadalmi életnek: az értelmi megfontolást kizáró, ragályszerű hatás átvétellel és akaratlan utánzással létesülő tömeget, az idegen és az egyéni élmény világos megkülönböztetésének hiányában lévő életközösséget, a tudatos és önkényes aktus által fenntartott társaságot s a legmagasabbrendű személyi értékek megvalósítását szolgáló kulturális közösséget, a szellemi összemélyt (Gesamtperson).[3] *Dékány István* a társadalmi alakulat célja szempontjából három alaptípust különböztet meg: a különleges szervek kifejlesztése nélkül működő szervetlen, anoním alakulatot (a céltudat hiányában levő tömeg és a cél kialakítása felé haladó közösség megkülönböztetett formáival), az egycélú, többnyire múlékony szervezetet s a sokcélú, tartós közösséget.

Figyelembevéve a szociológiai analízis eredményeit, megkíséreljük a társulás tipikus alapformáinak vázolását. E közben állandóan tudatában vagyunk annak, hogy a társadalom mozgalmas élete nagy mértékben megnehezíti a típusok közti határ megvonását. Tekintetbe kell vennünk, hogy ugyanaz az egyén egyidejűleg különböző jellegű alakulatok tagja, ami egy bizonyos típusban való részvételének módját és mértékét s ezzel a típus érvényesülését is befolyásolja. De különben is, a társadalmi alakulatokat általában jellemző dinamikus életlendület mellett egy bizonyos típus erőösszetételében bármikor oly változás állhat elő, mely átmenetileg elhomályositja a tipikus vonásokat, vagy tartós hatásával az egész jellegét megváltoztatja.

[1] I. m. 213 kk. ll.
[2] I. m. 263. l.
[3] I. m. 540 kk. ll.

Mindegyik típusnál tehát számot kell vetnünk az átmeneti lehetőségekkel.

2. A társas együttlét leglazább, esetleges összetételű alakja a *tömeg*, melynek lelkivilágát Tarde, Sighelet, Le Bon tették először alaposabb vizsgálat tárgyává. Megállapításaik jelentékeny részét a későbbi kutatás is megerősítette s újabb szempontokkal bővítette. A tömeg legkonkrétebb alakja az utcai csődület. De a térbeli együttlét a tömegképződésnek korántsem kizárólagos esete. Korunk technikai kultúrája, egyenlőséget hirdető demokráciája igen fogékonnyá tett a tömeghatásra, mely a terjesztés gazdag lehetőségei mellett (sajtó, irodalom, művészet, divat stb.) sokféle, nehezen megragadható tömegképződést hoz létre.

Jellemző a tömegalakulásra, hogy benne az egyéniség jelentősége a legcsekélyebbre zsugorodik. A «tömeg» hasonlóan az anyagi test részeihez, közömbös az alkotó elemek minőségi különbsége iránt. Sőt nem is tűri meg a személyi különbségeket, hanem mindegyik tagját egy átlag színvonalra kényszeríti, mely alacsonyabb mint a tagok normális értelmi és erkölcsi színvonala. A tömeg az erőt, a nagyméretű hatást igényli, az ehhez szükséges egységet csak oly átlagos életszinten érheti el, melyen lehetőleg nagyszámú embert képes egyesíteni. Tagjait az ösztönösen ható társító erők, főkép az érzelmi átsugárzás hozza össze s az ösztönös erők túlsúlya leköti az egyéni tevékenységet igénylő magasabb szellemi erőket. A tömeg-inger magával ragadó ereje megakadályozza az egyéni tudat-összpontosítást, ezzel mélyen lecsökkenti a kritikus képességet s az egyéni felelősségtudatot. Jelentéktelenségét érezve az egyén a felelősséget is a közre hárítja. Személyi énje elvesztésével a tömeg-együttlétben olyanra is képes, amit egyedül nem tenne meg. Szerencsés eset, ha a tömeglelkesedés hevében felülmulja magát, gyakoribb, hogy a tömegben lealacsonyodik.

Az egyén kritikus ellenállásának a megtörésével a tömeglélek akadálytalanul fejtheti ki jellegzetes nyilvánulásait. A tömeg gondolatvilágán érzelmei és vágyai uralkodnak, melyeket főkép az önfenntartás és a biztonság ösztönös érdekei sugallnak. Bizonyos mértékig minden erősebb érzelem keltésére alkalmas képzet képes tömegképződést kiváltani. Ez magyarázza a vallási élet terén is feltűnő tömegjelenségeket, amire a szekták vagy a modern proletár-mozgalom vallásos képzetei szolgáltatnak jellemző példát.

A tömeg érzelem-irányította képzetei egyszerűek, szemléletesek, rövid jelszavakban fejezhetők ki. A kép elevensége, a jelszóban rejlő szuggesztív erő minden logikai bizonyításnál meggyőzőbben hat. Másrészt az értelmi kritika lecsökkenése következtében a tömeg gondolatvilága könnyen befolyásolható, magatartása ezért változékony és kiszámíthatatlan. A gondolatkör megszűkülése mellett a

tömeglélek fő erejét az érzelemre összpontosítja. Érzelmei gyorsan emelkednek s magasabb erőfokot érnek el, mint az egyedülálló egyéné. A tömegérzelmek egyszerűek, finomabb színezés nélküliek, de szenvedélyes erejűek, gyors, elszánt cselekvésre hajtanak.

Az értelmi tisztánlátás homályossága mellett a tömeg *vezetőre* szorul, aki a cselekvés értelmi feltételét szolgáltatja. A tömeg helyett a vezető gondolkodik s ebben van irányító fölénye. Ő önti gondolati formába a tömegben hullámzó vágyakat, ő jelöli meg a tendőket, sokszor ő indítja meg a jelszó kiadásával a tömegképződést, ha ahhoz az egyedek számottevő részénél megvannak az előfeltételek. Olyan eszmének, amely nem képes az egyénekben mélyebb érzelmi hatást kiváltani, nincs tömegeket mozdító ereje. S azt, akiben hiányzik az együttérzés, vagy akiben erős a kritikus hajlam, az egyéni felelősségtudat, a tömeg sem képes egykönnyen magával ragadni.

De ha van is kölcsönös feltételezettség az egyén és a tömeg között, a tömegélet mégsem az a társadalmi forma, amelyben az egyén társas képességeit rendeltetésükhöz méltóan kibontakoztathatná. Az egyén ép egyéni-személyi tulajdonságaival képvisel értéket a társadalom munkafelosztáson alapuló szerves élet-összefüggése számára. Már pedig a tömeg elnyomja a személyi értékeket, lefokozza a felelősségtudatot, megköti az eredeti kezdeményezést, lenyomja a feltörő tehetséget, érzéketlenné tesz a magasabb erkölcsi feladatok iránt.

De a személyi elhivatottság tudatának az elbágyasztásával a tömeg elsorvasztja a társadalom számára is legértékesebb erőket. Felelősségtudata elzsibbadásával az egyén nem érzi a társadalmi kötelezettség súlyát s egy átlagos életszintre kényszeredetten az öntevékenységet igénylő kultúra fejlesztéséhez nem kap ösztönzést. Az egyenlőség jelszavával visszaélve, a tömeglelkület elhomályosítja az alapvető társadalmi értéknek, a társadalmi tagozódás egyensúlyát biztosító igazságosságnak a tudatát, s hedonizmusra hajló etikája az önzés szellemét növeszti nagyra. A tömeg céljaihoz elengedhetetlen átlagos életszint elsenyveszti az egyéni lélek társadalmilag nagyértékű érzéseit és erényeit, aminők a hála, a tisztelet, a kegyelet, a hűség. Az egyén hordozta erkölcsi erők hiányában a tömeg-társadalom élete állandó bizonytalanság, védtelenül ki van szolgáltatva vezetői céljainak.

3. Az ösztönszerűen összeverődő tömeg homályos és változékony céltudatával szemben a *társaság* tagjait tudatos és szabadon kitűzött cél egyesíti. A társaság szabad elgondolás és elhatározás műve. Célját, szabályait a kölcsönös megegyezés állapítja meg. A kötelezettség a belépéssel kezdődik s csak a társaságban maradás idejére tart. A cél minősége (pl. a külső rend biztosítása, egy gazdasági művelet végre-

hajtása, egy politikai program megvalósítása) határozza meg közelebbi jellegét és tartamát.

A társaságnak, mint mesterséges képződménynek nincs önmagában értelme és célja, célját önmagán túl, a tagok közös, egymással találkozó érdekeiben találja. Az alakulat ennek kielégítésére szolgáló eszköz. Létrejöttének akarati indítéka a társadalmi biztosítékot és támogatást igénylő *magánérdek*, az egyesülésből remélhető előny. Ez csak az érdekek összeegyeztetésével, célszerű tevékenységi renddel valósítható meg. Ezt a követelményt elégíti ki a társaság alapvető és nélkülözhetetlen funkciója: *a szervezés.*

A szervezés a természetszerű, spontán összefüggő életműködéssel szemben szigorúan értelmi művelettel megállapított összerendezés. A szervezés mindig «racionalizálás»: tudatos célkitűzés s annak megfelelő eszközök kiválasztása, a tagok tevékenységének a célnak megfelelő munkafelosztás és munkarend alapján való irányítása. Az erők egyesítése és célszerű irányítása által az összeredmény nagyobb, mint ami az egyes ember szervezés nélküli munkájával létrejöhetne. A célszerű összeműködéssel fokozható teljesítmény a szervezés legszembetűnőbb eredménye s legvonzóbb előnye.

Viszont a szervezéssel járó külső előnyöknél jelentősen többet a társaság nem igen adhat az egyénnek. A társaság működése a külső életkörre korlátozódik, nem hatol a személyiség mélyebb rétegeiig. A szervezés a külső tevékenység összerendezésére irányul. Ez nem kívánja meg az egyén teljesebb önátadását, megelégszik bizonyos, a társaság céljára vonatkozó tevékenységei befolyásolásával. Ez a cél különben is szűkkörű az emberi egyéniség sokoldalú igényeihez képest. Azonban a társaságnak épen a cél specializálására kell törekednie, mert csak így biztosítható az erők összpontosítása, a szervezés eredményessége. De a szervezés mélyebb lelki hatást azért sem közvetíthet, mert természete szerint fegyelmet, alárendeltséget kíván s ezzel erősen korlátozza a személyi szabadságot. A szervezés szempontjából az egyéni különbségek érvényesülése nem előny, hanem veszély az összeműködésre. Ezért a szervezés nem ritkán az egyéniség jelentékeny megtagadását kívánja. Igy tudja a legkülönbözőbb egyéniségeket és társadalmi rétegeket nagy szervezetekbe egyesíteni. A szervezéssel járó gépiesítő vonás különösen jellemző a modern gazdasági élet anyagi célt szolgáló szervezeteinél, melyek apró, mechanikus egyformasággal ismétlődő részletmunkája az ember sajátosan személyi képességeinek nagyrészét fejletlenül hagyja.

A mélyebb személyi igényeket kielégítetlenül hagyó, érdekközösségi jellege következtében az egyén csak külső körülményei szerint érzi magát a társasághoz kötöttnek. Ez azonban laza kapcsolat az összetartozás tudatának a kimélyítéséhez. A társaság tagjai közvet-

lenül csak önmagukért vállalnak felelősséget, a közös felelősség tudata alacsonyfokú.

4. A társaságnál szorosabb összetartozást jelent a *közösség:* a vérségi kötelék, a történeti mult, a sorsközösség, a személyi vonzalom, az azonos világnézet, az azonos hivatás révén kialakuló belső, lelki egymásbakapcsolódás és egymáshoztartozás. A házasság, a család, a törzs, a nemzet, a vallási közösség, a baráti viszony, a hivatáskör tagjai közt fennálló viszony a közösségi kapcsolat legszemléletesebb példái. A közösség nem mesterséges szervezés útján, hanem bizonyos önkénytelenséggel, természetes közvetlenséggel áll elő. Nem «kell» létrehozni, mert voltakép nem is hozható létre, ha az egyénnek lelkében nincs meg az együttérzésre és az együttműködésre való hajlam. Az összetartozás tudatossá válása nem létrehozó oka, hanem már eredménye az önkénytelenül létesült kapcsolatnak. A természetes életközösségekbe (család, nép) beleszületik az ember, a többi közösségeknek pedig az együttérzés által válik tagjává. A közösségekben is tapasztalható szervezeti vonások (pl. a házassági szerződés) nem voltaképeni létesítői, hanem formai kifejezői a tagok közt fennálló viszonynak. A közösség a társasággal szemben nem önkényesen megállapított külső célra irányuló, hanem belső, immanens célszerűséggel létesülő és fejlődő szerves egység. Struktúrájának jellemzője a részek természetszerű összefüggésén alapuló értelemteljes egész-jelleg.

A kapcsolat természetszerűsége folytán a közösségben a tagoknak az egészhez és egymáshoz való viszonya sokkal szorosabb, mint a társaságban. A viszony nem merül ki a külső tevékenység egyesítésében, hanem benső függéssé mélyül. A közösségek az egyetemes, megtagadhatatlan életcélok és életértékek hordozói s közvetítői az egyénhez. A közösség természetének megfelelő életterületen az egyén a közösségbe tartozását emberi énje megtagadhatatlan követelményének érzi. A közösség számára az emberré válás természetes feltétele, melyben céljai tudatára ébred s megvalósításukhoz hatékony ösztönzésben és segítségben részesül. Az egyén érték-tudatát a közösség részéről szolgáltatott motívumok hangolják s ezek hatása annál mélyebb, mennél mélyebb személyi rétegre terjeszkedik ki a közösségen uralkodó értékeszme. Ez a szoros függése az egyénnek a közösségtől szembetűnően jut kifejezésre oly állásfoglalásainál, melyekben olyanféle kérdést vet fel maga előtt, hogy kell a jelen esetben egy jó családapának, egy derék hazafinak, az Egyház hű tagjának cselekednie? De ez intenzív hatás dacára a közösség nem fokozza le az egyént merő eszközévé. Ellenkezőleg, tiszteletben tartja a személyiséget, mert csak a személy bensőséges önátadásával valósíthatja meg az egyén életcéljával szoros vonatkozásban álló célját. S az egyén egyéni felelőssége és önértékűsége feláldozása nélkül a közösség javá-

nak önzetlen szolgálatában a saját helyesen értett javát szolgálja. Egyén és közösség bensőséges viszonyában az egyéni érdek azonosul a közérdekkel, az egyén egynek érzi magát a közösséggel s a közösség magáénak tekinti az egyént. Ennek következménye, hogy a kölcsönös felelősségtudat sokkal fokozottabb, mint a társaságban. Külső vonatkozásban megnyilvánul ez abban, hogy a közösséget ért dicsőség vagy szégyen a tagokat egyénenként is érinti s az egyént ért megtiszteltetés vagy megvetés a közösség egészére kihat.

A közösség az élet természetes alakulása lévén, tartósabb és a változó életfeltételekhez könnyebben alkalmazkodik, mint a helyzetszülte szervezetek. A szervezeti szabályok folytonos «módosításra» szorulnak, az életközösségek alapstruktúrája maradandó. S amint nem szerződésszerűen, hanem önként alakul ki a közösség, épúgy különös megegyezés nélkül (ez legfeljebb csak külső forma), a lelki kapcsolatok, az összetartozás tudatának a meglazulásával bomlik fel. Esetleg merő társasággá alakul (pl. az egymás iránt elhidegült felek házassága), vagy épen tömeggé válik (pl. a züllésnek indult népközösség társadalma).

5. Habár a közösség és a társaság, a szerves és a szervezett alakulat sajátosan különböző vonásokat tüntet fel, még sincs közöttük egymást kizáró ellentét, mint Tönnies állítja, ki a társas ösztön jelentőségének egyoldalú kiemelésével nem méltatja kellő figyelemre az ember közösségi életében is megnyilatkozó szellemi erőket. Amint az ösztön és a tudatosság az emberben nem ellentétes, hanem egymást feltételező erők, épúgy feltételezi egymást a közösség és a társaság is és egyensúlyba hozott viszonyuk biztosítja egy társas alakulat rendjét és szilárdságát. Nincs oly, a teljesen alaktalan tömeg felé emelkedő társulás, melyben a közösségi és a társasági mozzanat közül az egyik teljes kizárólagossággal érvényesülne. Csupán a szervesség vagy a szervezettség erősebben kidomborodó vonása alapján tekinthetünk egy bizonyos alakulatot közösségnek vagy társaságnak.

A közös célnak minden társaságban bizonyos fokú közösségi tudatot is kell ébresztenie a tagok között, e nélkül még a külső összeműködés sikere sincs biztosítva. A szerződést kötő felek kötelezettséget vállalnak egymással szemben, de az ezt feltételező bizalom már a szerződést megelőzően fennálló közösségi viszonyon alapul. Egy társaság sem vesz fel tagjai közé «megbízhatatlan» elemeket. S a tevékenységi rend megállapítása, a szervezet kiépítése már bizonyos, a közösségi életben szerzett tapasztalatokra támaszkodik. Ismernie kell a társadalmi élet általános lelki és etikai feltételeit annak, aki egy társaságot alakít, mert e nélkül az alakulat rosszul szerkesztett készítmény lesz, mely rövidesen csődöt mond.

De nem képzelhető el oly alakulat sem, mely tisztán a termé-

szetes vonzalomra hagyatkozva, az értelem célt tudatosító és szervező erejét teljesen nélkülözhetné. Az emberi közösség élete még primitív viszonyok között sem mozog merően a természeti ösztön síkján. Minden emberi társulásnál, ha mégoly mélyen gyökerezik is a természetes ösztönökben és hajlamokban, a cél tudatosítására, értékelésére képes szellemi-erkölcsi erők is közreműködnek. S minthogy az emberi társadalom tagjai testből és lélekből álló, térben és időben élő lények, egymással viszonyban álló tevékenységeik szabályozást, rendezést igényelnek. Ez a szabályozás a szervezés lényege. Ezt még nagy fokban szellemi célú közösségek (pl. a vallási közösség) sem nélkülözhetik.

Racionális szervezés és közösségi érzés kölcsönösen feltételezik és erősítik egymást. A szervezés rendeltetése a tevékenység külső feltételeinek a biztosítása, mely a térbeli érintkezés megkönnyítésével a lelki kölcsönhatást is előmozdítja. Viszont a közösségi érzés eleven lendülete a tevékenységet sürgeti s az ezt biztosító intézmények kifejlesztésére ösztönöz. A közösségi erők az alakulat belső összetevőit képezik, a szervezés azok céltudatos külső megnyilvánulása. A szerves egység és a szervezettség viszonyában is érvényes a skolasztikus axióma, mely szerint a forma az anyag képességeiből áll elő. Legtökéletesebbek azok az alakulatok, melyekben a szervezet a közösség szelleméből organikusan nő ki. Igy a házassági szerződés formáját nem az önkény, hanem a házassági közösség sajátos természete határozza meg. Hasonló szerves összefüggést tételez fel a gazdag céltartalmú államnak vagy az Egyháznak közösségi élete és külső szervezettsége.

Tagadhatatlan, hogy közösség és társaság viszonyában a történeti fejlődésnek is van jelentősége. Történetileg kétségtelenül korábbi a közösségi, mint a társasági alakulás. A primitív, idegen népektől elzárt népek társadalmi életét elsősorban a közösségi érzés szabályozza, társadalmi szervezeteik (pl. a közhatalom különböző szervei) még fejletlenek. S általában, míg a társadalmi érintkezés szűkebb körben mozog, a közösségi érzés a voltaképeni összetartó kapocs, amely mellett nem mutatkozik szükségesnek erősebb szervezet kiépítése. Utóbbinak a méretei a kapcsolat kiszélesedésével növekednek. Azonban a külső szervezet kiépítése még nem jelenti szükségképen a belső közösségi értékek szétesését. Nem tartozik a szervezés lényegéhez szükségképen, hogy a lelki tartalomtól elvonatkozó mechanizmus legyen. Ez oly veszedelem, mely abban az esetben fenyeget, ha a közösséget éltető eszme iránt a szervezés érzéketlen s csak a külső hatalmi állás biztosítását tekinti céljának. A külső, kulturális viszonyok fejlődése szétbontja a szűkebbkörű közösségi kapcsolatokat, egyre több szervezet felállítását teszi szükségessé, melyek részben átveszik a korábbi, szűkebb körű közösségek hivatását. Eredetileg a patriárkális család

a gazdasági, művelődési, jogi, vallási élet belső, zárt egysége volt. A törzsi és az állami élet kifejlődésével az eredetileg a családhoz tartozó funkciók ellátása különböző szervezetekre (állam, iskola, vallási, gazdasági alakulatok) ment át. E szervezetek csak úgy tölthetik be hivatásukat, ha a közösségi értékeket tiszteletben tartják s a szervezés táguló méreteivel meglazuló lelki kapcsokat az azokat fenntartó erkölcsi eszmék védelmével és előmozdításával erősítik. A szervezésnek tudatában kell lennie, hogy az ő munkája csak a külső keretekre, a tevékenységek összerendezésére terjed ki, melyeket a közösségi szellemnek kell tartalommal megtöltenie. A szervezés nem pótolhatja a lelki összetartozás tudatának a hiányát, amint azt a nagy hódítók világbirodalmainak gyors felbomlása szemlélteti.

Szervesség és szervezettség, közösség és társaság szoros kapcsolatát azok a szociológusok is elismerik, akik bár Tönnies megkülönböztetését magukévá teszik, a két alaptípust összekötő szálakat is felfedik. Freyer is elismeri, hogy a közös életegység megbomlása után a közösség mint rétegződés megmarad a feléje épült társasági forma alatt. A különböző törzsekből eredő modern népek kulturális egységbeolvadása közösségi alapon nyugszik. S Vierkandt is kiemeli, hogy a közösség a társulás kétségtelenül eredeti formája s hogy a legtágabbkörű szervezetek is megtartanak valamit a közösség szelleméből. Spann szerint a szellemi kötöttség a külső funkcionáris szervezetek alapja, és Scheler is hangsúlyozza, hogy minden lehető társaságot a közösség alapozza meg, a társaságot létesítő szerződés kötelező ereje nem vezethető le egy másik szerződésből, hanem csakis a szolidaritás tényéből. Dékány István sem lát kizárólagosságot, hanem inkább foki különbséget a kétféle típus között, rámutat a pán-organizálás társadalmi veszélyére s a természetes közösségek pótolhatatlan szerepére. Th. Geiger pedig már egyáltalában nem is hajlandó kétféle társulási formát megkülönböztetni, hanem a «közösség»-et a csoport belső tudati egysége, a «társaság»-ot ugyanannak külső rendjeként értelmezi, melyek mint egymást kiegészítő strukturális elemek minden csoport lényeges feltételeit alkotják.

Midőn a modern szociológiai kutatás a tudományos ismeret tökéletesítésére bizonyos alaptípusokra vezeti vissza az annyira gazdag változatú társadalmi életet, igazolja a keresztény társadalomfilozófia ősi álláspontját, mely a természetszerű társadalmi kapcsolatot, a közösséget tekintette a társadalmi élet alapjának és eredeti formájának. Ennek a ténynek a megállapítása ma azért nagyjelentőségű, mert a társadalmi élet tapasztalható válságának mélyebb okába enged bepillantást. A mai válság, legaggasztóbb tüneteiben, nem vezethető vissza a szervezés hiányára. Az erősen racionális beállítottságú közszellem nagy mértékben kifejlesztette a társadalmi szervezés

technikáját s ha ezen a téren merülnek is fel bajok és hiányok, ez sokkal könnyebben kiküszöbölhető, mint a közösségi tudat megfogyatkozása. Az atomizálódás, a bomlás, az eltömegesedés ijesztően növekedő méretei elsősorban a *közösségi tudat* hiányára, a közösségi értékek alá-értékelésére vezetendő vissza. A keresztény társadalomtudománynak ma az a feladata, hogy a társadalmi élet gyökérszálaiig hatolva, az életserkentő energiákat felszabadítsa.

Irodalom. — *F. Tönnies*, Gemeinschaft und Gesellschaft[6-7]. Berlin 1926. — *H. Freyer*, l. 40. l. — *A. Vierkandt*, l. 60. l. — *O. Spann*, Gesellschaftslehre[3]. Leipzig 1930. — *M. Scheler*, Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik[2]. Halle 1921. — *Dékány I.*, A társadalmi szervezés értéke. Társadalomtudomány. 1930. A közönség. Budapesti Szemle. 1936. L. 74. l. is. — *A. Pieper*, Organische und mechanische Auffassung des Gemeinschaftslebens. Eine Einführung in das Problem der Volksgemeinschaft[2]. M. Gladbach 1929. — *F. Krueger*, Philosophie der Gemeinschaft. Berlin 1929. (Többek közreműködésével.) — *Th. Geiger*, Die Gestalten der Gesellung. Karlsruhe 1928. Die Masse und ihre Aktion. Stuttgart 1926. — *G. Tarde*, Les crimes des foules. Paris 1892. L'opinion et la foule. Paris 1901. — *S. Sighelet*, Psychologie des Auflaufs und der Massenverbrechen. Dresden 1897. — *G. Le Bon*, A tömegek lélektana. Budapest 1913. — *W. Moede*, Experimentelle Massenpsychologie. Leipzig 1920. — *S. Freud*, Massenpsychologie und Ich-Analyse. Wien 1921. — *J. Ortega y Gasset*, A tömegek lázadása. Budapest 1937.

8. Érték és közösség.

1. Minden társadalmi alakulat egyesítő erejét valami emberileg jelentős, közérdeklődés keltésére alkalmas célnak, feladatnak köszöni. A tömegképződést az elemi életjavak védelme, fokozásuk reménye, a tényleges vagy látszólagos veszedelem elhárításának ösztönös törekvése hozza létre. A szabadon alakított társaságok tagjait a céltudatosan követett érdekek tartják össze. A közösségek a létszükségletek tág körében nyujtanak tagjaiknak állandó és nélkülözhetetlen támogatást. Nincs társas alakulat az ember számára jelentős értékmozzanat nélkül. Az *érték* tárja fel a társadalmi alakulás legmélyebb lényegét.

Értéken általában valamely tárgynak valamely emberi igény, szükséglet kielégítésére való alkalmasságát értjük. Értékes az, amit jelentősnek tartunk, aminek megszerzésére törekedünk. Értéken mind az értékes tulajdonságot, mind az értékes tárgyat, az érték hordozóját, szoktuk érteni. Szabatosan az értékkel bíró tárgyakat *javak*-nak nevezzük.

A dolgok lényegének megismerhetőségét kétségbevonó agnoszticizmusnak kell tulajdonítanunk a korábbi bölcseleti hagyomány megszakadását Kantnál, illetve az utána következő idealista értékelmélet-

nél, mely az értéket és a valóságot mint két különböző fennállásmódot, mint az érvényesség és a létezés világát egymással szembeállítja. Azonban az érték csak mint a valóságban, a dolog lényegében, természetében megalapozott mozzanat, mint léthatározmány, mint értékes tulajdonság gondolható és igazolható. A valóságnak, a létfokoknak megfelelően különböztetünk meg lényegesen különböző értékfokokat, melyek egységes, hierarchikusan rendezett rangsorba illeszkednek. Kétségbevonhatatlan az élettelen anyag, az élő, a szellemi és az abszolút szellemi valóság lényegi létkülönbsége, melyek egyszersmind lényeges értékkülönbséget is fejeznek ki. Az anyagi, a (vegetatív és vitális) élet,- a szellemi értékek és az abszolút érték a létsíkoknak megfelelő értéksíkok, a létfokoknak megfelelő értékek. A magasabb érték nem szünteti meg az alacsonyabb érték érték-voltát, hanem a tartalmi tökéletesség magasabb fokánál fogva azzal szemben előnyben, felsőbbségben van. Az érték-, illetve az annak alapját alkotó létrend belső egysége alapján az alacsonyabb érték önmagában csak viszonylagos önérték, a magasabb értékhez viszonyítva, szolgáló, eszköz jellegű érték. A nem szellemi értékek eszközül szolgálnak a szellemi értékek megvalósítására. Szellemi értékek a szép, az igaz, és a jó, azaz az esztétikai, a logikai és az erkölcsi érték, melyek egymás közt is rangkülönbséget jeleznek. A legfőbb érték a szentséges, a szépnek, az igaznak és a jónak a világ feletti abszolút Valóban meglévő egysége. Ez az érték a vallás tárgya, mely az erkölcsöt is magában foglalja.

Amennyiben az érték egyéni személyhez, vagy ilyennek tulajdonságához tapad, *személyi* értékről, minden más esetben *dologi* értékről beszélünk. A társadalmi kultúrához kötött értékeket *társadalmi* értékeknek nevezzük. A különböző szempontból lehetséges felosztás folytán az értékosztályok nem különíthetők el egymástól teljesen (pl. a javak nagyrésze a társadalmi élettel is vonatkozásban áll), hanem egymásba hatolnak, anélkül, hogy ez az érintkezés az érték-rangsor egészét megbontaná.

Az értékfelfogás *viszonyt* tételez fel az érték és az értékelő alany közt. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az érték *csak* az értékelő alannyal vonatkozásban, mint valami tisztán szubjektív mozzanat létezik. Az értékek az értékelő aktustól függetlenül fennállnak. Az érték ez objektív fennállása a reális léten alapul, melynek mint ilyennek az érték szükségképeni határozmánya. Csak az lehet értékhordozó, ami létezik vagy létezhet. A reális valóságból elvonás útján alakítjuk ki az értékeszmét, mely az értékmegvalósítás folyamatát irányítja. Az értékítéletek különbsége nem az értékek viszonylagosságát bizonyítja, hanem az értékfelfogás alanyi különbségét, eltérését mutatja, aminek a lehetősége az alanyi tényezőknek az értékíteletnél

érvényesülő befolyásával van adva. Az a tény azonban, hogy a tévedést meg tudjuk állapítani, mutatja, hogy az értékelésnél képesek vagyunk objektív mértékhez jutni. Ily mérték megszerzését elsősorban a létrenden való tájékozódás, a tárgyi nyilvánvalóság teszi lehetővé. Az objektív értékbizonyosságon alapul az értékmegvalósítás feltétlen kellőséget kifejező normája : az értéknek meg kell valósulnia, az értéktelenségnek el kell tünnie.

2. Mint szellemi személy az ember értékek felfogására és megvalósítására beállított lény. Fejlődő képességeinek kibontakozását, az ember-volt megvalósítását az értékekre irányuló tevékenységével éri el. Az értékekhez fűző elszakíthatatlan kapcsolatának lélektanilag nyilvánuló ténye, hogy szabad cselekvésének tárgya csak az lehet, amit jónak, értékesnek ismer. Lehet ebben az ismeretben tárgyi tévedés, a helyes értékfelfogás szellemi, erkölcsi nevelést és tisztánlátást igényel, azonban az értékrend szempontjából tárgyilag értéktelen cselekedetet is a cselekvő az érték tudatával teszi. Az értékre, a jóra való törekvés közös vonás minden emberben. Ebben az általános törekvésben kétségtelenül az emberi természetnek mint ilyennek eredeti vonzalma nyilvánul meg. Ebben a vonzalomban tehát az embereket egyesítő, *közösségi* létmozzanatot állapíthatunk meg.

Mindenesetre az érték eredetileg és elsődlegesen a személlyel, mint ilyennel áll közvetlen viszonyban. Mindenkinek személyi, egyéni munkája az érték felismerése, megragadása. Mások nevelhetik és alakíthatják értékfelfogásunkat, de az érték elismerése mindig alanyi hozzájárulást tételez fel. Az értékekhez nem mások kedvéért, még kevésbbé másoktól kényszerítve vonzódunk, hanem önmagukban látjuk őket igazolva.

Habár az érték a tökéletesség jegyét önmagán hordja s önmagában ragadja meg az értéktudatot, ez immanens hatóereje mellett lényegéhez tartozó tulajdonsága, hogy *egyesítő erőt* sugároz magából. Az érték egymással is egyesíti azokat, akiket körébe von s viszont az értékhiány, a téves értékfelfogás közösség-bomlasztó hatást fejt ki. *D. v. Hildebrand* fínom fenomenológiai jellemzéssel, metafizikai elmélyedéssel vázolja az érték ez egyesítő erejét (virtus unitiva). A szeretetközösségek, melyek emberek közt a legszorosabb kapcsolatot létesítik, az idegen személyen felismert értéken alapulnak. Az érték, melyet hordoz, teszi a személyt vonzóvá és épúgy az értéktelenség eltaszító hatást vált ki. De nemcsak a személyi viszonyon alapuló, hanem a magányos értékélmény is feltárja a lelket mások számára. Az igazi, mély érték-megragadás felolvasztja a közöny és az önzés jégkérgét, szolgálatkész, alázatos, közlékeny magatartásra késztet. A jónak, az értéknek ezt a magából belső kényszerűséggel kitörő szétáradását fejezi ki a skolasztika a «bonum est diffusivum sui» axiomája.

A mély értékélménnyel összeférhetetlen az értékhiány látása. Az igaz és mély értékélmény természetszerűen kitörésre, közlésre törekszik. Az érték lekötelezettje másokat is meg akar nyerni, missziót, küldetést érez magában, hogy az érték hatalmának terjedésénél közreműködjön. A tudós nem elégszik meg az igazság felismerésével, hanem tanítani akarja azt, a művész alakításánál a közönségre gondol, s a szent sem zárkózik magába, hanem mások jobbátételére, másokért jót tenni törekedik. Csak fokozódik az érték egyesítő erejének az átélése, ha más személyeket ugyanazon érték lekötelezettjeinek ismerünk meg, melynek magunk is szolgálunk. Mennél mélyebb az egyetértés egy értékre nézve, annál erősebb az értéket szolgáló személyek közt az összetartozás tudata.

Érték és közösség összefüggésének metafizikai alapját szolgáltatja az általános létrend az *egység* alapvető értékének letagadhatatlan tényében. A lét minden vonalán, a fizikai világban épúgy, mint a szellemi világban, a művészetben épúgy, mint a tudományban, az egység mindig értéket jelent, az összefüggés hiányával, a rendezetlenséggel, a káosszal szemben. Az emberi élet is a társadalmi közösség egységében értéket, tökéletességet képvisel a különállással, a széthúzással, az elszigeteltséggel szemben. A másokkal közös értékélmény félreismerhetetlenül kifejezésre juttatja az ember lényegszerinti hozzárendeltségét az értékek világához s azok végső foglalatához, tökéletes egységéhez, az Istenhez.

Minden közösség valamely érték egyesítő hatására alakul ki. Minden közösség létrejöttének és fennmaradásának alapja, hogy valami értéket tud juttatni tagjainak. A közösség kialakításához nélkülözhetetlen «egyetértést» az érték hozza létre, mely felett nem lehet vitatkozni, mely mindenkit vonz, kötelez. Mennél tisztábban villan fel egy értéknek a fénye a szellemi élet egén, annál mélyebb értékélményt vált ki s annál szorosabb egyesülést hoz létre. A kereszténység gyors elterjedése egy ellenséges szellemi kultúrában, az ősegyház híveinek bensőséges szeretetközössége, ennek legmeggyőzőbb bizonyítéka. Nagy szellemi mozgalmak mindig az értékélmény közösségének a hatása alatt indulnak meg.

Érték és közösség egymáshoz rendeltségét nem cáfolják az értéktelen célt szolgáló társulások sem. Ezeket ugyanis csak az érték *látszata*, nem az érték valósága tartja össze. Nem ok nélkül nevezzük a rablók összeszövetkezését «bandá»-nak. Itt nyilvánvalóan hiányzik oly értékes cél, mely az egyesülésnek közösségi jelleget adhatna. Ha ennek dacára az értéktelen célú társaság tagjai közt is tapasztalható összetartás, ennek az adja magyarázatát, hogy a közösségi élet gazdag értéktartalmából valami érték-töredék ezekbe is jut (pl. egymáson segíteni mint ilyen érték), azonban az ezzel szembenálló értékhiány

túlsúlya nem képes a kapcsolatot tartós közösségi viszonnyá mélyíteni. Az érték mélységes és igaz volta a közösségi élet bensőségének és maradandóságának biztosítéka. Ahol téves az értékfelfogás, igazi értelemben vett közösség nem jön létre. Az érzéki szerelem, vagy a könnyelmű barátság kötelékei hamar szétbomlanak, mert az ilyenfajta viszonyok nem ragadják meg a személyiség igazi értékeit.

De az érték nemcsak egyesítő erejével válik a közösségi élet alakító tényezőjévé, hanem a közösség részéről nyujtott terjeszkedésnek a lehetőségével is. Az egymással való érintkezés, a folytonos lelki kölcsönhatás révén alakul ki a társadalom, egy-egy közösség szelleme. A társadalmi érintkezéssel a személy-hordozta értékek kisugároznak a közéletbe, beleszövődnek a közösség értéktudatának az alakításába. S fordítva is igaz. Az értéktelenség, az értékhiány elhatalmasodásának hihetetlen méretei nyílnak meg, ha az érték látszatával sikerül magát a közvéleménybe becsempészni. Bár az érték közvetlen és elsődleges hordozója a szellemi személy, az egyén, egyesítő, közösséget létesítő hatásával, a közösségi szellem áthatásával az érték a közösséget is hatalmába veszi. Az érték elválaszthatatlan, konstitutív elemévé lesz így a közösségi életnek, nemcsak az egyén, hanem a közösség is értékhordozóvá válik.

Az egyén életkörnyezete a közösség, szellemi közege a közösség szelleme. Nem abban az értelemben, mintha maga tehetetlenül sodródna a közvélemény áradatában, a közösség szelleme az egyének, elsősorban a vezető egyéniségek nyujtotta hatásokból alakul, de nincs egy életterület sem, ahol a közösség védő, nevelő, segítő, ösztönző támogatása nélkül az egyén értéktörekvései megvalósulhatnának. Minthogy az egyén tagszerűen szövődik be a közösségi életösszefüggésbe, az emberi értéktörekvés tárgya, a jó, a «bonum», a társadalmi közösséggel viszonyban álló mozzanatnak bizonyul. Lehet tehát közös értékről, közös jóról, «bonum commune»-ről beszélni. Az érték egyetemességénél fogva közös, közös emberi érték s a közösségi életben valósul meg, tehát valóban közösségi érték, közjó.

3. A *közjó* fogalma alapvető jelentőségű a keresztény társadalombölcseletben. Fontos, hogy értelmét pontosan megállapítsuk. Téves a közjót az egyéni javak összességével azonosítani. Az individualizmus atomisztikus szemléletmódja esik ebbe a tévedésbe. De épúgy téves a közjót a közösséget alkotó egyének javától teljesen különválasztani. A közjó és a magánjó viszonyát a közösségi egész metafizikai struktúrája világítja meg. Amint a közösség nem létezhet egyedek nélkül, de mégis több azok számszerű összességénél, épúgy a közjó sem különíthető el a magánjótól, bár nem egyenlő a magánjavak összességével. Közjó és magánjó közt nemcsak mennyiségi, hanem formális, lényegi

különbség van.[1] Mind a közjó, mind a magánjó viszonylagosan önálló, de nem egymással ellentétes, hanem egymáshoz rendelt értéktartalmak. A közjó közvetlenül a közösségnek, mint ilyennek a java, a magánjó közvetlenül az egyénnek, mint ilyennek a java. De különbségeik dacára a kettő kölcsönös viszonyban áll, kölcsönösen befolyásolja egymást.

A közjót tekinthetjük a tagoktól elvonatkoztatva és a tagokkal vonatkozásba állítva. E megkülönböztetés reális alapja adva van az egész és a részek különbségében. A tagoktól elvonatkoztatva szemlélve a közjó viszonylagos önállósága nyilvánvaló a magánjóval szemben, amennyiben általában azoknak a javaknak a foglalatát jelenti, amelyek a magánjó biztosításának társadalmi feltételeit képezik. Ezek sorában nemcsak a jogrend szerepel, mint a békés tevékenység biztosítéka, hanem mindazok az anyagi, szellemi és erkölcsi javak, amelyek az emberi élethivatás teljesítéséhez szükségesek, amelyek tehát az emberi természetnek mint ilyennek, egyetemleges javát képezik. Ebben az egyetemleges értelemben a közjó átfogja az emberi kultúra egész körét, amennyiben közösségi együttműködést tételez fel.

Ezzel az átfogó erejével azonban a közjó nem szünteti meg a magánjó sajátlagos jellegét, viszonylagos önállóságát. A közösség vonatkozási egységében a részek egymással és az egésszel szemben megtartják különbségüket. A közösségi egész java tehát az egyéni javaktól különböző, azokkal szemben viszonylagos önértéket képvisel. A közjó fogalmához tartozik a közösség egészének a léte, fennmaradása és fejlődése, hivatástudata és erkölcsi megbecsülése, a célját képező értékek minél teljesebb megvalósítása és biztosítása. Az értékrend egy bizonyos körének a szolgálata adja meg egy társadalmi közösség létének és fennmaradásának jogalapját. Ez a hivatása teljesítéséhez szükséges eszközökhöz is megadja a jogot. Ennélfogva a közjó teljességéhez tartozik a közösségnek mint ilyennek önellátása mindazon szellemi és anyagi javak, szabályok és intézmények segítségével, melyek létét, rendjét, működését biztosítják. Ezek biztosításánál a közösségi egésznek, mint ilyennek az igénye s nem az egyes tagoknak az igénye a mértékadó.

A közjónak eme, a közösségi egészhez tapadó sajátossága nyilvánvalóvá teszi, hogy a közösség létét biztosító javak még közvetlenül nem biztosítják a magánjót. A közjó nem teszi feleslegessé a magántevékenységet. A társadalom csak lehetőséget nyujt oly javak

[1] «Bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam. Alia est enim ratio boni communis et boni singularis, sicut alia est ratio totius et partis.» S. Th. II. II. q. 58. art. 7. ad 2.

megszerzéséhez, melyek az egyén erőit felülmulják, de azokat az egyénnek közvetlen munkájával kell megszereznie.

Mindazonáltal a közjó az egyéni jónak nem csupán külsőséges feltétele, amint az egyén java sem csupán külsőleg érinti a közjót. A közösségi egésznek, mint ilyennek a java csak elvontan szemlélhető a tagok javától függetlenül. A közjónak nincs az egyéni javaktól különálló léte. Létében a közjó épúgy nem választható szét az egyéni jótól, amint a közösség sem létezhet hordozó egyedek nélkül. A «közjó» a közösség tagjainak *közös* java. A közjónak ezt, a tagokkal vonatkozásban szemlélt oldalát a közösségi egész és a tagok viszonya világítja meg. Minthogy az egyén a természet rendeltetése alapján tagja a közösségnek, a közjó e tagi vonatkozásban érinti és formálja az egyéni jót s viszont az egyénnek, mint tagnak tevékenységi képessége és készsége a közösségi egész javának a biztosításánál is döntően érvényesül. A közösség javakat létesítő funkció-közösség. A belső léttartalmát képező közjó nem lebeg a tagok felett, hanem a tagok társadalmi helyzetüknek megfelelő módon és mértékben részesednek benne. Ily reális részesedés nélkül a közösségnek nem lenne értelme. S a közösségi egésznek, mint ilyennek a java a tagok odaadásától, hűségétől, munkakészségétől, fegyelmétől, rendtartásától függ. E belső, közvetlen létvonatkozás alapján jogosan állíthatjuk, hogy aki a közjóra törekszik, a maga javára törekszik, mert a magánjó nem állhat meg a közjó nélkül s viszont a rész megfelelő diszpozíciójától függ az egész java.[1]

Azt látjuk tehát, hogy közjó és egyéni jó lényegi különbségük mellett is szoros viszonyban állnak egymással. Ez a viszony a közösségi Egész célos-vonatkozású struktúrájának megfelelően a *célok* rendjében, nem a teljes létbeli függőség és alárendeltség formájában alakul ki. Az egyén nem teljes emberi léte szerint, hanem bizonyos célokkal vonatkozásban tagja bizonyos közösségnek. Ily vonatkozási összefüggésben az egyén java részként foglaltatik a közösségi egész javában. Ily viszonyban az egész elsőbbségben van a résszel szemben. Ha mindkettő azonos értéknemhez tartozik, a közjó előnyben részesül, a magánjóval szemben. Azonban az egyéni jó alárendeltsége a közjóhoz nem az eszköz alárendeltsége a célhoz, hanem az alárendelt cél viszonya a fölé rendelt célhoz.

Magánjó és közjó viszonyát az igazságosság követelményei szabályozzák. Öncélúságánál fogva az ember eszközzé sohasem válhat, a közösségi életben sem. Indokolt esetekben a közjó megkövetelheti a magánjó feláldozását, de ez nem jelentheti az egyén erkölcsi szemé-

[1] «Qui quaerit bonum commune, quaerit proprium, quia bonum proprium non potest esse sine communi et bona dispositio partis est in respectu ad totum.» II. II. q. 47. a. 10. ad 2.

lyisége feláldozását, hanem annak növekedését. Általában azonban a közjóhoz rendeltség nem fosztja meg a magánjót sajátos lényegétől és jellegétől. Az egész java a tagok öntevékenységét feltételezi. A közösségnek nem a személyiség lekötése, hanem a személyiség tevékenység általi kibontakoztatása az igazi érdeke. A közjóhoz való szerves vonatkozás a társadalmi élet helyes rendjében nem a magánjó lecsökkentését, hanem fokozását, előmozdítását sürgeti. S hogy a közösség az egyénnek, mint tagnak a javát, valóban előmozdítani képes, nyilvánvaló abból, hogy az értékrend objektív egysége alapján a közösségi egésznek nem lehet az egyén céljától különböző célja.[1] Az emberi értékcselekvést szabályozó erkölcsi rend egységes egész, melynek végső céljában egyén és közösség találkoznak. A személy, ki természeténél fogva értékek valósítására törekszik, egyesül a hasonló törekvésű személyekkel. A közösség adja meg részére az értékmegvalósítás anyagi, erkölcsi, szellemi feltételeit. S ezt azért adhatja meg, mert a célját képező közjó az egyén életcéljával vonatkozásban áll, ugyanegy értékrend vonalán mozog. Midőn tehát az egyén a társadalmi rendbe illeszkedéssel a közjót előmozdítja, a saját javát, a saját értéktörekvéseit is biztosítja. Ezt a szoros összefüggést részletesebben igazolva látjuk az egyes kultúrterületeken az egyéniség és a közösség közt tapasztalható kölcsönös függésben. (L. 140. l.)

4. Érték és közösség belső összefüggése tárja fel előttünk teljességgel a társadalmi alakulatok céltartalmát. Minden alakulat célja valami a társadalmi együttélés, összeműködés által megvalósítandó érték, a közjó, a bonum commune. Minthogy a cél a közösség belső, formai lételve, a közjó minden társadalmi közösség lényeg-meghatározó mozzanata. A közjó mint eszmeileg elővételezett cél hozza létre a közösséget, mint feladat irányítja a közösség tevékenységét, mint norma meghatározza belső rendjét, a tagok funkcióját, az egészhez és egymáshoz való viszonyát. A közjó, a tagokat egyesítő érték adja meg minden közösség sajátos értelmét és tartalmát. *Minden társadalmi közösség valami értéket szolgál, az érték minősége, rangja határozza meg jellemét és jelentőségét.*

A céljukat képező érték a társadalmi alakulatok szerkezeti különbségeinek mélyebb alapjára is rávilágít. Az érték közvetlenül mindig a személyhez szól, a személy hivatott arra, hogy értékeket felfogjon, hogy tudatos szolgálatukkal értékhordozóvá legyen, hogy alkotó tevékenységével kultúrjavakat hozzon létre. *Érték és személyiség* ősi, eredeti vonatkozása a közösségi életben is megmarad. A közösségi életben sem válik jelentéktelenebbé az egyén értékszolgálata, sőt

[1] «Oportet eundem finem esse multitudinis humanae, qui est hominis unius.» De regimine principum. L. I. c. 14.

az tartja fenn a közösség egészét. A társadalmi közösség egyéneken épül fel s csak természetes, hogy mennél mélyebb és odaadóbb az egyén értékélménye, annál szilárdabb az egyénekre épülő, az egyének által hordozott társadalmi alakulat struktúrája is.

Ahol a személy értékélménye tökéletlen, szervesen tagozott társadalmi struktúra nem alakulhat ki. A *tömeg* szervezetlen, amorf alakulás, mert tagjai értéktudatát nem az érték elfogadást követelő immanens erejének a hatása, hanem a tömegszuggesztió ereje irányítja. A tömegember azért lát valamit értékesnek, mert *más* annak látja. Ez természetesen nem zárja ki, hogy értéknek jusson a birtokába. Lehetséges, hogy a tömeglelkesedés nyitja meg a szemét az érték látására és épúgy lehetséges, hogy a tömeg ragadja magával az álértékek sodrába. A tömegélmény az értékfelfogás homálya, a személy öntudatos hozzájárulásának hiányában csak atomszerű halmozódást létesít, az egyén mint szellemi személy nem jut benne jelentőséghez.

A *társaság* nem belső, személyi értékek ápolását szolgálja, hanem elsősorban dologi javak megszerzésére irányul s csak ezek révén kapcsolja egymáshoz a személyeket. Itt az értéknek a személyiséggel csak laza kapcsolata a személyek egymáshoz kapcsolódását, a társadalmi struktúrát sem képes szilárdabb formába önteni. Minthogy életszféráját nem a személyiség értékei telítik, a társaság nem jut fölénybe az egyéni érdekkel szemben, hanem annak szolgál.

A szoros értelemben vett *közösség* céltartalma átfogja mindazokat a javakat, amelyek birtokában az egyén kultúrlénnyé, szellemierkölcsi személyiséggé fejlődik. Benne érték és személyiség közvetlen kapcsolatba jutnak egymással s ennek a kapcsolatnak a bensősége egyesíti a tagokat is belső, lelki közösségbe. Az egyén személyi értékei a közösség védő, támogató, fejlesztő légkörében bontakoznak ki s az elszakíthatatlan, szerves egymásbakapcsolódás folytán az egyén értékszolgálata gazdagítja a közösség értéktartalmát. A közösség az egyént nem nyomja el, inkább önkifejlődésre, öntudatos érték-átélésre serkenti, hiszen az egyén értékeiből gazdagodik önmaga is. Egyén és közösség ellentétét a legharmónikusabban a közösségi érték egyesítő ereje oldja fel, midőn az egyén személyi javát szerves tagként beilleszti a közösségi egész egyetemes javába.

Irodalom. — *S. Behn*, Philosophie der Werte. München 1930. — *Fr. J. v. Rintelen*, Die Bedeutung des philosophischen Wertproblems. Regensburg 1930. (Geysers Festschrift: Philosophia Perennis.) Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung. I. Halle 1932. — *Bognár C.*, Értékelmélet. Budapest 1924. — *A. Messer*, Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart. Leipzig 1926. — *J. Hessen*, Wertphilosophie. Paderborn 1937. — *D. v. Hildebrand*, Metaphysik der Gemeinschaft. Augsburg 1930. — *R. Kaibach*, Das Gemeinwohl und seine ethische Bedeutung. Düsseldorf 1928.

9. Társadalomelméletek.

1. Egyén és közösség viszonyának a meghatározása minden társadalomelmélet alapproblémája. Ennek a megoldásától függ a társadalmi élet részletkérdéseire vonatkozó állásfoglalás is. Minthogy a társadalomszemlélet szoros összefüggésben áll az általános világnézettel, annak történeti alakulásával mutatnak párhuzamot a társadalomelméletek is. Az alábbiakban ezek főtípusait szándékozunk bemutatni. Hangsúlyoznunk kell, hogy azok egyes képviselőiknél nem találhatók meg mindig összes jellegzetes vonásaikkal. Mint minden egyéb tan, a társadalomelméletek is a történelem folyamán alakulnak, melyben a változás nem áll be előzmények nélkül, hanem sokszor lassú, évszázadokra menő fejlődés eredményekép szűrődik le. S a társadalmi élet bonyolult feltételei sem teszik mindig lehetővé a bölcseleti és világnézeti elvek teljes következetességgel való alkalmazását. A kiegyenlítődésre törekvés közben gyakran elmosódnak az elméletek körvonalai s különböző eredetű tanok keverednek egymással. De ha a valóság nem is engedi meg mindig a pontos szétválasztást, az elvi szempontok tisztázása mégis megkívánja a társadalmi rendszereknek az irányelvek alapján való megkülönböztetését.

Individualizmusnak nevezzük azt az irányt, mely az egyén önállóságát és szabadságát tekinti a legnagyobb értéknek s azért a társadalmi életben is annak messzemenő biztosítására törekedik. Világszemléletének, értékelésének alapját az a megfontolás adja, hogy az ember teljesen magábazárt lény, ki személyiségének kialakításához önmagának elégséges (autark), önmaga törvényhozója (autonóm), tetteiért kizárólag önmagának felelős. Nem vonja a társadalmi élet szükségességét az individualista sem kétségbe, de a társadalmat tisztán az önérdek eszközének, az egyén szükségletei kielégítését szolgáló külső feltételnek tekinti. Intenzív lelki hatást a társadalom részéről az egyénre az individualista nem tart lehetségesnek. Ellenkezőleg, a társadalmat teljesen az egyéntől hozza függő viszonyba. Az ész korlátlan hatalmában bizakodva azt tartja, hogy körülményeit az ember általában s így társadalmi környezetét is, teljesen szabadon, a maga akarata szerint alakítja. A társadalmi élet természetszerű alapjait az individualista nem veszi tekintetbe. Szerinte a társadalom nem természetszerű, hanem *mesterséges*, önkényes alkotás, melyet az egyedek mechanikus egymásrahatása, illetve szabad megegyezése hoz létre érdekeik kölcsönös védelmére, a társulás formáinak szabad megválasztása mellett. Ily laza, külsőséges kapcsolat feltételezése mellett az individualizmus az egyének mellett a társadalomnak nem tulajdonít reális létet és jelentőséget. Számára csak az egyedek léteznek valósággal, a társadalom azok puszta halmaza. A társadalmi szerző-

désben az egyének alávetik magukat a közakaratnak, mely mindnyájuk akarata s így a törvényt mindegyikük mint a saját akaratát tartja meg.

Individualista elveket vallottak már a görög világban a szofisták és az epikureusok, s az individualizmusnak hódolt a császárság korabeli Róma társadalma is. A kereszténység az Isten képmására teremtett s a vele való egyesülésre hivatott személyiség méltóságának a hirdetése mellett, az Isten országa gondolatával és a felebaráti szeretet törvényével le tudta küzdeni az individualizmus túlzásait s rendileg szervezett társadalmat alakított ki a középkorban. Ennek idővel megmerevedett formáit a reneszánsz, a humanizmus és a reformáció szelleme oldotta szét, mely az egyént a középkor közösségi szellemétől, elsősorban az egyházi tekintélytől függetleníteni törekedett s a maga erejében való bizodalmát növelte nagyra.

A középkori szolidarisztikus gazdasági rend felbomlása mellett a városokban kifejlődött kereskedelem is nagyban hozzájárult az individualizmus fejlődéséhez. Az individualizmus csirái el voltak hintve már a késői középkorban kifejlődött bölcseleti nominalizmusban, mely csak az egyednek tulajdonított valóságos létet s tagadásba vette az egyetemes emberi természet valóságát. Az újkori filozófia egymással küzdő irányai pedig, az empirizmus és a racionalizmus, egymást támogatták az individualizmus szellemének a terjesztésében, mind a tapasztalat, mind az észismeret az alanyi, szubjektív bizonyosságban keresve igazolását. Jelentősen hozzájárult az individualista társadalomszemlélet kialakításához az újkori természettudomány elemző, atomokra bontó, a jelenségeket az atomok mechanikus egymásrahatásából értelmező módszere is, mely ösztönzésül szolgált a társadalmi jelenségek hasonló magyarázatára.

A racionalista *Hobbes* az újkorban az első, aki az emberi társadalom természetes voltát kétségbe vonja. Szerinte az ember alaptermészete az önzés ; az eredeti, természetes állapot mindenek háborúja mindenek ellen. («Bellum omnium contra omnes.») Korlátlan tulajdon- és használati jogáról az őstermészet embere a hasonló joggal rendelkező embertársától való félelmében szerződésszerűleg lemondott, e megegyezésnek az abszolút hatalmú fejedelem nyujt biztosítékot. Egy századdal később *Rousseau* adott a társadalom keletkezéséről egy másik magyarázatot. Az ő naturalizmusa a romlatlan természet emberét mint a társadalmon kívül élő lényt jellemzi, ki csak hasznossági szempontból kötötte meg idővel a társadalmi szerződést, mely az egyed szabad akaratát fejezi ki. Erősen hatott az individualizmus kifejlődésére Spinoza racionalista s az angol szenzualizmus utilitarisztikus etikája (Bentham, Smith) s Kant etikai kriticizmusa is, az akarat öntörvényszerűségének kihangsúlyozásával, az egyéni-erkölcsi és a

társadalmi-jogi rend éles szétválasztásával. A romantika egységre, harmóniára hajló szelleme sem tudta tartósan leküzdeni az individualizmust.

E szellemi összetevők eredőjeként fejlődött ki a 19. században az abszolutizmus ellenhatásaképen a *liberalizmus* áramlata, mely politikai, gazdasági és kulturális téren egyaránt irányító szerepre törekedve, az individualizmus eszméinek érvényesítéséért küzdött. A politikai jogok tekintetében való egyenlőség, a gazdasági tevékenység szabadságának a biztosítása, a vallásnak a közélettel fennálló kapcsolatainak elszakítása (demokrácia, szabadverseny, laicizálás) az individualizmus által vallott alapértéknek, a *szabadságnak* gyakorlati követelményeiképen jelentkeznek. Hogy az individualizmus mily szélsőségekre képes, Max Stirner, Nietzsche egoista etikái, valamint az anarchizmus rendszere szolgáltatnak rá példát.

A személyiség jogainak és tiszteletének a sürgetése az individualizmusnak első pillantásra a keresztény etikával megegyezést mutató vonása. Azonban a megegyezés a külső felszínen marad, az indokolás lényegesen különböző a két nézet között. A kereszténységet nem lehet a jellemzett individualizmussal egy nevezőre hozni, ha elvétve erre történt is kísérlet. A kereszténység az emberi személyiségnek a társadalommal szemben is megkövetelt öncélúságát nem a társadalommal szemben fönnálló függetlenségére alapozza, hanem a legtökéletesebb személyhez, Istenhez való elszakíthatatlan személyi kapcsolatára. Az emberi személy különös tiszteletét a kereszténység Istenhez, teremtőjéhez és végcéljához való viszonyából eredezteti. E szerint az értelmezés szerint tehát ép az a függés a személyiség értékének legmélyebb alapja, melyet az individualizmus, teljességgel kifejlődő formáiban, a korlátlan autarkia és autonómia hangoztatása mellett nem hajlandó elismerni. Ezzel persze önmagához következetlenül, a személy legmagasabb méltóságáról is lemond. További lényeges különbség az individualizmus és a keresztény perszonalizmus közt, hogy a kereszténység az embert természete szerint társas lénynek tartja, ki személyi értékeit csak a társadalmi élet lelkileg fejlesztő, nevelő hatásával bontakoztathatja ki. Lényegéhez tartozó társadalmi kötöttsége miatt az egyén nem igényelhet korlátlan szabadságot, hanem annak mértékét a társadalmi igazságosság követelményei szabályozzák. A társadalmi kereteket szétvető individualizmus tehát nem a kereszténység szülötte, hanem annak a lelki aposztáziának a következménye, mely miután Istentől függetlenítette magát, a társadalomhoz fűző kapcsolatait sem tudja többé megtalálni.

Az individualizmussal rendszerint együttjáró racionalizmus képtelen a társulás természetszerű alapjait kellőkép méltányolni. Az individualizmus alaptévedése, hogy a társadalmi életet minden alaku-

latában szervezett, mesterséges terméknek tekinti s nem ismeri fel az életközösségi formák (család, nemzet, állam) természetes szabályozottságát s a társadalmi élet maradandó lényegtörvényeit. A közösségi értékek iránti vakságában a társadalmi életet elmechanizálja s a teljes bomlás sorsára juttatja. Egyénfeletti összetartó erő hiányában nem marad hathatós indíték az egyén önzésének leküzdésére s a közösség önmagát adó, jóindulatú szolgálatára. Az önzés antiszociális elv, mely az embereket egymástól eltávolítja s egymással szembeállítja. A következetesen végiggondolt individualizmus mitsem tud a társadalmi igazságosságról, a társadalmi felelősségről, a szeretetről, az áldozatkészségről. Józanul azonban nem lehet elhinni, hogy ez lenne egy magasabbrendű emberiesség előfeltétele.

Eltekintve a lehetetlen következtetésektől, az eredetileg társadalmon kívül élő ember oly merész fikciója az individualizmusnak, melyhez minden tapasztalati alap hiányzik. Az etnológia a legprimitívebb viszonyok közt élő embereket is társadalmi keretek közt találja, sőt az életközösség ép a primitív embernél mutat igen szilárd formát. A társadalom keletkezését szerződésből elfogadhatóan nem lehet megmagyarázni. A szerződés ugyanis már feltételezi a társas érintkezést, mert csak oly emberek köthetnek egymással szerződést, akik egymásban megbíznak, akik hisznek a vállalt kötelezettség teljesítésében, amiről csak a már meglévő társas állapot nyujthat biztosítékot. S érthetetlen lenne, hogy az eredetileg társadalmon kívül élő ember, aki Rousseau szerint eredetileg a nyelvet, a jogot, az erkölcsöt nem ismerte, hogy vette magára ezeket az eredeti természetével ellentétes készségeket.

Az individualizmus alapértéknek a szabadságot tekinti. A *szabadság* mindenesetre az emberi életnek megtagadhatatlan követelménye, mely azonban helyes értelmezést igényel. A szabadság metafizikai értelme szerint a személyi léttel együttjáró, kényszermentes cselekvési képesség. Mint lelki adottság, a szabadság képesség, illetve feltétel, mely értékét az erkölcsi szabadságtól, azaz az emberi rendeltetéshez méltó használatából meríti. A szabadság nem azonos a felelőtlen szabadossággal! Az egyén erkölcsi céljának a megvalósítását a természetjog biztosítja. A szabadság tehát társadalmi vonatkozásban az egyénnek, illetve az egyes társas csoportoknak a társadalmi egészhez intézett követelménye hivatásuknak ismert, erkölcsileg értékes céljaik megvalósításának a biztosítása iránt. Nyilvánvaló, hogy ez a követelmény az *igazságosságra* hivatkozik, mely értékes célok megvalósításához a feltételek biztosítását, a cselekvés szabadságát megkívánja. Viszont a társadalmi egész ugyancsak az igazságosság alapján követeli meg, hogy az egyének és az egyes csoportok, mint a közösségi egész tagjai, oly cselekvési kört igényeljenek, mely mások részére is

lehetővé teszi az erkölcsi cél megvalósításához elengedhetetlen szabadságot. S ezt annál inkább kívánhatja meg a társadalmi egész, mert az egyén, illetve az egyes csoportok java a társadalmi erők kölcsönösségétől függ. Láthatjuk tehát, hogy a szabadság nem magában álló és még kevésbbé az igazságosságot megelőző társadalmi érték. A szabadság már *feltételezi* az igazságosságot, mely határait megállapítja. Az ellentét ugyanezt igazolja. A maga felett magasabb normát el nem ismerő, kötetlen szabadság, szükségképen az erősebb jogának a korlátlanságához, az erkölcsi értékeket tagadó szabadossághoz vezet, ami már nem a társadalmi rendnek, hanem a társadalmi anarchiának az állapota. A társadalmilag igazolható szabadság tartalmilag azonos az *önrendelkezés* (autonómia) elvével s mint ilyen foglal helyet a társadalomszerkezeti elvek sorában.

2. Míg az individualizmus az egyént tartja a kizárólag létező valóságnak s a társadalmi jelenségeket az egyénből magyarázza, a *kollektivizmus* a társadalmat tekinti az eredeti valóságnak és az egyént csak abból levezetett, másodlagos mozzanatnak tartja. Ennek a nézőpontnak megfelelően azt hirdeti, hogy az egyén minden jogot a társadalomtól kap, szabadsága a társadalomtól függ, értékét kizárólag a társadalomnak tett szolgálat méri le. Az egyén voltaképeni életcélja a társadalom, mely fenntartásnélküli alárendelését teljes joggal megkövetelheti.

Az individualizmussal élesen szembeszögezett elvi álláspont dacára az elméleti előfeltevések tekintetében a kollektivizmus közeli rokonságban áll az individualizmussal. A társadalmat ugyanis az egyének összességének, kollektívumának tartja, tehát az egyén nála is *eleme* a társadalomnak, csakhogy az összességben elenyésző, önérték és öncél nélküli elem. A társadalom atomisztikus fogalmát a kollektivizmus sem győzi le. Ehhez következetesen a társadalmi folyamatokat mechanikus jellegűeknek tartja, melyben az erkölcsi erőknek épúgy nem juttat helyet, mint az individualizmus. A természettudományos nézőpontnak megfelelően, általában a társadalmat élő, egyénfeletti természeti lénynek tartja, melynek jelenségei szükségképeni lefolyásúak. Ezt a nézetet *biológiai organikus elméletnek* nevezzük, megkülönböztetésül az organikus álláspont egyéb formáitól.

Legkifejezettebb formában a kollektivizmus a modern individualizmus túlzott ellenhatásaképp jelentkezik. Kollektivista a *marxizmus* materialista megalapozottságú társadalomelmélete, mely a gazdasági életet s az annak feltételeit megszabó termelési technikát tekinti az egyedüli társadalomalkotó erőnek, mely a társadalmi és a kulturális életet minden vonatkozásában meghatározza. A társadalmi élet lényegét a marxizmus a megfelelő munka-organizációban, a kollektív erőben látja, mely a társadalom birtokába vett termelési javak termelékeny-

ségét a technika igénybevételével a végső határig fokozza. A központilag irányított munkaszervezés mechanizmusa mellett mechanisztikusan gondolja el a marxizmus a társadalmi fejlődést is. Ennek hajtóereje az osztályharc, végső fejleménye pedig az uralmi viszony megszűnésével kialakuló osztálymentes társadalom, mely egyenlő egyedek homogén egysége. Az egyed személyi sajátosságainak nem jut hely a szocializmus újkantiánus magyarázata mellett sem (Natorp), mely az egyént az egyetemes értelem önállótlan részévé teszi. A szocializmustól függetlenebbül v. Lilienfeld darwinisztikus alapon, biológiai- organikus formát adott a kollektivizmusnak.

A kollektivizmus alaptévedése annak figyelmen kívül hagyása, hogy az egyén a társadalmi környezetből maradéktalanul nem vezethető le, hanem eredeti, egyedi vonásokkal is rendelkezik. A magát másoktól megkülönböztető, szabadságot igénylő s magát felelősnek érző erkölcsi személyiség tudata sokkal nagyobb önállóságra utal a társadalommal szemben, mint azt a kollektivista elmélet megmagyarázni képes lenne. A társadalomban a kezdeményezés az eredeti egyéniségek kezében van, akik nem tűnhetnének fel, ha a társadalom csak egyenlő atomok halmaza lenne.

Az egyéniség erőszakos elnyomása mellett a közösségi lét magyarázata is tökéletlen marad. A személyiségében degradált egyén atommá válik, melynek helyét és funkcióját a társadalmi kényszer, a központilag irányított szervezés állapítja meg. Minthogy a kollektivizmus a személyiséget nem hajlandó észrevenni, érzéketlen a közösségi élet természetszerű tagozottsága iránt is. Nem látja meg, hogy a társadalmi közösség korántsem egyenlő elemek halmazszerű összetevődése, hanem egyénileg jelentős, sajátos funkciókat teljesítő tagok értelmesen rendezett egysége.

A kollektivizmus szerint a társadalom alapértéke az *egyenlőség*. Az egyenlőség mindenesetre oly gondolat, amely iránt a kereszténység különös megértést tanusít. A keresztény bölcselet az embereket a természet közössége alapján lényegileg egyenlőknek tartja. Tudatában van annak, hogy minden ember azonos természeti és erkölcsi törvényeknek van alávetve, mindegyik az Isten-hasonlóságot hordja magán, mindegyiknek azonos a végső célja. Az emberek *jogilag* kétségbevonhatatlanul egyenlők. Azonban a lényeg-természettel adott egyenlőség mellett letagadhatatlan, hogy az azonos természet gazdag egyéni különbségekben individualizálódik. Az emberek egyénileg különböző hajlamokat, tehetségeket árulnak el, különböző a jellemük, erkölcsi megbízhatóságuk, különböző társadalmi hivatásuk és társadalmi teljesítményük, különböznek a kor, a nem, a külső életfeltételek tekintetében. S ez a különbség époly természetes, mint a természeti egység. A demokrácia kilátástalan bizakodása, hogy a kultúra széleskörű elter-

jedése meg fogja szüntetni az emberek közti különbségeket, mely szerinte kizárólag az igazságtalan társadalmi berendezkedés következménye. Ezzel szemben a valóságban az életfeltételek átlagos egyformasága a primitív állapotok jellemzője, a kultúra ellenben feltételezi és fokozza a munkakörök s ezzel együtt az egyének differenciálódását.

A társadalom tagjai *elvi* egyenlőségének és *tényleges* egyenlőtlenségének ellentétét az *igazságosság* elve oldja fel, mely a társadalmi élet konkrét valóságában elkerülhetetlen egyenlőtlenségeken keresztül is fenntartja az emberek elidegeníthetetlen természetjogi egyenlőségét. Az igazságosságra visszavezetve az egyenlőség az embernek mint ilyennek, személyi méltósága alapján biztosítja természetjogi igényét a társadalmi érvényesüléshez. Ennek alapján minden egyed és csoport részére megkívánja azokat a jogokat, melyek társadalmi hivatásuk betöltéséhez elengedhetetlenül szükségesek. Az igazságosságra visszavezetett egyenlőség elve tehát, anélkül, hogy egyéb igazolt elv érvényét kétségbevonná, a lényegi természet egyenlőségén alapuló természtjog egyetemes érvényében talál igazolható értelmet a társadalmi rend keretében.

3. Mind az individualizmus, mind a kollektivizmus naturalista-mechanikus társadalom-fogalma ellen küzdve, a társadalmi élet szellemi mivoltának a kidomborítására törekszik *O. Spann* bécsi szociológus és iskolájának az iránya, az *univerzalizmus*. Spann alapjában elhibázottnak tart minden olyan rendszert, mely a társadalmat mint természeti tüneményt értelmezi s a mechanikus okság alapján akarja törvényszerűségeit megállapítani. A közösség Spann szerint teljességgel szellemi-erkölcsi jellegű valóság, melyet csak az annak értelmét közvetlen beleéléssel megragadó intuíció képes a valósághoz híven megmagyarázni.

Ez a magyarázat az «egész»-t tekinti a valóság alapkategóriájának, azaz az elemekből kiinduló oksági magyarázattal szemben mindent mint egy metafizikai központból eredő életösszefüggésnek részszerű nyilvánulását értelmez. A résznek az egyetemesből, az egészből való magyarázata alapján nevezi Spann rendszerét az «univerzalizmus» elméletének. E szerint a közösség nem jöhet létre eredetileg egymástól izolált egyének kölcsönhatásából, mert a kölcsönhatás már egy eleve fennálló összefüggést tételez fel az egyének közt. Az emberi szellem eredeti létformája szerint nem individuális, hanem közösségi, csak másokkal együtt létezhet. Spann alaptétele, hogy az egész, a közösség, az elsődleges és a voltaképeni valóság, mely logikailag, illetve lényegileg megelőzi a részt. Az egyén tehát a közösségi egésszel szemben *levezetett*, másodlagos mozzanat. Spann óvakodik a közösséget reális szubstanciának feltüntetni. Hangsúlyozza, hogy az egésznek csak tagjaiban van reális léte, a tagokban születik meg, de bennük nem

merül alá. Ez utóbbi feltevés egyértelmű lenne a panteizmussal, amelylyel szemben Spann iparkodik a teizmus álláspontját biztosítani. Minthogy az egész nem önálló valóság, nem szünteti meg az egyéni különbségeket sem, az egyén sajátos funkciójával vesz részt az egész életében, melyhez tagszerű mivoltában elszakíthatatlanul hozzátartozik.

Egyén és közösség viszonyának ezzel a megoldásával Spann biztosítottnak látja egyrészt az egyénnek a kollektivizmus által megszüntetett viszonylagos önállóságát, másrészt a közösség lényegi elsőbbségének a kiemelésével kiküszöböltnek tekinti az individualizmus mechanikus társadalomszemléletét. Elméletének történeti előzményeit Spann a romantika (Schelling, Hegel, Baader, Ad. Müller) organikus szemléletében keresi, de szereti hangsúlyozni a Platonnal, Aristoteleszszel, valamint a főkép Szent Tamás által kifejtett skolasztikus elmélettel való rokonságot is.

Spann társadalomelméletének tagadhatatlanul nagy érdeme a racionalisztikus, mechanisztikus elméletekkel való szembefordulás, a társadalmi élet közösségi jellegének kidomborítása, a szellemi, erkölcsi tényezők érvényrejuttatása, a társadalmi alakulatok abszolút elvektől meghatározott jellegének kiemelése. Azonban a klasszikus keresztény társadalomelméletre történő hivatkozás s az ép kiemelt szempontok alapján letagadhatatlanul megállapítható megegyező vonások mellett sem hagyhatók figyelmen kívül azok a módszertani, sőt elvi különbségek sem, amelyek Spannt a skolasztikus rendszertől elválasztják.

A naturalista és a mechanista gondolkodásmód elleni küzdelmében Spann az egyoldalú spiritualizmus veszélyébe kerül, mely az emberi lét fizikai és biológiai tényezőit nem részesíti kellő figyelemben. Az oksági elvnek a mechanikus, térbeli oksággal való azonosítása oly általánosítás, melyet nem tehetünk magunkévá. Az okság mindennemű jelenségsorozat értelmezésénél alapvető kategória, melynek értelme a jelenség természetéhez igazodik. A lélektanban, vagy a társadalomtudományban nem beszélhetünk oly értelemben az okságról, mint a fizikában, de a létesülés és változás magyarázatánál az okság kategóriáját a szellemtudományok sem nélkülözhetik. Habár a közösség lényege nem merül ki a lelki kölcsönhatásban, a társadalom kialakulásánál és fenntartásánál nélkülözhetetlen szerepe mégsem vonható kétségbe.

Eltekintve az intuíciós módszer túlbecsüléséből származó különbségektől, a fő nehézség a skolasztikus elmélet és Spann közt az «egész»-nek Spann által adott fogalmában mutatkozik. Spann a monizmust elkerülendő nem szándékozik a közösségi egészt reális szubstanciának tekinteni. Midőn azonban az egésszel szemben az egyednek mégis csak másodlagos, levezetett értelmet tulajdonít, az egésznek ontológiai hatást látszik juttatni. Nagy nehézség Spannál, hogy a metafizikai

alapkategóriává emelt «egész» fogalma nem mutatkozik rugalmasnak oly sokoldalú, lényegi megkülönböztetésre, amint azt a skolasztika kifejtette, mely nem ok nélkül hangsúlyozza ennek a fogalomnak *analógiás* jellegét, értelmének a létminőségek szerinti változását. Minden részekből álló és összefüggő egység «egész». De az összefüggést létesítő mozzanat különbsége szerint lényeges különbség van a fogalmi és a valóságos egész, s az utóbbinál a szubstanciás és a járulékos, a lét- és a tevékenységi egész között. A társadalmi közösségre alkalmazva az egész fogalmát, ismét csak hangsúlyoznunk kell, hogy az egyén már önmagában véve is szubstanciás egész, ami számára a társadalmi egésszel szemben nagyobb önállóságot biztosít, mint amilyennel a szubstanciális egész csak részszerű létezésre képes tagjai rendelkeznek.

S az elsőbbség kérdését illetőleg kétségtelen, hogy a létesülés rendjében nem lehet szó az egésznek vagy a részeknek az elsőbbségéről. «Egész»-ről csak a részekhez, «részek»-ről csak az egésszel vonatkozásban beszélhetünk. Az egész a létezés rendjében nem előzi meg a részeket, ezért szabatosan a részek nem tekinthetők az egész kitagozódásának, amennyiben ez valaminő létesítési mozzanatot fejez ki. Minthogy azonban a rész-voltot az egész határozza meg s minthogy az egész a tagok különbözőségében és belső egységében nagyobb létgazdagságot birtokol mint a részek, a fogalom és a tökéletesség rendjében az egész megelőzi a részeket. De ez az elsőbbség mindig az egész sajátos mivoltának megfelelő vonatkozásban, csak az «egész»- és a «rész»-szerűség tényleges fennállásának a keretében, nem pedig megkülönböztetés nélkül érvényes.

Spann az okság s ezzel együtt a célfogalom elvetésével s az «egész»-nek alapkategóriává emelésével a társadalomnak oly értelmezését adja, amely már közelebb esik a hegeli abszolút egyetemességhez, mint az aristotelesi-skolasztikus rendszerhez. Az utóbbi ugyanis a szubstanciás létet az egyedre korlátozza s világosan kizárja mindennemű egyetemes mozzanat szubstancia-szerű feltüntetését. Ha a közösségi egészt a valós vonatkozás kategóriájával magyarázzuk, ez a veszély teljesen el is kerülhető. Minthogy azonban Spann a vonatkozás-elméletnek csak individualista és mechanisztikus értelmet tud adni, számára ez a megoldás elfogadhatatlan, viszont az «egész» fogalma homályban marad nála.

4. Ha a hagyományos keresztény bölcselet alapján kialakult társadalom-fogalmat más irányokkal összehasonlítjuk, az utóbbiak azzal szemben bizonyos egyoldalúságot, kizárólagosságot mutatnak. Az individualizmus szerint az elsődleges és eredeti valóság az egyén, a kollektivizmus és az univerzalizmus szerint a társadalmi közösség. Az egyik nézet szerint a társadalom, a másik szerint az egyén levezetett és ép azért csak másodlagos mozzanat. A klasszikus keresztény böl-

cselet társadalom-fogalma szerint az egyén magában álló szubstancia, személy, de természetes hajlamai a társas életre rendelik. E szerint az elmélet szerint tehát egyén és közösség eredetileg, természetszerűen egymáshoz vannak rendelve, kölcsönösen feltételezik egymást. Az egyén csak a közösségben fejtheti ki az emberi személyiség összes képességeit s a közösség az egyének társas tevékenységével realizálódik.

A társadalom az individualizmus szerint eredetileg egymástól elszigetelt egyének kölcsönhatásának eredménye, a kollektivizmus szerint a társadalom tényleges szubstanciaszerű valóság, melynek az egyén önállótlan produktuma. A keresztény társadalom-fogalom szerint a társadalom lehetőség formájában az egyének társas hajlamaiban van adva és kialakulásánál ösztönös, teljes kifejlődéséhez szellemi és erkölcsi erők egyaránt közreműködnek. A társadalom az individualizmus szerint külsőleg érintkező emberek mechanikus egymásrahatása, mely egészében a tagok összességével azonos. A kollektivizmus szerint a társadalom természeti organizmus, melynek tagjai a szociális test egészének szolgáló szervei. A keresztény társadalomelmélet szerint a társadalom valós vonatkozási egység, mely a tagok természetében van megalapozva s mely megvalósultságában a tagok összességével szemben reális létmozzanat, céloktól, értékektől irányított szellemi-erkölcsi organizmus.

A nyilvánvaló különbségek alapján a keresztény társadalomelméletet mind az individualizmustól, mind a kollektivizmustól megkülönböztetett névvel kell megjelölnünk. Az újabb szerzők közül Schwer az «univerzalizmus» elnevezést fogadja el, melyet A. Dempf is használ. Ezt az elnevezést azonban a Spann-féle univerzalizmussal szemben emelt nehézségek mellett nehezen tehetnők magunkévá. Felmerült a «közösségi eszme» (Gemeinschaftsidee, J. Messner, Linhardt) s a «mérsékelt univerzalizmus» vagy «organikus individualizmus» (Hommes) elnevezés is. Korábban *H. Pesch* a «szolidarizmus» rendszerének nevezte a keresztény társadalomelméletet s ezt az elnevezést a Pesch-iskola meg is tartotta. A latin «solidum» osztatlan egészt jelent. A jogi nyelv az egymásért vállalt (kollektív) felelősség jelentésében hozta használatba a szolidarizmus fogalmát. Az összetartozás, együttérzés, érdekközösség kifejezésére a szolidaritás jelszavát különösen a mult század folyamán a legkülönbözőbb irányok és társadalmi alakulatok használták s nem ritkán vissza is éltek vele. Ez persze még nem indokolja meg, hogy tartózkodjunk ennek a szónak a használatától. Minden attól függ, milyen értelmet adunk neki. A szóhoz fűződő eredeti jelentés szellemi személyek kölcsönös felelősségét tételezi fel erkölcsileg jó és értékes cél szolgálatában. A keresztény szolidarizmus csak ily értelemben érthető.

Mindenesetre figyelmet érdemel, ha Schilling a «szolidarizmus»

nevet azért kifogásolja, mert a közös szavatolás és felelősség nem a közösség voltaképeni lényegmozzanata, hanem annak már következménye. Ezért legmegfelelőbbnek tartja a «társadalmi-organikus»-rendszer nevet.[1] S. Welty joggal helyteleníti a szolidarizmussal azonosított keresztény társadalmi elmélet olyatén beállítását, mintha az közvetítő rendszer lenne az individualizmus és a kollektivizmus között. A keresztény társadalomelmélet autonóm bölcseleti elvek logikus kifejtésének eredménye, melynek egyéb irányoktól függetlenül megvan a létjogosultsága. S ha a Pesch-iskola egyik-másik tagja az egyéni jó és a közjó közti szerves összefüggést nem veszi mindig kellőkép tekintetbe, ennek helytelenítése szintén jogosult kritikának tekinthető.[2]

Végeredményben nem a terminológián, hanem az elméleten van a lényeg. Anélkül, hogy egyéb elnevezést ki akarnánk zárni, magunk részéről legmegfelelőbbnek tartjuk az «organikus» társadalomelmélet nevet, mely a skolasztikus hagyományt és a lényeget is a legjobban kifejezi. Kétségtelen, hogy a skolasztika következetesen kitartott a társadalmi közösség organikus értelmezése mellett, amelynél természetesen figyelembe veendő az organizmus fogalmának a társadalmi közösségre alkalmazható értelme (l. 72. l.). A következőkben ebben az értelemben fogjuk e nevet a keresztény társadalomelmélet jelzésére használni.

Irodalom. — *K. Pribram*, Die Entstehung der individualistischen Sozialphilosophie. Leipzig 1912. — *O. Dittrich*, Individualismus, Universalismus, Personalismus. Berlin 1917. — *W. Schulze-Soelde*, Der Einzelne und sein Staat. Leipzig 1922. — *M. Stirner*, Der Einzige und sein Eigentum[3]. Leipzig 1901. — *P. v. Lilienfeld*, Zur Verteidigung der organischen Methode in der Soziologie. Berlin 1898. — *O. Spann*, Gesellschaftslehre[3]. Leipzig 1930. Gesellschaftsphilosophie. München-Berlin 1928. Kategorienlehre. Jena 1924. — *K. Dunkmann*, Der Kampf um O. Spann. Leipzig 1928. — *H. Schickling*, Sinn und Grenze des aristotelischen Satzes: Das Ganze ist vor dem Teil. München 1936. — *F. Hürth*, Totalitätsforderung und Totalitätsgesetz. Scholastik, 1935. — *H. Pesch*, Lehrbuch der Nationalökonomie[3-4]. 1. k. Freiburg i. B. 1924. 408—455. l. — *G. Gundlach*, Solidarismus. Staatslexikon der Görres-Gesellschaft[5]. 4. k.

B) *A társadalom etikai alapjai.*

10. Erkölcs és társadalom.

1. Habár a társadalmi élet alapirányai az ember természeti hajlamaiban meg vannak jelölve, tényleges kialakulása tudatos magatartást, szabad cselekvést tételez fel. Az ember nemcsak ösztönös hajlamai szerint, hanem mint a szellemi létben részesülő személy is

[1] Katholische Wirtschaftsethik. 309. l.
[2] I. m. 375 kk. ll.

társadalmi lény. A társadalmi cselekvésnél, mely célok, értékek után igazodik, döntő jelentőséghez jutnak az ezeket tudatosan követő és valósító szellemi képességek. A társadalom egyetlen alakulata sem teljesen kész, befejezett, a társadalmi élet, ép mert élet, sohasem áll meg, folytonos alakulásban van, mondhatnánk, folyton lesz. Léte cselekedetekben, magatartásokban születik meg és áll fenn. Ép azért elemi létkérdése, mily indítékok és célok irányítják a cselekvést?

A szándékos emberi cselekvés létesítője az akarat. Bármiféle társadalmi alakulat a céljához szükséges összeműködést kielégítően csak tagjai akarati hozzájárulásával valósíthatja meg. Az akaratot lehet kívülről is ösztönözni, sőt kényszeríteni is, de mint szellemi képesség teljes értékeit csak szabad elhatározással, illetve szabad hozzájárulással létesülő aktusaival hozza felszínre. Az akarat teljes értékű tetteit a jónak a tisztelete, a kötelesség belső sugallata, a felelősségtudat, tehát erkölcsi erők irányítják. Bármiféle társadalmi feladat sikerét végeredményben az dönti el, mennyi meggyőződést, akarati készséget, hűséget és odaadást tud tagjaiban felébreszteni, mily mértékben képes az erkölcsi erőket mozgósítani.

A merően «formális» szociológiának kétségtelenül legnehezebb feladata az erkölcsi mozzanatok kikapcsolása. Kiküszöbölésükkel a társadalmi alakulatnak általában, a «csoport»-nak a fogalma sem alakítható ki teljességgel. A csoport egységes valami, mely csak a létébe beleszövődő erkölcsi magatartás tekintetbevételével érthető meg. A társadalmi folyamatokban értelem és célszerűség nyilvánul meg, mely a célok felé törekvő, értékelő, szándéktól, elhatározástól indított értéktudatban gyökerezik. Minden közösség értéket közvetít tagjaihoz, s az érték mint a személyiséget tökéletesítő, vagy legalább is annak szolgáló mozzanat, mindig erkölcsi vonatkozású is. Az erkölcsi tények kiküszöbölésével csak üres vonatkozási sémákat lehet felállítani, melyek nem vezetnek a társadalmi valóság belső lényegéig.

Viszont mint a tapasztalati tények megállapítására korlátozott tudomány, a szociológia csupán az erkölcsi jelenségek leírására szorítkozhatik, nem vállalkozhatik azok értékelésére, mert ez már a bölcseletre, a metafizikára váró feladat. A szociológia korlátait az erkölcsi tények értelmezésénél főként a társadalmi nézőpont korlátlan érvényesítésére törekvő *szociologizmus* túlzásaival szemben kell hangsúlyoznunk, mely különösen a mult században (Comte, Guyau, Spencer, Marx, Dietzgen, Gumplowicz, Durkheim) virágzott, sőt etikusok részéről is (Paulsen, Wundt) túlzott méltányláshoz jutott. E szerint az értelmezés szerint az erkölcsi tények kizárólag szociális okokban lelik magyarázatukat s szerepük teljességgel ki is merül a társadalmi funkcióban. A társadalmi egésszel szemben önállótlan egyén magatartása számára a szokásban és a jogban kifejeződő társadalmi akarat

képezi az erkölcsi normát. A jó és rossz közti különbséget a társadalom mindenkori érdeke határozza meg, az egyedül igazolható erkölcsi cél a társadalmi jólét biztosítása. A kötelességtudatban nyilvánuló sürgetés végső eredetében a társadalmi akarattal ellenkező egyént fenyegető büntetéstől való ösztönös félelemből származik. Ez készteti az idegrendszert oly alkalmazkodó magatartásra, mely az öröklés hosszú során, az állami és társadalmi kényszer és nevelés mellett belső ösztönzéssé, lelkiismeretté finomodik. Minthogy az erkölcs kizárólag társadalmi termék, a társadalmi értékeléssel együtt változik is. A fejlődés, az evolúció egyetemesítésével a szociologizmus az erkölcsi érték abszolút jellegét tagadó relativizmusba torkollik.

Ez a magyarázat nyilván oly területre kalandozik, ahol már az empirikus kutatás alatt ingadozik a talaj. Mint az értékprobléma általában, az erkölcsi érték problémája is metafizikai kérdés, mely empirikus, természettudományi magyarázattal nem oldható meg. Abból, hogy az erkölcs a társadalomban jelentkezik, még nem következik, hogy eredetének és érvényességének is a társadalom az alapja. Az erkölcsi norma alapja lényegi követelményeken nyugszik, melyek a tényleges akarástól függetlenül érvényesek. Az erkölcsi szabály feltétlen kötelezettség formájában nyilvánul tudatunkban, a társadalmi akarattal szemben transzcendens eredetére vall, hogy oly cselekedeteknél is jelentkezik, melyekkel nem jár külső büntetés, illetve melyek belső kényszere nem áll arányban a várható társadalmi következménnyel.

A szokás mindenesetre jelentős mértékben befolyásolja az erkölcsi magatartást. De hatása dacára szokás és erkölcs különböznek egymástól. A szokás a társadalmi környezettől eredő külső, az erkölcs belső ösztönzés a cselekvésre. Az erkölcsnek a szokástól különböző voltára mutat, hogy a szokás-szabályoknak nincs ugyanolyan kényszerítő jellegük, mint az erkölcsieknek és nem is ölelik át az erkölcs egész területét. Vannak önmagukban véve erkölcsileg közömbös, sőt az erkölccsel ellentétes szokások is. Az alapvető erkölcsi elvek tekintetében a különböző korok és helyek népeinél lényegesen nagyobb megegyezés állapítható meg, mint a népszokások tekintetében. Ha a népszokás lenne az erkölcsiség végső mértéke, ebből az a lehetetlenség következne, hogy az erkölcsök elfajulása esetén a megromlott ítélőképességet kell az erkölcsi magatartás helyes és kötelező szabályának tekinteni. Ebből a lehetetlenségből eléggé nyilvánvaló, hogy a társadalmi szokás nem fellebbezhetetlen erkölcsi fórum, hanem felette áll az erkölcsi norma, mely értékének kritériumát adja. Az erkölcsi reform lehetőségét az erkölcsi szabálynak a tényleges társadalmi állapotoktól független érvényének a felismerése adja meg. A nagy erkölcsi egyéniségek a meglevő társadalmi állapotokkal való szembehelyezkedés által lesznek iránymutató példaképpé.

Más nézőpontból indul ki Spann, midőn az erkölcsiséget szintén társadalmi eredetűnek tartja. A modern etikák előfeltevése, az egyéni autonómia és autarkia alapján ugyanis nem látja igazolhatónak a társadalmi etika szabályait. Az ellentétet azután úgy oldja meg, hogy a társadalmi egészt magában foglaló objektív szellemet tekinti egyszersmind az erkölcsiség forrásának. Ez a megoldás szorosan összefügg Spann metafizikai világképével, igazolási lehetőségei azon nyugszanak.

2. Spann nehézsége tanulságosan rávilágít az individualizmus és a kollektivizmus a gyakorlati élet valóságában a legélesebben kirobbanó s a legsúlyosabb következményekkel járó ütközésére.

Az *individualizmus* az erkölcsöt tisztán egyéni jellegűnek tartja, mint a szellemi életet általában, az erkölcsöt is az önmagának elégségesnek tartott egyén tisztán személyi művének, önmagából szabadon alakított életformájának tekinti. Az erkölcsiség egyedül igazolható motívumának, céljának és szabályának az egyén hasznát, érdekét, a szabad személy önmagával szemben fennálló kötelezettségét, a személyiség öntökéletesülését tartja. Az individualizmus csak önmagáért való felelősségről tud, a társadalmi felelősséget és kötelességet az erkölcs körén kívül álló fogalomnak veszi. Számára az erkölcs határai véget érnek az egyéni lét határain, azon túl kizárólag a jog tartja fenn kényszerítő, a külső magatartásra korlátozott erejével az emberek egymáshoz való viszonyát. A *kollektivizmus* viszont az erkölcs érvényesülési körét teljességgel a társadalommal azonosítja. Az erkölcsi cselekvés egyedül igazolható motívumául a társadalmi érdeket, szabályául a társadalmi akaratot, céljául a társadalom javát tekinti. Az erkölcsi felelősségnek csak társadalmi vonatkozásban tud értelmet adni, minden, az egyéniség kifejtőzésére és érvényesítésére törekvő erkölcsi magatartást mint az erkölcstelenséggel egyértelmű egoizmust bélyegez meg.

Az individualizmus és a kollektivizmus etikai eszméi magukon viselik az egyén és a közösség viszonyában vallott egyoldalú és téves elvi állásfoglalásuk következményeit s az erkölcsi életre alkalmazhatatlan voltukban sürgetőleg kényszerítenek az elvi álláspont kiigazítására. Az individualizmus helyesen állapítja meg az erkölcsiségnek a személyvoltban gyökerező alapjait. A szabadság, az erkölcs nélkülözhetetlen előfeltétele, a személyi szellem tulajdona, az erkölcsi norma az egyéni tudat közvetlen felismerésének a tárgya, a lelkiismeret egyéni késztetés a kötelezőnek ismert jó megtételére. De téved az individualizmus, midőn az egyént elszigetelt lénynek látja s nem veszi tudomásul, hogy csak a társadalom által nyujtott értékek igénybevételével és a társadalommal szemben elismert kötelességek teljesítésével válhat erkölcsi személyiséggé. Mennél átfogóbb célt tűz maga elé az egyén, annál

sűrűbb és oly természetű kapcsolatot talál a társadalommal, melyek az erkölcsi megvalósulásnak nemcsak külsőséges feltételei, hanem döntően érvényesülő tényezői. S a kollektivizmus igazoltan hangsúlyozza a társadalmi felelősség és kötelezettség súlyát, de végzetesen téved és önmagához következetlen, midőn e kötelességek eredeti alanyát, a személyt önmagával szemben felelőtlen, jelentéktelen atommá csökkenti le s ezzel az erkölcsiség igazi erőit elsenyveszti. A szabadon vállalt önkötelezettség tudatának a letompítása mellett az irányítást a «társadalmi» kényszer, a tömeg-szuggesztió veszi át, mely erkölcsileg kétes értékű eszköznek bizonyul az ember szellemi természetének megfelelő moralitás biztosítására.

Mint az etikai problémák általában, a társadalmi etika lehetőségének a kérdése is csak metafizikai alapon oldható meg kielégítően. Individualizmus és kollektivizmus egyaránt ütközésbe kerülnek az erkölcsi világgal, mert tévesen értelmezik egyén és közösség egymáshoz való viszonyát. Minthogy csak az egyén önmagában álló, reális szubstancia, az erkölcsiségnek is ő az eredeti és voltaképeni hordozója. Az alapvető erkölcsi tények, aminő a szabadság, a felelősség, a lelkiismeret, egyéni alanyt tételeznek fel. Az erkölcsi életre mindenki egyénileg van kötelezve, a felelősséget mindenkinek önmagáért kell vállalnia, a lelkiismeret mindenkit egyéni tudatában indít. Minden ember hivatva van egy feladatra, melyet csak ő valósíthat meg. Minden egyes emberre vonatkozik a jellemmé alakulás követelménye, mely csak az egyéni hajlamok és képességek kifejtőzésével juthat valósuláshoz, minden egyes ember közvetlen személyi viszonyban áll Istennel, az élet végcéljával. Az erkölcsi szabadságban, az önállóan és felelősségtudattal alakított életben érik ki és jelenik meg a legteljesebben a személyiség.

De a személyiség erkölcsi teljességéhez eredetileg és elválaszthatatlanul hozzátartozik a társadalmi feladatok vállalása, a társadalmi kötelességek elismerése. Minthogy az ember természeténél fogva tagszerűen beletartozik a társadalmi élet szerves egészébe, ez a *léthelyzet* erkölcsi vonatkozásba hozza a társadalommal, melynél fogva a társadalmi etika az egyéni élet etikájával egyenlő jelentőségű tényezőjévé válik erkölcsi életének. Az erkölcsi autonómia igazolható értelme szerint az önelhatározás szabadságát, nem a társadalomtól és az Istentől való függetlenséget jelenti.

3. A társadalmi közösség nem fikció, hanem sajátos valóság. A célját képező közjó mint az emberi élet céljával vonatkozásban álló érték erkölcsi tartalom, mely az *erkölcsi norma* szabálya alá esik. A közjó fogalmához lényege szerint hozzátartozik az erkölcsi minősítés. Az embert erkölcsileg lealázó, igazi javával ellentétes, rendeltetésétől eltérítő cél értékhiány, mely belső ellentmondás nélkül nem

nevezhető «közjó»-nak, s az ilyen célt szolgáló egyesülés objektív ítélőképességgel nem tekinthető «közösség»-nek.

Minden közösség erkölcsileg igazolt célja *erkölcsi, lelkiismeretben kötelező kötelességeket* állapít meg, mely egyaránt fennáll a közösség egészében, valamint a közösség és a tagok viszonyában. Az erkölcsi tudat hordozója csak az egyén. De az egyén erkölcsi tudatának, lelkiismeretének nemcsak az őt egyénileg érintő erkölcsi tények, hanem a vele reális létvonatkozásban álló közösség értéktartalmai is tárgyai. Ez a reális létvonatkozás alapozza meg az *erkölcsi szolidaritás* tényét. A közösség tagjai közösen, együttesen lekötelezettjei a közös értéknek, a reávonatkozó szándékos állásfoglalásaikból, aktusaikból szövődő szellemi egység a közösség *erkölcsi tudata*, mely együttes felelősség, közös igények és kötelezettségek hordozója. A szellemi, morális egység mértékében képes egy közösség a magára vállalt feladatoknak eleget tenni. A közösségi értékre vonatkozó egyetértés, a tagok kötelességtudata hiányában mint közösség erkölcsi értékét veszti, csak mint emberhalmaz jöhet tekintetbe, mely felelőtlenségével nem csekély veszélyére van a közrendnek, a társadalmi békének.

A közösség nemcsak a maga egészében, hanem a belső szerkezetével adott viszonyok tekintetében is erkölcsi szabályozást igényel. Minden közösségben a tagok viszonyban állanak a közösség egészével és egymással. A közösségi viszonyhálózat rendezettsége nélkül a közösségi egész morális egysége sem biztosítható. A közösség tagjai, ép mert «tagok», megtartják személyiségükben gyökerező viszonylagos önállóságukat, ami a közösség egésze s a tagok, valamint a tagok egymáshoz való viszonyában kölcsönös erkölcsi kötelességeket és igényeket állapít meg. A céljával vonatkozásban álló viszony keretében a közösség felelős tagjaival s a tagok a közösséggel és egymással szemben. Csak a kölcsönös felelősség és az abból következő kölcsönös igények elismerésével valósítható meg a tagok és a közösség egésze közt fennálló összefüggésnek megfelelő cselekvési egység, az igazi «közösség».

A közösségbe tartozás nem szünteti meg és nem fokozza le az egyén erkölcsi értékét és jelentőségét. A közösség nem önálló szubstancia, hanem tagjaira épül, tagjai erkölcsisége tartja fenn. A közösség részéről jövő indítékok az egyén szabad hozzájárulásával válnak erkölcsi ténnyé, a lelkiismereti ítélet kialakítása egyéni tevékenység s az egyén társadalmi aktusaiban is személye szerint viseli szabadon végrehajtott cselekedeteiért a felelősséget. Egyébként a társadalmi kötelességek alapját a közösségek természete határozza meg. A szabadon alakított közösségekben az önként vállalt kötelezettség, a természetes közösségekben a közösség természetszerű célja állapítja meg a kötelességeket, melyek közelebbi meghatározására a tekintély illetékes.

Mint az erkölcsi kötelességeket általában, a társadalmi élet erkölcsi kötelességeit is a valóság lényegi törvényei állapítják meg. Valóság és érték elválaszthatatlanul összetartoznak. A «kell», az erkölcsi parancs, a valóság dolgainak lényegi követelményeiben gyökerezik. Az erkölcsiség mint értékmegvalósítás a dolgok lényegében kifejeződő értékeszme realizálását szolgálja.

Ez az értékrealizmus a hagyományos skolasztikus etika álláspontja. Ez az etika nem a priori értelmi elvekre épít, melyek formális voltukban alkalmatlanok a cselekvés tartalmának az igazolására, sem pedig az alanyi érték-érzésre, mely az erkölcsi érték feltétlen érvényét nem igazolhatja, hanem az ember és a dolgok lényegi természetére. Amint az elméleti szellemi tevékenység irányítói az önmagukban nyilvánvaló logikai elvek, az erkölcsi cselekvés is rendelkezik nyilvánvaló értelmi normával. Az erkölcsi alapelv az ész természetes erejével spontán felismerhető *természeti törvény* («tedd a jót, kerüld a rosszat») s az abból levezetett közvetlen következtetések. A cselekvés tárgyát, tartalmát, az erkölcsiség ismereti normája, az ész nem magából meríti, hanem a tapasztalati világban elénk táruló dolgok természetéből, az ember, a természet lényeinek, a társadalmi, kulturális viszonyok lényegének az ismeretéből állapítja meg. A lényeg, mely a létrendben a lét feltétlen határozmánya, a cselekvés rendjében a feltétlen «kell», az erkölcsi parancs kifejezője. Minthogy a dolgok lényegének alapja Isten, Isten értelmének eszméi, az örök törvény az erkölcsi normának és kötelességnek is végső alapja. «Az emberi cselekedetek szabályozásukat az ész normája által nyerik, mely az ember által természetszerűen megismert teremtett dolgokból vétetik, azontúl pedig az isteni törvény normája által.»[1]

A társadalmi élet ontológiai lényegéből folynak azok az erkölcsi elvek, melyek alapvetően meghatározzák a társadalmi magatartást. Az egyes alakulatokban az alakulatok természete, strukturális törvényei jelölik meg az erkölcsi magatartás módját. S minthogy a társadalmi élet folytonos változásban van, a társadalmi etika nem elégedhetik meg a maradandó lényeghez szabott általános elvekkel, hanem a lényegi feltételeken belül mutatkozó változást figyelembe véve kell alkalmaznia az elveket a konkrét életkörülményekhez. Bennünket most, a társadalom általános létfeltételeinek vizsgálata során, az alapvető erkölcsi elvek érdekelnek. Az egyes alakulatoknál jelentkező erkölcsi követelmények megvilágítása vizsgálatuknál kerül sorra.

Irodalom. — *S. Deploige*, Le conflit de la morale et de la sociologie[3]. Paris 1923. — *A. D. Sertillanges*, La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin[2]. Paris 1923. — *M. Wittmann*, Die Ethik des hl.

[1] S. Th. I. II. q. 74. a. 7.

Thomas von Aquin. München 1933. — *V. Cathrein*, Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit. Freiburg i. B. 1914. Moralphilosophie[6]. Leipzig 1924. — *H. Spencer*, Principles of Morality. London 1892—93. — *J. M. Guyau*, Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction[5]. Paris 1903. — *O. Spann*, l. 103. l.

11. A természetjog.

1. Társadalmi élet csak az emberek egymáshoz és a társadalomhoz való viszonyának a rendezettsége mellett lehetséges. Az ember javak használatára, dolgoknak, személyi teljesítményeknek igénybevételére van utalva. A különböző javakhoz való igényt társadalmi együttélésben *a jog* biztosítja. A jog tárgya a «suum», az, ami kinekkinek kijár. A jog állapítja meg, ki mit tarthat a magáénak, mi felett rendelkezhetik és pedig — s ez lényeges kellék — igazoltan, «jogosan», az igénylés és birtoklás erkölcsi sérthetetlenségével. A «ius», a jog, elválaszthatatlan a «iustum», a jogos fogalmától. (A tolvaj magáénak tartja, de nem jogos tulajdonosa a lopott jószágnak.) Az, ami valakit megillet, valamint az ezt megállapító törvény a *tárgyi* értelemben vett jog, az ezen alapuló igény, erkölcsi képesség az *alanyi* értelemben vett jog. Egy bizonyos jogalany részére megállapított igénynek mások részéről kötelezettség felel meg.

A jogképesség előfeltétele az akarat szabadsága. Csak aki önmagát határozza a cselekvésre, rendelkezhetik valami felett. Jogalany csak fizikai vagy erkölcsi személy (közület) lehet. A cselekvés határainak a megszabásával, az igénylési kör megvonásával a jog korlátozza, de az igénylés igazolásával egyszersmind biztosítja a szabadságot. A javakhoz való igényt eredetileg valamely fizikai vagy erkölcsi személyhez való természetszerű hozzárendeltetésük ténye alapozza meg *(természetjog)*. Pl. az embert a természet ruházta fel az élettel, tagjainak, szellemi képességeinek használatával; a család természeténél fogva rendelkezik bizonyos javak felett. Azonban a társadalmi élet biztossága az igényeknek és követelményeknek kétséget kizáró, részletes megállapítását követeli meg az illetékes társadalmi hatalom részéről *(tételes* vagy *pozitív jog)*. De a tételes törvény által történő szabályozás célját, a társadalmi rend biztosítását csak úgy éri el, ha az ellenkezővel szemben külső kényszert is alkalmazhat. A kényszer tehát a jog céljából folyó következmény.

Ősi meggyőződése az emberiségnek, hogy amint az egész világegyetem rendjét, a jog rendjét is isteni hatalom tartja fenn. A görög gondolkodásnak még a mítoszok világában tapogatózó kora a jogot mint isteni eredetű lényt személyesíti meg. Hérakleitos már a filozófus meggyőződésével hirdeti, hogy minden emberi törvény az istenitől ered. Midőn ezzel szemben a szofisták az emberi önkény művének

tartják a jogot, Platon a jog isteni eredetét hangsúlyozza erőteljesen. Aristotelesnél tűnik fel az örökérvényű *természetjog* fogalma (φυσικὸν δίκαιον), melytől megkülönbözteti a változó, a tételes jogot (πολιτικὸν δίκαιον). Az epikureizmus és a szkepticizmus relativizáló filozófiájával ellentétben a stoicizmus alapjelentőségű tana a mindenséget átható isteni értelem, mely a törvénynek is érvényt szerez s az embereket egységes természetük alapján egyetlen világállamba egyesíti. A Stoa gondolatai átmentek a római jogfilozófiába is. Cicero szerint Isten értelméből ered az emberi értelemben felismerhető természetes erkölcsi törvény (communis lex naturae), ebből vezetik le a népek egymással megegyező jogrendjüket (ius gentium), mely megkülönböztetendő az egyes népek egymástól eltérő jogszokásaitól (ius civile). Ez a megkülönböztetés a római jogalkotás klasszikus művében, a Justinianus-féle törvénygyüjteményben is helyet kapott.

A kereszténység egyetemes világszemléletében kezdettől következetesen vallott elv volt az ember szívébe írt erkölcsi törvény gondolata (Róm. 2, 15), mely a természetjog görög-római elméletének továbbfejlesztéséhez szolgált indításul. Szent Ágoston a természetjog forrásául az isteni értelem örök törvényét (lex aeterna) tekinti s ez az összefüggés maradandóan megjellegezte a skolasztikus elméletet, melynek Szent Tamás alább ismertetendő tanítása képezi legteljesebb foglalatát.

Azonban az Occam által megindított filozófiai irány már veszélyezteti a természetjog egyetemes érvényét, mert az Isten szabadon változtatható akaratától teszi azt függővé. A korábbi meggyőződést, mely a természetjogot Isten örök törvényéhez fűzi, a reneszánsz elvilágiasító törekvései gyöngítik meg fokozatosan. Az egyébként vallásos Hugo Grotius a természet oly nyilvánvaló követelményeinek tekinti az elemi jogszabályokat, melyeknek még akkor is érvényben kell maradniok, ha Isten nem létezne. Thomasius már meglazítja jog és erkölcs kapcsolatát, de az önállóan fejlődő jogtudomány is megtartotta a természetjog fogalmát s a felvilágosultság eszmevilágának megfelelően, a legfőbb tekintélynek nyilvánított emberi észből levezethető jogszabályok rendszerével azonosította. Persze az örök törvénytől elszakított emberi jog is belekerült a történeti változás sodrába, értelme a 17. és 18. század filozófiai irányai és politikai fordulói szerint színeződik. Különösen végzetes lett a Hobbes és a Rousseau által adott magyarázat, mely természetjogon a társadalmi életet állítólag megelőző állapotot megszüntető szerződést értette. A felvilágosultság részletes jogrendszerként értelmezett természetjog-fogalma, mely az önkényes jogalkotásnak bő teret engedett s a francia forradalomnak az «emberi jogok» nevében elkövetett erőszakoskodásai és jogsértései jó időre lejáratták a természetjog tekintélyét.

A romantika korának történeti eszmekörében megszületett történeti jogi iskola (Savigny, Puchta, Stahl) a jog abszolút eszméjét a történeti fejlődésben oldotta fel, a történeti népszellemet, azaz a szokásjogot tekintette a pozitív jog forrásának. A történeti mozzanat egyoldalú általánosítása azonban akaratlanul is a *jogi pozitivizmus* útját egyengette, melyet a mult század második felében a jogfilozófiába is behatolt kizárólagos empirikus módszer fejlesztett ki teljes mértékben. Ennek az iránynak a hívei (Merkel, Binding, Bergbohm, Gumplowicz) kíméletlen harcot indítottak minden tapasztalaton túlfekvő princípium ellen s a természetjogot úgy tüntették fel, mint valami kísérteties, «metafizikai» agyrémet.

De a jog érvényessége alapjának megállapítására törekvő bölcselő elmét nem elégíthette ki a tapasztalati tényekre való hivatkozás. A pozitivizmus korában sem hiányzott teljesen a megértés a természetjog eszméje iránt (F. Geny, J. Kohler, Nelson, Gierke). A jog érvényességi alapjának igazolására törekedve az *újkantiánus* jogi iskola (Stammler, Lask, Somló, Kelsen) a pozitív jog helyességének megítélésére felvette a tartalom nélküli, tisztán formális jellegű a priori jogeszmét. Különösen Stammler «helyes jog»-ról szóló tana keltett hatást, mely szerint a társadalmi élet rendjének a normája a szabadakaratú emberek közössége eszméjének az érvényrejuttatása. A jogrendnek a világháború nyomán bekövetkezett megrendülése, a társadalmi értékek veszélybejutása sürgetőleg fordította a figyelmet a szilárd alapot nyujtó, abszolút elvek felé. Az utolsó évtizedben a relativizmussal szemben a jogfilozófia frontján erőteljesen fokozódott az ellenhatás. Főként ennek tulajdonítható, hogy a természetjog eszméje ismét feltünt, legalább is újból problémává lett. Stammlerhez közel áll az újkantiánus H. Kelsen transzcendentális-logikai természetjogi elve, mely a pozitív jogot csak rendezni, de nem alakítani hivatott. Az *újhegeli* jogi iskola, melynek J. Binder a legnevesebb képviselője, már nem elégszik meg a pusztán formális jogeszmével, hanem azt tartalommal teliteni igyekszik s a jogot a Szellem erkölcsi tudata megvalósulásának tekinti, mely érvényessége alapját magában hordja. K. Petraschek újskolasztikus irányú jogbölcselete jog és erkölcs megkülönböztetéséből indulva ki, a természetjogot a pozitív jog és az erkölcs közvetítő tagjaként, E. Hölscher jogelmélete pedig az organizmus módjára értett természet akarataként értelmezi. Korunk szociológusai közül Spann foglal határozottan állást az isteni eredetű természetjog mellett, mely jog és erkölcs kapcsolatát biztosítja.

Fokozódó megértés nyilvánul hazai irodalmunkban a természetjog eszméje iránt. Dékány István társadalombölcselete sok rokonvonást mutat a természetjogi iránnyal, Moór Gyula a mérsékelt jogpozitivizmus s a skolasztikus természetjog ellentétének a kiegyenlí-

tésére törekedik, Brandenstein Béla pedig a jogbölcseletnek a metafizikától való függése alapján látja igazolva Aristoteles és a középkori skolasztika természetjogi álláspontját.

2. Mint történeti áttekintésünk sejtetni engedi, a természetjog kérdésében a legnagyobb nehézséget e fogalomnak a világnézetek történeti küzdelmében kialakult *különböző értelmezése* okozza. Mindenekelőtt tehát a fogalom szabatos értelmét kell meghatároznunk. Mintaszerűen dolgozta ezt ki a római jog és a keresztény patrisztika hagyományai alapján *Szent Tamás*, kinek elmélete máig irányadó a keresztény jogfilozófiában.[1] A tomista elmélet ennek a kérdésnek a megoldását is az objektív valóság-filozófia módszerének megfelelően, a lényeg, a természet megállapítása alapján adja. Ebben a rendszerben a természetjog nem valami elvont, merően ideális posztulátum, hanem az ember lényegi természetének követelménye, nyilvánvalósággal megállapítható szabálya.

A *természetjog* a természeti törvény szerves része. Az értelme tényleges használatához jutott ember különösebb nehézség nélkül felismeri, hogy az erkölcsi jóhoz hozzátartozik mindannak a megtétele, ami a társadalmi élet rendjét biztosítja. Közvetlen nyilvánvalóságánál fogva nehézség nélkül tudatára ébred a természeti jogrend kettős alapelvének : Add meg mindenkinek a magáét és ne bántsd a másét.[2] Ez még mindenesetre teljesen általános szabály. Azonban különösebb nehézség nélkül levezethetők belőle a társadalmi élet különböző viszonyaira vonatkozó alapnormák, aminő az élethez, a testi épséghez, a becsülethez való jog, az igazmondás, az ígéret megtartásának, a szülők és elöljárók tiszteletének a parancsa, a hazugságnak, lopásnak, gyilkosságnak, házasságtörésnek a tilalma. Nem nehéz belátni, hogy ezek a normák a társadalmi élet elengedhetetlen előfeltételei, a dolog természetéből következő követelmények, melyek tételes törvény hiányában is kötelezneknek.

Természetesen a jogbiztosságot nem elégíthetik ki az általános normák. A társadalmi rend a törvény részletezését, pontos körülírását kívánja meg. Ennek a feladatának tesz eleget a tételes, a *pozitív jog*. Egyrészt pontosan megállapítja a természetjogból a társas élet különböző részleteire vonatkozó elveket, másrészt azok alapján a hely és idő körülményeinek megfelelő konkrét rendelkezéseket állapít meg. A tételes jog tehát kettős viszonyban áll a természetjoggal : abból *levezet* bizonyos szabályokat s e szabályoknak megfelelően *meghatározza* a konkrét magatartást. Az első esetben a pozitív jog és a természetjog közt a következmény és az alap közvetlen viszonya áll fenn, a második

[1] S. Th. I. II. q. 95.
[2] C. Gent. l. III. c. 129.

esetben viszont egy konkrét és különbözőképen meghatározható anyagnak a pontos meghatározásáról van szó. Igy pl. a természetjogból közvetlen levezethető az a szabály, hogy a bűn büntetendő. Ennek közelebbi módját azonban a kulturális viszonyok figyelembevételével a pozitív jog határozza meg. A pozitív jognak a természetjoghoz való kettős viszonya tekintetében tehát az a különbség, hogy a következtetés útján (per modum conclusionis) levezetett elvek nemcsak a pozitív törvényhozás erejénél fogva, de önmagukban is érvényesek, ezért időfeletti érvényűek. A meghatározás útján (per modum determinationis) megállapított törvényeknek ellenben csak a pozitív törvényhozás ad létet, ezek tehát változásnak vannak alávetve. Minthogy azonban az utóbbiak is a természetjogi elvre támaszkodnak s úgy tekintendők, mint annak a hely és idő követelményeihez szabott meghatározásai, nem lehet szó azzal ellentétben álló változásról, csupán a kultúrviszonyoknak megfelelő alkalmazásról. A tételes törvény sohasem juthat ellentétbe az erkölcsi helyességet megállapító természetjoggal.

Ilymódon a természetjog átfogja az emberi törvényhozás egész körét s annak az alapnormára visszavezethető érvényét biztosítja. A természetjog objektív követelményei állapítják meg az egyén és a közösség szubjektív jogigényeit. Bizonyos, hogy az élet bonyolult körülményei sokszor nehéz feladat elé állítanak, csak bölcs és óvatos körültekintéssel állapítható meg a természetjog követelménye. A törvényhozók bölcseségén, a helyes erkölcsi érzéken múlik, hogy a természetjog követelményei biztosíttassanak. Az ember érzéki természete folytán adva van a «corruptio legis», a törvény romlásának a lehetősége. Az erkölcsi elvekkel megegyező hagyomány, a nép egészséges jogtudata, s különösen az isteni kinyilatkoztatás fénye jelentős támaszt nyujtanak a könnyelmű és elhamarkodott törvényhozás elkerülésére.

Mindebből látható, hogy tomista-skolasztikus értelmezésben a természetjog nem egy merően ideális érvényű jogeszme, hanem a *valóságos* jogrend kiindulását képező *jogi norma*. Ez a jogi elv nem az ideális érvényesség és a pozitív törvényhez fűződő reális érvényesség logikai összetévesztésén alapul, mint Binder gondolja, hanem a pozitív jog érvényességi alapjának kikövetkeztetés útján történő megállapításán. Ez a jogi elv nem is pusztán formális jellegű, mely bármiféle pozitív tartalommal megtölthető, mint Kelsen állítja. Már az alapelvnek is van tartalma, a «suum cuique» elve, s a levezetett normák tartalma, habár mint az egyetemes normáké általában, általános, megis eléggé világosan meghatározza az aláfoglalható konkrét tartalmat. A skolasztika szerint értelmezett természetjogot nem kell tartalommal *megtölteni*, hanem tartalmát *alkalmazni* kell. A természetjog a tárgyi

valóságban, a reális természetben gyökerezik s a valóság objektív rendjéhez igazodva találja meg alkalmazásának módját. Mint a létrend, nevezetesen az ember társas természetének lényegi követelménye, egyetemes érvényű és változhatatlan jellegű elv, de mint a lényegi tulajdonságok határai közt fejlődő, változó élet törvénye, ennek követelményeihez is képes igazodni.

Nehézségképen az sem hozható fel, hogy a természetjog alkalmazásához hiányzik a megbízható mérték. A valóság objektív rendje, amelyben a természetjog is gyökerezik, megbízható irányítónak bizonyul a szubjektív ismeret számára. Hacsak nem helyezkedünk a szkepticizmus álláspontjára, mely a valóság lényegi határozmányait megismerhetetleneknek tartja, a természetjog alkalmazhatóságára nézve sincs értelme a szkepszisnek. Az elme tévedései sem indokolják a lemondást, hanem a lelkiismeret helyes nevelésére, az erkölcsi rendhez való hűségre figyelmeztetnek.

3. A természetjog mellett bizonyít, hogy nélküle nem állhat fenn az emberi társadalom. Az emberi együttélés elengedhetetlen feltétele, hogy az emberi élet elemi igényei (élet, becsület, tulajdon stb.) társadalmi elismerésre találjanak. Ezeknek, az embertől elidegeníthetetlen igényeknek a biztosítéka a természetjog, melyeknek az embertársak részéről kötelességek felelnek meg. Ha ennek a jognak a természet rendjében gyökerező alapját tagadjuk, azt a lehetetlen állítást kell megkockáztatnunk, hogy míg minden lény rendelkezik a fenntartásához szükséges természetes feltételekkel, egyedül az értelmes ember van védtelenül kiszolgáltatva a változó viszonyoknak, az esetleges körülményeknek.

Persze a jogpozitivista ezt az elgondolást hiábavalónak tartja. Ő a tételes törvényekre hivatkozik, melyek elegendő biztosítékot szolgáltatnak s feleslegessé teszik az önmagában véve úgyis csak általános elveket tartalmazó természetjogot. De legyünk tisztában a dolog lényegével. A skolasztikus értelmezésű természetjog nem részletes jogi kódex, hanem általános elvek foglalata, mely nem zárja ki a pozitív jogot, sőt azt egyenesen megköveteli. Azonban a pozitív jog *érvényességi alapot igényel*, s ez a természetjog. A törvényt kibocsátó társadalmi hatalom jogalapra szorul, mely eljárását igazolja s rendelkezésének érvényt szerez. A törvény, sokszor nagy áldozatok árán, feltétlen megtartást követel. Nem ok nélkül tehető fel tehát a kérdés, mi e feltétlen kötelezettség jogalapja? Ez végső fokon nem lehet más, mint a természetjog, mely a közhatalom rendelkezéseit igazolja s ezzel a társadalmi rend szilárdságát is biztosítja. Továbbá az emberi törvény mint ilyen, önmagában véve nem mindig helyes. Oly joghoz kell tehát igazodnia, mely mindig helyes. Ez a természetjog.

Ha a tételes jog érvényességének igazolásánál a természet-

jogot elvetjük, minden egyéb igazolási kísérlet csak eltolja, de nem oldja meg a kérdést. Igy ha a *szokásjogra*, illetve az abban nyilvánuló társadalmi akaratra hivatkozunk, ez a tételes jog közvetlen, de nem végső forrásának tekinthető. Mert a társadalmi akaratot csak akkor tekinthetjük a tételes jog igazoló forrásának, ha már ezt megelőzően létezik oly természetes jogi vonatkozás, mely a társadalmi akaratnak érvényt biztosít. Nem hagyható figyelmen kívül, hogy a szokásjogban nyilvánuló akarat esetleges valami, megegyezhet, de ellentétbe is kerülhet a helyes joggal. Esetlegességénél fogva önmagán túl mutat az abszolút normára, mely érvényesülési igényét igazolja.

Ha pedig magát a hatalmat, nevezetesen annak hordozóját, az *államot* önmagában tekintjük jogalkotó tényezőnek, az a lehetetlen helyzet áll elő, hogy az elemi emberi jogokat is az állam hatalmi akaratától hozzuk függésbe. Nyilvánvaló, hogy a közhatalom nem ad jogot az élethez, a becsülethez, a munkához, hanem védi és biztosítja a *már* meglévő jogot. Hogy ez a valóságos tényállás, kitűnik a jogérzéknek az emberi személy elemi jogait sértő törvények elleni tiltakozásából, melyet nem lehet jogtalannak minősíteni. A hatalom nem autonóm és nem korlátlan jogalkotó tényező, hanem kötve van a természet rendjében nyilvánuló követelményekhez, azaz a természetjoghoz.

Az állam nem hozza létre magát a jogot, ellenkezőleg, a már létező jog alapja és előfeltétele az állam létének. Az állam létrejöttének tényleges történeti körülményei változhatnak, azonban létének jogi alapja az a mindenkori természeti és erkölcsi szükségképeniség, mely a társadalom rendjének fenntartásához elengedhetetlen átfogó jogi és hatalmi szervezetnek a létét megköveteli. Az állam tehát az ember szociális természetéből folyó törvényszerűség, azaz a természetjog alapján létezik. A létrejötténél közreműködő tényleges történeti tények (a társadalom bizonyos fejlődési foka, államszerződés), formai feltételek, közvetítő tényezők, melyek adottsága mellett a természetjogi norma érvénybe lép. Eredetileg a természetjoggal ellentétben keletkezett helyzet (pl. hódítás) sem marad fenn a természetjoggal szemben, hanem bizonyos természetjogi követelmények (rendfenntartás, közjó biztosítása) teljesülésével utólag legitimálódik. Tehát az állam joga és hatalma *érvényében* nem a történeti tényeken, hanem a rendezett társadalmi élet természetjogi követelményén nyugszik. A pozitív történeti tények esetlegességük mellett nem képesek oly lényeges jogokat létesíteni, melyek az állam lététől és céljától elválaszthatatlanok s melyek a történeti körülmények változása dacára is megmaradnak.

Szemben a pozitivista elmélettel, az a tény, hogy az állam nem tekinthető kizárólagos jogforrásnak, nyilvánvaló abból, hogy az

államot jogalkotó tevékenységében korlátozzák az egyes személyek és egyéb közületek természeti jogai s korlátozza általában az erkölcsi törvény. Ha az újabb jogbölcselet a pozitivizmus önkényt és ököljogot szentesítő végkövetkeztetését elkerülendő, hangsúlyozza a jog társadalmi rendeltetését, a «helyes jog» elvét s az igazságosság eszméjét, ezzel az állami jogalkotás számára normát és korlátot jelentő alapelvre, végeredményben a természetjogra utal.

Alaptalan a pozitivizmus részéről annyit hangoztatott aggodalom, mintha az állami törvényhozásnak a természetjogtól való függésbe hozása az állam biztonságát és az államhatalom tekintélyét veszélyeztetné. A helyesen értett természetjogi elv nem szabadít fel az önkényes jog-értelmezésre. A természetjog egyetemes szabályainak a konkrét viszonyokra alkalmazása nagy óvatosságot, körültekintést és felelősséget igényel, melyre egyes emberek és társadalmi csoportok nem vállalkozhatnak és nem illetékesek, hanem az a törvényhozásra illetékes állami szervekre háruló feladat. A keresztény bölcselet természetjogi elve nem az államhatalommal, hanem a korlátlan államhatalom elvével, a hatalomnak a joggal való azonosításának a téveszméjével áll szemben. Az állam erkölcsi intézmény, mely létét csak addig láthatja biztosítva, amíg az erkölcs szilárd talaján áll. Az állam létét nem a természetjog veszélyezteti, hanem a törvények igazságosságába vetett hit megrendülése. A pozitivizmus szűk látókörén tuljutó jogbölcselet is elismeri, hogy az állam nem helyezkedhetik nyilvánvalóan szembe az erkölccsel. E kétségtelenül igazolt álláspont alapján a természetjogot sem tekinthetjük a jogalkotást fenyegető veszedelemnek, hanem a törvényes rend szilárd alapját, az állam erkölcsi méltósága biztosítékát kell benne látnunk.

Hangsúlyoznunk kell a pozitivizmussal szemben, hogy nemcsak az államban, hanem mindenütt van jog, ahol emberek érintkeznek egymással («ubi societas ibi ius»). A jognak az államot megelőző létét igazolja, hogy pozitív jogviszony hiányában is fennállnak a különböző népek közt az elemi jogszabályok. Az Amerikát felfedező európaiaknak a bennszülöttekkel szemben elkövetett visszaélései nemcsak erkölcstelenek, de jogtalanok is voltak. Sőt kiépített jogrend mellett is előfordulhat olyan, a tételes törvény által előre nem látott eset, midőn az igazságszolgáltatás a jogérzékre, azaz a dolog természetével adott tény józan belátásra kénytelen hivatkozni.

4. Nagy haladás, ha a mai jogbölcselet a jog érvényének abszolút alapjáig iparkodik eljutni. Azonban az ily irányú törekvéseknek csak úgy lehet teljes sikerük, ha a jog alapnormáját közvetlen ontológiai viszonyba hozzák a konkrét jogrenddel. A merően a priori, formális jogeszme csupán ideális érvényességet, nem a valóságos jogrendet alakító érvényességi alapot jelent. Ily magyarázat mellett

erkölcs és jogrend közt áthidalhatatlan marad a szakadék. A nyilvánvaló erkölcsi követelménnyel szemben a tényleges, azzal szemben álló pozitív jogszabály kötelez. Érthető, ha az újhegeli iskola közvetlen kapcsolatot törekedik létesíteni a jog és az erkölcs között, habár monisztikus magyarázata metafizikailag nehézségbe ütközik.

A formalizmus leküzdésével jelentősen közeledik a skolasztikus felfogáshoz *Moór Gyula* természetjog-elmélete. Moór úgy ítéli, hogy a jogalkotó hatalom korlátlanságának a tagadása a skolasztikus természetjog legértékesebb és a modern jogelmélet számára is hasznavehető alapgondolata. Ebből kiindulva a természetjognak *negatív* vagy *limitatív* értelmet ad, amennyiben e fogalmon érti a társadalmi hatalom számára általánosan és megváltozhatatlanul fennálló logikai, fizikai, szociológiai és etikai korlátokat, melyek a tételes jog szétvethetetlen határai. A reális világ követelményeiképp jelentkező jogi irányelveknek, melyek a jogalkotó hatalom határait megvonják, határozott tartalmuk van, de magának a tételes jognak konkrét tartalma nem folyhat belőlük, mert mint határfogalmak ép azt mondják meg, mi *nem* lehet jogi tartalom. A természetjognak e negatív-limitatív értelmezésével tüntethető el Moór véleménye szerint a voltaképeni ütközőpont a természetjogi elv és a jogpozitivizmus közt, nevezetesen a helytelen jog lehetőségének, illetőleg a közhatalom korlátoltságának a kérdése. A jogi pozitivizmus a hatalomból indul ki, de kénytelen annak erkölcsi határait elismerni, a skolasztika viszont az erkölcsi világrendből indul ki, de elismeri a társadalmi hatalom jogalkotó jelentőségét.

Moór Gyula elméletének értéke, hogy a valóságtól elvonatkozó elméletekkel szemben a reális társadalmi élet követelményének ismeri el a természetjogot. Ezzel tényleg érintkezést talált a skolasztikával, mely a természetjogot a társadalom lényegétől elválaszthatatlan előfeltételnek tekinti. Azonban valóság és érték világa közt a skolasztika szorosabb ontológiai kapcsolatot lát, mint Moór, mert a skolasztika az empirikus világot a tökéletes valóság értékvilágától hozza függésbe, melynek törvénye — az örök törvény — nem csupán határfogalomjellegű eszme, hanem az emberi cselekvés egész körét átfogó s azt pozitíve irányító norma. A természetjognak a skolasztika csak mint a jog egész területét átható és alakító normának tulajdoníthat értelmet, ami különben a norma alakító és irányító jellegéből önként következik. A természetjog nem tartalmaz részleges elveket, de normatív erejével a pozitív jog tartalmát is szabályozza. Ezért nemcsak a társadalmat létében közvetlen fenyegető, «kiáltóan erkölcstelen» jog, hanem az erkölcs minden veszélyeztetése, mint a társadalom meggyengítése, összeegyeztethetetlen a természetjoggal. Ha azután a gyakorlati élet a jogalkotás részéről hiányokat mutat, ezeket fogyatkozásoknak

kell tekintenünk, s a fogyatékos törvényektől a jog társadalmi rendeltetésénél fogva nem lehet a kötelező erőt mindaddig megtagadni, míg nyiltan nem ütköznek az erkölccsel. De a jogalkotásnak állandóan maga felett kell éreznie a természetjogot, mint a jog által szándékolt rendnek örökérvényű őrét s a helytelen jog megszüntetését, a jogalkotás tökéletesítését, állandó feladatának kell tudnia.

5. Teljes világosság kedvéért rá kell mutatnunk a természetjog nehezen felengedő gátlására, nevezetesen arra az aggodalomra, mely a természetjog elfogadásától a jog önállóságát látja veszélyeztetve. Az aggodalom azon alapul, hogy a természetjog lényegében etikai követelmény. Azonban a jog mint ilyen megkülönböztetendő az erkölcstől, nem hozható etikai követelménytől közvetlen viszonyba. A természetjog nem kényszeríthető ki s már e lényeges jogi követelmény hiánya miatt sem tekinthető a jogi rend kiindulásának.

Tényleg súlyos tévedés lenne a *jogi és erkölcsi rend* minden megkülönböztetés nélküli azonosítása, erkölcsi tények kizárólag jogi szempontú elbírálása, vagy jogi feladatoknak kizárólag erkölcsi eszközök alkalmazásával való megoldása. Vannak szoros értelemben vett jogi igények, melyek megkülönböztetendők a tisztán erkölcsi igényektől. A jog egyéb társadalmi igénytől és követelménytől határozottan megkülönböztethető tárgya oly jav, mely felett minőségénél és rendeltetésénél fogva bizonyos (fizikai vagy erkölcsi) személy kizárólagosan rendelkezik s mely mással szemben szigorú tartozást állapít meg. Míg a jog a kinek-kinek kijáró javak pontos megállapításával a társadalom tagjainak különállását, viszonylagos önállóságát hangsúlyozza, egyéb társadalmilag jelentős erkölcsi érték az önkéntes adás, a szabadon teljesített szolgálat jellegét viseli magán.

A jog célja az emberi társas együttélés szabályozása, a társadalmi élet feltételeinek a biztosítása. Az erkölcs érvényesülési köre ennél lényegesen tágabb, kiterjed oly társadalmi követelményekre is, melyeket a jog nem szabályoz, valamint az Isten és önmagunkkal szemben fennálló kötelességekre is. A jog célja a társadalmi érintkezés lehetővé tétele, a közbiztonság fenntartása és védelme. Ezért a külső cselekedetre helyezi a súlyt, a cselekvő szándéka közvetlenül nem érdekli. Ezzel szemben az erkölcsi életben a szándék a leglényegesebb, a külső végrehajtás körülményei felett nem rendelkezünk mindig szabadon és ez korlátozza felelősségünket. Minthogy a jog rendeltetése a biztonság, rendelkezéseit pontosan kell meghatároznia s adott esetben következetesen kell azokat alkalmaznia. A jog elsősorban az esetet, a tényt nézi, nem a cselekvő személyét. Ezért bizonyos merevség és kegyetlen következetesség elválaszthatatlan a jog szellemétől. Ezzel szemben az erkölcs, mely minden cselekedet elbírálásánál a szándékból indul ki, elsősorban az egyént nézi s lehetőségeinek a

figyelembevételével állapítja meg adott esetben felelősségét és kötelességét. Az egyéni lelkiismeret mélységeibe hatolva menthetővé tehet oly cselekedetet, melyet a jognak, mint a külső rend őrének el kell ítélnie. S épúgy lehetséges a fordított eset is. Mind a jogi, mind az erkölcsi törvény szabadakaratú lényekhez szól, mindkettőnek számolnia kell az ellenkezés lehetőségével s ezért ösztönző erővel is kell rendelkezniök. De az ösztönzés módja a kettőnél lényegesen különböző. A külső társadalmi rend fenntartására irányuló jog külső kényszerrel rendelkezik (pl. pénzbírság, testi fenyíték), ilyen természetű kényszereszköz nem áll az erkölcs rendelkezésére. Az erkölcsi életben csak lelki eszközökkel lehet ösztönözni (pl. intés, kérés) vagy büntetni (pl. dorgálás, megvetés), de a befolyásolás nem vethet gátat az erkölcsiségtől elválaszthatatlan szabad elhatározásnak.

Azonban a különbségek ellenére sem lehet jogot és erkölcsöt oly élesen szétválasztani, sőt egymással szembeállítani, amint az különösen Kant óta és után a külső «legalitás» és a belső «moralitás» megkülönböztetésének a túlfeszítésével történni szokott. Erkölcs és jog a különbségek ellenére is elválaszthatatlanul összetartoznak. Mindkettő a szabadakarathoz szól, mindkettő követelményeket állít fel. A követelményeknek mindig kötelességek felelnek meg és a kötelesség mindig lelkiismereti, tehát erkölcsi tény. A jog mindenesetre elsősorban a külső tényt tekinti, de a cselekvő szándékát sem hagyja teljesen figyelmen kívül. A szándékosság és a beszámíthatóság megállapításától az igazságszolgáltatás sem tekinthet el. S a kényszeríthetőség sem szakíthatja szét jog és erkölcs kapcsolatát. Az erkölcsi törvény sincs büntető szentesítés nélkül, az erkölcsi törvény áthágása is következményekkel jár. Ha ezek a földi lét korlátai közt nem érvényesülhetnek mindig teljes erővel, az erkölcsi törvény örök szerzőjének van hatalma tökéletes érvényesülésüket biztosítani. A külső kényszer mindenesetre sajátosan jogi mozzanat. De ez nem alkotja a jog teljes lényegét, hanem lényegéből folyó következmény. A kényszer önmagában még nem jog, hisz jogos és jogtalan igénynél egyaránt használható. S a kényszer nem a szándékra irányul, hanem a külső teljesítményre, bár közvetve a szándékot is befolyásolhatja. Az igazságos törvény e közvetve nevelő hatását nem lehet erkölcstelennek tekinteni. Letagadhatatlan, hogy az élet bonyolult feltételei közt lehetséges összeütközés jog és erkölcs között. De az ütközés éle tompul, ha a jogot az erkölcs alapjára helyezzük. Előfordulhat, hogy az erkölcs tiltja a jog igénybevételét (pl. lakbért fizetni nem tudó beteg utcára tételét). Ez az ellentét azonban áthidalható, ha megkülönböztetjük a jogot és a jog használatát. A jog cselekvési szabadságot biztosít. Ezzel a szabadsággal vissza is lehet élni, de nem ez a jog eredeti célja. Ellenkezőleg, az a tény, hogy a jog használata erkölcsi felelősséggel jár, jog és erkölcs összefüggésére utal.

A pozitív jogrend emberi alkotás. Mint minden emberi műhöz, a joghoz is tapad hiány és fogyatékosság. A jog nem mereven lezárt rendszer, hanem a fejlődő élettel alakul, változik. De midőn a jog lényege szerint a társadalom tagjai közti érintkezést biztosítani s a társadalom tagjainak egymáshoz való viszonyában a kötelességeket és igényeket egymással összhangba hozni törekedik, az *igazságosság* eszméjének megvalósítását szolgálja, az igazságosság pedig letagadhatatlanul erkölcsi követelmény. S amíg a jog nem mond nyiltan ellent az igazságosság követelményének, rendelkezik és kell rendelkeznie érvényesülési lehetőséggel, ha szükséges, a kényszer árán is. E ponton már nyilvánvaló, hogy a jogi kényszer végeredményben az igazságosság erkölcsi hatalmából fakad. Igazságosság nélkül nem állhat fenn a társadalom. Az igazságosság oly elemi létfeltétele, melyet az ellenkezőkkel szemben is hathatósan kell érvényesíteni tudnia. De ha ez a tényállás, úgy az igazságosság eszméjét teljességében hordozó természetjogot sem lehet a társadalom életszférájából kirekeszteni. A természetjog mint ilyen nem kényszeríthető ki. De a természetjogban foglalt erkölcsi hatalom az alapja a jogi kényszeríthetőségnek.

Nyilt sebe a társadalmi életnek a közösségi tudat nagymértékű aláhanyatlása, amivel feltartóztathatatlanul együtt jár a társadalmi rend bomlása. A társadalmi kötelességek teljesítésére az embert csak az erkölcsi tudatáig ható törvény képes hathatósan ösztönözni. Nagy társadalmi szerencsétlenség jog és erkölcs szétválasztása, a jognak technikai eszközzé silányítása. Ha a jogot egy társadalom csak külső kényszernek tekinti, a saját értékeinek lett árulójává. A jogrend nem különálló területe az emberi életnek, hanem szerves része az összkultúrának, melybe az erkölcsi világrenddel fennálló, elszakíthatatlan kapcsolatain keresztül szervesen beilleszkedik. A természetjogi elv ezt a kapcsolatot tartja fenn s ezzel a jogba is életet, szellemet lehel, a jogot az erkölcs szolgálatába állítja. A közösségi életet szabályozó jog és az Isten örök törvényében gyökerező erkölcs örökérvényű világa elválaszthatatlanul összetartoznak. Ezt a belső egységet tartja fenn s ezzel a társadalmi rend biztos alapját veti meg az ősi emberi bölcseség nyomán haladó keresztény társadalomfilozófia természetjogi fogalma.

Irodalom. — *L. Taparelli*, Saggio teoretico di diritto naturale. Palermo 1840. (Németül 1845.) — *V. Cathrein*, Recht, Naturrecht und positives Recht[2]. Freiburg i. B. 1909. — *J. Mausbach*, Naturrecht und Völkerrecht. Freiburg i. B. 1918. — *A. Rohner*, Naturrecht und positives Recht. Divus Thomas 1934. — *J. B. Schuster*, Vom Kampf um das Naturrecht. Stimmen der Zeit, 115. k. 1928. — *Notter A.*, A természetjog. Bölcseleti Folyóirat. 1905. — *Moór Gyula*, A természetjog problémája. (M. Tud. Akad. Ért.) Budapest 1934. — *O. Schilling*, Christliche Sozial- und Rechtsphilosophie. München 1933. — *K. Petraschek*, System der Rechtsphilosophie. Freiburg i. B. 1932. — *E. Hölscher*, Sittliche

Rechtslehre. München 1929. — *R. Stammler*, Die Lehre von dem richtigen Rechte. Neubearb. Aufl. Halle 1926. — *J. Binder*, Philosophie des Rechts. Berlin 1925. Grundlegung zur Rechtsphilosophie. Tübingen 1935. — *K. Larenz*, Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart². Berlin 1935. Das Problem der Rechtsgeltung. Berlin 1929. — *H. Kelsen*, Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und der Rechtspositivismus. Charlottenburg 1928. — *W. Eckstein*, Das antike Naturrecht in sozialphilosophischer Beleuchtung. Wien-Leipzig 1925. — *M. Grabmann*, Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas v. Aq. Mittelalterliches Geistesleben. München 1926. 65—103. l. — *A. Vierkandt*, Der geistig-sittliche Gehalt des neueren Naturrechtes. Wien-Leipzig 1927. — *H. Rommen*, Die ewige Wiederkehr des Naturrechtes. Leipzig 1936.

12. Az igazságosság.

1. A jog élő valósággá, eleven társadalom-fenntartó erővé az igazságosság gyakorlásával válik. Jog és igazságosság korrelatív fogalmak. Az igazságosságnak a jog sajátos, más etikai magatartástól megkülönböztetett tárgya. Ulpianus a skolasztikusoktól is elfogadott meghatározása szerint az igazságosság az akarat állandó és maradandó készsége arra, hogy mindenkinek megadja azt, ami jogosan megilleti. Az igazságosság tárgyát nemcsak az erkölcsi norma általában, hanem másnak a jogigénye mértékeli. Az igazságosság követelményei ép azért jogi, azaz kikényszeríthető kötelességek (debita legalia), nemcsak erkölcsi kötelességek (debita moralia).

A jog mint objektív norma meghatározza, kiméri a jogigényt, azt, hogy ki mit követelhet magának s az igazságosság a törvény által megszabott mérték szigorú megtartását kívánja. A mérték megállapításánál pedig a társadalmi vonatkozás sajátos természete az irányadó. A közösségben háromféle viszony lehetséges : a tagoknak egymáshoz, a közösséghez és a közösségnek a tagokhoz való viszonya. Az egyenlőség teljes szigorral érvényesíthető, ha a társadalom tagjai mint egyenjogú magánfelek állnak egymással szemben. Ebben az esetben a felek különbözősége teljes, könnyen megállapítható, ki mit mondhat a magáénak s így az érintkezésben a tartozás és követelés szigorú arányban kiegyenlíthető. Aristoteles találó jellemzése szerint a *kölcsönös* vagy *csere* igazságosság esetében, amint az igazságosság ezt a faját nevezni szoktuk, az egyenlőség pontos, aritmetikai arányú. Az igazságosság e fajánál a szigorú egyenlőség betartható, mert itt nem a személyi minősítésre helyezzük a súlyt, hanem dolgokat viszonyítunk egymáshoz. A kölcsönös igazságosság az egyedek egymással való érintkezésében jogaikat a teljes egyenlőség (aequalitas) elve alapján biztosítja.

Habár a kölcsönös igazságosság teljes mértékben tesz eleget az

igazságosság fogalmától elválaszthatatlan egyenlőségnek, önmagában csak egy túlzóan individualista társadalom keretében elégíthet ki, de abban is csak elméletileg. Az emberek nemcsak mint magánfelek, mint «más» állnak egymással szemben, hanem a társadalom valóságos volta mellett mint «tagok» valóságos vonatkozásban állnak a társadalom, illetve bizonyos társas közösség egészével is. A közösség és a tagok viszonyában tehát az igazságosságnak is egy sajátos faja kell, hogy érvényesüljön. A jogbölcseleti hagyomány az *osztó* igazságosság körébe utalja a közösségnek a tagokhoz való viszonyának a szabályozását. Ezt követve a közösség az egyenlőség elve szerint juttatja el illetékes intéző szervei révén a közösségi javakat az egyes tagokhoz s gondoskodik a közös terhek egyenletes elosztásáról. Az igazságosság e faja a javakat és terheket a tagok szolgálataival, illetve teherbíró képességével állítja arányba. Itt nem a teljes, hanem az arányos egyenlőségnek kell érvényesülnie. A közösség és a tagok viszonyában nincs meg az az éles különállás, ami az egyedek egymáshoz való viszonyában. A «tag» bizonyos mértékben azonos az «egész»-szel, midőn a közjóban részesül, bizonyos értelemben a sajátjában részesül és a közösségi terhek vállalásával a saját javát is szolgálja. Minthogy pedig a közösség gazdag tagozódású egész-struktúra, a közjóban és a közteherben való részesedés mértékét a közösségi egészben betöltött funkció minősége állapítja meg az igazságosság követelménye szerint. Ha így a teljesítmények és a teherbírás különbözősége miatt nem is állapítható meg egyenlő mérték valamennyi tag részére, az igazságosság megköveteli, hogy az érdem és a jutalom, a teherbírás és a teher közt megállapított viszony személyi válogatás nélkül egyenlő legyen. Az osztó igazságosság tehát, mint Aristoteles megállapítja, a geometriai arányt követi, mert nem a javakat, illetve a terheket önmagukban veszi mértékül (mint a kölcsönös igazságosság), hanem azokat a személyek érdemeivel, illetve teherbírásával állítja arányba.

Mind a kölcsönös, mind az osztó igazságosság tárgyát a tagoknak, a közösségi egész részeinek a java képezi. Azért ezt a kettőt összefoglaló névvel *részleges* igazságosságnak (iustitia particularis) nevezik. Amint a tagokat egységbe foglalja a közösségi egész, úgy fogja át az igazságosság e két faját sajátos minőségük fenntartása mellett az *egyetemes* igazságosság (iustitia generalis). Ennek a részleges igazságosságtól megkülönböztetett, sajátos tárgya a közösség java, a *bonum commune*. Ez az igazságosság-faj tehát a tagoknak a közösség egészével szemben fennálló kötelezettségeit állapítja meg. Minthogy a közjót biztosító szolgálatokat a törvények írják elő pontosan, kapta ez az igazságosság-faj a *törvényes* igazságosság nevet.

2. Az igazságosság mindegyik viszonylatában a pozitív, tételes törvény által történő szabályozás normája a természetjog, a *természetes*

igazságosság (iustitia naturalis). Ennek szem előtt tartásával érthetjük meg helyesen a *szociális igazságosság* ma annyit hangoztatott eszméjének igazi jelentését, tartalmát. Az eszme a századforduló táján a társadalmi ellentétek áthidalására törekvő közösségi tudat erősödésével tűnt fel s ma már gyökeret vert a köztudatban. Elterjedésében nem csekély része van az Egyház szociális tevékenységének. A keresztény társadalombölcseletben és az egyházi használatban e hamar meghonosodott fogalomnak különösen a Quadragesimo anno enciklika adott erős nyomatékot, mely a társadalmi reform irányítójául a szociális igazságosságot és a szociális szeretetet jelölte meg. A fogalom jelentésének pontosabb körülírása nélkül is erőteljesen kifejezésre juttatja az igazságosságnak nélkülözhetetlen szerepét a társadalmi életben. De a fogalom központi jelentőségénél fogva érthető, ha a keresztény társadalomfilozófia pontos meghatározására törekszik.

A szóhasználatból kétségtelenül megállapítható, hogy ezen a fogalmon oly igazságosság-fajt értünk, melynek tárgya nem magánfelek magánjogi tartozása, hanem a társadalmi közösséget egyetemesen érintő érték, a közjó. Minthogy a közjó az igazságosság szokásos hármas felosztásában a törvényes és az osztó igazságosság tárgya, felmerül a kérdés, vajjon a «szociális» igazságosság mily viszonyban áll a hármas felosztás tagjaival, azonosítható-e azok valamelyikével, vagy azoktól különböző igazságosság-faj-e?

Megegyeznek a nézetek abban, hogy a szociális igazságosság tárgyán az embernek a közösséghez rendeltségéből következő természetjogi kötelezettségek és igények értendők. Eltérnek a tartalom közelebbi meghatározásában. Az egyik vélemény (Gillet, Horváth Sándor, Schilling, Schrattenholzer) tágabb értelmet ad a fogalomnak és a törvényes igazságosság alapját képező természetjogi normákat érti, azaz azonosítja a természetes egyetemes igazságossággal (iustitia generalis naturalis). E szerint az értelmezés szerint a társadalmi igazságosság nem egy különálló igazságosság-faj, hanem a közjóra vonatkozó, természetjogilag igazolt igényeket és kötelességeket juttatja kifejezésre, melyek a tételes törvény rendelkezésének a hiánya esetén is fennállanak.

A másik vélemény szűkebb értelmet ad a fogalomnak s azt a társadalom és az állam megkülönböztetésével iparkodik alátámasztani. E szerint a vélemény szerint a szokásos hármas felosztás az állami életből indul ki, «törvényes» igazságosságon a tételes törvény rendelkezéseit érti. Azonban vannak oly társadalmi érintkezések is, melyek nem esnek állami szabályozás alá. Ilyen különösen a gazdasági élet, melynek folyton változó feltételeit a tételes törvény nem kísérheti állandóan nyomon s melynek minden részletében való szabályozása a gazdasági folyamatot károsan érintő megkötöttség lenne. A társadalmi igazságos-

ság tehát nem az állam által előírt kötelességekre vonatkozik, hanem az egyes társadalmi csoportoknak egymásközti viszonyában biztosítja a közjót. Alanyai az egyes társadalmi csoportok, tárgya az egyes csoportok joga a közjóban való részesedéshez teljesítményeik arányában (Messner). A társadalmi igazságosság így a közjó révén az egyetemes igazságosságnak a törvényes és nemzetközi igazságosságtól megkülönböztetendő tagja. Még fokozottabb lesz a faji különbség, ha közjón az állam által biztosított közösségi javaktól megkülönböztetve, a közösség tagjainak egyénenkénti javát összességükben értjük (Kleinhappl, J. B. Schuster). A szűkebb értelmezés szerint tehát a szociális igazságosság a szokásos igazságosság-fajoktól megkülönböztetendő sajátos igazságosság-faj, azoknak a természetjogi normáknak a foglalata, melyek a társadalom tagjainak egymással való érintkezésében a javak igazságos megosztásának a szabályozásával a közjót biztosítják.

A társadalmi igazságosságnak önálló igazságosság-fajkénti feltüntetésénél kétségtelenül közrejátszik a «törvényes» igazságosság fogalmának szűkkörű értelmezése, mely annak tárgyát kizárólag a tételes, állami törvény által megállapított jogi kötelezettségekre vonatkoztatja. Ha azonban figyelembe vesszük, hogy az igazságosságnak nem a törvény mint ilyen, hanem a törvény *tárgya*, a közjó a tárgya, a tárgy azonossága mellett nem mutatkozik indokoltnak a társadalmi igazságosság önállósítása. Az igazságosság-fajok reális különbségének a tartalmi mozzanatok különbsége lehet igazolható alapja. Ha ragaszkodunk a törvényes igazságosságnak Szent Tamás által adott, a lényeget pontosan megvilágító klasszikus fogalmazásához,[1] mely törvényes igazságosságon nemcsak az állami törvények által megszabott kötelezettségeket, hanem a közösség javát általában biztosító természetjogi kötelezettségeket érti, melyhez a törvényhozásnak is igazodnia kell, a társadalmi igazságosság tárgya azonosul a természetes törvényes igazságosság, más szóval az egyetemes igazságosság tárgyával.

Az igazságosság minden fajánál meg kell különböztetnünk a természetes és a pozitív (tételes törvény által megállapított) igazságosságot, mely azonban nem jelent faji különbséget, hanem csupán a norma és konkrét alkalmazásának azonos tárgyra vonatkozó viszonylagos különbségét. S minthogy a természetjogi követelmények társadalmat és államot egyaránt kötelezik, társadalom és állam szociológiailag kétségtelenül igazolt megkülönböztetése még nem létesít a tevékenység számára megkülönböztetett tárgyat. A különbségnek abban való kiemelése, hogy a szociális igazságosság a többi, a sztatikus rendre vonat-

[1] «Iustitia legalis est quaedam specialis virtus secundum suam essentiam, secundum quod respicit commune bonum ut proprium objectum.» S. Th. II. II. q. 58. a. 6.

kozó igazságosság-fajjal szemben dinamikus jellegű, mely a fejlődésnek megfelelő törvényalkotást sürget, a természetjog szempontjából kétségtelenül igaz. De midőn a pozitív törvény tényleg megállapítja a tárgyat, tárgyilag nem történik faji változás, hanem a törvényes igazságosság tárgya azonosul a természetjogi igazságosság tárgyával. A kötelezettség alapja ugyanaz marad, mint a törvényhozás előtt, a pozitív törvény csak újabb motiválása a fennálló természetjogi kötelezettségnek. Egyáltalában nem szerencsés gondolat a közjó fogalmának a magánjavak számszerű összességével való azonosítása, mert ez a társadalom organikus szerkezetével ellentétben álló magyarázat. S az anyagi javak természete sem teszi indokolttá egy különleges igazságosság-faj felvételét. A gazdasági élet minden mozzanatát kielégítően szabályozza az igazságosságnak a közösség struktúrájából eredő hármas faja. Az anyagi javakhoz való jog érinti mindegyik igazságosság-fajt, nem meríthető ki egyetlen faj keretében. Az egyetemes igazságosságnak viszonylagos elsőbbségét ebben a vonatkozásban is biztosítja a magántulajdonnak az ember természetének megfelelő kettős, egyéni és társadalmi jellege, mely a javak szerzésénél és használatánál, igénylésénél és elosztásánál a közjó követelményét épúgy megállapítja, mint egyéb társadalmi viszonyban (l. 288. l.).

Hogy a szociális igazságosság köre nem korlátozható kizárólag a gazdasági életre, az értelmezési viták voltaképeni kiindulását képező Quadragesimo anno enciklikából állapítható meg a legvilágosabban, mely kijelenti: «Szükséges, hogy ez az igazságosság az összes állami és társadalmi intézményeket áthassa és a szociálpolitikában gyakorlatilag is érvényesüljön». «Az egész emberi közös életet alakítsuk megfelelő intézményekkel a közjó, vagyis a társadalmi igazságosság szellemében.»

Már a Rerum novarum enciklika hangsúlyozta a társadalmi kérdéssel vonatkozásban a természetjog kötelező voltát, a természetes igazságosságot. Ennek a közjóra vonatkozó követelményeit juttatja kifejezésre a Quadragesimo anno által meghonosított «szociális igazságosság» fogalma. Az új elnevezés bevezetését nyilván az javasolta, hogy míg a törvényes igazságosságon a közhasználat általában a tételes törvények által megszabott kötelezettségeket érti, a szociális igazságosság a természetjogi követelményeket nyomatékozza, melyek az esetben is fennállnak, ha a tételes törvény nem rendelkezne, vagy nem megfelelően rendelkezne. A szociális igazságosság tehát nem más, mint a társadalom szerves, organikus szerkezetéből folyó természetjogi követelmény, mely a tagok, egyének és részközösségek részéről, a közösség egésze javának biztosítását kívánja meg. A szociális igazságosság az a természetjogi norma, melyhez a társadalmi berendezkedésnek, elsősorban a törvényhozásnak alkalmazkodnia kell, mely a természetjogi igényeket és kötelességeket minden viszonyban biztosítja.

Míg az atomisztikus, individualista gondolkodás a társadalom tagjai közt az összefüggést oly lazának tartja, hogy csak a magánjogi igényeket és kötelességeket szabályozó kölcsönös igazságosságot tekinti igazságosságnak, a kollektivizmus viszont az egyénnek a közösséggel szemben nem hajlandó jogigényét elismerni: a szociális igazságosság a tagok és a közösség egésze közti szerves összefüggés alapján rendezi a jogokat és kötelességeket. A közösség vonatkozási egységében nincs ugyan olyfokú különállás (alteritas), mint az egymástól független tagok viszonyában, melyet a kölcsönös igazságosság szabályoz, a tag «része» az egésznek, de nem önállóságát vesztett, hanem sajátos funkciót teljesítő része, ami az egyes tagok és a közösség egésze közt fenntartja a jogalanyi különbséget s az egymáshoz való viszonynak az igazságosság alapján való szabályozását lehetővé teszi. Nem szükséges tehát a szociális igazságosságot lecsökkentett fokú igazságosságnak tekinteni, esetleg a szeretet minimális fokával azonosítani. A szociális igazságosság a szeretettől megkülönböztetendő, a szorosan vett igazságossághoz tartozó erény. Követelményei nem állapíthatók meg ugyan oly pontos mértékkel, mint az egymástól független magánjavak esetében, a rész java tagként foglaltatik az egész javában, de a kétféle jav közt formális különbség van.

3. A szociális igazságosság tárgya a közjó, kötelezettje a közösség minden egyes tagja, igénylője a közösség egésze. Tartalmát a közösségi egész és a részek, a tagok közt fennálló viszony természete állapítja meg. Habár a tagok hordozzák a közösséget s nem fordítva, viszont a tagok mint ilyenek csak a közösségi egészen belül fejthetik ki funkcióikat. Az egésznek a részeket logikailag megelőző elsőbbsége alapján a közjó is elsőbbségben részesítendő az egyéni jóval szemben. Szent Tamás erőteljes szavakban formulázza meg ezt a követelményt: a közösség java nagyobb és istenibb valami, mint az egyén java.[1]

De nem áldozzuk-e fel az emberi személyiséget, ha azt követeljük, hogy az egyén javát feltétlen a köz java alá rendelje? Megállhat-e ez a követelmény a személyiség önállóságával és öncélúságával?

Ily tragikus összeütközés csak akkor állna elő, ha a közösség célja lényegesen más lenne, mint az egyén célja, ha a közösség java elvileg ellentétben állna az egyén javával. Ámde a kettő természetszerűen összetartozik. Az emberi társulás legmélyebb indítéka az a cáfolhatatlan tény, hogy az ember földi célját, értelmes természetének kifejlődését csak a közösségi életben valósíthatja meg. A közösségi élet adja meg részére a lehetőséget anyagi, erkölcsi, szellemi szükségleteinek a kielégítéséhez. S ezt a lehetőséget a közösség az egyénnek azért

[1] In I. Ethic. l. 1; III. Ethic. l. 14; X. Eth. l. 11; S. Th. II. II. q. 31. art. 3.

adhatja meg, mert a célját képező közjó az egyén életcéljával vonatkozásban áll. A közjó mint eszme transzcendens, mely csak a közösséget hordozó egyének közreműködésével valósítható meg. S a közjó megvalósításának a mértékében képes a közösség az egyént természetével adott célja elérésében támogatni.

Egyén és közösség egymásra vannak utalva. Csak ha az egyén közreműködésével hozzájárul a közjóhoz, biztosítható részére az egyéniség kifejlesztésére kedvező társadalmi környezet. A szociális igazságosság ép azzal válik az emberi szolidaritás kötelékévé, hogy az értelmes természetnek megfelelő emberiesség eszméjének az irányítása mellett közösség és egyén jogát egymással összhangba hozza. Ez, a közösség minden tagját egyénileg is kötelező értékeszme kizárja azt, hogy az egyén a közösség merő eszközévé váljék. Minden érték, így a közösségi érték is személyekkel áll szemben, akik egyedül képesek értékeket felfogni és megvalósítani. Amidőn az egyén a közösségi érték megvalósításán dolgozik, önmagán is értékeket valósít meg, a közösségi cél szolgálatában a saját személyi célja felé is törekedik.

Előfordulhat, hogy a közösség rendkívüli áldozatot követel az egyéntől, de erkölcsi személyiségét ebben az esetben sem semmisíti meg. Amíg a közösség értéktudata, célkitűzése erkölcsileg helyes, a közösségért hozott egyéni áldozat nem kisebbíti, hanem emeli az egyén személyi értékét. Amidőn az egyén a haza szolgálatában életét áldozza, amidőn társadalmi hivatása áldozatává esik, nem csökkenti erkölcsi személyiségét, hanem azt a hősiesség fokára emeli. A közösségért hozott áldozat a közösséget egyesítő értékeszméért hozott áldozat, mely egyszersmind erkölcsi győzelem is.

Bizonyos, hogy az emberi élet célja nem merül ki a közösség szolgálatában. Az ember végső célja az Isten. A legfőbb Jóhoz viszonyítva a közjó viszonylagos, a legfőbb Jónak alárendelt, nem abszolút érték. De minthogy az ember közösségi lény, végső céljához csak a közösség által nyujtott eszközök felhasználásával juthat. A lét transzcendens okához, mint legfőbb Jóhoz igazodó értékrend biztosítja a közösségen belül az egyén legmagasabb személyi értékeit. Nagy jelentőségű itt az a megszorítás, amellyel Szent Tamás fent idézett kijelentését kiegészíti. A közjó megelőzi az egyéni jót, de ennek előfeltétele, hogy mindkettő azonos értéknemhez (in eodem genere) tartozzék. Az elsőbbséget végeredményben az értéknek az abszolút értékhez való viszonya határozza meg. Mennél közelebb áll valamely érték hozzá, annál magasabbrendű, s mennél magasabbrendű valamely érték, annál sérthetetlenebb a hozzá fűződő jog. Ezt az értékrendet egy közösség sem változtathatja meg büntetlenül. Azonos értékterületen belül a közjó mindenkor előnyben részesül az egyéni jóval szemben, de nem részesül előnyben az egyén magasabbrendű javával szemben. A nép-

közösség végveszély esetén megkívánhatja az egyén fizikai életének feláldozását, de nem kívánhatja lelke üdvösségének a feláldozását. A lélek üdvösségének biztosítása már egy magasabb értékrend követelménye, mely nem hozható egy vonalra a földi boldogulás biztosítására hivatott népközösség igényével.

Irányító tekintély és alárendelt személy egyaránt a közjó szolgálatára van kötelezve. Természetesen vezető és alattvalók funkcióik különbözősége szerint különböző módon szolgálják a közjót. Szent Tamás a tekintély felelősségét emeli ki, midőn hangsúlyozza, hogy ő a törvényes igazságosság alanya, hordozója elsősorban, mert a törvények által ő határozza meg konkrét alakban a közjó követelményét, az alattvalók pedig, mint a rendelkezés végrehajtói, az igazságosság másodlagos alanyai.[1] Felelősségteljes rendelkezésében a tekintélyt elvileg a természetjog követelményeinek kell irányítania. A szociális igazságosság oly jogrendet tételez fel, mely a sokrétű emberi kultúra különböző területein az egyensúlyt fenntartja, minden igazi érték kibontakozását lehetővé teszi, s a társadalom tagjainak egymáshoz való viszonyában a jogokat és kötelességeket egymással arányba hozza. A szociális igazságosság követelményei a törvényes szabályozást megelőzően is fennállnak, teljesítésük módja az egyénre van bízva, míg azt a törvény pontosan körül nem írja. De a szociális igazságosság nevében emelhető igények csak a törvényes hatalom útján érvényesíthetők, kivéve a végszükség esetét, amelyben mindenki igénybe veheti azt, ami az elpusztulástól megmenti.

4. A szociális igazságosság jelentősége fokozottan domborodik ki, ha az igazságosság két másik fajával összehasonlítjuk s helyét az erények rendszerében meghatározzuk. Sajátos tárgyukat meghagyva a szociális igazságosság befolyásolja és irányítja úgy az osztó, mint a kölcsönös igazságosságot. Az osztó igazságosság felett a közjó őrködik, mint a javak és terhek elosztásának szigorú és elvitathatatlan illetékességű ellenőre. A közjó követelménye, hogy minden társadalmi szolgálat a köztől igazságos ellenszolgálatát megkapja, hogy a társadalom egyes csoportjai szolgálatukkal arányos mértékben részesüljenek a közösségi javakból.

S a szociális igazságosság befolyásolja a magánfelek egymásközötti érintkezését is. Az érintkezés zavartalansága, a polgárok közti béke és egyetértés biztosítása letagadhatatlanul a közjót érintő kérdés. Hogy mindenki joga tiszteletben tartassék, hogy minden szolgálat a neki megfelelő ellenértéket megkapja, nemcsak a kölcsönös igazságosság követelménye, hanem közérdek is. Az egyén nem szakítható

[1] «. . . est in principe principaliter et quasi architectonice, in subditis autem secundario et quasi administrative.» II. II. q. 58. a. 6.

ki a közösség egészéből, még magánérintkezése sem annyira «privát», hogy a közösséget egyáltalában nem érintené. Az egyénnek a társadalomhoz fűződő természetszerű kapcsolata folytán egyéni lehetőségei is a társadalmi környezettől függnek, igényei és teljesítőképessége még magánérintkezésben sem vonatkoztatható el teljesen a közösségtől. Ha az egyéneknek egymáshoz való viszonyában az igazságosság sérelmet szenved, annak káros hatása a szerves összefüggés kapcsolatain keresztül a társadalom egészében is jelentkezik. Abban a társadalomban, amelyben az egyének egymáshoz való viszonyukban a rideg egoizmus alapjára helyezkednek, hiába vár a köz is a neki járó szolgálatokra. Itt minden szolgálatot az erőszak kényszerít ki, nem az igazságszeretet ad meg.

De a szociális igazságosság nemcsak az igazságosság különböző fajait, hanem más erényeket is, amennyiben a közjóval vonatkozásba hozhatók, a maga körébe vonja és a maga célja szerint módosítja. Ezt az elsőbbséget az egyetemes emberi jóra, az egyetemes emberi értékekre irányulása alapján követeli magának. Egyetemes céljában összefutnak az emberi törekvések irányvonalai. A «bonum commune humanum» követelésével oly társadalmi rend kialakítására törekedik, mely az ember tökéletesedését hathatósan támogatni képes. Az egyén, mint láttuk, a társadalmi egész szellemi-erkölcsi organizmusának szerves része s így az ő javai, erényei a társadalom javával is vonatkozásban állnak.

Nem közömbös a társadalomra tagjainak erkölcsi magatartása. A társadalom erkölcsi értéke tagjai erkölcsiségétől függ. A szociális igazságosság «szociális érzékre» nevel: oly magatartásra ösztönzi az egyént, mely cselekedeteiben tekintetbe veszi embertársaihoz való viszonyát, tettei társadalmi következményeit illetőleg lelkiismeretével vet számot. A szociális igazságosság felébreszti a felelősségtudatot, ráeszméltet a jó példa vonzó és az erkölcsi eltévelyedés bomlasztó hatásának tudatára. Midőn azonban más erényeket is a maga körébe von, ezek nem veszítik el sajátos jellegüket és tartalmukat, hanem a szociális igazságossággal való kapcsolatuk által új értéktartalommal gyarapodnak. Az önmegtagadás, a tiszta élet, a munkaszeretet, az erőslelkűség, a vallásosság eredeti tartalmukhoz sajátos értéktöbbletet nyernek az őket hordozó személy társas vonatkozásai révén.

Igy az erények rangsorában a szociális igazságosság az egyetemes erény (virtus generalis) magas méltóságára emelkedik.[1] Csak a közvetlen Istenre vonatkozó (teológiai) erények, elsősorban a szeretet, múlják felül, melyek a legfőbb értékkel való kapcsolatot biztosítják. Amint a szeretet egyetemes erénynek nevezhető, mert minden erényt

[1] II. II. q. 58. a. 5-6.

Istenre, a legfőbb jóra irányít, hasonlóképen irányítja a szociális igazságosság a többi erény-aktusokat a közjóra, melyben egyén és közösség java összetalálkoznak.

Irodalom. — *M. S. Gillet*, Conscience chrétienne et justice sociale[6]. Paris 1922. — *A. Horváth*, Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas v. Aq. Graz 1929. — *O. Schilling*, Die soziale Gerechtigkeit. Theologische Quartalschrift. Tübingen 1933. Katholische Wirtschaftsethik. München 1933. — *A. Schrattenholzer*, Soziale Gerechtigkeit. Graz 1934. — *Lányi F.*, A szociális igazságosság. Katolikus Szemle. 1932. — *J. Messner*, Zum Begriff der sozialen Gerechtigkeit. (Görres-Gesellschaft: Die soziale Frage und der Katholizismus.) Paderborn 1931. — *J. Kleinhappl*, Der Begriff der «iustitia socialis» und das Rundschreiben Q. a. Zeitschrift für kath. Theologie 1934. — *Kecskés P.*, A «szociális» igazságosság értelméről. Theologia 1936.

13. A szeretet.

1. A társadalmi érintkezés szabályait alapvetően a jog határozza meg s érvényesülésüket az igazságosság erénye biztosítja. Azonban az igazságosság nem elégíti ki a társadalmi követelmények egész körét. Szent Tamás, ki a társadalmi élet erkölcsi követelményeit páratlanul éles valóságérzékkel vizsgálja, rámutat arra, hogy a társadalmi érintkezésben az igazságosság lépten-nyomon más erényekkel való kiegészülést igényel. A társadalmi követelmények sokfélesége alakítja ki az igazságosság erénye nagy változatosságát s az erkölcsi magatartás elé az igazságosság körén túlhaladó feladatokat állít.

Nem tagadható le, hogy azokkal szemben, akiknek létünket valami módon köszönjük, Istennel, a szülőkkel, a hazával szemben tartozásaink vannak, melyeket lényegükben véve az igazságosság követelményeinek kell elismernünk. Azonban e követelmények oly nagysúlyúak, hogy a nyujtható teljesítmény sohasem érheti el a szigorú igazságosság által megkívánt mértéket. Ép az ilyfajta vonatkozások szolgáltatnak jellemző példát arra, mily szűkkörű és épazért mily hiányos az igazságosságnak a szigorú egyenlőséget követelő kölcsönös igazságosságra való korlátozása!

Istennek köszönjük létünket, a természeti és a természetfölötti élet ajándékait, szüleinktől kaptuk testi létünket, neveltetésünket, gondozásunkat, a haza biztosítja részünkre az emberi tökéletesülés anyagi, erkölcsi, szellemi feltételeit. A szolgálatért egyenértékű ellenszolgáltatást követelő kölcsönös igazságosság alapján az ilyenfajta tartozások nem róhatók le. Esztelen ember lenne s végül is az igazságossággal kerülne ellentétbe, aki azt merné állítani, hogy teljes mértékben eleget tett Istennel, a szülőkkel, a hazával szemben fennálló kötelességeinek. Ezek a kötelezettségek az igazságosságnak a

szigorú arányosság körén túlmenő tágítását, illetve az igazságosságnak más erényekkel való kiegészülését kívánják meg. Istenhez való viszonyunk méltó szabályozója a *vallásosság* erénye lesz, mely a legfőbb lénynek tartozó imádás és a tőle való függés elismerésével tesz eleget az igazságosság Istennel szemben fennálló követelményének. Földi boldogulásunk gondozói, a szülők és a haza iránti kötelességek pedig a *kegyelet* erényében, az emelkedett, hálás, áhítatos tiszteletben találják méltó biztosítékukat.

De nemcsak a követelmények teljesítőképességünket felülmúló méretei, hanem alapjukban való módosulása is szükségessé teszi az igazságosságnak egyéb erényekkel való kiegészítését. Vannak társadalmi vonatkozások, melyek nem létesítenek ugyan szigorú értelemben vett jogi tartozást, de mégis oly erkölcsi követelmények járnak velük, melyek társadalmi jelentőségét nem lehet kétségbevonni. Elismerésük nélkül nem biztosítható a társadalmi élet erkölcsi tisztessége. Nem állapítható meg szigorú jogi alap például arra, hogy az önkéntes szeretetszolgálatot viszonozni kell, hogy a mástól elszenvedett sértést meg kell bocsátani, hogy mással szemben bizalmat és jóindulatot kell tanusítani. De milyen volna az a társadalom, mely nem akarná a szigorúan jogi kötelezettségeken túlmenő követelményeket elismerni, s a hála, a nagylelkűség, a jóindulat erényeit bojkottálná? Ezeknek az erényeknek a tárgya oly követelményekre utal, melyek bár nem szigorúan jogi alapon nyugvók, mégis az erkölcsi érzék elutasíthatatlan igényei.

Hogy a társadalmi élet az igazságosságon kívül egyéb erkölcsi készségeket is feltételez, jellegzetesen bizonyítják azok a vonatkozások, melyekben az emberek oly közel állnak egymáshoz, hogy viszonyukat nem lehet kizárólag jogilag, a «suum» elve alapján szabályozni, mert hisz a szoros együttlétben a javak is közös birtokba mennek át. Azok, kik egymással oly szoros életközösségben élnek, mint a férj és feleség, vagy a szülő és gyermek, egymásközti viszonyukban nem tekinthetők oly értelemben «más»-nak, mint az idegenek. Mint emberek, mint fizikai személyek mindenesetre egymásközt is különböznek s ebben a vonatkozásban a jog, mely mindig a «más»-hoz való viszonyt feltételezi, egymással szemben szabályozza a kötelességeiket. Az életközösségekben is fennállnak a jogi kapcsolatok. De hogy itt a viszonyt egy, az igazságosságnál erősebb kötelék tartja össze, kitűnik azokban a kirívó esetekben, midőn ily közösségek tagjai közt a jogi követelményeket hatóságilag kell megállapítani és érvényesíteni. Az emberi közösségek tág köre a tagok oly szoros, belső kapcsolatára mutat, amelyekben oly követelmények jelentkeznek, amelyek kielégítésére az igazságosság önmagában már elégtelen, a vezetést egy nála is hatalmasabb erőnek, —a szeretetnek kell átvennie.

2. A szeretet szociológiai értékelése elé nem csekély nehézséget emel e fogalom sokértelműsége, aminek a szeretet élményének szinte kimeríthetetlen gazdagságú tartalma adja nyilvánvaló okát. Platon eros-tana, a sztoikusok általános emberszeretete, a keresztény felebaráti szeretet, a humanista emberszeretet, a modern ösztön-etika és szellem-metafizika szeretet-fogalmai a szeretetnek eléggé eltérő jelentéseire és értékeléseire utalnak. Azonban mindez nem lehet akadálya annak, hogy a szociológia, ha máshol nem, legalább is az «intím viszonyok» elemzése során, tudomást ne vegyen a szeretet létezéséről.

A szeretet bizonyos kezdetleges fokát láthatjuk az önkéntelenül jelentkező rokonérzésben, mely az egyik legjelentősebb társító tényező. A még csak homályos ösztöntől hosszú fejlődési lehetőség nyílik a baráti, vérségi, sorsközösségi, kulturális kapcsolatok különfélesége szerint színeződő szeretet-megnyilvánulások gazdag változatához. Az emberi élet keretei közt maradva, szeretteten legtágabb értelemben embernek emberhez való vonzalmát értjük. E vonzalom lényegében érzelmi természetű s bizonyos formáiban ösztönös, de a szellemi tartalom, akarati és értelmi mozzanat nem hiányzik belőle. A viszonyok különbözősége szerint majd az ösztönös, majd a szellemi mozzanat érvényesül erősebben, de az emberi szeretet bizonyos lelki fejlettség fokán sohasem tisztán ösztönös. A szeretetben, mint azt már Platon, a szeretet nagy teoretikusa megállapította, mindig van szellemi lendület. S a nagy keresztény lélekismerők (Szent Ágoston, Szent Bonaventúra, Szent Tamás, Szent Teréz) csak megerősítették Platon sejtését, mely a szeretetben a véges lény önmaga felé emelkedésének, a kiegészülésnek, a tökéletesülésnek a törekvését érezte meg. A szeretet a skolasztikusok lélekelemzésének a modern fenomenológiával (M. Scheler, D. v. Hildebrand) összhangba hozható megállapítása szerint a jóra, az értékre vonatkozó állásfoglalás és magatartás.

Csak a jó képes az emberben vonzódást ébreszteni. A szeretet indítéka a személy érték-voltának, jóságának a felismerése. Az érték nyitja meg a lelket, hogy zárkózottságából kilépve kívánja és tettben előmozdítsa a szeretett személy javát. Az életerős, társadalmilag is jelentős szeretet nem passzív érzelem, nem merő érzelgősség, hanem az akaratra átsugárzó, cselekvést kiváltó élmény. A szerető cselekedeteit úgy irányítja, hogy azok a szeretett személy javára váljanak. Az «amor benevolentiae», a jóakaratú szeretet viszonypárja az «amor concupiscentiae», a vágyódó szeretet, mely a szeretett személy által való egyesülés által akar jobbá, tökéletesebbé lenni. A szeretet kölcsönösségi viszony, kölcsönös adás és vétel. De a lelkek szeretetteljes egymásbahatolása nem szünteti meg az egyéni lét határait. A szeretet nem kölcsönös megsemmisülésre, hanem kölcsönös kiegészülésre,

kölcsönös gazdagodásra törekedik, ami az egyéniség megmaradását feltételezi.

Felesleges vitatkozni arról, hogy önző vagy önzetlen-e a szeretet? Minthogy csak azt szerethetjük, amit jónak ismerünk meg, a szeretetben mint a jó utáni vágyakozásban mindig megnyilvánul a törekvés aziránt, ami számunkra kívánatos, megfelelő. Ennyiben a szeretet mindig önző és ez az önzés a véges lény befejezetlenségének, tökéletesülés utáni vágyának természetes megnyilatkozása. Minthogy azonban a szeretet kölcsönösségi viszony, csak az részesülhet benne, aki magát is adja, s így a szeretet mindig áldozatkészséget, önzetlenséget is követel.

A szeretet társadalmi jelentősége *egyesítő* hatalmában nyilvánul. A szeretet természeténél fogva önmagán túl akar jutni, kiegészülésre, egyesülésre törekszik. A szeretetben egyesülő személyek egynek érzik magukat, közösek céljaik, érdekeik, törekvéseik. Szembetűnő a szeretet összetartó ereje a házasságban, a családban, a népközösségben, a vallási közösségben, melyek túlsúlyban «szeretet-közösségek.» De a szeretet bizonyos fokát egy társadalmi alakulat sem nélkülözheti. Egy alakulat sem életképes, ha tagjai nem mutatnak egymás iránt érdeklődést, bizalmat, jóindulatot. Ott, ahol a lelkek nem találkoznak, «közösség» sincs, közösség nélkül pedig társadalmi élet sincs. A lelki kapcsolódás elengedhetetlen szükségessége miatt lehetetlen a «közösségi» és a «társasági» viszony teljes szétkülönítése. Legalább is az egymás iránti bizalom fokáig jutó jóindulatot még egy gazdasági egyesülés sem nélkülözhet tagjainál. Az a viszony, amelyben a rokonérzésnek minimális foka sincs meg, már csak mechanikusan egymás mellett mozgó alkatrészek gépszerű tákolmánya, mely már bajosan érdemli meg az «emberi» közület nevet. A «szociális» szeretet a társadalmi közösség egésze s tagjai, mint a közösségi érték hordozói és valósítói iránt nyilvánuló vonzalom, jóindulat.

A szeretetben, az egymás iránti vonzalomban találnak az emberek egymásra. Az egymás számára való megnyílás, a lelki értékek cseréje által kölcsönösen képezik, fejlesztik, alakítják egymást. A társadalmi élet «embert», «kultúrlényt» fejlesztő hatását elsősorban az emberek közti bensőséges viszony révén fejti ki. S minthogy a szeretet indítéka a jóság, az érték, a szeretet a leghathatósabb előmozdítója a közösségi életet egészében jellemző értékmegvalósulásnak. Általa a jóság behatol a társadalmi élet közösségébe, «közjó»-vá válik.

Minthogy a szeretet nélkülözhetetlen feltétele a társadalmi életnek, a természeténél fogva társadalmi életre rendelt ember számára a szeretet már a természeti etika fokán is *kötelesség*. Az emberi természetben nyilvánuló cél tudatos igenlésének, követésének a kötelességével együttjár a célhoz vezető eszköz igenlésének a kötelezettsége.

A sokszor emlegetett ellenvetés, hogy «a szeretetet nem lehet megparancsolni», tévesen tisztán ösztönös, érzékies vonzalomnak látja a szeretetet, holott a szeretetben mindig van magasabb értékvonatkozás, az erkölcsi érték igenlése pedig mindig parancs az akarat számára. Az önfegyelmezés, az érzékies, önző indulatoktól való szabadulás az értékélmény tisztasága érdekében álló követelménye a társadalmi etikának.

Az emberek közti szeretet-viszony mélyebb metafizikai egységet tételez fel. Az egymás iránti vonzódás előfeltétele a lét közössége. Az emberi természet közössége, a sorsközösség, az egymásrautaltság ténye az alapja a *természetes* emberszeretetnek. Azonban a kereszténység egy még magasabbrendű összetartozás tényét tette tudatossá, mely az emberszeretetet a *felebaráti szeretet* természetfölötti síkjára emelte.

3. Sokszor érte már a keresztény szeretet-tant a túlzott idealizmus vádja. Az életben valóban ép elég szeretetlenség, önzés, durvaság és rosszindulat tapasztalható, a pesszimizmusnak nem nehéz hitelre találnia. De a kereszténység mégis a teljes realitás alapján áll a szeretet túlságosan idealisztikusnak tetsző parancsával. Az az alapbelátás ugyanis nem cáfolható meg, hogy az ember természetszerűen szeretettel, vonzalommal, bizalommal viseltetik embertársa iránt. Nem a «homo homini lupus» elv, hanem a «homo homini amicus» elv fejezi ki az «eredeti» természet követelményét! Ha figyelembe vesszük az emberek természetszerű összetartását, ha ráirányítjuk tekintetünket a zökkenői dacára is fejlődésre törekvő emberi kultúrára, nem vonhatjuk kétségbe, hogy az emberi közösség anyagi, erkölcsi, szellemi javai nem természetük szerint egymással ellenséges, hanem egymás iránt természetszerű jóindulattal vonzódó lények alkotásai. S ha e mellett az önzésnek és a szeretetlenségnek is nagy hódítása van, ezt nem tekinthetjük az emberi természet eredeti és jogos követelményének, hanem itt valami, az emberi természetet ért romlással, perverzióval állunk szemben.

Már Platon érezte, hogy valami tragikus kötöttség az érzékiséghez tartja vissza a lelket attól, hogy igazi természetét követve a szeretet örökkévaló világába emelkedjék. Mert az a tény Platon előtt cáfolhatatlan, hogy a szeretet valami magasabb eredetű, mennyei ajándéka a léleknek, mely Istenhez, a Jóhoz vezeti vissza. Már Platon a bűnre gondolt az örök Jóhoz való emelkedés akadályának a láttára. De a szeretet misztériumának a fátylát a kereszténység lebbentette fel. A kereszténység hozta az emberiség világos tudatára azt a korábban csak homályosan érzett sejtést, hogy a jó utáni vágyban végtelen intenzitás feszül, mely csak a legfőbb Jó birásában elégül ki.

Mint minden létnek, a léttől mint tökéletességtől elválaszt-

hatatlan jóságnak is az örökkévaló Lét a forrása. Minthogy a jóság lényegével járó sajátság a közlés, a szétáradás, az örökkévaló Lét túláradó szeretete hozta létbe a teremtés aktusával önmaga véges hasonmásait, kik a hozzávaló hasonlóság mértékében részesülnek a létben és a jóságban. Minthogy minden lény a maga sajátos létmódja szerint részese a létnek, melynek a maga teljességében Isten kizárólagos birtokosa, minden lény természetszerűen törekszik a Lét teljessége, a jóság örökkévaló forrása felé. Isten a teljessége annak, aminek a teremtett lények véges mértékben részesei. Isten a teljes megvalósulása annak a tökéletességnek, amelynek végességükben a teremtmények töredékszerű, hasonmási hordozói. A hasonmás eredeti mintájához törekszik, a teremtett lény Istenben öröktől meglévő eszméjének a megvalósításában találja önmaga tökéletességét. S mivel minden jóság Istenből árad szét, lehetetlen az embernek más lényekben, elsősorban az embertársaiban felragyogó isteni jóságot nem szeretnie.

Azonban csak a romlatlan természet lett volna képes ellenkezés nélkül követni az isteni Jóság örök vonzását. A bűn által megsérült természetben ellankad s földies salak apasztja el a szeretet tüzét. «Az ember elesettségének legszerencsétlenebb tünetei közé tartozik a szeretet eltévelyedése, a szeretet természetfölötti eredetének félreismerése, ennek a lélekbe vetett isteni magnak földi vetésekkel való elnyomása.»[1]

De a kereszténység diadalmas tudatában van a bűnön győzedelmeskedő isteni szeretetnek! Az isteni szeretetnek egy új kiáramlása a *megváltói* szeretet, mely Krisztus személyén keresztül egyesítette ismét a teremtményt a Teremtővel s az ő halálra sebzett szívéből az üdvözítő szeretet új folyama nyílott meg a világnak. Az emberi természetet elesettségéből a megváltó szeretet emelte fel. A kegyelem által a lélekben kigyúló Isten-szeretet (caritas) megtisztítja a bűn salakjától az emberi szeretetet s természetfölötti erőt és hatékonyságot juttat neki. A keresztény lélek annak a boldogító bizonyosságnak a tudatát hordja, hogy «Isten a szeretet» és Istent nem szeretheti anélkül, hogy benne magát és felebarátait is ne szeretné.

Az Isten-szeretet a szeretet mindent átfogó hatalmában egyesíti a lelkeket. A keresztény önszeretet nem az önzés parancsa, hanem a legnemesebb elhivatottság erkölcsi tudatosítása, mely az embert az Istenképmás és az Isten-gyermekség magas méltóságának a megbecsülésére kötelezi. S az ember azért tartozik felebarátját magához hasonlóan szeretni, mert a felebarát is lelkében az Isten-hasonlóságot és az Istenhez rendeltség nagy célját hordozza. Mivel az Istenhez való vonatkozás az ellenségben is megvan, a kereszténység természetfölötti szemléletében a szeretet parancsa rá is kiterjed.

[1] Prohászka, Élő vizek forrása. Összegyüjtött munkái. VII. 329. l.

Igy végeredményben minden szeretet az Istenben és az Istenért való szeretet. Ő az az ősforrás, akiből kiárad s akihez teremtményein keresztül visszatér a szeretet áramlata. Ez az Istentől elszakíthatatlan kapcsolat ad a keresztény szeretetnek biztos irányítást. A keresztény szeretet értékálló, mert a szeretett személyt az Istenhez, az abszolút értékhez való viszonyában ragadja meg, vagyis a legmélyebb értékszférában karolja át. Ezért a főparancsolatban Isten szeretetétől elválaszthatatlan a felebarát szeretete.

Az Isten-szeretetben gyökerező szeretet emelkedett, nemes jóakarattal van embertársai iránt, hisz Istenhez, az örök jósághoz való vonatkozásukban látja őket, Isten jóságának tükröződésére ismer a lelkükben. Senki sem idegen számára, más lelki vagy testi baja iránt nem tud közönyös lenni. Hogy mi az ember, hogy mi rendeltetése és értéke, Istennel, a teremtő és üdvözítő szeretettel egyesült lélek megvilágosodott látásával érti fel. Az Istenben átélt közösségi érzés erejénél fogva felelősnek érzi magát testvéreiért, nem tud megnyugodni, míg rendeltetése tudatára nem ébreszti a tévelygőt, míg meg nem segítette az anyagi szükségletben nélkülözőt.

Az Isten-szeretetben való gyökerezettség marad a keresztény felebaráti szeretet megkülönböztető jegye egyéb humanista, filantróp szeretet-eszmével szemben. Amit a kereszténység szerves egységben egyesített, az Isten-, a felebaráti- és az önszeretetet, szétoldotta a reneszánsz és a felvilágosultság ember-ideálja, mely az ember korlátlan öncélúságának káprázatos jelszavával akarta a vallástól függetlenül biztosítani az emberszeretetet. De mihelyt elvész a tekintet elől az ember igazi értékének a kritériuma, az emberszeretet is elapad, s a legmélyebb értelmétől megfosztott «testvériesség» emlegetése a felvilágosultság liberális-demokrata ideológiájában annyira kiszínezett anyagi jólétet nem képes biztosítani, a nyomor leküzdésére meg épen megdöbbentően kevés készség mutatkozik. A középkori keresztény társadalom hatalmas jóléti intézményei s az újkorban csak gyér társadalmi támogatáshoz jutó, illetve állami bürokráciává kényszeredett jótékonykodás élesen szembeállítja a keresztényi és a «felvilágosodott» szellem szeretet-eszméjének a különbségét.

4. Mint látjuk, a keresztény értelemben vett Istenben gyökerező szeretet az egész embert átható, az egész erkölcsi életet irányító egyetemes erény. Az egyetemességet, melyet már az igazságosság vizsgálatánál is láttunk, fokozottan mutatja a szeretet s e közös jegy alapján a *két alapvető szociális erény* összetartozásáról is meggyőződhetünk.

A keresztény erénytan szoros, benső egységet állapít meg az igazságosság és a szeretet közt. Legjobban jellemzi ezt az összefüggést Szent Tamás rövid, de világos megállapítása: ugyanazokat a cselekedeteket, amelyeket az igazságosság a közjó alá rendel, a szeretet

a legfőbb Jó alá foglalja.[1] Az igazságosság egyetemes erény, mert más erényeket is bevon a maga hatáskörébe. A szeretet ereje még átfogóbb, mert míg a közjó csupán az emberi társadalom immanens java, addig a szeretet áramlása az egész lét transzcendens oka és célja, a legfőbb Jó felé irányul. Ily módon a társadalom javát az abszolút Jóban mélyeszti el s ezzel annak legteljesebb etikai biztosítékát nyujtja. Az Isten szeretetében elmélyült szeretet Isten szívéből veszi az ösztönzést a jóság szétárasztására, önmaga közlésére. Az Isten országának az ügye fekszik szívén, meggyőződése, hogy ennek a szellemi hatalomnak a térfoglalását a jóság hódító ereje biztosítja. Igy lesz a szeretet átfogó erejével a *legmagasabbrendű* szociális erővé.

De a lét végcéljával biztosított egymásbakapcsolódás nem szünteti meg igazságosság és szeretet *különbségél*, nem olvasztja össze a kettő funkcióit. Helytelen aggodalom a keresztény szeretet térfoglalásától a társadalmi igazságosság érvényesülését félteni. A keresztény társadalmi etika a szoros kapcsolat láttára sem téveszti szem elől a különbségeket.

Az igazságosság, mint láttuk, közvetlen a külső javak biztosítására irányul, a szeretet közvetlen a személyre, mint az értékek hordozójára. Az igazságosság a javak méltányos megosztásával az emberi érintkezés lehetőségét akarja biztosítani, a szeretet a lélek önkéntes készségével fonja szorosabbra a természetben megalapozott összetartozás szálait. Az igazságosság tárgyilag megalapozott jogalapra helyezkedik, a szeretet nem keres törvényes indokolást, hanem a lélek belső sugallatát követi. Az igazságosság a «más» fogalmához igazodva bizonyos kimértséget, távolságot tart fenn ember és ember közt, a szeretet az egymástól elválasztó távolság eltüntetésén fáradozik. Nem ismer szembenálló «más»-t, hanem a szeretett személyben önmagára ismer, önmagát találja meg. Az etikai értéket jellemző teltség teljesebb a szeretetben, mint az igazságosságban. Az igazságosság a jog védelmével inkább csak akadályozza a társadalmi együttélést veszélyeztető cselekedeteket, de az ember szociális készségeit teljesítőképességük egész intenzitásával a szeretet állítja munkába. A szociális igazságosság — mint a Quadragesimo anno bölcsen megállapítja — a rendező erő, a szociális szeretet pedig a társadalmi rend lelke. A szeretet nemcsak békét kíván, hanem boldogítani is akar, nem elégszik meg azzal, hogy mindenkinek meg legyen, ami megilleti, hanem ennél többet akar adni, mert tudja, hogy többre is képes. A társadalmi életben érvényesülő erkölcsi vonatkozásokat a szeretet koronázza meg, a szeretet a közösségi életnek, mint szellemi és erkölcsi egységnek a kiteljesedése.

[1] II. II. q. 58. a. 6.

Különbségeik mellett is az igazságosság és a szeretet egymást feltételezik s *összeműködésük* biztosítja a társadalmi élet harmóniáját. Különösen Troeltsch-el szemben, ki a jog és a keresztényi szeretet feszültségét annyira hangsúlyozza, kell kiemelnünk, hogy jog és szeretet kétségtelen különbsége nem jelent kizáró ellentétet, hanem a szeretet a jog kiegészülése, a jog által feltételezett szembenállás áthidalása, magasabb szintézisben való legyőzése. A szeretet nemcsak, hogy nem zárja ki, hanem feltételezi a jogot és reá épít.

Az igazságosság a szeretet útját egyengeti, midőn rendezett, kiegyenlített társadalmi viszonyokat teremt. A szeretet előfeltétele az egymás iránti bizalom, ami csak kiegyensúlyozott társadalmi viszonyok mellett alakulhat ki. Hogy érezhet szeretetet mások iránt az, aki elemi emberi jogaiban sérelmet szenved? Hogy várhat jóindulatot, vagy épen áldozatkészséget a társadalom attól, akit az igazságtalanság tudata sujt le? Hogyan kívánhatunk közösségi érzést attól, aki nem kapta meg, amihez a természetjog nyilvánvaló követelménye szerint joga van?

S viszont a szeretet az igazságosság erényét tartja ébren s az igazságosság leghathatósabb ösztönzője. Az, aki másnak indokok keresése nélkül önkéntes jószántából hajlandó adni, nem tűrheti, hogy más hiányában legyen a társadalmi boldogulás nagyon is indokolt elemi feltételeinek. Aki a törvényesen megállapított mértéknél többet hajlandó adni, erkölcsileg bizonyos, hogy a megállapított mértéket feltétlen betartja. Valóban, «a szeretet nem pótolhatja a köteles és jogtalanul megtagadott igazságosságot. Ámde ha az ember mindent megkap, ami az igazságosság szerint megilleti, még mindig tág tere nyílik a szeretetnek. Még a leghívebben kiszolgáltatott igazságosság is legfeljebb a szociális harcok okait szünteti meg, a szíveket egyesíteni és a lelkeket kapcsolni sohasem tudja. Márpedig a felek benső lelki kapcsa az egyedül szilárd alapja az összes intézményeknek, amelyek a szociális békét, az emberi együttműködés előmozdítását célozzák, bármilyen tökéletesek is egyébként ezek az intézmények.» (Q. a.) Abban a társadalomban, amelyben megfogyatkozik a szeretet ereje, az igazságosság is rövidesen veszélybe kerül. Az ember nemcsak jóra, de rosszra is hajlamos természete könnyen tehernek, külső kényszernek érzi a jog követelményét, ha a jog mellett nem áll őrt a szeretet megértő, áldozatos szelleme.

Ne féltsük a keresztény szeretettől a társadalmi igazságosságot! Ne gondoljuk, hogy a keresztény idealizmus eltereli a figyelmet a szociálpolitika reális feladatairól. A keresztény szeretet nem ment fel az igazságosság kötelessége alól, hanem a lelkiismeret érzékenységét fokozva sürgeti az igazságosság teljesítését. A keresztény karitász nem akarja irgalmassággal, jótékonysággal pótolni a hiányzó igazság-

érzetet. Nem akarja a társadalom jóindulatára bízni azokat a teendőket, melyek elvégzésére a törvényes hatalommal felruházott jogrend illetékes. A keresztény szeretet nem az igazságosság kijátszására tanít, hanem az igazságosság teljesítésére serkent, nem altatja el az igazságérzetet, hanem ébrentartja. Csak valami homályos, motívumaiban bizonytalan filantrópia lehet veszélyes az igazságérzetre. De nem hozhat veszélyt az a szeretet, amelynek melege Isten szívéből árad a lelkekbe s amely Isten előtt érzi magát testvéreiért felelősnek. A keresztény szolidaritás sem egyoldalúan az igazságosságtól, sem pedig kizárólag a szeretettől várja a társadalom boldogulását. A keresztény közösségi tudat igazságosság és szeretet *egyesítésére* törekszik.

Irodalom. — *A. D. Sertillanges*, l. 109. l. — *M. Wittmann*, l. 109. l. — *P. Rousselot*, Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen-âge. Münster 1908. — *M. Scheler*, l. 60. l. — *D. v. Hildebrand*, l. 92. l. — *Fr. Erdey*, Das Problem der Liebe. Kalocsa 1922. — *Fr. Sawicki*, Philosophie der Liebe. Paderborn 1924. — *Noszlopi L.*, A szeretet. Budapest 1932.

C) *A társadalom életfolyama.*

14. A társadalom alkotásai.

1. A létét alkotó metafizikai és etikai elvek vizsgálata után tekintsünk a társadalom belső életébe, működésébe. A társadalmi közösség működése alkotásaiban, termékeiben nyilvánul. Alkotásai magukon hordják létesítőjük sajátos vonásait. Amint a társadalom az egyénekre épül, de több azok puszta összességénél, eredeti, egységes valóság, épúgy szervesen összetartozó tagjainak tevékenységével létesülő alkotásai is az egységes közösségi szellem megnyilvánulásai, kifejeződései. A szellem létesítette hatások, művek, *tárgyi* valóságok, melyeknek jelentésük van, szellemi lény számára érthetők, felfoghatók. Megkülönböztetésül az élő és tevékeny szellemtől, a tárgyi hatásokban, alkotásokban megnyilvánuló értelmességet, szellemiséget objektív, *tárgyi* szellemnek nevezzük. Ez nem élő, szubstanciás valóság, hanem a tudatos vagy anyagi szubstanciát mint hordozót feltételező s azon léthez jutó szellemi tartalom (nyelv, tudomány, műalkotás stb.). A közösség alkotásai nem azonosak magukkal a közösségi alakulatokkal, hanem azoktól létesített és hordozott tartalmak, melyek létesítőikre, hordozóikra visszahatnak, az alakulatok strukturális sajátságait befolyásolják. A közösségi alakulat s az általa alkotott tartalmak egymást alakító, szorosan egymásba fonodó egységet alkotnak.

A társadalmi közösség alkotásaiban az emberi szellem egyetemes

törekvései fejeződnek ki. Az ember megtagadhatatlan őstörekvése a kultúra létesítése és fenntartása, ennek a törekvésnek az eredményei a közösség alkotásai, a *kultúrtermékek*.

A *kultúra* a természet alakítása a szellem által. Kultúrán elsősorban a szellem alakító tevékenységét, de egyszersmind annak eredményét, a kultúrjavakat is értjük. A kultúra értékeszmékhez igazodó, értékek megvalósítására törekvő szabad tevékenység, melyet a folytonos haladás, továbbjutás vágya serkent. Ily öntevékeny, újat létrehozó, a meglévő alkotásokat, műveket továbbfejlesztő tevékenységre csak szellemi lény képes. Az állatnak nincs kultúrája, a faji ösztön által irányított alkotásai nem mutatnak fejlődést, azonos formákban ismétlődnek. Kultúrája csak az embernek van, ki képességeinek megvalósítására, kifejtőzésére rendelt lény; a kultúra az a tevékenység, amellyel az ember szellemi, testi, társas természetének hajlamait kibontakozáshoz segíti s amellyel a külső természetet céljai szolgálatába állítja. A kultúra különböző ágai vagy az emberi személy különböző hajlamainak a kifejtőzését segítik elő, vagy annak eszközi feltételeit biztosítják. A művészet, a tudomány, az erkölcs, a vallás, mint a szép, igaz, jó, szentséges értékeinek megvalósítására törekvő ember értéktartalmai szellemi kultúrjavak, a testi-lelki létegység összhangjának, a magasabb tevékenységek fizikai-biológiai előfeltételeinek biztosítását szolgálja a testi kultúra, a külső természet tárgyainak, az anyagi világnak az alakítása a gazdasági és a technikai kultúra célja. A kultúra valamennyi ágát átszövi s önmagában is kultúrérték az ember társas természete igényeinek kielégítésére hivatott társadalmi kultúra.

A természet különböző adottságait alakító kultúrtevékenységnek fontos előfeltétele a társadalmi viszonyok szabályozottsága, biztonsága. Ez utóbbit értjük a *civilizáció* fogalmán, mely tehát nem esik össze a szoros értelemben vett kultúra fogalmával. A civilizáció a természeti durvaság és nyerseség állapotával szemben rendezett társadalmi állapotot jelent, melyben az emberek mint «polgárok» (cives) állnak egymással szemben, azaz törvényekkel szabályozott, intézményesen biztosított jogokat és kötelességeket ismernek el egymáshoz való viszonyukban.

Civilizáció és kultúra a modern gondolkodásban tapasztalható szembeállításával (Spengler, Tönnies) ellentétben hangsúlyoznunk kell, hogy a kettő mint külső keret s mint belső tartalom kölcsönösen feltételezi és kiegészíti egymást. A civilizáció a társadalmi intézmények megteremtésével és fenntartásával a kultúra nyugodt fejlődését biztosítja s a kultúra ad belső szellemi tartalmat a jogrend által biztosított kereteknek. A civilizáció intézményei, a vallási és állami élet organizációi, rendszabásai teremtik meg azt a légkört, amelyben a szellem

kibontakoztathatja a benne rejtőző értékeket s a szellem mélységeiből fakadó kultúra a külső rendnek is legbiztosabb őre. Civilizáció és kultúra szembekerülése nem szükségképeni jelenség, hanem a külső formáknak az őket eredetileg létesítő kultúrakarattól való elszakadásának, a társadalom szelleme és a szervezés külső formái közti ellentétnek a jele.

A kultúra, mint az emberi képességek kibontakoztatása, személyes tevékenység. Csak az egyén alkot, tevékeny közvetlenül. Azonban a kultúrát alkotó egyén nem elszigetelten, hanem a társadalmi együttélésbe beleszövődötten, mint a társas életösszefüggés tagja tevékeny. A társadalom nemcsak a civilizáció, a külső feltételek biztosításával járul hozzá az egyén kultúrtevékenységéhez, hanem lelkileg alakító hatások közvetítésével is. A kultúra egyén és közösség együttes munkájának az eredménye. A nagy kultúralkotások a teremtő eredetiséggel megáldott egyének művei. De az alkotás előfeltétele az a társadalmi kultúra, amelyet az egyén már maga előtt talál s az egyén kultúralkotása csak akkor maradandó, ha a társadalom képes azt befogadni, megtartani. A kultúra tehát a társadalomhoz kötött, a társadalmi együttélésben végbemenő folyamat.

Kultúra és közösség összefüggésének vizsgálatára *Herder* hívta fel a figyelmet. Egy-egy nép erkölcsi felfogásán, szokásain, művészetén, mitológiáján, általában valóságszemléletén kifejezésre jutó szellemi egység kultúrfilozófiai értelmezésére alkotta meg a «népszellem» fogalmát. *Hegel* a kultúrtermékeket az egyénfeletti szubstanciának tekintett közösségi szellem, az «objektív szellem» alkotásainak tekintette. E szubstanciás értelmezéssel szemben *N. Hartmann* aktualisztikusan, az individuumokon, mint hordozókon nyugvó szuperexisztenciaként magyarázza az objektív szellem létmódját, melynek anyagi tárgyakban kifejezett alkotásait, a már nem reális, csak ábrázolt szellemet objektivált, tárgyiasított szellemnek nevezi.

Lazarus és *Steinthal* Herbart iskolájából indítják meg a közösségi szellem lélektani vizsgálatát, a néppszichológiát, melyet *Wundt* fejlesztett tovább. A kultúrjelenségeket az értékek szempontjából vizsgáló kultúrfilozófia különböző irányai mellett (Dilthey, Spranger, Windelband, Rickert, Spengler) a szociológia egyik legújabb ága, a *kultúrszociológia* (Vierkandt, M. Weber, A. Weber) törekedik a társadalmi tevékenységnek a kultúrjavak létesítésénél és fenntartásánál való szerepét s a kultúrtartalmaknak a társadalmi élet történelmi formáival való összefüggését megvilágítani.

2. A *nyelv* mint a szellemi érintkezés eszköze, a fejlettebb kultúra elengedhetetlen előfeltétele s egyszersmind önmagában is jelentős kultúrtermék. A nyelv nem csupán hang-mechanizmus, hanem érzéki formában szellemi tartalom, lelkiség hordozója és kifejezője. A beszéd

hangképei, az írásjelek jelentést, szellemi tartalmat fejeznek ki, melyek értelmének a felfogása hozza létre az érintkezést az idegen tudatok közt. Midőn az eredetileg az egyén által képzett szó mások számára érthetővé válik s mások is használják, eredeti alkotójától elszakadó, tárgyszerű közvetítő eszközzé, nyelvvé lesz, közös tulajdonává mindazoknak, akik használják és értik. A nyelvet az egyének hordozzák, az egyénekben él, de mint a szellemi érintkezés eszköze és szerve az egyéneken felülemelkedő, őket átfogó, egységbe szervező, lelkileg alakító tárgyi jellegű közösségi tartalom. Az azonos nyelvet beszélők térben és időben nehezen elhatárolható, a politikai határokkal nem mindig egybeeső közösséget alkotnak, mely egy többékevésbbé szoros szellemi egységnek az alapja. A nyelv nem rendezetlen halmaza a jelentést hordozó hangképeknek, hanem összefüggő, értelmes és egységes jelrendszer, élő, eleven organizmus, mely a közösségben jön létre s mely a közösség életében osztozik, azzal együtt folytonos fejlődésben, alakulásban van.

A nyelv a nyelvi közösség lelki világának tükre, élményeit, szemléletmódját, fogalmi világát, érzelmi változásait, törekvéseit fejezi ki. Szerkezeti sajátosságaiban, felépítésében, a hangsúlyban, a kifejező készség hajlékonyságában, a mondat szerkesztésében, szemléletes és elvont tartalmaiban a közösség szellemét, kulturális szintjét, életszemléletét mutatja be, hangzásából művészi ritmus-érzék csendül ki. Magasabb kultúra tudományos, művészi, erkölcsi, vallási téren egyaránt a nyelv fejlettségéhez, kifejezőképessége tökéletességéhez van kötve. A kultúrtartalmaknak elsősorban és főként a nyelv a hordozó alanya, szubstrátuma. Általa válik egyáltalában lehetségessé egymás megértése, annak a szellemi szintnek a kiépítése, melyen a kultúra kialakításához nélkülözhetetlen lelki érintkezés lehetségessé válik.

Mint a közösség lelkivilágának kifejezője s mint az érintkezés eszköze, a nyelv a kulturális közösség nélkülözhetetlen kapcsa. A hozzá fűződő jelentéstartalom révén meghatározott lelki tartalmakat, képzeteket, gondolatokat, érzelmeket ébreszt, a megegyező tartalmak útján lelki egymáshoz hasonulást eredményez. Használatának akadályozása hatalmi elnyomással, idegen nyelv elterjedése, társadalmi csoportok szerinti külön nyelv kialakulása elszigetelő hatással jár s gyöngíti a lelki összetartozást. Plasztikus, szemléletesen kifejező erejével a nyelv serkentőleg és segítőleg hat a csak homályos tudattal hordozott gondolatnak, érzésnek átvilágításához, tudatos átéléséhez. Az ember nem önállóan gyakorolja beszélőképességét, hanem *megtanul* egy már meglévő nyelvet, mely nemcsak a hangképek elsajátításában áll, hanem a közösség által megállapított értelemnek megfelelő használatát követeli meg. Igy a nyelv a beszélőt egy közösség gondolatvilágába kapcsolja be. Különösen jelentős e lelkileg képző ereje az eredetileg tanult

nyelvnek, az anyanyelvnek. A gyermek, a fejlődő ember környezetének beszédmódja, a tanítás révén jut a fogalmak birtokába (ennek akadálya esetén, pl. a süketnémáknál, fejletlen marad a szellemi élet is). A fogalmakban kifejezett s a lélek tudatos birtokává váló szellemi tartalom alakítólag hat a gondolat- és érzésvilágra, az erkölcsi magatartásra.

A nyelv térben és időben kiterjeszti és fenntartja a közösség szellemét. Különösen a technika fejlődésével áthidalja a térbeli távolságokat, a nyelvterület szabja meg általában egy-egy közösségi kultúra határait. S a nyelv a közösségi szellem időbeni fennmaradását és folytonosságát is biztosítja. A történeti folytonosság fonalán a hagyományokat közvetíti, bizonyos konzerváló erőt fejt ki. A szókincs nem változik máról holnapra. A nyelvújítás hevében kitermelt szavak jelentős része idegenszerűségük, a meghonosodott nyelvi és fogalmi állományhoz való kapcsolatuk hiánya miatt rendszerint rövidesen kikerül a közhasználatból. A nyelvben rakódik le és halmozódik fel a korábbi nemzedékek tapasztalata, értékelése, művelődése, az utódok ezen építik tovább a kultúra művét.

3. A nyelv, a társas érintkezés szerve segítségével alakulnak ki a társadalmi élet ölén a kultúra egyéb termékei. Társadalmi érintkezést tételez fel a *tudomány*. Lehetetlen a tudományos kutatást folyton elölről kezdeni, mindent önállóan felfedezni, megállapítani, a módszert és a rendszert egészében teljesen egyénileg kialakítani. Még a legnagyobb tehetség sem vállalkozhatik ily emberfeletti feladatra. A tudomány előfeltétele a tanulás : a meglévő, áthagyományozott ismeret átvétele. Csak a meglévő tudásanyag birtokában, a problémakör áttekintésével szerezheti meg a továbbépítésre hivatott elme az eredményes tudományos munkához nélkülözhetetlen, megbízható tájékozódást. Az új ismeret, a felfedezés, az egyéni elme műve, de létrejöttében a társas érintkezésnek és együttműködésnek jelentékeny része van. Az egyedülálló gondolkodók kivételszámba mennek, teljesen azonban ők sem szakadhatnak el kulturális környezetüktől. A tudományos munka rendszerint a társas érintkezés jegyében folyik le. A tudomány klaszszikus mestereinél, a görögöknél, korán meghonosodott a dialógusforma, a tudományos párbeszéd. A *vita*, a kölcsönös gondolatkicserélés és kérdezgetés során tisztulnak a fogalmak, jut egy-egy probléma objektív megvilágításhoz. E mellett az alanyi feltételektől teljesen elszakadni nem képes tudományos munkának a *kritika* is fontos ellenőrző szerve. Nagy adatgyüjtést igénylő tudományos munkáknál pedig az összeműködés a munkamegosztás szempontjából jut jelentőséghez. A görög filozófiai iskolák, az egyetemek, a tudományos akadémiák és egyesületek a tudományos munka szociális feltételezettségének szembetűnő bizonyítékai.

De a tudomány nemcsak belső alakulásában tüntet fel szociális vonásokat, hanem a külső társadalmi viszonyoktól való függésében, illetve az azokra mutatkozó hatásában is. A tudomány nem áll elszigetelten a kulturális élet folytonos áramlásában. A társadalom nemcsak a tudományos munkát is érintő közállapotok révén, hanem kérdések felvetésével, feladatok felállításával közvetlenül is befolyásolja a kutatást. A társadalmi érdeklődés a tudomány fejlődésének is kedvező feltétele. Hanyatlás akkor áll be, ha részvétlenség és közöny fogadja a tudós munkáját, aki természetszerűen közlésre törekszik, megértésre vár, tanítványokat keres.

Nem szabad azonban a tudomány társadalmi feltételezettségét a miliő-elméletek vagy épen a marxizmus magyarázata szerint túlozni, mintha t. i. a társadalmi környezet, vagy épen a gazdasági rend állapítaná meg az uralkodó «ideológiát». A tudománynak megvannak a saját autonóm törvényei, megvan a tárgyával adott sajátos problematikája, van belső fejlődése s eredményeinek értékét nem a társadalmi viszonyok, hanem az objektív igazságtartalom határozza meg. Az egyszer megtalált igazság maradandó birtoka az emberiségnek, kényszere elől a logikus elme nem térhet ki. Minden ismeretszerzés továbbá eredetileg egyéni tevékenység. Az ismerettartalom felfogása, a nyilvánvalóság belátása az egyéni szellem öntevékeny munkája, még akkor is, ha e szellemi funkcióhoz az ösztönzést kívülről kapta. Az egyoldalú miliő-elméletek figyelmen kívül hagyják a tudományból kiinduló alakító hatásokat a társadalomra. A tudományos felfedezés közkinccsé lesz, a nagy gondolkodók nézetei, értékfelfogása a közszellembe sugárzik át s a tudomány eredményei az élet különböző területein kerülnek alkalmazásra.

Egy másik túlzása a szociologizmusnak, ha a kutató a tudomány és az ismeret társadalmi feltételezettségének vizsgálatán túlmenőleg, az ismeret eredetére, természetére, érvényességére vonatkozólag von le megállapításokat. Ezeknek a kérdéseknek a megvitatása már nem a szociológia, hanem az ismeretelmélet feladata. Lévy-Bruhl-nek a primitívek gondolkodásából az értelem logikai struktúrájának a fejlődésére, vagy M. Schelernek a szociológiai vizsgálódás alapján az ismeret és a világnézet viszonylagosságára tett következtetései, eltekintve e kiindulásul szolgáló megállapítások vitatható voltától, a «tudás szociológiája» igazolható célkitűzéseit messze túlhaladják.

4. A *művészet* s általában az esztétikai életstílus (érintkezési formák, divat) szintén a közösségben működő szellemi erők hatása alatt alakul. A művészet nemcsak az illúziók világába ringat, hanem az érzelmi hatás eszközeivel metafizikai tartalmat, életfelfogást nyilvánít. Társadalmi feltételezettségét mi sem mutatja jobban, mint a «művész», a «közönség», a «kritikus», a «mecénás», csak társadalmi vonatkozásban

érthető, mintegy a művészi munkafelosztás tagjait jelző fogalmai. A művész mindenesetre függetlenebb, mint az igazság objektív követelményéhez kötött tudós, a valóság értelmét a képzelet nyelvén fejezi ki. Azonban a művész sem magának alkot, hanem a megértésre váró kifejezés ereje ösztözni. Elképzelhetetlen műalkotás a közlés igénye nélkül. A művész hatni akar, tetszésre törekszik, amit csak úgy érhet el, ha a közösség tartalmilag és formailag a közlést felfogni képes. Az értés és értékelés előfeltétele, hogy az alkotás megtalálja az utat a szemlélő lelkéhez, kapcsolatba jusson vágyaival, érzéseivel, értékelésével. A művész plasztikus erővel szemlélteti a közösség kifejezésre törekvő s a kifejezésben önmagát átélni vágyó lelkiségét. A műalkotás a közösségi lélek szimboluma. E funkciójával a művész szervesen illeszkedik be a szellemi élet egészébe. A kor, a közösségi kör adja számára a témát, s ha az örök emberi életproblémák folytonos visszatérése mellett azok ismétlődnek is, a kifejezés módja, a stílusok koronkénti változása az uralkodó társadalmi ízlést tükrözik.

Azonban a miliő-elmélet a művészetben is határok közé van kényszerítve. Van a műalkotásnak objektív, abszolút jellege. El tudunk merülni a klasszikus mesterek alkotásaiban s ha a korviszonyok változása miatt nem is tudjuk a mű minden részletét úgy átélni, mint az alkotó művész, a benne kifejezett időfeletti értéket meg tudjuk ragadni. S a koruk részéről megértés nélkül maradt művészek sorsa szintén a kollektivisztikus szempont egyoldalúságára figyelmeztet.

De a művészet nemcsak ábrázol és gyönyörködtet, hanem hatalmas közösség-alkotó erővel is rendelkezik. Ezt a hatását korábban Guyau, újabban különösen Spann és N. Hartmann hangsúlyozzák. Nemcsak a közösség hat a művészetre, hanem a művészet is a közösségre. A műalkotás mint közösségi élettartalmak kifejezője a közösséghez tartozás tudatát is erősíti, a társadalmi harmóniát a szépség és a jóság eszközeivel szolgálja. Az érzelem a társadalmi élet síkján is erős intenzitású élmény, a művészet által felébresztett érzelmek társító erejét nem lehet lekicsinyelni. Az etnológia megfigyelése szerint már a primitív embernél a művészetnek (tetoválás, tánc, gesztusok, ének) a csoporthoz tartozást ébrentartó, egyesítő szerepe van. A nagyobbrészt a kultuszban kimerülő művészet közösségi aktus és élmény, melyben a csoport minden tagja aktív közreműködéssel vesz részt. Csak fejlettebb kultúrfokon következik be a művész és a közönség szétválása, azonban ebben sem teljes a differenciálódás. A műalkotás felfogást, beleélést kíván, a közönség az alkotó művésszel élményközösségbe lép, aki viszont művének első élvezője is. Különösen a népművészet őrzi meg a közösségi alkotás jellegét. A népdal, a népmese, a népi tánc szerzője többnyire ismeretlen, nem a szerző a fontos, hanem az, hogy a közösség magára talál bennük s a magáénak

vallja őket. A népművészet a népi jellemet az érzelmi élmény nyelvén tolmácsolja.

A találó művészi kifejezés hatalmas szuggesztív erővel hat, nagy tömegeket képes megmozdítani, eszmei közösségbe vonni. Különösen erős közösségi élményt ébreszt a dráma, a költészet, a regény, a zene, melyek nagy tömegekre hatnak nemesítőleg, vagy ellenkező irányban, a rendeltetéséhez méltatlanná vált művészetnél. A külső életformák fontos szocializáló erőt nyilvánítanak szuggesztív hatásukban. Az ember önkéntelen utánzással követi környezete szokásait, amire a legjobb példa a folytonosan változó divathoz való alkalmazkodás. S mivel a kifejezés mögött szellemi tartalom rejlik, a külső formák követése az együttérzés és az összetartozás tudatát is erősíti. Különösen áll ez, ha a viselet egy bizonyos csoporthoz, rendhez, osztályhoz való tartozást fejez ki.

5. Mint egyéb kultúrtartalmaknak, a társadalmi együttélést szabályozó erkölcsnek és jognak értékét és helyességét is objektív elvek, abszolút normák állapítják meg. Erkölcsnek és jognak a társadalmi szokás se végső eredete, se végső értékmérője. Azonban az értékigazolás metafizikai problémája mellett nem tekinthetünk el a társadalmi tényezőktől sem, melyek az *együttélést szabályozó normák* konkrét, történeti alkalmazásánál közreműködnek, s ez alkalmazott voltukban őket történetileg jellegzik.

Az *erkölcs* közvetlen alanya az egyén, kinek szabadsága az erkölcsiség elengedhetetlen előfeltétele. Az erkölcsi kötelesség tudata meggyőződésen alapul, a cselekvés tárgyi jóságának, az erkölcsi normával való megegyezésének a belátásán. Ami tárgya szerint, önmagában jó, arra erkölcsileg kötelezve tudja magát az ember a társadalmi környezet ellentétes magatartása esetén is. Ezért a felelősség is elsősorban egyéni, a cselekvő, akinek szabadon kell állást foglalnia, köteles tetteinek következményeit is viselni. Mivel az ember természete szerint közösségi lény, társadalmi kötelességei is vannak. De ezek teljesítésénél sem a külső kényszer, hanem a cselekvésnek az erkölcsi norma által igazolt volta az emberi személyhez méltó erkölcsi motívum.

Mindez azonban nem zárhatja ki, hogy az erkölcsiségnek a társadalmi élethez való szoros vonatkozásait figyelembe ne vegyük. Az ember nem mint kész erkölcsi személy jön a világra, hanem annak kialakítását feladatként hozza magával. Az akarat szabadsága képesség, mellyel élni kell s mely a motívumok hatására lendül cselekvésbe. Az emberben bontakozó képességek irányításában a környezeti hatásnak, elsősorban a nevelésnek fontos szerepe van, ha az akarat szabadsága mellett nem is tekinthető a jellemalakulást szükségkép meghatározó, determináló tényezőnek. S az egyén erkölcsi életében a társadalmi hatás alól később sem függetlenítheti magát. Nem szigetel-

heti el magát embertársaitól, akikkel együtt kell élnie, akikhez alkalmazkodnia kell, akikkel közös feladatokat kell megoldania, akikkel közösen kell a felelősséget vállalnia. A körülötte uralkodó etikai értékelés, erkölcsi értékeszmény szolgálnak indítékul az egyén cselekvése számára, melyeket ha szabad hozzájárulással követ s azok az erkölcsi törvénnyel megegyeznek, cselekvése erkölcsi értékét nem csökkentik.

Az emberek egymásra erkölcsileg is hatnak, egymást erkölcsileg is alakítják. A jó példa vonzóereje társadalmilag erkölcsi érték, s a rossz cselekedetnek, a bűnnek súlyosbító terhe a velejáró káros társadalmi hatás, a csábítás, a megbotránkoztatás. A társadalmi környezet erkölcsi értékelésének elbírálása magasabb lelki műveltséget, a vele való szembehelyezkedés bátorságot tételez fel. Ezek hiányában az egyén különösebb fontolgatás s öntudatosság nélkül magáévá teszi a környezet erkölcsi magatartását, beilleszkedik az adott keretek közé. A társadalmi befolyásnak az erkölcsi magatartásra le nem becsülhető hatása mellett alapvető jelentőségű egy társadalom életében a *közerkölcsiség:* a társadalomban uralkodó, irányító erkölcsi eszmék, melyek a társadalom tagjainak átlagos erkölcsi szintjét meghatározzák.

Minthogy az erkölcs az emberi életet egészében rendezi s annak egységes irányítást ad, az erkölcsi magatartástól függnek igen jelentős részben a kultúra egyéb ágai is. Megnyilvánul az erkölcsi viszonyok hatása a vallás gyakorlatában, a bölcseleti értékelés irányán, a művészeti alkotásokon s még fokozottabban a gyakorlati életágakban, aminők a társadalmi, politikai, gazdasági élet. Mindezekben az erkölcsi törvényekhez való hűség, a kötelességtudás, a megbízhatóság, a szorgalom, az önmérséklet s ezek ellentéte messzenyúló hatások eredői. Az erkölcsök tisztasága alacsonyabb műveltségi fokon lévő népek számára biztosított vezető kulturális szerepet s az erkölcsök romlása magaskultúrájú népeket sodort pusztulásba.

Az erkölcs mellett, részben azzal együtt szabályozza a társadalmi magatartást *a szokás:* az egy-egy társadalmi körre jellemző, törvényszerűnek elismert, egységes cselekvési mód. Különösen nagyjelentőségű a szokás a primitív társadalom életében, melynek összes vonatkozásait kizárólagossággal rendezi s ehhez a nyomatékot a vallásban, az erkölcsi rendben gyökerezettsége adja. Fejlettebb társadalomban is a szokás jelentős részben erkölcsi követelmény kifejezője s amennyiben az erkölcsi törvénnyel megegyezik, jelentős támasza az erkölcsi életnek. Az erkölcs végső forrásának azonban a szokás nem tekinthető; történeti, esetleges voltában az erkölcs kielégítő igazolását nem adhatja. S nem is rendelkezik az erkölccsel egyenlő késztető erővel. A szokás történetileg fejlődik ki, eredete többnyire

ismeretlen, ennek dacára a köztudat mint bevált, kipróbált magatartást jelentősnek, követendőnek tartja. Szabályozó erejét a társadalmi életben addig érvényesíti, míg a társadalmi kör mindegyik tagja, vagy legalább is túlnyomó része elismeri és követi.

A pozitív, a tételes *jog* mint a társadalmi együttélés konkrét szabálya, a folytonos változásban lévő társadalmi erők hatásában fejlődik, alakul. A konkrét, történetileg adott társadalmi állapotok, javak, cselekedetek, emberek nyujtják azt az anyagot, melyet a jogi szabály rendez. Az anyag változása szerint módosul a forma, a jogszabály is. Egy-egy törvény, rendelkezés a kor társadalmi állapotába enged bepillantást, a törvénykönyvek fontos kultúrtörténeti források. A törvényhozás és igazságszolgáltatás szervezete, a törvények tartalma, indokolásuk módja, szentesítésük formái nemcsak a jogról és igazságosságról általában, hanem az emberről, az élet értelméről, a kulturális, társadalmi, gazdasági értékekről vallott társadalmi felfogást is tükrözik.

A jog történeti alakulásában állandó társadalmi tényezőként érvényesül a társadalom erkölcsi felfogása. A jog elszakíthatatlan az igazságosságtól, a társadalom erkölcsi jogérzékével, legalább is rendelkezéseinek nagyobb részében, nem szállhat szembe. Törvényeiből a jogról és kötelességről, az igazságosságról és igazságtalanságról, a tekintélyről, az engedelmességről kialakult társadalmi felfogás, értékelés hangzik ki. A társadalom kulturális intézményei (vallás, tudomány, művészet) a jogi védelem szükségessége révén érvényesítik befolyásukat a jogalkotásra. Minthogy a tételes jogot a közhatalom állapítja meg, fontos tényezői a jogfejlődésnek a hatalmi viszonyok. E tekintetben különösen az államhatalom gyakorlásának a módja, az osztály- és rendi képződés, a politikai pártok szerepe jön tekintetbe. S lényeges tényezője az érvényben lévő jogrendnek a gazdasági helyzet is. A tulajdon, a munka, a javak cseréje, a forgalom, a közlekedés s a gazdasági élet sok egyéb ténye jogi szabályozás tárgya. De a társadalmi tényezők nem befolyásolják egyoldalúan a jogalkotást, a jog iparkodik irányító fölényét velük szemben megtartani. A társadalmi rendet csak úgy biztosíthatja hathatósan, ha a társadalmi életet alapvetően szabályozó elvekhez következetes marad s azok érvényesítésével a társadalomra erkölcsileg alakító, nevelő hatást fejt ki.

6. Korán felismerte a szociológiai kutatás a *vallás* társadalmi jelentőségét. A vallás, melyről most általánosságban beszélünk, oly eredeti és alapvető ténye a társadalomnak, mely vizsgálatánál nem küszöbölhető ki. A primitív család egyúttal vallási közösség is, az ókori kultúrák nagyobb részében az államfő a vallási főhatalomnak is birtokosa s a vallás hatalmas kultúrtényezőnek bizonyult a nyugati társadalom életében is.

A vallás társadalmi jelentkezésének és társadalmi hatásainak a magyarázata terén a tárgy természeténél fogva különös mértékben érvényesül a kutató világnézeti szemlélete. Ennek tulajdonítható, hogy a szellemi tájékozódás változásával jelentékeny változáson ment át a vallásszociológia is. A régebbi vallásszociológia teljesen naturalisztikus irányú volt, az ember pszichikai, történeti, természeti-környezeti viszonyaiban, társadalmi, gazdasági körülményeiben kereste a vallás eredetének és jellegének a magyarázatát (Hume, Feuerbach, Spencer, Marx). Persze az empirikus-naturalisztikus magyarázatok nem jutnak el a vallás lényegéhez. A vallás ugyanis az emberi élet egyéb mozzanataiból függvényszerűen nem vezethető le, eredeti és sajátságos szellemi tartalom: az abszolút lénytől való teljes függésnek a tudata s ennek az erkölcsi magatartásban és a vallásos kultuszban való elismerése. A vallás épúgy, mint a kultúra egyéb tartalmai, a történet folyamán nagy változásokon ment át, tisztult és megromlott formákat tüntet fel, de alapvető értelmét megtartotta. Az empirikus magyarázatok elfelejtik, hogy a kultuszban megnyilvánuló szimbolumok már feltételezik a vallást mint élményt, kifejezik s nem létesítik a vallásosságot. Felsőbb erővel csak az ruházza fel a tárgyakat, az ősök lelkét, kinek már van fogalma az istenségről.

A természettudományi nézőpont mesterkélt konstrukcióival szemben a vallás igazi természetéhez közelebb jut az újabb vallásszociológia, mely a vallást nem más életnyilvánulásból vezeti le, hanem eredeti jellegének elismerésével állítja vonatkozásba a kultúra egyéb ágaival. *Max Weber* a természettudományi-oksági szemlélet helyett a belső értelem megragadására törekvő «megértő» módszerű szociológiai vizsgálódásai a vallást sajátos célvonatkozást jelentő ideális típusnak tekintik, mely más kultúrterületekre hat s viszont azoktól is fogad el hatást. Ennek a kölcsönösségnek a feltételezésével vezette le pl. az újkori kapitalizmust a protestantizmus szelleméből. De Webernél még a korábbi naturalisztikus magyarázattal szemben csak módszertani, nem világnézeti különbség állapítható meg. Rendszeralkotásig el nem jutott, töredékszerű írásai nem emelkednek fel a vallás transzcendens értelméig. A vallást tisztán az emberi érdeket szolgáló, túlnyomóan gazdasági célt követő jelenségként jellemzik.

A vallás spiritualisztikus jellegét iparkodott kidomborítani *Troeltsch*, ki a vallás szociális jellegének alakító tényezőjét az eredetileg tudattalan vallásos eszmének a közösségi kultuszformák által történő tudatosulásában látta. A vallást az uralkodó gazdasági helyzettől függésbe hozó iránnyal szemben Troeltsch kiemeli, hogy nem a zártkörű, faji kultúrákra korlátozott vallások, hanem a transzcendens célokat hirdető, egyetemes hivatottság tudatában lévő vallások, elsősorban a kereszténység, fejtették ki a legerősebb szociális

hatást, ha nem is függetlenítették magukat környezetük szociális viszonyaitól.

Szociális vonatkozásban Troeltsch a kereszténység három típusát különbözteti meg.[1] A világmisszióra törekvő Egyház az egységet a tekintély erejével biztosítja jogilag erősen kiépített organizációiban. Míg itt a megszentesülés objektív tartalmú szimbolumokhoz van kötve, a szekták eszkatologikus eszmevilága tagjaitól az alanyi szentséget követeli meg. Végül a misztikusok szubjektív átélései elhalványítják a vallás objektív tartalmát s ezzel szétoldják a szociális vonatkozásokat. Az alanyi élmény döntő jelentősége alapján Troeltsch a vallási közösségeket a vezetők egyénisége szerint változó alakulásoknak látja. Ezért nem talál szilárd kristályosodási pontot a kereszténység történetileg adott objektív tényeiben sem. Szerinte csak az ősegyház Krisztus-kultuszával kezdődött a közösség-képződés, holott az evangéliumokból nyilvánvaló, hogy az Egyház krisztusi gondolat, mely tagjainak testi-lelki volta következtében a közösségi tudat mellett az organizációt sem nélkülözheti. Csak a túlzott szubjektivizmus és spiritualizmus tekinthet túl ezen a tényen, mely azután indokolatlan elfogultsággal az Egyház kegyelemközvetítő, intézményeit is csupán külsőséges szimbolumoknak látja.

Troeltschnek a relativizmustól szabadulni nem tudó irányával szemben, Szent Ágoston iránti vonzódásában, működése java éveiben *M. Scheler* az egész emberiséget átölelő egyetemes Egyházban, melyet a katolicizmussal azonosított, látta a vallásos élet teljességét, melynek egyesítő ereje az Isten-szeretet. Korunk szociológusai közül a vallás jelentőségét legjobban méltatja *Spann*, a vallásban pillantván meg a társadalmi kultúra legmélyebb gyökerét. Spann intuitív tájékozódású ismeretelméletének tulajdonítható, hogy az élményben szerzett bizonyosságot az objektív hittartalommal szemben elsőbbségbe helyezi. Az individualisztikus értelmezéssel szemben Spann az Istenkereső lélek magányszeretetét mint az «elvonultság» (Abgeschiedenheit) állapotát jellemzi, mely nem az elszigetelődés, hanem a közvetítő tagok áttörésével, közvetlen a lét központjával, Istennel s rajta keresztül a teremtményekkel való egyesültség közösségi életformája. *N. Hartmann* fenomenológiai vizsgálatai arra mutatnak rá, hogy a vallásban nyilvánul meg legteljesebben a kultúrát tükröző objektív szellem zárt egysége s egész-jellege, ezért erednek a vallásból a leghatalmasabb alakító erők.

A vallás egyéb kultúra-formánál áthatóbb közösség-alkotó ereje sajátos értéktartalmában rejlik. A vallás egyéb értéktől megkülönböztetett tárgya az értékek tapasztalaton túleső abszolút foglalata,

[1] Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. 967. kk. ll.

a szentséges, az Isten. A lélek legmélyebb élményeiben megragadott Istenség mint a lét abszolút központja, egészében magához köti az embert s önmagán keresztül egyesíti egymásközt is mindazokat, akik benne hisznek s őt szeretik. Más értékfelfogás is egyesít, de egyik sem létesít oly szoros egységet, mint a vallás. A tudomány, a művészet s még az erkölcs is, csak bizonyos vonatkozásban fűzi az embereket egymáshoz, a vallás pedig, minthogy az *egész* embert ragadja meg, tagjait teljes személyiségükben egyesíti egymással.

Ennek az egységnek a megindítója a vallásos vezető egyéniség. Az emberi szellem társas természeténél fogva minden értékélmény közlésére törekszik. Ha a tudósnak közölnie kell felfedezését, ha a művész közönséget keres, ha az erkölcsi jóság kiárasztja magát környezetére, a legmélyebb értékélményt, a vallásos tapasztalatot sem rejtheti az ember magába. A vallásos vezéregyéniség szavára mások fölfigyelnek, bizalmat merítenek belőlük s mert emberi énjük legmélyén fogja meg őket, bizalommal bízzák magukat vezetésére. A vallás személyi áhítat tárgya, az Istennel való kapcsolatot minden léleknek magának kell megtalálnia. Csak az vallásos, ki Istent magáénak mondhatja. De a vallási hajlam is ápolásra, irányításra szorul. Itt is szükséges nevelés, vezetés, mint a szellemi élet egyéb ágaiban. S a lét gondjai és megpróbáltatásai közt az egyén nem nélkülözheti a vallási közösség állandó támogatását.

De tárgyi oldalról is a vallás lényegéhez tartozó követelmény társadalmi kapcsolatok szövése és elmélyítése. Társító erőt sugároz magából a vallás mind elméleti, mind gyakorlati tartalmában. A vallás a lét legmélyebb kérdéseire válaszoló tan, mely a lelki élet mély szféráiban gyökerező egységet, egyetértést alakít ki, «a hívőket» közösségbe fogja össze. A tan alapvető jelentősége nyilvánvaló a megismerés tárgyat közlő jellegéből. Az erkölcsi magatartás csak ennek birtokában alakítható ki. A vallás továbbá nem nélkülözheti a nyilvános kultuszt, melynek lélektani alapja az ember társas és érzéki kifejezésre törekvő természete s mely hathatós eszköz az összetartozás tudatának ébrentartásához s a vallási értékek közvetítéséhez. A közös ima, az áldozat, az ünnepek, a művészet a vallási közösség igényeinek mindmegannyi megnyilvánulása; a kultusz történeti emlékeket hordozó formái nemzedékeket fűznek egymáshoz s a hagyomány erejével mélyítik ki az összetartozás tudatát.

Mint a létet végső céljából kiindulólag értelmező világszemlélet s mint a legmélyebb értékélmény, a vallás a legkülönbözőbb, állíthatjuk, valamennyi kultúrterületen érezteti hatását. Legszorosabb a vallás kapcsolata az erkölccsel. Nincs vallás erkölcs nélkül s az erkölcs vallás nélkül minden szilárd alapot nélkülöz. Az erkölcsi érték feltétlen tiszteletet követelő méltóságát, az erkölcsi parancs feltétlen kötelező

erejét, a teljes szentesítést, csak a vallásban gyökerező erkölcs biztosíthatja kielégítően. A vallás nyujtja az erkölcsi eszményt, melyet az ember megvalósítani igyekezik. Az erkölcsön keresztül a vallás érvényesíti hatását a társadalmi viszonyok szabályozásánál (pl. házasság, örökösödés), a társadalmi tagozódásnál (rendek, kasztok kialakulása), személyek s osztályok (nő, gyermek, rabszolga) társadalmi helyzetének megállapításánál, és sajátszerűen megjellegzi a társadalmi étoszt. Az állami élet terén a törvényhozásban, a jogszolgáltatásban, az államvezetésben, az alattvalókat és a felsőbbséget kötelező erkölcsi parancsokban érezteti hatását a vallásos erkölcsi eszmény. A javak értékéről, használatáról, a munkáról adott tanításával a vallás befolyást gyakorol a gazdasági élet alakulására is.

Nemcsak gyakorlati, hanem elméleti vonatkozásban is kapcsolatban áll a vallás egyéb kultúra-ágakkal. A kultúrtörténet tanusága szerint a tudomány és a művészet egyaránt a vallás ölén születnek meg. A vallásos tanok értelmébe való elmélyedés, észszerű igazolásuk igénye, a vallással összefüggésben felmerülő végső létkérdések adnak ösztönzést a filozófia kifejlődésére. A szentkönyvek magyarázatához fűződnek a nyelvtudomány kezdetei, az Istennel vonatkozásban látott természet szemlélése a természettudományok, különösen a csillagászat (eredetileg asztrál-teológia) kiindulása, a vallási hagyomány folytonosságának a biztosítása s a vallás történeti tényeinek megörökítése adja az indítást a történetíráshoz. A vallási kultuszt s a vallás nevelő szándékait szolgálják eredetileg a művészet különböző ágai, a zene, a tánc, a dráma, az építészet, szobrászat, festészet.

A kulturális fejlődés során különbözőkép alakulhat a vallás viszonya egyéb kultúra-ágakhoz, jelentősége eszerint változik. De mint az emberi szellem elemi igénye és követelménye mindig tényezője marad a kultúrának. A vallás nélkülözhetőségében való bizakodás dekadens korok képzeleti ábrándja, melyre az élet valósága rácáfol. A vallási ellanyhulást nyomon követi a vallási megújhodás, illetve ha ez nem következik be, bekövetkezik a társadalmi és a kulturális élet teljes bomlása.

Habár a vallás mint eszménytadó és életet alakító hatalom irányítólag hat a kultúra egyéb ágaira, a transzcendens létre irányítottsága mellett nem merül teljesen alá a profán kultúrában, hanem azon felülemelkedő helyzetet törekedik magának biztosítani. Az evilági kultúra folytonos hullámzásban van, a vallás az örökkévalóság világában él. Ez azonban nem jelent számára megmerevedést. A vallás mint élő valóság a társadalomban alakul, melynek lelki szükségletét elégíti ki, anélkül, hogy ez lényegi tartalmának változását tételezné fel. Ha a vallás és a világi kultúra közt szakadás áll be, a transzcendens létközpont elhomályosulásával az egész kultúra egyensúlya megbillen.

S viszont ha a vallás elmerül a világi kultúrában, annak kapcsait összetartó erejével szilárdítja ugyan, de elvilágiasodik s hivatásához előbb-utóbb méltatlanná válik. Ezt az aláhanyatlást és elfajulást mutatják a faji vallások antropomorf vonásai, míg az egyetemes küldetést hordozó vallás a faji különbségeken felülemelkedik, örök eszmékkel világít.

7. Nem szorul bővebb bizonyításra a társadalmi együttélés nélkülözhetetlen volta a nem-szellemi kultúrjavak létrehozásánál és fenntartásánál. Társadalmi vonatkozásokra utal a *testi kultúra*. A biológiai életerőket fenyegető veszedelmek (járványok, természeti környezet egészségtelen viszonyai) csak társadalmi összefogással háríthatók el s csak társadalmi úton biztosíthatók kielégítően a testi egészséget szolgáló javak, a különböző egészségügyi s jóléti intézmények. A közegészségügy kiépítése, a népesség biológiai erőinek intézményes védelme és fokozása, az egészséget fenyegető bajok megelőzése és gyógyítása, a szegényebb néposztály egészségének szociálpolitikai védelme a fejlett állami és társadalmi élet nélkülözhetetlen feladatai közé tartozik. A testi kultúrához tartozik a *sport* is, mely a biológiai erők ápolásának általános társadalmi jelentőségén kívül a versengés révén külön is társadalmi jelentőséghez jut s mint ügyességet, önfegyelmezést, akarati erőfeszítést kívánó teljesítmény nincs erkölcsi-szellemi érték híján. Azonban a túlzott sport egyéb kultúra-ágak elhanyagolásával egyénileg és társadalmilag káros hatásúnak bizonyul.

A *gazdasági* élet szoros társadalmi kapcsolatait s a társadalmi életnek a gazdaság részéről való meghatározottságát külön tárgyaljuk.[1]

Nagyrészben a gazdasági élettel függ össze, bár attól megkülönböztetendő kultúra-ág a *technika*, az embernek a természeti erők felett való hatalmát szolgáló eszközök előállítása és általában az ezt a célt szolgáló tevékenységi készség. A technika társadalmi kapcsolatai nyilvánvalók abból, hogy a technika csak társadalmi munkamegosztással és munkaszervezéssel, az előállítási módok specializálódásával és kölcsönös kiegészítésével fejlődhetik ki, a technikai hagyomány a történeti folytonosság vonalán, a korábbi nemzedékek alkotásainak a későbbiek által történő tökéletesítésével halad előre. A társadalmi szükségletek (közlekedés kiépítése, a megnövekedett népesség ellátása, a fokozódó életigények) kielégítése a technikai fejlődés állandó ösztönzője s a társadalmi használat tartja fenn a technika vívmányait. A technika jelentős mértékben befolyásolja az életmódot, a technikai tevékenységgel kialakuló hivatások és gondolkodásmód a társadalmi rétegződésre s a szellemi kultúrára fejt ki hatást.

8. Az ember mint fejlődő lény a különböző kultúrjavak birtokába a már tapasztalattal, tudással rendelkező embertársak segít-

[1] L. 239 kk. ll.

ségével jut. A gyermek, a serdülő ember képességeit kibontakozáshoz segítő vezetés és irányítás, vagy a már felnőtt ember nagyobb önállósággal folyó, de szintén folytonos továbbképzése egyaránt társadalmi környezetet, társadalmi behatást tételez fel. Akár mint az emberi jellem egységes formálására irányuló tervszerű behatás, akár mint az egyes kultúrterületek javainak elsajátításához segítő vezetés érvényesül, az embert kultúrlénnyé a *nevelés* fejleszti, mely fogalmánál fogva mindig társadalmi jelenség. Minden nevelés és oktatás nevelőt és nevelendőt, tehát társas vonatkozást tételez fel. A nevelés által a fejlődő ember mintegy belenő a társadalom szellemébe, a társadalom szellemi közösségének tagjává, kultúrjavainak részesévé válik.

Közösségi érdek lévén a társadalom tagjainak a fennálló keretekbe való beilleszkedése, a társadalom a nevelés intézményes biztosítására törekszik. Kialakul így egy többé-kevésbbé egységes nevelési rendszer, mely a nevelés egyetemes célját, a személyiség kifejtőzését tartalmilag közelebbről meghatározza. A nevelési eszmény felállításánál irányítólag hatnak a társadalomban uralkodó kulturális, világnézeti eszmék, a nevelés szervezetének a megállapításánál a társadalmi berendezkedés, a hatalmi viszonyok érvényesülnek. Oly fontos társadalmi tények, aminők a vezetés, a felemelkedés, a rétegződés kérdései a (különösen magasabb) képzés, oktatás, társadalmi szervezetével, a tanítás és a tanulás szabadságával vagy korlátozásával szoros összefüggésben állanak. A nevelésügy maga is történetileg jellegzett kultúrjelenség.

Az egyén és a társadalom viszonyáról vallott felfogás alakulása szerint alakul a nevelés is. A görög-római nevelés kollektív jellegű volt, a nevelés céljául egyoldalúan az állami életre való alkalmasságot tekintette; a keresztény középkor társadalomszemléletének megfelelően a nevelésnél az egyéniségi és a közösségi elv egyesítésére törekedett; az újkorban előtérbe nyomult az individualista eszmény (legerősebben Rousseaunál). A nevelés mélyrenyúló szociális vonatkozásait, társadalmi feladatait a ma nekilendülő «szociálpedagógia» törekedik tudatossá tenni. A közösségi tudat kifejlesztése, a jogi, állampolgári, politikai, gazdasági nevelés és képzés a szociálpedagógia kétségbevonhatatlanul értékes célkitűzései. De a helyes szociálpedagógia helyes társadalomszemléletet követel meg. A nevelés nem felejtheti, hogy az ember egyéni és közösségi lény egyszerre, s azért a nevelés céljának, az emberiesség eszméjének csak oly rendszer felel meg, mely az egyéni képességeket és a társas hajlamokat egyaránt kifejlesztéshez segíti. Csak ily nevelés tudja biztosítani az igazi társadalmi kultúrát, mely a gazdagon tagozódó funkció-megosztás, egyénileg differenciált tagok összeműködésének elvén nyugszik.

9. A kultúra egész területét áthálózó társadalmi vonatkozások

kétségtelenné teszik, hogy *a kultúra közösségi alkotás*, közösségi munka eredménye. A kultúra közvetlen alanya és alkotója az egyén, az egyes ember, de kulturális tevékenysége a közösségi életösszefüggés szerves egészébe illeszkedik be, a közösségtől kapott hatások indítása alatt alkot s a közösségre hat vissza alakítólag, a közösségtől kapott javakkal gazdálkodik s az általa létesített javak a társadalom kultúráját gazdagítják.

A kulturális tevékenység az értékekkel áll szoros vonatkozásban. A kultúra javaknak a foglalata, melyeknek értékük miatt van az ember számára jelentőségük, melyek tökéletesedését szolgálják, képességeit kibontakozáshoz segítik. A kultúra az igazság, a jóság, szépség, szentség értékei felé való szüntelen törekvés, a vitális életértékek biztosítása és védelme, a fizikai természet javainak az emberi tevékenység által való kihasználása és gyarapítása. A kultúra javak előállításának, azaz *értékek megvalósításának a folyamata.* S minthogy ez a folyamat közösségi természetű, a kultúrjavak is közösségi jellegűek. A kultúrjav «bonum commune», közösségi tevékenység által valósuló érték. Ez lebeg célként a társadalmi tevékenység előtt s valósulásával a társadalom immanens javává, realizált értékévé válik. A társadalom alkotásainak ismerete alapján a «bonum commune», a közjó oly fontos fogalmának közelebbi tartalmát a társadalom által gondozott és biztosított kultúrjavakban kell megállapítanunk. S minthogy a közjó a társadalmi közösség célja, a talált összefüggés alapján immár megállapíthatjuk, hogy *a társadalom célja a kultúra.*

Ez a megállapítás teljes összhangban áll a korábbi eredményekkel. A társadalmi közösséget mint szerves egészt, mint reális, valós vonatkozási egységet ismertük meg. Láttuk, hogy ennek az egységnek vonzási központja a közjó, a tagok javának az egész javával összefüggő szerves egysége. Ha a fentiek alapján a közjó a kultúrjavakkal azonosíthatónak bizonyul, ez a megállapítás csak megerősíti és még élesebb megvilágításba helyezi a közjó s általában a társadalom mivoltát. Az egyén «rész»-szerűsége, «tag»-volta, önmagában való elégtelensége, a közösség nélkülözhetetlensége az emberi személyiség kifejtőzéséhez részletezve igazoltan áll előttünk a kulturális tevékenység különböző területeinek vizsgálatából.

Bármelyik ágát nézzük is a kultúrának, az egyén egyikben sem magányosan álló, elszigetelten tevékeny alany, hanem a már maga előtt talált, meglévő kultúrjavakat igénybevéve, a társadalom kultúrközösségébe szerves tagként illeszkedik be. Azonban a kulturális közösségben sem szűnik meg az egyén szubstanciás önállósága. A kultúra nem élő szubstancia, melynek az egyének csak önállótlan részei, mint azt a túlzóan realisztikus elméletek (pl. Spengler, Frobenius reális tudatalatti kultúrlélekre hivatkozó magyarázatai) állítják, hanem az

egymással természetüknél fogva valós vonatkozásban, életösszefüggésben álló egyének által hordozott javaknak az egysége. Ez az egész több a részek puszta összességénél. A társadalmi kultúra nem merően az egyéni kultúrjavak összessége. A kultúra hosszú fejlődés, egymásra épülő alkotások eredménye. A jelen nemzedék magával hordja a megelőző korok által alkotott javakat s a társadalom egészében oly civilizációs és kulturális javak, művek, intézmények hordozója, melyek az egyéni kultúrjavaktól megkülönböztetendő értéket jelentenek.

A kultúra differenciálódik, fokozatosan egyre több ágra különül, de egyúttal integrálódik is, a különböző kultúra-ágak összefüggésben maradnak egymással. A kultúra különféle erők és formák sokfélesége, melyek mindegyikének megvan a sajátos érvényesülési köre, mindegyik létfeltételeit az illető valóságréteg sajátos törvényei és erői állapítják meg. A közvetlen cél s a hozzá vezető eszköz mindegyik kultúraágban immanens törvényszerűséggel, a dolog természetével van adva. Az egyes kultúra-ágak e belső, önmagukban hordozott szabályozottságát fejezi ki a kultúra «öntörvényszerűségének» a fogalma. Azonban ez az öntörvényszerűség, az egyes kultúra-ágak önállósága, viszonylagos, nem abszolút. Az egyes kultúra-ágak közös törzs hajtásai, organikus egység a kultúra természetszerű tendenciája. A kultúra ugyanis az *emberi élet* célja és eszméje, mely az ember *összes* képességeinek a kibontakozásával valósul meg az ember lényegi *egységének* a fenntartása mellett.

Az egységre törekvést mutatja a *személyiség* kultúrája. A lelki élet alapvető törvénye az egység, a különböző erők és tevékenységek egymásba szövődése, kölcsönös feltételezettsége. Az öntudatos személyiség világnézet kialakítására, a valóság egyetemes elvek és szempontok szerinti értésére és értékelésére törekszik s az egyéniség habituális, szokásos magatartása nyilvánul meg a jellem egységében.

S egység jellemzi a *közösségi alany* kultúráját is. Minden maradandóbb közösségnek megvan a sajátos jellege, egyénisége, mely funkcióinak belső egységén alapul. Legfeltűnőbben nyilvánul meg a kulturális egység a gazdagon tagozódó, nagyobb embercsoportot átfogó népközösség, nemzet életében. A népközösségi egységet legbensőbb lényegében a kultúra közössége, egysége alakítja ki. Egy-egy nép a különböző kulturterületeken egy egységes közösségi szellem, azonos népjellem változatait mutatja. A kulturális egység, összhang megbomlása válság jele, melyet ha nem tud leküzdeni, a tömegszerűség, illetve a teljes szétesés állapotába viszi a népközösséget.

A kultúra alanyi oldalon mutatkozó egységének a *tárgyi* oldalon az *értékrend* egysége a korrelatívuma s egyszersmind mértéklője is. A kultúra értékekre irányul, értékeket valósít meg. Az érték nemcsak alanyi, viszonylagos jellegű mozzanat, hanem lényege szerint feltétlen

érvényességet fejez ki. Az érték érvényességének hatalma erőteljesen bontakozik ki a történeti távlatokon keresztül. Idegen, letűnt korok kultúráját megértjük, mert tartalmai értékeket hordoznak, a mi kultúránk számára is van jelentésük, érvényük. Ha nem lennének az elmúlt korok népeinek számunkra is jelentős értékei, kultúrájukról egyáltalában nem is beszélhetnénk. Kultúra csak ott van, hol a tartalmak, alkotások, objektív, időt álló értéket mutatnak fel. Természetesen a történeti kultúrák közt jelentős érték-különbségek vannak, de ezt csak objektív mérték alapján tudjuk meghatározni, azaz minden megállapítás feltételezi az abszolút érvényű értékek fennállását. Kultúra-tudomány egyáltalában csak az értékek objektív érvényén alapuló tudomány tárgyi érvénye alapján lehetséges.

Az értékrend hierarchikus tagozódású egység, az értékek egymással az alá- és fölérendeltség viszonyában állnak. Minthogy ez a viszony a tagoknak, az értékeknek a valóság rendjén alapuló lényegi határozmányában gyökerezik, lényegi érvényességet fejez ki. Az értékrend, illetve az annak alapját adó létrend nem állapítható meg tetszőlegesen, hanem önmagában áll fenn, melyet felismerünk, nem szabadon alkotunk.

Ennek, az értékek lényegéből következő ismeretnek igen nagy jelentősége van a társadalom céljául megismert kultúrára vonatkozólag. Ha a kultúrában állapítottuk meg a társadalom célját, ez a cél nem állhat meg abszolút elvként önmagában, hanem érték-igazolás tekintetében önmagán túlmutat az értékek rendjére, az értékek rendjébe való beilleszkedést kíván. *Nem bármiféle kultúra, hanem az értékrendnek megfelelő kultúra a társadalom s egyáltalában az ember erkölcsileg igazolható célja.* A kultúra elvonatkozhatatlan az értékrendtől. De az értékrend meghatározott alá-fölérendeltségi viszony alapján való szabályozottságot követel meg, melyhez a kultúrának is igazodnia kell, hogy eszméjének megfeleljen. A kultúra így nem tekinthető önértéknek, még kevésbbé az emberi cselekvés abszolút zsinórmértékének. A kultúra értékét az objektív értékrend állapítja meg s végső célját az értékrend abszolút alapja adja meg. Ennélfogva a kultúra a társadalmi közösség *közelebbi*, közvetlen célja, a kultúrtevékenység értékét igazoló abszolút érték pedig a közösség *végső* célja.

Irodalom. — *A. Dempf*, Kulturphilosophie. München-Berlin 1932. *M. Grabmann*, Die Kulturphilosophie des hl. Thomas v. Aquin. Augsburg 1925. — *H. Rickert*, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft[4-5]. Tübingen 1921. — *H. Freyer*, Die Theorie des objektiven Geistes[2]. Leipzig 1928. — *N. Hartmann*, l. 50. l. — *Brandenstein B.*, Az ember a mindenségben. Budapest 1936—37. — *W. Wundt*, Völkerpsychologie. Leipzig 1904—20. Elemente der Völkerpsychologie. Leipzig 1922. Probleme der Völkerpsychologie[2]. Leipzig 1921. — *A. Weber*, Ideen

zur Kultursoziologie. Karlsruhe 1927. — *J. Stenzel*, Philosophie der Sprache. München-Berlin 1934. — *G. Ipsen*, Sprachphilosophie der Gegenwart. Berlin 1930. — *M. Scheler*, Vom Ewigen im Menschen[2]. Leipzig 1923. Versuche zu einer Soziologie des Wissens. München 1924. Die Wissensformen und die Gesellschaft. Leipzig 1926. — *J. M. Guyau*, L'art au point de vue sociologique[14]. Paris 1926. — *J. Volkelt*, Das ästhetische Bewußtsein. München 1920. — *Ch. Lalo*, L'art et la vie sociale. Paris 1921. — *W. Ziegenfuss*, Die phänomenologische Ästhetik. Berlin 1928. — *E. Ehrlich*, Grundlegung der Soziologie des Rechts[2]. München 1929. — *B. Horváth*, Rechtssoziologie. Berlin 1934. — *M. Weber*, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen 1922—23. — *E. Troeltsch*, I. 29. l. — *J. P. Steffes*, Religionsphilosophie. Kempten 1925. — *J. Hasenfuss*, Die moderne Religionssoziologie. Paderborn 1937. — *F. Dessauer*, Philosophie der Technik[3]. Bonn 1933. — *P. Barth*, Die Geschichte der Erziehung in soziologischer und geistesgeschichtlicher Bedeutung[5-6]. Leipzig 1925. — *O. Willmann*, Didaktik als Bildungslehre nach ihren Beziehungen zur Sozialforschung und zur Geschichte der Bildung[4]. Braunschweig 1909. — *E. Spranger*, Kultur und Erziehung[3]. Leipzig 1925. — *P. Natorp*, Philosophie und Pädagogik[2]. Marburg 1923. Sozialidealismus[2]. Berlin 1922. — *A. Vierkandt*, Handwörterbuch der Soziologie. Stuttgart 1931. Benne *A. Weber*, *L. Weisgerber*, *K. Mannheim*, *W. Ziegenfuss*, *A. Vierkandt*, *J. Kraft*, *J. Wach*, *L. v. Wiese*, *A. Fischer* idevonatkozó cikkei.

15. A társadalom fejlődése.

1. Az ember mint testi-szellemi lény változásnak, fejlődésnek van alávetve. Tagjai révén a társadalmi közösség is fejlődésre beállított, történetileg jellegzett valóság. Ezt a vonást különösen a multszázadi kutatás ragadta meg. Midőn a természet- és a szellemtudományokban egyaránt a fejlődés szempontja jutott előtérbe, a társadalomtudomány figyelme is a társadalmi élet fejlődési feltételeinek a vizsgálata felé fordult. Főtörekvés a fejlődés egyetemes törvényeinek a megállapítása volt. A kutatás általában eleve igazolt ténynek tekintette, hogy amint a valóság egyéb területein, a társadalmi életben is a fejlődési fokok egymásutánját szigorú törvényszerűség szabályozza. S minthogy az önállósuló ifjú tudomány a társadalmat tartotta az egész emberi élet alapjának és hordozójának, a társadalmi tényezőket egyszersmind a történeti folyamat meghatározó okainak is tekintette. A «társadalmi» törvényeket a «történeti» törvényekkel azonosítva a szociológia a történetbölcselet problémáinak a megoldását is magára vállalta.

Comte a társadalmi fejlődés alapjának az emberi szellem fejlődését tekintette, mely szerinte a világjelenségeket természetfölötti lények művének tulajdonító teológiai, a jelenségeket absztrakt fogalmakkal magyarázó metafizikai, s a megfigyelésre és kísérletre hagyatkozó, a tudást gyakorlatilag értékesítő pozitív tudomány egymást

követő fokain tökéletesedik. A szellem hármas fejlődése egyszersmind a szociológia alaptörvénye is, a külső, környezeti tényezők csak mint a fejlődés iramát, nem irányát befolyásoló körülmények jutnak jelentőséghez.

A már Comte-nál jelentősen érvényesülő természettudományi fogalmak fokozottan jönnek alkalmazásba a társadalmi fejlődés későbbi magyarázóinál. A sejt biológiájának a felfedezése, a test szerveinek munkamegosztással folyó funkcióinak a megállapítása, a kiválasztódás elmélete azok a fő természettudományi szempontok és elvek, melyeket *Spencer* a társadalom fejlődésében is megállapíthatóknak vélt. Szerinte a társadalom a sejtnek tekintett egyénekből munkamegosztásos organizmussá alakul, melyből magasabbrendű formák választódnak ki. Természet és társadalom egyaránt a differenciálódással, megosztódással együttjáró fokozott integráció, egységesülés törvényszerűségének van alávetve. A társadalmi élet kétféle, egyszersmind fejlődési-fok különbséget is jelentő típusának Spencer a harcos és az ipari társadalmat tekintette. A harcos társadalom minden alakulata kényszer-organizáció, benne a deszpotikus központi hatalom a tekintély, mely az élet minden részletét szabályozza. Az ipari társadalom a szabad együttműködés alapján van megszervezve, államvezetése demokratikus, a személyi szabadságot csak az együttélés biztosságának legszükségesebb mértéke korlátozza.

Marx viszont a gazdasági állapotokat tekintette annak az alapnak, melynek ellentétekben mozgó, dialektikus változásai a történelem folyását s a társadalmi és kulturális állapotokat szükségszerűen meghatározzák. A marxizmus határozza meg *Oppenheimer* szemléletét is, ki az államot mint a politikai eszközök organizációs formáját tekinti a társadalmi fejlődés voltaképeni hordozójának. Az állam a primitív hódító, a feudális, az alkotmányos államszervezet szükségképen egymásra következő formáin keresztül fejlődik ki a szabad polgárok gazdasági társadalmának a fokára.

A természettudományi nézőponttól egyoldalúlag befolyásolt magyarázatokkal szemben a szociológusok másik része természeti szükségképeniség helyett inkább csak tipikus szabályszerűségek váltakozását véli a társadalmi élet alakulásában megállapíthatni. Igy *Tönnies* a szerves és a szervezett, a «közösség» és a «társaság» társulási formáit nemcsak mint az alakulatok szerkezeti különbségeit magyarázó tényeket, hanem egyszersmind mint a társadalmi élet történetileg egymást felváltó alakjait, mint a «kultúra» és a «civilizáció» korszakainak társadalmi formáit értelmezte. S *Freyer* szerint a rendiség, az osztály- s a néptársadalom bizonyos szabályszerűséggel következnek egymásután, melyekbe az egyes alakulatok mint átfogó keretekbe illeszkednek be.

Bekapcsolódott a társadalom fejlődésére vonatkozó vizsgálatokba a mult században kialakult *etnológia* is, melynek egyik főtörekvése volt a primitív, ősi társadalmi állapotok megállapítása. Eredetileg ez a tudomány is a természeti szükségképeniséggel ható fejlődés gondolata alatt állott s ebből érthető, ha az «ősállapot»-ot a fellelhető durva, alacsony, az állatiság szintjéhez közelálló viszonyokban pillantotta meg. Különösen *Bachofen* és *Morgan* kutatását jellemzi ez a szélsőséges evolucionizmus, kiknek adatait a saját tanaik igazolásaképen a szocialisták (Marx, Engels, Bebel) terjesztették el széles körben. E szerint az etnológia szerint a magántulajdon aránylag csak későn jelenik meg, a primitív társadalom kommunista gazdálkodást folytat. A monogám, atyajogú házasság és a család is csak egy hosszú fejlődési sor utolsó fázisa, az eredeti kezdet a nemek házasságon kívüli szabad viszonya, a teljes promiszkuitás állapota. Általában a kommunisztikus berendezésű állam megelőzi a család kialakulását.

A mai társadalomtudomány bizonyos szkepszissel tekint a korábban annyira divatos fejlődéselméletekre. A kételkedést indokolttá teszi a fejlődéstani alapon álló elméletek merészsége, mely kritikátlanul alkalmazta a társadalmi életre a természettudományok módszerét és fogalmait. Különösen a Dilthey, Windelband, Rickert működésével tudatossá tett különbség a természet- és szellemtudományok közt ébresztette fel a kritikus szellemet s óvatosságra figyelmeztet a gyors általánosítással szemben.

A fejlődéselméletek hitelüket vesztették, mert eleve felvett szempontok és eszmék alapján a történeti tények magyarázata erőszakos, ellentmondó értelmezésre vezet. A történeti fejlődés feltételei sokkal bonyolultabbak, mint azt a sematikusan konstruáló elméletek feltételezték, melyeknél rendszerint a korviszonyokkal való elégedetlenség szolgáltatta a lélektani alapot egy eszmei állapot felállítására, mely a fejlődés gondolatának nem csekély veszélyeztetésével úgy szerepel, mint a beérkezettség nyugalmi állapota. Ilyen Comte-nál a pozitív tudomány, Spencer-nél az emberi szabadság, Marx-nál az osztálymentes társadalom kora.

A természettudományi alapon álló fejlődéselméletek közös előfeltevése, hogy a történelemben a természeti folyamatokkal teljesen megegyező törvényszerűség uralkodik, azonos előzményekből mindig azonos hatás következik. De ép ennek az előfeltevésnek a tarthatatlanságán omlanak össze a ráépített elméletek. A lelki, szellemi történésekben, amelyek az ember társadalmi és történeti életében érvényesülnek, másra vissza nem vezethető spontán teremtő erő működik. A külső természeti és gazdasági feltételek a társadalom és a történelem állandó tényezői, de az ember pszichofizikai egységénél fogva az ember lelkivilágán át hatnak, melynek aktusai nem mechanikus

mozgások, hanem spontán szellemi tevékenységek. Sem az egyén, sem az egyéneken nyugvó társadalmi csoportok nem tekinthetők a természet dolgaival azonos, változatlan elemeknek, hanem kimeríthetetlen lehetőségek gazdagságával rendelkező eredeti egyéniségek, individualitások. Az emberi akarat szabadságánál fogva a feltételek ismétlődésével sincs azonos magatartásra kényszerítve. Az akarat nem egy szükségképeni okságí sor eredőjeképen működik, hanem szabadon választott célok valósítására irányul. A társadalomnak mint természeti alapokon nyugvó szellemi valóságnak az életében szerepet játszanak a természeti, biológiai, gazdasági tényezők, de a legjelentősebb szerep az ezekből maradéktalanul le nem vezethető, ezek felé emelkedő, rájuk alakítólag ható eszméknek, az értékelő ember célkitűzéseinek jut.

A történelem teljességgel ki nem elemezhető, irracionális tényezőinek a tudata mellett a mai történetbölcselet már általában feladta a szigorúan vett «történeti törvények» álláspontját. A társadalom és a történelem életében nem lehet szó a folyamatoknak a szigorúan vett törvényszerűségre jellemző előre mondásáról, kiszámításáról, hanem csupán bizonyos szabályszerűség, tág értelemben vett törvényszerűség esete áll fenn. Tagadhatatlan, hogy mind az egyénnek, mind a társadalomnak az életében érvényesülnek bizonyos fejlődési tendenciák, továbbá a hasonló fizikai, fiziológiai, kulturális tényezők általában hasonló hatást fejtenek ki az emberi magatartásra, bár azt nem határozzák meg szükségképen.

Jelentős fordulat állt be az elmúlt évtizedekben az etnológiai kutatás terén is. Már Bastian, a primitív népek alapos ismerője belátta az evolúciós módszer korlátait, ha még nem is tudott a természettudományi szemléletmódtól szabadulni. Új utakon halad a Ratzel, Frobenius, Gräbner által rendszerileg kidolgozott s a W. Schmidt által továbbfejlesztett *kultúrtörténeti* módszer, mely abból a megfigyelésből indul ki, hogy a természeti népek korántsem alkotnak egységesen rétegzett tömeget, mint azt az evolucionizmus feltételezte, hanem különböző korok kultúrája vegyül náluk össze. Ezért az új irány arra törekedett, hogy tényeken alapuló kritériumok segítségével térbelileg egymástól távoleső kultúrjelenségek megegyezése alapján (pl. szerszámok készítése) megállapítsa az azonos elemeket tartalmazó egységes kultúraköröket. Ezek kidolgozásával lehetségessé vált a fejlődési fokokat is megbízhatóan megállapítani.

Schmidt megkülönbözteti az ősi kultúrát, a három, egymással párhuzamban található elemi, primér kultúrkört s az elemi kultúrák keverődését, a szekundér kultúrákat. A társadalmi alakulásra nagy jelentőségűnek mutatkoznak a gazdasági viszonyok, melyek a foglalkozást és az életmódot is meghatározzák. Egymás mellett fejlődnek

az állattenyésztő, patriarkális, atyai jogon alapuló, a maradandóan letelepülő törzsi (a törzset megszemélyesítő s címerül is használt totem-ről elnevezett) totemisztikus kultúra, mely a városi élet alapját veti meg s a falusias jellegű, anyajogú, matriarkális kultúrkör. A keverék kultúrákból Schmidt főkép a totemisztikus-matriarkális s az azzal keveredő nomád-patriarkális kultúrköröket emeli ki jelentőségüknél fogva.

Az ősi kultúra fokán, melyen főkép a törpe (pigmeus és pigmoid) népek állnak, az újmódszerű kutatás lényegesen más állapotokra talál, mint a korábbi evolucionizmus. Az ősi kultúra családi élete általában monogám, a kész természeti javakat gyüjtögető gazdálkodás kereteiben elemi formában feltalálható a tulajdon, az állam még igen fejletlen a családdal szemben, nem haladja túl a családi egyesület jelleget. Általában jellemző az ősi kultúrára a dologi és személyi művelődés összhangja, ami később megbomlik. Az eredeti jogi egyenlőség megbomlása az erőszakos hatalmi viszonyok, a rabszolgaság, a családi élet elfajulása csak a későbbi fokokon tűnnek fel, ezeket látta eleve felvett szempontjai alapján a fejlődéstani etnológia tévesen az ősi természet eredeti állapotának. Az új kultúrtörténeti etnológiának nagy érdeme, hogy a tények alapján segít eloszlatni azt a balhiedelmet, mintha az eredeti primitívség az állatiasság szintjével lenne egyenlő s mintha a fejlődés töretlen vonalban, nyílegyenesen haladna előre.

2. Midőn a közösségi struktúrát az aristotelesi-skolasztikus forma-fogalommal magyaráztuk (l. 63.), oly elvet vettünk fel, mely lényege szerint magában hordja a fejlődés követelményét. A forma entelecheia, célbatörő valóság. A természetben semmi sem értelmetlen, minden lény lényegében eszmét hordoz, az eszme megvalósulása a lény belső célja. A léttartalmukat fejlődés által megvalósító lények kezdete a csiraszerű, potenciális lét, mely, mint a mag a belőle kifejlődő gyümölcsöt, lehetőség alakjában tartalmazza a megvalósulás formáját. A kezdet elővételezi a létet, burkoltan benne van, ami majd a fejlődés fázisain át kibontakozik. Eredet és vég e szerves léttani összefüggésében a *célos* megvalósulás ténye áll előttünk.

A társadalmi valóságnak általában s minden egyes társadalmi alakulatnak megvan a lényegével adott célja, mely a társadalmi tevékenység révén kibontakozásra, megvalósulásra törekszik. Habár a társadalmi életben szabadon ható szellemi erők mellett a fejlődés nem megy végbe oly szigorú törvényszerűséggel, mint az ösztönösen működő lények világában, a forma, a lényeg, a társadalmi életben is meghatározóan érvényesül, bizonyos általános szabályszerűségek keretébe illeszti a fejlődés folyamatát.

Minden fejlődési folyamatot a *differenciáció* és az *integráció* szintetikus egysége jellemez. A fejlődés során az eredetileg egységes,

osztatlan valóság különnemű részekre oszlik, differenciálódik. Azonban az elkülönülő, sajátos tevékenységet végző részek egymással szerves összefüggésben maradnak, mindinkább integrálódnak, egységes egésszé alakulnak. A differenciáció és az integráció korrelatív elve érvényesül a társadalom fejlődésében is. A primitív társadalom homogén, osztatlan egész, tagjai funkciói azonosak, nincs köztük jelentős különbség. A fejlődés abban nyilvánul, hogy megkülönböztetett munkakörök, funkciók alakulnak ki, elkülönül a vezetők és az alárendeltek csoportja, kialakul a papok, a harcosok, a gazdasági tevékenységet végzők rétege, a folyton növekvő munkamegosztás újabb társadalmi szerveket, alakulatokat hoz létre. De a kitagozódás, a differenciálódás mellett megmarad a sajátos funkciókat végző szervek közt az összefüggés, a különböző szervek egy egységes társadalmi egész szervesen összetartozó tagjai maradnak. Mennél teljesebb a differenciálódás, annál teljesebben sikerül a társadalmi feladatok, szükségletek kielégítése. De a funkciómegosztás előnyei csak az egység fenntartásával biztosítják a társadalmi cél megvalósulását, az emberi kultúrigények kielégítését.

A társadalmi cél, az emberi kultúra megvalósítása megközelítésének mértéke szerint alkalmazhatjuk a társadalomra a «*primitívség*», a «*virágzás*», a «*hanyatlás*» különböző fejlődési fokokat jelző kategóriáit. A primitív társadalom életét a természettel való szoros kapcsolat, a természetközelség s a természettől való kötöttség jellemzi. A csoport egységét főkép az ösztönösen társító erők biztosítják, melyek az egyéni önállóságnak kevés teret engednek. Az egyéni különbségek a differenciálódással, a munkamegosztással kerülnek előtérbe, amellyel együttjár a szervezés racionális, céltudatos értelmi tevékenységgel végzendő funkcióinak a kifejlődése is. A társadalmi-kulturális tevékenység fejlettebb fokára jellemző fejlettebb értelmiséggel szemben gyengülnek az ösztönös hajlamok, a társadalom egységének a biztosítása e fokon már elsősorban a tudatos, szellemi-erkölcsi erőkre hárul. Az erkölcsi erők meggyengülésével aláhanyatlik a közösségi tudat, a társadalom élete elmechanizálódik, a lelki egymáshoz kapcsolódás helyett már csak a külsőséges érintkezés kapcsai tartják össze, ami nem tartóztathatja fel a szétesés, az atomizálódás folyamatát, amely a társadalomhoz kötött kultúrának is alkonyát, aláhanyatlását jelenti.

3. A társadalom életfolyása *marasztaló* és *változásra serkentő* erők sodrában alakul, a multhoz tapadás s a jövőbe törekvés tendenciái szövődnek benne össze. A multtal való folytonosságot fenntartja a testi és a lelki öröklődés ténye. A nemzedékek hosszú során át öröklődő tulajdonságok s a szellemi hagyomány együttesen biztosítják a társadalmi élet folytonosságát az egyedek változása dacára. A társa-

dalom tagjai változnak, de szellemének a hagyományok maradandóságot, individuális jelleget kölcsönöznek. A nagyobb multra tekintő, kiterjedtebb közösségek nemcsak az élőket, hanem szellemi javaik öröksége révén az elhaltakat is magukban foglalják. Amint az egyéni tudat minden tényébe a korábbi élmények hatása belejátszik, minden élmény a lelki élet egészének struktúrájába mint szerves rész szövődik be, épúgy a társadalmi együttélésben létrehozott kultúrjavak is történeti struktúrává szilárdulnak, alapjául szolgálnak a további fejlődésnek. A társadalomban uralkodó életformák a korábbi nemzedékek tapasztalatai alapján alakulnak ki, a későbbiek beléjük születnek, azokat mint maguk előtt találtakat átveszik, tevékenységük természetes szabályainak tekintik.

Különösen erősen érvényesül a hagyomány azokon a kultúrterületeken, melyek feltétlenül teljesítendő normákat képviselnek s melyek a mult példáira hivatkoznak igazolásképen. Ilyen elsősorban a vallás, mely az örökkévaló értékekre irányítja a figyelmet s tanait történeti tényekre, kinyilatkoztatásra, ősi tanításra hivatkozással támasztja alá. A vallással összefüggő erkölcsi parancsok szintén az emberi magatartás egyetemes, mindenkor kötelező normáit tartalmazzák. Az alapvető jelentőségű jogszabályok, jogelvek is az emberi együttélés egyetemes előfeltételeit képviselik. De megvan a hagyomány jelentősége a tudományban, a művészetben is. A tudományos igazságok immanens logikával fejlődnek, bizonyos megállapítások bizonyos következtetések levonásának az előfeltételei. S a művészetben is a multnak a felfogás- és a kifejezésmódra való hatását bajos volna kétségbevonni. Aránylag legkevesebb érzéket mutat a hagyomány iránt a jelen feladatainak kielégítésére szorítkozó s a találmányok folytonos tökéletesítésére törekvő technika, melynek N. Hartmann szellemes megállapítása szerint, van ugyan története, de hiányzik belőle a történeti tudat.

A különböző kultúrterületek koronkint változó előtérbe jutása adja magyarázatát a hagyomány iránti fogékonyság változásának. A technikai vívmányok kora a jövő szédületes fejlődését várja, ezért a mult iránt kevésbbé fogékony, a szellemi kultúra kora viszont a mult értékeiben látja a jövő biztosítékát.

A meglevő társadalmi és kulturális állapotok *változását* előidézheti a külső természet a termelési lehetőségek, a földfelszíni viszonyok átalakulásával, a geológiai katasztrófák által előálló új helyzettel. Előidézheti a változást a kívülről jövő társadalmi-kulturális hatás, a más népekkel való békés, vagy háborús érintkezés. Belülről kiindulólag átalakító hatással lehet a népesség növekedése vagy csökkenése, s állandó hatást fejt ki maga a nemzedékek változása. A meglévő hagyomány átvétele nem történik mechanikus beolvasztással, fel-

dolgozásánál az emberi szellem individuális sajátságai is szerephez jutnak, ami folytonosan alakítólag ható tényezőként érvényesül. A változás legjelentősebb immanens tényezője az emberi szellem teremtő képessége, mely új lehetőségeket, összefüggéseket lát meg, új célokat tűz a közösségi törekvések elé.

A változás majd gyorsabb, majd lassúbb ütemben történik. A társadalom maga hordozta, immanens erőiből kialakuló változás rendszerint a természetes fejlődési tendenciák eredményeképen jelentkezik. Rendes menete a lassú áthasonulás folyamata, mely annál eredményesebb, mennél több kultúrterületre terjed ki. A változás organikus, szerves fejlődés módjára történő tendenciájának közelfekvő okát adja egyrészt az a tény, hogy az új csak úgy ereszt mélyebbre nyúló gyökeret, ha a társadalom legalább is nagyobb részében *szükségletének* érzi, ha megvan utána a vágy. További lényeges feltétel az *érettség*, az új feladat hivatásszerű vállalásához és megvalósításához szükséges rátermettség. Mindkét feltétel azonban csak általánosságban érvényes. A szükségletek nem mind elégülnek ki, nem is mindig a legsürgősebbnek mutatkozó szükséglet jut vezetőszerephez. S az érettségnek bizonyos foka is elegendő a változás bekövetkezéséhez.

A változáshoz az indítást az erős hatáskifejtéssel rendelkező *egyén* adja. Az egyén szerepét kielégítően nem értelmezi sem az individualizmus, mely az egyéniség eredetiségét és önállóságát túlozza, sem a kollektivizmus, mely az egyént az összesség eszközszerű függvényeként, kitermeléseként tünteti fel. Az egyén fellépése és művének társadalmi hatása csak az egymáshoz rendelt és egymásra utalt egyéni és közösségi erők kölcsönhatásából érthető.

Az egyén nem szakítható ki a közösségből. A vezető egyéniség fellépéséhez az előfeltételeket a társadalmi környezet adja. Ez közvetíti hozzá a kulturális befolyásokat, ez állítja elé azokat a feladatokat, melyek eszméit kiérlelik s melyek cselekvésre indítják. S a nagy egyéniség műve csak akkor lesz maradandó hatású, tehát történetileg jelentős, ha kora gondolat- és érzésvilágában megértésre talál.

De viszont az egyén korántsem egyszerű függvénye és produktuma a kolletív akaratnak. A közösség nem rendelkezik önálló szubstancialitással. A változást előidéző eszmék, célkitűzések az egyéni lélekben merülnek fel. A köztudatban többnyire még csak homályban dereng az a gondolat, amit a vezető egyéniség a tudat világosságára hoz, s a vágyak voltakép csak akkor törnek elő, ha tettrekészségével, akaraterejével, a vezető egyén az erőket összefogja és irányítja. Az egyéniség teljességgel nem vezethető le a társadalmi hatásból. Mindig van benne valami eredeti, a környezetből nem magyarázható teremtő készség, mindig hoz valami újat. Működéséhez már mindenesetre megvan a történeti előzményekben az elókészület, de a kibontakozásra

törekvő erők közül nem mindig azt juttatja érvényre, mely a közösség várakozásának megfelel. Ezért nem ritkán ellentétbe kerül korával s csak bizonyos idő mulva jelentkezik eszméinek társadalmi hatása.

Nem megy végbe azonban a változás mindig lassú áthasonulás módjára. A társadalmi fejlődésben a *harc*, az *ellentét* is szerepet játszik. Egyéni függetlenség és társadalmi akarat, állami és társadalmi érdek, uralkodó és alattvalók, különböző közösségek és érdekképviseletek, különböző világnézetek kerülnek egymással ellentétbe s ellentétük harcban lobban ki. A harc mindig kétélű, új értékeket segíthet érvényesüléshez, de meglevő értékeket is megsemmisíthet anélkül, hogy hiányukat pótolni tudná. Épezért a harc nem tekinthető a fejlődés egyedüli elemének, csalhatatlan biztosságú elősegítőjének.

Állandó az ellentét a társadalmi életben az *öregek* és *ifjak* közt. Az öregek a meglévőhöz, a hagyományhoz ragaszkodnak, az ifjúságot az újítás vágya hevíti. A társadalom fennmaradása és fejlődése szempontjából mindkét erő szükségesnek bizonyul. A hagyományhoz ragaszkodás megtartja a korábbi nemzedékek munkájának eredményét, biztosítja a fejlődés folytonosságát, viszont az újítás vágya megóv a megmerevedéstől, elevenen tartja a természetük szerint fejlődésre törő életerőket. Helytelen az a konzervatizmus, mely már céljukat betölteni nem tudó merev formákhoz köti magát s helytelen az az újítás, mely gyökértelensége miatt eleve pusztulásra van ítélve. Az ifjúság újításvágya akkor ígér komoly eredményt, ha a hagyomány értékeit is meg tudja becsülni s az öregek konzervatizmusa akkor válik a kultúra igazi javára, ha a továbbfejlődés lehetőségét is megengedi.

A társadalom nemcsak multját hordozza magával, hanem a jövő ígéretét is. Nemcsak a korábban élőkkel, hanem az elkövetkező nemzedékkel is lelki egységet alkot a jelen közössége. A jövőben megvalósítandó feladat különös mértékben fokozza a létjogosultság tudatát s az ezzel járó hivatástudat a jövő nemzedékről való gondoskodást sürgeti. A jövő vágyának az intenzitása, missziójának a tudata egy-egy közösség életerejének, fejlődésképességének jelentős fokmérője. A jövőbe nézés, az önmaga felé kerekedés vágya egyszersmind szembetűnő cáfolata a mechanisztikus fejlődéselméletnek, mely minden változást előzményeiből magyaráz, minden jelenséget szükségképen ható okok következményének tüntet fel. A társadalmi fejlődést alapvetően a társadalmi közösség immanens elve, a közösségi *cél* irányítja, melynek hatóereje tisztán a társadalom belső erőiből, a közvetlen tapasztalat alá eső összetevőkből nem magyarázható. A fejlődést irányító cél transzcendens távlatokba mutat.

Irodalom. — *P. Barth*, l. 40. l. — *H. Rickert*, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung[2]. Tübingen 1913. — *F. Jodl*,

Zufall, Gesetzmässigkeit, Zweckmässigkeit. Wien 1911. — *Kornis Gy.*, Történetfilozófia. Budapest 1924. — *Fr. Gräbner*, Die Methode der Ethnologie. Heidelberg 1911. — *Schmidt—Koppers*, Gesellschaft und Wirtschaft der Völker. (Der Mensch aller Zeiten, III. Bd.) Regensburg 1925. — *W. Koppers*, Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens. M. Gladbach 1921. — *A. Vierkandt*, Naturvölker und Kulturvölker. Leipzig 1896. Die Stetigkeit im Kulturwandel. Leipzig 1908.

16. A társadalom eredete és végső célja.

1. Vajjon hol van a határa a társadalomról való ismeretünknek? Megelégedhetünk-e eddigi eredményeinkkel, vagy még mélyebbre kell hatolnunk? Eddigi vizsgálódásaink során kiindulásunkat a tapasztalat tényeiből vettük és azok előfeltételeinek, közvetlen okainak a keresése során jutottunk a társadalmi valóság mibenlétének, a társadalom célját képező értékeknek, az ezeket megvalósító erkölcsi elveknek az ismeretére. Vajjon meg kell-e állnunk ez *immanens*, a jelenségek közvetlen létalapját képező okok ismereténél, vagy tovább kell jutnunk a társadalmi valóságon túlfekvő *transzcendens* ok ismeretéig?

Ha ismereteink tárgyi érvényében nem kételkedünk, amit az ismeretkritikai igazolástól eltekintve, a társadalmi élet ma sokat emlegetett «valósága» ugyancsak feltételez, megbízhatunk abban, hogy ha a tapasztalati valóság önmagán túlfekvő, transzcendens elvre utal, azt, ha nem is oly behatóan mint a magunk világát, de mégis megismerhetjük, róla reális fogalmat alkothatunk.

Hangsúlyoznunk kell, hogy a transzcendencia kérdését maga a társadalmi valóság veti fel. Ez a kérdés nem csupán a «keresztény» filozófiával együttjáró világnézeti követelmény, nemcsak «szív-igény», hanem a tárgyi oldalon jelentkező probléma. A dolgok értelmére törekvő vizsgálódás mindaddig nem zárulhat le, míg azoknak a végső okoknak az ismeretéig el nem jutott, melyekre maguk a valóság tényei vezetnek rá. Ismeretünk csak akkor teljes, ha kimerítő, ha a végső előfeltételekig eljutottunk. Bármit teljességgel akkor ismerünk meg, ha eszméjét és rendeltetését, végső eredetét és célját értelmileg felfogjuk.

De az ismeret teljességén kívül a gyakorlati élettel s különösen erkölcsi tényekkel összefüggő valóság-rétegek kutatásánál a gyakorlati magatartás szempontjából is nagy jelentőségű a végső előfeltételek ismerete. Az ismeret az erkölcsi világban kötelez is bennünket. Amit a cselekvés számára igaznak, helyesnek ismerünk, az akarat számára kötelesség is. A társadalmi élet emberi magatartásokon, cselekedeteken épül fel, a társadalom erkölcsi kötelességeket állít fel tagjaival szemben. Nagyon is fontos tudnunk, hogy vajjon e társadalometikai imperatívuszok, parancsok érvénye végső fokon min alapul?

Egyéb, tudományos, esztétikai, konvencionális-társadalmi szabályokkal, normákkal szemben, melyek csak bizonyos cél elérhetése esetére köteleznek, az erkölcsi parancs lényege szerint feltétlen kötelez. Ha tehát a társadalomról való ismeretünk transzcendens síkra vezet át, a transzcendens elv ismerete nyilván a társadalometikai kötelezettségek alapját is élesebb megvilágításba fogja helyezni.

Hogy a tapasztalati valóság önmagán túlvezet a transzcendencia világába, oly igazság, melyet a bölcselkedő elme eszmélődése kezdetén megpillantott, s melyet semmiféle pozitivista és relativista ellenkezés nem tud sarkaiból kiforgatni. A pozitivista és relativista törekvések dekadens tünetek a gondolkodás sokezeréves történetében, melyek rendszerint a túlhajtott racionalizmusra visszahatásképen jelentkeznek, az értelem mindenkép iparkodik rajtuk túljutni s csak a végső elvek megismerésénél nyugszik meg.

Megdönthetetlen marad a nagy valóságérzékkel megáldott, de époly páratlan elmélyedésre képes görög gondolkodás megállapítása, hogy a mi világunk a «változó valóság» világa. Világunk a tér és idő korlátaihoz kötött, múlékony és változó, de változása közben is *változatlan* valóság-törvényekhez, elvekhez igazodik. Földi világunk lényei esetlegesek, nem szükségkép léteznek, de *ha* létrejönnek, létük lényegi, változhatatlan, örökkévaló törvényeknek van alávetve. Az ember csak töredékesen tud értékeket megvalósítani, a szép, az igaz, a jó alkotásaiban véges, fogyatékos formát ölt, de *ha* formát öltött, örök értékek határozzák meg.

A törvény törvényhozót tételez fel, a véges érték az örök értékhez igazodik. A világrend előfeltétele a rendező *abszolút értelem.* A valóság tényei kényszerítették arra a klasszikus gondolkodást, hogy a változó világot meghatározó örök elveket mint eszméket, ideákat, mint értelmes valóságokat magyarázza. Csak az Isten-fogalom tisztulására volt szükség, hogy a gondolkodás az örök elveket, a «rationes aeternae»-t mint Isten eszméit ismerje fel. Ez a kiegészítése a nagy görög gondolkodók művének a keresztény gondolkodásban történt meg. A véges lét a végtelen létben találta meg most már alapját és létfeltételét. Isten értelmében nyugszanak öröktől a lét törvényei, melyek mintájára hozza létre akarata a véges, teremtett világot. Isten a *lét* teljessége és ép azért az abszolút *érték* is. Amint léte létfeltétele a létezésnek, épúgy érték-volta, jósága minden érték-törekvésnek mértéke és célja.

2. Vannak-e a társadalmi létnek oly mozzanatai, melyek kényszerítőleg magukon túl, a transzcendens, örök létre utalnak?

Ismertettük már a közösség keletkezésére vonatkozó elméleteket (l. 93. l.). Arra az eredményre jutottunk, hogy a közösségi életre rendeltség az ember természetével adatott. Az emberi képességek

megvalósításához szükséges elemi közösségeket nem a szabad megegyezés hozza létre, hanem ezek, ha még oly primitív formában is, kezdettől megvannak. Nem a társas életforma mint ilyen, hanem a társulás bizonyos formáinak a választása függ az ember szabad elhatározásától.

Az ember társas természete megadja a közösségi élet közvetlen okát. Hogy ez azonban nem a *végső* ok is, nyilvánvaló abból, hogy a nem szükségkép létező, esetleges lények, melyek világához az ember is tartozik, törvényszerűségük elégséges okát önmagukban nem adják meg. Ami nem adott önmagának létet, nem adhatja a léttartalmával együttjáró sajátos meghatározottságot sem, melyet mint a létező törvényszerűségét ismerjük meg. A lények lényegi természete bizonyos célgondolatot szolgáló, változatlan törvényszerűséget követ. Minthogy a természeti törvényszerűség a dolgok létével már adva van, elégséges okát a dolgok felett álló abszolút szellemben bírja, mely a dolgokat létrehozta s létük törvényét előírta. Ha tehát az emberi természet elidegeníthetetlen jellege a közösségbe tartozás, ennek elégséges okát az emberi természet alkotójában, az abszolút szellemben találjuk, akit Istennek nevezünk.

Ugyanerre az eredményre vezet tárgyi oldalról a társadalmi struktúra vizsgálata is. A közösségi struktúra tanulmányozásánál láttuk, hogy a közösség belső lényege szerint oly vonatkozási rend, mely érvényességében független a tagok akaratától. A közösségnek az egyénekben mint hordozóiban van reális megvalósulásának az előfeltétele, de formai lényege a tagok akaratától függetlenül fennálló érték- és érvényességi rend. A társadalmi közösség mint ilyen objektív törvényszerűségek, normák hordozója, melyek belső rendjét kötelezően előírják. Nemcsak a már meglevő közösségekben alakulnak ki bizonyos szabályok, hanem magának a közösségnek a léte meghatározott törvényekhez, mint elengedhetetlen előfeltételekhez van kötve. A szabad társulás a tagok akaratától függ, ha azonban létrejön, szintén alá van vetve a társulás egyetemes törvényeinek, azoknak a normáknak, melyek minden társas alakulatot alapvetően szabályoznak. Egy szerződés szabad megegyezés tárgya, de megkötésével a felek közt önkényüktől független, kölcsönös kötelezettségi viszony keletkezik. A felek akarata tehát nem a kötelezettség alapja, hanem az a feltétel, amelynek bekövetkeztével érvénybe lép a tőlük függetlenül fennálló egyetemes törvényszerűség.

Hogy a társadalmi struktúrában megnyilvánuló rend és törvényszerűség nem vezethető le a tagok akaratából, nyilvánvaló negatív magatartás esetén érvényesülő erejéből. A társadalmi közösség alapvető törvényeinek a megszegésével szükségkép bekövetkező társadalmi anarchia kézzel fogható bizonyságot szolgáltat a közösségi rend

egyéni önkénytől független törvényszerűsége mellett. Itt tehát kétségtelenül oly törvényszerűséggel állunk szemben, melynek létesítő oka az emberi önkény felett álló abszolút értelem, mely az embert társas lénynek teremtvén, a társas természetnek megfelelő rendet és törvényszerűséget is maradandóan megállapította.

A társas együttélést, mint szabadakaratú személyek szellemi-erkölcsi közösségét, mint láttuk, alapvetően a *természetjog* szabályozza. A természetjog eredő forrását az egyéni tudatban hiába keressük. Az egyéni tudat hordozza, de nem létesíti, felismeri, de nem önkényesen alkotja az emberi együttélés alapvető szabályait. Egy tisztán alanyi követelmény nem lenne képes az emberek-közti viszonyt maradandóan szabályozni s az önkény ellen gátat emelni. Ha tehát itt egy egyetemes, minden tudatalanyban azonos érvényességet kifejező törvénynyel állunk szemben, e törvénynek az egyéneken túlhaladó, transzcendens jellege transzcendens okot is feltételez, és pedig az értelmi és akarati magatartást szabályozó tartalomnak megfelelő, értelemmel és akarattal rendelkező abszolút okot. Ez a létesítő ok a személyes Isten értelme, mely — mint a skolasztikusok kifejezik — a «lex aeterna», az *örök törvény* hordozója.

Isten értelmében öröktől létezik az általa teremtett világ rendje. Midőn az örök értelem meghatározta a dolgok célját, arról is gondoskodott, hogy tevékenységükkel céljukat megvalósíthassák. Az örök törvény az isteni világkormányzás rendje, az örök norma, mely a teremtmények működését szabályozza. Ennek van alávetve a teremtett világ minden lénye, mindegyik természetének megfelelő módon hordozza az isteni gondolatot. Az értelmetlen lények a szükségképen érvényesülő fizikai természeti törvény követésével, szükségképeni és ösztönös működéssel valósítják meg az isteni szándékot, az értelmes lények pedig szabadságuk igénybevételével törekednek céljuk felé. E felé a cél felé irányít az örök törvény emberi értelemben felvillanó fénye, a természetes erkölcsi törvény, melynek a közösségi életre vonatkozó alaptörvényei képezik a természetjogot.

A minden jog egyetemes előfeltételét képező természetjognak az örök törvényben gyökerezettsége adja elégséges okát annak a feltétlen érvényesülést követelő kötelezettségnek, mely az igazságos törvénytől elválaszthatatlan. A tartalom közelebbi meghatározása tekintetében a jog a társadalmi követelmények szerint változik, azonban a törvény lényegével járó kötelező erőt végső forrásában mindig az örök törvényből meríti. Ezt a tényt juttatja kifejezésre Szent Pál mondása: «nincs hatalom, hanem csak Istentől» (Róm. 13, 1). A törvényes hatalomnak az isteni hatalomból származó érvénye indokolja meg az alattvalók Isten előtt is felelősséget jelentő engedelmességét s teszi egyszersmind felelőssé a hatalom hordozóját, a tekintélyt Isten

előtt. «A földön nincs tekintély az isteni Fölség tekintélyének elismerése nélkül». (Divini Redemptoris enciklika.)

Istenre mutat a jognak gyakorlati megvalósítását biztosító *igazságosság* erénye is. Az örök törvényre támaszkodó természetjogból nyeri az igazságosság kötelező erejét. E szerves összefüggés mellett az igazságosság mint a jogkölcsönösség biztosítéka, oly létrendet feltételez, melyben az igazságosság tényleg megvalósítható, mely minden ember számára biztosítja az emberi rendeltetéshez szükséges személyi és dologi javak birtoklását. Isten, aki az embernek létet adott, a léte fenntartásához szükséges javakról is gondoskodott. Istennek a létrendben megvalósított igazságossága az emberi igazságosság eligazítója; Szent Tamás mély megállapítása szerint az igazi közjó az isteni igazságosság szabályához alkalmazkodik.[1] A teremtett dolgok természetében tárgyilag indokolt követelmény alapján érezte magát mindenkor felelősnek az erkölcsi tudat az igazságosság gyakorlásáért az erkölcsi világrend ura, Isten előtt. Az igazságtalansággal együttjáró bűntudat az erkölcsi világrend megsértésétől elválaszthatatlan értéktelenség tudatának lelkiismereti visszaütése. Ezenkívül a társadalmi igazságosság sajátos tárgya, a *közjó* még külön is kifejezi az Istenhez való vonatkozást. A közjó lényege szerint, mint láttuk, az emberi rendeltetésnek megfelelő célgondolathoz igazodik, mely Isten értelmének örök gondolata. A közjó szolgálata Isten örök gondolatának és örök akaratának a szolgálata. S az isteni gondolat megközelítésének a foka az a tárgyi mérték, mely egy közösségben a közjó megbízható érték-megállapítását nyujtja.

Istenben találja végső eredetét a közösségi élet legbensőségesebb kötelékét adó *szeretet*. A szeretet a jó utáni vágyódás, értéket feltételező magatartás, melynek tárgya nem lehet független a legfőbb értéktől. Ebben csak megerősít az a tapasztalat, hogy a szeretet még érzékies motívumokkal kevert formájában is örökkévalóságra, végtelenségre tör s ebben a lendületében homályosan bár, de a végtelen Jótól való eredetét és a hozzá való rendeltetését érezteti. A szeretet egyesítő ereje a létnek végső egységet adó teremtői szeretettől való eredetét sejteti meg. S a nagy lelkeknek, a szenteknek önfeláldozó szeretete nem enged kétséget aziránt, hogy legtisztább formájában akkor nyilvánul meg a szeretet, ha Isten szeretetével bensőségesen egyesülve öleli át embertársait.

A lét teremtői eredetét elismerve nem nehéz belátnunk, hogy az egész közösségi életnek alapja és előfeltétele *az emberek eredeti és alapvető közössége a teremtő Istennel*. Ebből az ősi közösségből árad

[1] «Bonum commune secundum justitiam divinam regulatur.» S. Th. I. II. q. 92. a. 1.

szét és ebbe tör vissza a közösségi élet sokágú folyama. Minden teremtett lénynek mint ilyennek első és alapvető vonatkozása Istenhez, Teremtőjéhez való viszonya. A teremtett lény nemcsak létrejöttében, hanem a létnek teremtett volta következtében fenntartásában is Istentől, az ősvalóságtól függ létének minden pillanatában. Az embereket a közös teremtői létforrásból való eredet és a hozzávaló rendeltség egyesíti abba a legelső közösségbe, mely minden további közösség alapja és eredete. Egymástól eleve független, autark és autonóm lények közösségi élete megoldhatatlan csoda lenne. Ennek a csodának a megoldását az individualizmus szerződés-elmélete egyáltalában nem adja. A teremtés tana alapján azonban nem nehéz megértenünk, hogy az emberek azért képesek különböző értékekhez igazodó közösségeket alakítani s azokban egymással nemcsak ösztönös módon, hanem szellemi személyek erkölcsi viszonyában élni, mert a közös létközponthoz, Istenhez való személyes viszony már elemi egységbe egyesíti őket. A különböző közösségek az ember természeti-szellemi léte feltételei szerint differenciálódnak, különböző értékszféráik egyetlen végtelen értékközpont körül sűrűsödnek.

Ez a megállapítás logikus szükségképeniséggel adódik, ha a társadalmi valóság végső eredetéig el merünk hatolni. Erre az álláspontra el kell jutnia a gondolkodó elmének, ha szakít a metafizikai agnoszticizmus kételkedő szellemével. «Amint a világ egysége és egyetlensége — írja M. Scheler — nem a logikai tudat egységén, még kevésbbé a tudományon, vagy a kultúra valamely más szellemi gyökerén alapul, hanem egy valóságos, személyes Isten lényén, épúgy az egyedi személyek bármily lényegközössége nem valami észtörvényszerűségen, vagy egy elvont észeszmén alapul, hanem egyedül a személyek lehető közösségén a személyek személyéhez, azaz az Istennel való közösségen. Minden más erkölcsi és jogi jellegű közösségnek ez a közösség az alapja.»[1] «Mi sem világosabb és bizonyosabb elménk, szívünk számára, mint az, hogy a tényleges földi közösségek (család, község, állam, nemzet, barátság stb.) egyike sem, lehetséges történeti tökéletesülésüknek egyetlen fokán sem bizonyulnak elégségesnek s értelmünket és szívünket teljesen nem elégíthetnék ki. S minthogy az ilyenfajta közösségek mind nemcsak szellemi közösségek, de személyi közösségek is, az alapjában végtelen sürgetés és az ész követelése mindig gazdagabb, átfogóbb és magasabb közösségek után csak egy eszmében találja meg befejezését és tökéletes kielégülését, egy végtelen szellemi személlyel való szeretet- és szellemi közösség eszméjében, mely személy egyszersmind eredete, alapítója és legfőbb Ura minden lehet-

[1] Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik[2]. 412. l.

séges szellemi közösségnek, mint általában minden földinek és létezőnek.»[1]

3. Ha a társadalom végső *eredetét* illetőleg Isten teremtői alkotásának bizonyul, végső *célja* sem lehet más, mint Isten. Eredet és vég, kezdet és kiteljesedés egymást feltételező, korrelatív tényei a valóságnak. A társadalmi közösség alapszerkezetében értelmes elgondolás művének bizonyul. De minden műnek, alkotásnak van valami célja, rendeltetése is. A társadalmi élet puszta létével még nem igazolja egyszersmind végső célját is. A társadalom lényegéhez tartozik a dinamikus mozzanat, a fejlődésnek a tendenciája. Az emberi társadalom élete voltakép sohasem teljesen kész, egyetlen történeti formája sem valósította meg a közösségi értékeket teljes tökéletességükben. A társadalmi életre, mint fejlődő valóságra vonatkozólag tehát fennáll a kérdés, hova fejlődik, hol jut végső céljához?

Ha a társadalmat Isten teremtésének ismerjük el, nem nehéz a kérdésre választ adnunk. Az örök Alkotó az emberi közösség eszméjének és alaptörvényeinek teremtői elgondolásánál és létbehívásánál csak magához méltó célt tűzhetett maga elé. S ez a cél nem lehet más, mint önmaga. Ezt kívánja Isten tevékenységének egyetlen lehető indítéka, végtelen jósága. Istent, az önmagának elégséges abszolút létet nem indíthatja külső ok tevékenységre. Ha pedig Isten önmagától indíttatva tevékeny, metafizikai lehetetlenség, hogy mint abszolút érték, tevékenységében önmagát ne állítsa, önmagát ne akarja. A teremtéssel s így a közösség teremtésével is Istennek nem lehetett más szándéka, minthogy jóságát lényén túl is kiárassza s a teremtett létnek önmagára, mint végső célra való irányításával dicsőségét külsőleg is kinyilatkoztassa. A társadalmi közösségnek tehát ugyanaz a végcélja, mint minden teremtett lénynek, azaz, hogy az *Isten-hasonlóságot* minél tökéletesebben kifejezve a róla alkotott isteni gondolatot megvalósítsa s ezzel Istent *dicsőítse.*

Isten teremtői tevékenysége által teremtményeivel javakat közöl, melyek az isteni tökéletesség hasonmásai. Isten hasonmását és dicsőségét, mint Szent Tamás megállapítja,[2] egyetlen lény, vagy egymástól elszigetelt lények nem fejeznék ki méltóan, csak a lét-tökéletesség különböző fokán álló lények hierarchikusan tagozódó sokfélesége tükrözi vissza, véges mértékben bár, Isten kimeríthetetlen gazdagságát. Az egyetemes világrenden belül az emberi társadalom különös módon és fokban is kifejezésre juttatja Isten dicsőségét. A társadalom tagjai egyéniséggel rendelkező személyek, kik az Isten-hasonlóságot tökéletesebben fejezik ki, mint az alacsonyabb létrétegek tisztán a faj egye-

[1] U. a. Vom Ewigen im Menschen[2]. 153. l.
[2] C. Gent. l. II. c. 45.

temes tulajdonságait hordozó egyedei, azért társadalmi közösségük is fokozott mértékben hirdeti Istennek a lét gazdagságában nyilvánuló dicsőségét. De a személyi értékek változatos gazdagsága mellett a társadalmi élet a társas érintkezés nyujtotta ösztönzés révén is hozzájárul Isten dicsőségének fokozásához. A társadalmi életben az egyén hordozta értékek másoknak is épülésére, buzdítására szolgálnak, az egyén másnak megnyíló, magát adó készsége közlésre, lélekkitárulásra késztet. Istennek az emberi jóságban felragyogó jósága tiszteletet és csodálatot ébreszt s a jóra való készség fokozásával az ember Isten dicsőségét a társadalmi közösségben teljesebben szolgálja, mintha elszigetelten magában állna. A társadalom mélyebb értelme, hogy benne «kifejlődjenek és érvényesüljenek a természettől az egyes emberbe oltott ama egyéni és szociális lelki adományok, amelyek nem ideiglenes haszon és érdekek szolgálatában állnak, hanem a társadalomban az isteni tökéletességet tükrözik vissza, ami az egyes ember különéletében nem valósulhat meg.» (Div. Redempt. enc.)

A vallási közösségtől, az Egyháztól eltekintve, a társadalmi alakulatok földi célokat szolgálnak s az ember örök rendeltetésének elérésével jelentőségük megszűnik. De a földi társadalom célja mégsem korlátozódik csak a földi életre, hanem tagjain keresztül elszakíthatatlan kapcsolatban marad az ember egyetemes létcéljával, abba szervesen beilleszkedik.

Ha az embernek nem lenne az evilági életnél továbbnyúló célja, értelmetlen lenne a végső cél kérdését a társadalomra nézve egyáltalában felvetni. De az ember célja nem merül ki a földi életben. Az emberi természetben örökkévalóságra mutató törekvések nyilvánulnak. Az ember értéktörekvéseit a földi javak maradandóan és hiánytalanul nem képesek kielégíteni. Ez a kielégíthetetlenség az ember lényének a lényege szerinti jósághoz, az értékek örök foglalatához rendeltségét árulja el. Az ember e megtagadhatatlan igényének kielégülési lehetőségét igazoltan nem vonhatjuk kétségbe. Ha a természeti törekvések, tendenciák általában kielégülnek, nincs igazolt alap ahhoz az állításhoz, hogy egyedül az ember természetének alaptörekvése, a tökéletesség és boldogság vágya nem elégül ki sohasem. Még a nagy töprengő, Kant is, a tökéletesülésre való törekvés tényében s a boldogság vágyában látta igazoltnak az erkölcsi élet részéről a halhatatlanság és Isten léte posztulátumainak a felállítását. S ha az agnoszticizmussal nem vágjuk el mesterségesen a metafizikai ismeret útját, tényként kell elfogadnunk azt az igazságot, hogy a személy szellemi létmagja teljes kibontakozását az örökkévalóságban éri el.

E végcél felé való törekvésében nem nélkülözheti az ember a közösséget, mely a személyiség megvalósulásának kulturális feltételeit nyujtja. Ilymódon a személyt végcéljához segítő közösség is osztozik

az egyén végcéljában, annak szolgál, annak megvalósításához járul hozzá a végső célhoz igazodó sajátos céljával.

Isten, mint végcél felé való törekvés felismerhető a közösségi élet alapirányában. Láttuk, hogy a közösség vonzási központja mindig valamely, az emberi természetnek megfelelő s csak társas együttműködéssel megvalósítható *érték*. Az érték vonzó erejének, feltétlen megvalósulást követelő érvényességi igényének kielégítő magyarázatát csak *érték és valóság eredeti és abszolút egysége* adhatja. Ez a tökéletes egység az Isten, ki a lét teljességével egyszersmind az érték teljessége is. A «bonum commune», a közjó önmagán túlvezet a «bonum universale»-hoz, a teremtmények közös javához, Istenhez, ki eredetüknek végső oka s egyszersmind létüknek végső célja is. Az érték egyesítő erejének végső forrása az ember lényege szerint hozzárendeltsége az értékek végső foglalatához, Istenhez. Mennél tökéletesebben valósítja meg egy közösség a célját képező értéket, annál közelebb jut Istenhez, a teremtett lét céljához. Igazi értékek közvetítésével minden közösség a maga módja szerint Istenhez segíti közelebb tagjait, a közösségi egységnek a kölcsönös közlés és adás személyiséget fejlesztő életkörében teremtményein keresztül Isten jósága ömlik szét a világban.

Hogy teljes értékmegvalósulás és létkiteljesedés csak közösségi életben lehetséges, annak felsőbb bizonyosságát a keresztény kinyilatkoztatás nyujtja, midőn a lét és érték teljességét, az isteni életet, a három személy közösségi életében mutatja be. «Az isteni személy meghatározásába föl kell venni a közölhetetlen teljes önállás mellé mint lényeges jegyet a másnak-valóságot: a szentháromsági személyek egymás számára vannak.»[1] A *Szentháromság* közösségi életéhez fogható életközösség a természet rendjében, az emberi társas életben nem lehetséges. Az ember nem adhatja másnak a maga szubstanciáját, mint az isteni személyek, nem közölheti magát teljesen mással. De az ember társas életre rendeltségében kétségtelenül a Szentháromság közösségi életéhez való hasonlóság jut kifejeződésre, a Szentháromság bensőséges életközössége az örök minta, melyhez hasonulnia kell az emberi közösségi életnek. A személyi önállításnak s a közösség számára való átadásnak tökéletes kiegyenlítődésében a Szentháromság a közösségi élet örök eszményképe. Legjobban megközelíti ezt az eszményt Krisztus misztikus testének a közössége, de nem téveszthetí azt maga elől egy emberi közösség sem.

Istennek mint végcélnak maga előtt tartásával jut a közösségi élet oly értékmérőhöz, mely az értékrend szilárd alapjának bizonyul s mely egyén és közösség, valamint a közösségek egymáshoz való viszonyában a helyes rendet fenntartani képes. Isten a kultúrtevé-

[1] Schütz A., Dogmatika² I. Budapest 1937, 425. l.

kenységet irányító szépség, igazság, jóság abszolút foglalata. Az Istenhez való hasonlóságot elsősorban a szellemi javak hordozzák. Ezek sorában a többit megelőzi a vallásosság, a tőle elválaszthatatlan erkölcsiséggel, melynek közvetlen tárgya az abszolút érték s mely a személyi tökéletesség alakításával legközelebb visz Istenhez, a lét végcéljához. Utána következnek a többi szellemi értékek, ezek után a vegetatív-biológiai életértékek s végül az anyagi értékek.

A lét abszolút célja a hierarchikus elrendeződésű értékpiramis csúcsa, az a sugárzó iránypont, amely alá rendezve minden kultúrtevékenység az őt megillető helyet megtalálja s funkcióját az összkultúrában hivatásához méltóan elláthatja.

A célok és értékek hierarchikus egymáshozrendeltsége nem jelenti az alárendelt cél és érték sajátos mivoltának a feladását. Minden *rend*-egység tökéletessége az egyes *tagok* tökéletességétől függ. Az egységes renden belül az alacsonyabb cél, bár a magasabb szolgálatára van rendelve, megtartja viszonylagos önállóságát és önértékűségét. De mint az értékrend szerves tagja, minden kultúrérték egyszersmind belső vonatkozásban áll a legfőbb Jóval, s ezen az alapon minden kultúrtevékenység etikai értékhez jut. Minden kultúrtevékenység, mint az Istentől teremtett erők kibontakoztatása, Isten teremtői tevékenységében való közreműködés, mely igazi célját, a szellem alakító erejével történő létnövekedést és léttökéletesülést, az Isten által alkotott létrenden alapuló értékrendhez igazodással éri el. A «kultúra» rokon fogalom a «kultusz»-szal. Minden kultúra eredetileg a kultusz, az istentisztelet szolgálatában áll s ha a kultúrtevékenység differenciálódásával közvetlen céljában attól el is válik, minden igazi kultúra mint Isten világteremtő művének továbbépítése, egyszersmind kultusz, Isten-szolgálat is.

A személyes Istent nélkülöző, abszolút értékközpont híján a kultúrtörekvéseknek nincs megbízható irányuk s a társadalom történeti folytonosságban fejlődő élete nélkülözi azt a maradandó beállítottságot, mely a természetével adott közvetlen célja megvalósítását kielégítően biztosíthatná, végső céljától pedig elkanyarodik. Az iránytalanság, illetve a metafizikai végcél félreismerése mellett elsorvadnak a társadalom legértékesebb javai, a szilárd vonzási központ hiányában egyensúlyi helyzetüket megtalálni nem tudó erők állandó surlódása folytonos forrongásban tartja a társadalmat.

4. Álláspontunk igazsága az ellentétes nézetekkel való szembeállításból is kitűnik. A társadalmi valóságot természettudományi kategóriák alá foglaló fejlődéselmélet a társadalmi fejlődést egymást mechanikus törvényszerűséggel követő állapotok egymásutánjaként magyarázza, amelyre vonatkozólag értelmetlen a végső eredet és a végső cél kérdésének a felvetése.

Ha a valóság alakító tényezőinek csak a mechanikus, fizikai erőket fogadjuk el, tényleg értelmetlenné válik a célszerűség kérdése, mert hisz a célszerűség mindig értelmi elővételezést s az eszmei célkitűzéshez igazodó irányítást tételez fel. Azonban a *mechanikus fejlődéselmélet* a cél-fogalom tagadása mellett a saját álláspontját sem képes igazolni. Fejlődésről ugyanis csak akkor beszélhetünk, ha a változások egymásutánjában a későbbi állapot tökéletesebb a megelőzőnél. Viszont ily lét-többlet az elégséges ok logikai elve értelmében csak az eredménnyel arányos létesítő ok hatásából keletkezhet. A mechanikai ok nem adja magyarázatát az őt felülmúló hatás-többletnek. Valami új, a korábbival szemben tökéletesebb állapot csak úgy állhat elő, ha már a fejlődés kezdő fázisában burkoltan, lehetőség formájában adva volt. Azonban az előzetes elrendezés és a fejlődési folyamatnak ennek megfelelő irányítása csakis célt kitűző, személyes értelem műve lehet.

A fejlődés évmilliós tartamára és észrevehetetlen lassúságára szokásos hivatkozás sem billentheti helyre a mechanikus fejlődéselmélet alapvető logikai elcsuszamlását. Az ember és az emberi társadalom lényegesen magasabb létforma, mint az állat és az állati életközösség, melyből a darwinizmus az embert és az emberi társadalmat eredezteti. A képzelet merészsége sem tudja a köztük tátongó űrt logikailag áthidalni. A darwinista előítéletek alapján kutató szociológia megbízhatatlan állításaival szemben a kutatási módszert tökéletesítő kultúrtörténeti etnológia tanusága szerint az ember közösségi élete primitív, kezdetleges formáiban is emberi és nem állati vonásokat mutat fel. A társadalmi élet magasabb fejlődési fokra nem juthatna, ha az emberi szellemben eredetileg hiányozna az errevaló képesség. A külső, társadalmi és természeti környezethez való alkalmazkodásból, amelyeknek az ösztönök alakulásánál a mechanikus fejlődéselmélet döntő jelentőséget tulajdonít, nem magyarázható meg az emberi kultúrához nélkülözhetetlen erkölcsi erők eredete. A társadalmi megtorlástól való félelemből eredeztetett szociális, altruisztikus magatartás, mely lassanként legyengítette légyen az eredeti önző ösztönöket, korántsem indokolja meg a hasznossági belátástól különböző feltétlen parancs formájában jelentkező erkölcsi kötelességtudatot. S a darwinista elvekből kiindulva bajosan mondható természetesnek az a fejlődési irány, mely a létharcban érvényesülést biztosító önző ösztönök feláldozását követeli.

Van azonban a fejlődéselméletnek szellemibb formája is. Főkép a *hegeliánus* irányú társadalomfilozófia a társadalmi életet is az abszolút világszellem önkifejlődése folyamatának tekinti. E szerint a magyarázat szerint a fejlődésben tapasztalható fokozatos tökéletesedés az isteni világlényeg alakító erejében látszólag magyarázatot talál. Azonban e panteisztikus magyarázatnak is leküzdhetetlen nehézségek állnak

útjában. Ellentmondó, hogy az Abszolútum, mely fogalma szerint minden valóság változatlan előfeltétele, feloldódjék a változás folyamatában. A változást csak úgy irányíthatja maradandóan az Abszolútum, ha maga kívül áll annak különböző fázisain.

Külön nehézséget okoz a panteizmus számára a valóságban s így a társadalmi valóságban is található *rossz*, mely nemcsak mint különböző állapotok egymáshoz viszonyításából következő fokbeli létkülönbség, hanem mint határozott léthiány, léttagadás jelentkezik, melynek elégséges magyarázatát nem adhatja a léttel azonos abszolút szellem.

A panteizmus alaptételét lerontó következetlenség akkor sem kerülhető el, ha a világlényeg változását az isteni tökéletesség kibontakoztatása végett mondja szükségesnek. Ezzel a feltevéssel az a megoldhatatlan nehézség merül fel, hogyan jut az ok függő viszonyba az okozattól, hogyan juthat a világ által léttökéletesedéshez az Abszolútum, mely a világ létéhez létalapot ad?

A közösség céljának a kérdését kielégítően a kanti etika és kultúrfilozófia alapján álló *értékelméleti idealizmus* sem oldja meg. E szerint a valóság előfeltételét képező, de attól különváltan fennálló eszmék a kulturális, tehát a társadalmi életnek is a normái. Az eszmék a valóságot formáló értékek, a végső érvényességek, melyekhez az emberi alkotó tevékenység igazodik és melyek valóságon túli fennállásukban a fejlődés számára végtelen tökéletesedési lehetőséget biztosítanak.

Érték és valóság világának ily éles különválasztása mellett érthetetlen marad, hogyan hathatnak, hogyan idézhetnek elő változást a valóság világában a valóságtól különnemű, ideális fennállású elvek? Az eszme csak mint egy valóságosan létező értelem eszméje válhat hatásképessé a valóságra. Ennek az elméletnek igaza van abban, hogy a tapasztalati, változó valóság transzcendens eszmék vonzó és alakító hatása alatt áll. Ámde ezek az eszmék nem élettelen absztrakciók, hanem a személyes Istennek a teremtett világgal ontológiai, reális viszonyban álló, élő gondolatai.

5. Isten értelmének eszméi a lét végső valósító tényezői. Az örök isteni eszmék mintájára alkotott létformák alakítják a teremtett világot s eszmei tartalmuk kibontakoztatásával viszik a megvalósuláshoz. Az ember eszméje is Isten örök gondolata. S ez a gondolat a teremtés által testet öltve a tér és idő világába kihelyeződve törekszik a megvalósulásra. Az ember testi-lelki összetettségében fejlődésre utalt lény. A történeti fejlődés végső célja, hogy az emberről alkotott örök eszme az Isten adta képességek kifejtőzésével megvalósuljon. A történelem végső célja szerint tehát Isten dicsőségét szolgálja s mivel a képességek természetszerinti kibontakoztatása, a léttartalom kiteljesedése boldogít, az ember teremtői eszméjének megvalósulása egyszersmind az ember boldogsága is.

Az immanens fejlődési optimizmussal szemben, mely a földi paradicsom bekövetkezését várja, a keresztény gondolkodás meggyőződése, hogy amint az egyes ember, az emberi közösség is végső tökéletességét csak a transzcendens, örökkévaló világban érheti el. Ennek bölcseleti indokolását az a megfontolás adja, hogy a boldogság fogalma az összes javak maradandó, elveszíthetetlen együttlétét és bírását foglalja magában, tehát az összes értékek megvalósulásának az állapotát jelenti. Ily abszolút állapot azonban már kívül esik a történet folyamán, mely a cél és idő határai közt írja le a maga útját. Az abszolút lét változhatatlan és örökkévaló világa nem valósulhat meg az esetleges és fejlődő lét keretei közt. A földi lét felett ott úszik a halál, az elmúlás árnya, mely a legkiválóbb emberi teljesítményt sem kíméli meg. A földön semmi sem juthat örökkévaló léthez, a történelem eredményeit a mulandó lét nem képes maradandó együttességben összetartani.

Az emberi rendeltetés megvalósulása, a boldog végső állapot csak akkor következhetik be, ha az ember képes a valóság világából kiemelkedni s egy transzcendens, örökkévaló létben a történelem folyamán alkotott értékeket maradandóan birtokába veheti. A transzcendens létbe emelkedésnek, az örökkévaló megmaradásnak a lehetősége a lélek halhatatlanságában valóban adva van. Az emberi lélek szellemiségében, értelmének és akaratának az anyag korlátaitól szabadulni képes teremtő tevékenységében, végtelenségre törő erőiben a halhatatlanság biztosítékát hordozza. De ha az egyéni lélek halhatatlan, nem semmisülhet meg a közösség sem, melynek szálai Istenhez fűződnek s mely a szellemi kölcsönösségben bírja legmélyebb értékeit.

Egyén és közösség a halhatatlanság, az örökkévalóság világában jut végső céljához. Az örökkévalóság időfeletti világában van együtt az emberi történet egész eredménye, itt bontakozik ki az emberi sorsközösség teljes értelme. «Sub specie aeternitatis», az örökkévalóság nézőpontjából a történelem különböző népei, az embernemzedékek hosszú sora nemcsak azért élt és küzdött, hogy a fejlődés későbbi stádiumában megjelenő emberiség földi boldogságát előkészítse. Örökkévaló távlatokból az tűnik ki, hogy az egész emberiség egy közös végső cél érdekében működött közre és e nagy élet- és munkaközösségben minden kornak és minden népnek megvolt a maga helye és jelentősége, mindegyik a maga képességeivel járult hozzá az emberről alkotott teremtő Isten-eszme beteljesedéséhez. S amint a végcél megvalósításán az egész emberiség közreműködött, az egész emberiség részesül a történelem örökkévaló értékekké érett eredményeiben.

A lélek halhatatlansága összekötő híd a földi lét és az örökkévalóság között. A halhatatlan lélek életében evilág és túlvilág, földi élet és örökkévalóság, mint kezdet és kiteljesedés állapota következnek

egymásra. Az ember test és lélek egysége. A test belefonja a változás világába, de szellemi lelke az örökkévalóságba vonzza. Az anyagi testben halhatatlan lélek építi ki a maga világát s a természet megművelésén keresztül a szellem önmegvalósulásra törekedik. A természet eszköz és ösztönzés, hogy a szellem kultúrát teremtő tevékenységét kifejlessze. Az ember középhelyet foglal el a tiszta szellemek és a fizikai lét közt. S e helyzetének megfelelően az a rendeltetése, hogy a természetet szellemmel átitatva Istenhez, a lét forrásához visszavezesse. Az ember közvetítésével jut minden vissza eredetéhez és éri el a lét Istentől szándékolt megdicsőülését.

Ez a belátás azután ráébreszt az örökkévalóság felé tájékozódó vallás értékének a tudatára is. Az örökkévalóságról a legtisztább fogalommal rendelkező kereszténység túlvilági hitének mérhetetlen nagy értéke és jelentősége van az evilági kultúra számára. Ha ugyanis a személyes lélek és a személyek közti közösségi kapcsolat megmarad az örökkévalóságban is, úgy már az evilági lét is az örökkévalóság jegyében áll s Isten országa már e földön kezdetét veszi. Az embernek és az emberi közösségnek evilági és túlvilági élete nem két, egymástól független világ, hanem az örökkévalóság a földön megkezdett élet kiteljesedése és koronája. Az örökkévalóságban bontakoznak ki teljességükben a földön fejlődésnek indult csirák. A földi lét jó cselekedetei teljes értékükben az örökkévalóságban ragyognak fel s a földön felburjánzó bűn teljes tragikuma az örökéletben mutatkozik meg. A keresztény világszemléletben a földi harctéren, erény és bűn küzdelmében, az ember örök rendeltetésének sorsa dől el.

Hogy milyen étosz hatja át a közösség szellemét, hogy igazság vagy igazságtalanság, szeretet vagy önzés lesz-e benne úrrá, egyáltalában nem viszonylagos jelentőségű kérdés, hanem a legszentebb emberi rendeltetést érintő probléma. Hogy hogyan teljesítjük kötelességünket azon a helyen, mely az emberi társadalomban nekünk jutott, hogy mennyire küzdünk a rossznak az igazi közösséget és az igazi emberi kultúrát tönkretevő hatalma ellen, hogy mennyire feszítjük meg erőnket a jóság diadaláért, oly lelkiismereti kérdések, melyekért a felelősséget az egész örökkévalóságon át viseljük. A földi lét örök normák szabálya alatt áll s az emberi törekvések végső értékmérője az örökkévalóság.

Irodalom. — *Schütz A.*, Isten a történelemben. Budapest 1934. Az Isten-bizonyítás logikája. Budapest 1913. Az örökkévalóság. Budapest 1936. — *Fr. Sawicki*, Geschichtsphilosophie. München-Kempten 1922. — *A. Dempf*, Weltgeschichte als Tat und Gemeinschaft. Halle 1924. — *G. W. Fr. Hegel*, Philosophie der Geschichte. (Művei stuttgarti összkiadásának 11. kötete.) — *H. Münsterberg*, Philosophie der Werte. Leipzig 1908. — *W. Windelband*, Geschichtsphilosophie. Berlin 1916.

Második rész.

A TÁRSADALOM FÖLÉPÜLÉSE.

17. A társadalom tagozódása és egysége.

1. A primitív társadalom egynemű, osztatlan egészet képez. A nemi- és a korkülönbségekkel adott tevékenységek különbségén kívül a funkciók szempontjából a társadalom még tagozatlan egész képét mutatja. Midőn azonban az ember sokirányú képességei a kultúra által kibontakoznak, az életfeladatok kielégítő ellátása már csak társadalmi munkamegosztással biztosítható. A feladatok megoszlásával az eredetileg egynemű társadalom fokozottan differenciálódik, különböző funkciók végzésére hivatott szerveket, alakulatokat fejleszt ki, melyek mindegyike az emberi élet gazdag céltartalma egy-egy részletének az ellátására vállalkozik. A kifejlődött társadalom a rész-közösségek egymásba kapcsolódásából kialakuló összefüggő, szerves egész.

Sajátos céljuk, létesülésük és fennállásuk feltételeinek különbözősége szerint az egyes alakulatok sajátosan jellegzett szerkezeti különbségeket mutatnak. Hogy csak a legfontosabb különbségekre szorítkozzunk, lényeges szerkezeti eltérést jelent, hogy a közösségi cél természetszerűen, az ember társas természetének közvetlen követelményeként van-e adva, vagy szabadon állapítható-e meg? Ezen az eltérésen alapul *közösség* és *társaság* különbsége (l. 78. l.). Fejlődésileg a különböző közösségek bizonyos önkéntelen természetszerűséggel alakulnak ki. A funkcióját kielégítően már ellátni nem képes alakulat önmaga tehermentesítésére új szervet létesít, mely tőle sajátos funkciója végzésével elkülönül. De az elkülönülés a társadalmi alakulatoknál sohasem oly teljes, mint az organikus test részeinél, melynél a szervek korábban és határozottabban differenciálódnak. A természetes társas alakulatok mindegyike gazdag céltartalmat hordoz, mely a kölcsönös érintkezést fenntartja s rokoncélú alakulatoknál a kisegítést lehetővé teszi. A mesterségesen alakított közösségek, a társaságok céljai sokkal határozottabban körvonalozottak, egyszerűbb tartalmúak, ami erősebb alakulati különbségeket és ellentéteket eredményez.

A célok különbsége következtében a kétféle típus a szerkezet szilárdsága tekintetében is jelentős eltérést mutat. A közösségek a természet szerves formáira jellemző szerkezeti szilárdságot tüntetnek fel, a történeti változás dacára lényegi jegyeik, tulajdonságaik megmaradnak. A szabad alakulatok, mint mesterségesen szervezett alakítások, időlegesek és múlékonyak. A közösségek szerves voltának megfelelően a tagok funkciói, a szervezés formai feltételei eleve mint lényegi követelmények meg vannak határozva, a szabad alakulatok munkamegosztása a szervezés önkényes feltételeihez van kötve. Különben a konkrét társadalmi alakulatoknál — tipikus határesetektől eltekintve — a szervesség és a szervezettség feltételei találkoznak, az alakulatokat rendszerint csak a túlnyomóan érvényesülő mozzanat alapján oszthatjuk be valamelyik kategóriába.

Jelentős szerkezeti mozzanatnak bizonyul a *tagok száma*, amit különösen *Simmel* és *v. Wiese* vizsgáltak. Ebből a szempontból megkülönböztetendő elsősorban a két vagy a több tagból álló csoport. A páros alakulat lényeges vonása személynek személyhez való közvetlen vonatkozása, szembenállása (pl. baráti viszony, házasság). Már ezekben a viszonyokban is van a viszonyt sajátosan alakító értelemtartalom (baráti, házastársi szeretet), ami a viszonynak egyénfeletti jelleget ad. Minthogy azonban az alakulat csak két tagból áll, egyik tag kiválásával nyomban meg is szűnik. A többtagú (legalább három tagból álló) alakulatoknál már a csoport az egyes taggal szemben nagyobb önállóságra jut. A konkrét szám jelentősége növekedésével csökken s a mennyiség általában marad meghatározó tényező. Bizonyos alakulatok természetszerűen kevesebb (pl. a család), mások több tagot (pl. a nemzet) feltételeznek. Minél szélesebb körre terjed ki egy alakulat, annál tartósabbnak bizonyul az egyes tagok változásával szemben. A nagykiterjedésű természeti közösségek (nemzet, állam) tagjaik változása dacára a hagyományok folytonossága révén évszázadokon át megtartják történetileg szerzett jellemző egyedi sajátságaikat.

Különbséget jelent a tagok csoportba tartozásának az *alapja* is, mely vagy az *egyéni szociális aktus*, vagy az ettől függetlenül adott *objektív tény*. Az előbbi általános a kétszemélyű alakulatoknál, melyek a személyi állásfoglalás alapján keletkeznek. Személyi aktus nélkül, a beleszületés tényével válik az ember a család vagy a nemzet tagjává. A személyi aktus alapján való beletartozás mellett az egyén vagy szabadon határozza meg (mesterséges alakulatoknál), vagy szabadon vállalja (természetes alakulatoknál, pl. házasság) a közösségi célt, melynek valósulási lehetőségei erősen függnek az egyén szabadságától. Viszont az egyéni aktustól független beletartozás mellett a közösség bizonyul erősebbnek az egyénnel szemben, az egyén

mintegy a közösségből nő ki, a közösség formáló, alakító hatása alatt fejlődik.

Keletkezésüket illetőleg megkülönböztetünk *elsődleges* (primér) és *levezetett*, másodlagos (szekundér) közösségeket. Elsődleges az a közösség, mely közvetlen a személyi kapcsolatból jön létre (pl. házasság, újonnan alakult társaság), vagy bizonyos objektív létvonatkozás alapján áll fenn (pl. az egyetemes emberi közösség, az Egyház). Levezetettek azok a közösségek, melyek a már meglévőkből alakulnak ki (pl. a törzs a családokból, a nemzet a törzsekből). Ez utóbbiakba az egyén nem közvetlenül, hanem az elsődleges, a kisebb közösségek révén tagozódik be.

A közösség célja és az ehhez rendelkezésre álló eszközök teljessége szempontjából megkülönböztetünk *tökéletes* és *önállótlan* közösségeket. Azonban a tökéletesség kétféle, belső és külső lehet.[1] Belsőleg tökéletes az a közösség, mely lényege szerint az emberi közjót, az egyetemes emberi javakat általában biztosítani képes. Az ily közösségek tehát egyetemes céltartalommal rendelkeznek szemben olyanokkal, melyek a közjó csak egy töredékére, részletére korlátozódnak. Az egyetemes emberi közjó különböző módú biztosítása szerint fajilag különböző tökéletes közösségek lehetnek, nevezetesen a család, mely közvetlenül az egyedek számára, az állam, mely a benne foglalt közösség egésze számára, végül az Egyház, mely az egyetemes emberi életértékeket az ember végső céljára vonatkoztatva biztosítja. A külső tökéletesség a belső tökéletességet már feltételezi és annak mintegy betetőzése, amennyiben jelenti valamely közösség hatalmi függetlenségét más közösségtől, azaz a szuverénitás jogát. A belsőleg tökéletes közösségek közül ily szuverén hatalommal a család nem rendelkezik, mert a család is szerves része a népközösségnek és így alárendelt szerve az azt irányító hatalomnak. Igy két teljes értelemben vett tökéletes közösség van : az állam és az Egyház. Mindkettő a maga nemében önálló céllal rendelkezik, melynek megvalósításához szükséges eszközök s hatalmi jog tekintetében nem függnek más közösségtől.

2. A kultúra magasabb szintjén álló társadalom az alakulatok szinte áttekinthetetlen változatosságát tünteti fel. A csak szűk határok közt változó, alapszerkezetükben maradandó szerves alakulatok mellett áthálózza a múlékonyabb létű, mesterséges alakulatok sokasága s állandó színtere az átmeneti jellegű tömegmozgalmaknak. De e sokszerűséggel együtthalad az egységretörekvés tendenciája is. Tagozódás és szerves összefüggés kölcsönössége a társadalmi élet egyik legfontosabb alaptörvénye. A társadalom épúgy mint minden soktagú valóság,

[1] *Th. Meyer*, Institutiones Iuris nat. I. 333. l.

lényege szerint magában hordja a *rend* követelményét, a társadalom életét átható harcok, ellentétek is végső céljuk szerint egyensúlyi állapotra, a rend biztosítására törekednek.

A rend és egység követelménye alanyi oldalról az emberi személyiség egységében van megalapozva, melynek különböző céljai egy egységes életcélban találkoznak s annak megvalósításához a társadalom segítségét igénylik. Tárgyi oldalról pedig az egységet megalapozza az értékrend tárgyi egysége. A társadalmi alakulatok céljukban értékek felé tájékozódnak s az értékek összefüggése révén egymással is összefüggnek. Az érték oldalról tekintve a különböző közületek az egyetemes emberi életértékeknek, az egyetemes «bonum humanum»-nak munkafelosztásán alapuló szolgálói.

Hogy azután az elvileg kétségtelenül fennálló egység a társadalmi élet konkrét valóságában mily mértékben valósul meg, végeredményben az érték-felfogás terén nyilvánuló megegyezés fokától függ. Az értékek változatlan valóságukban állnak fenn, de felfogásuk az emberi tudat műve. Az ember lelkiségén, műveltségén, erkölcsi beállítottságán dől el az érték-felfogás iránya. Oly korok, melyek művelődését, különösen a világnézet tekintetében, egység jellemzi, a társadalmi életben is egységet mutatnak. Viszont a világnézeti harcok kora, amilyen a mi korunk is, a társadalmi életre is rávetíti a válság vonásait. Lehetetlen a társadalmi összeműködés, ha a társadalmi tevékenység célját képező értékek és azok rangviszonya tekintetében ellentétesek a vélemények.

A társas alakulatok közti rangsor megállapításához az objektív mértéket az alakulat *célja* adja. A társadalom célja általában a közjó, az ember lényeg-természetének megfelelő érték. *Mennél több és magasabbrangú értéket képes egy alakulat az egyetemes emberi értékekből biztosítani, annál magasabbrangú.*

Egyén és közösség elválaszthatatlan, már részletesen igazolt összetartozása alapján, az emberi életértékek biztosításával a közösség biztosítja a személyiség értékeit is. Nyilvánvaló, hogy a természetes alakulatok, a szorosabb értelemben vett közösségek, melyek az emberi személy természetadta célja valósítására irányulnak, értékben s így rangban megelőzik az öncéllal nem rendelkező, a tagok egyéni érdekeit, illetve dologi célokat szolgáló mesterséges alakulatokat. Bármily hasznosak és nélkülözhetetlenek legyenek is ez utóbbiak bizonyos dologi célok megvalósításához, nem helyettesíthetik az egyetemes emberi célokat szolgáló közösségeket. Még oly fejlett «egyesületi élet» mellett is megmarad a természetes közösségek jelentősége.

Viszont a természetes közösségek egymásközti viszonyában megkülönböztetendő az *időbeli* és a *természetszerű* elsőbbség. Amaz a kifejlődés egymásutánjához, emez a céltartalomhoz viszonyított sorrend.

A kettő nem fedi egymást. A fejlődésileg korábbi közösség a szervek tagozódásának hiánya miatt nem képes a közösségi értékeket oly mértékben biztosítani, mint a tagozott, alkalmasabb eszközökkel rendelkező, fejlettebb közösség, ami utóbbinak az előbbivel szemben elsőbbséget biztosít. Minthogy a közösségi alakulatok gazdag céltartalommal rendelkeznek, a különböző közösségek céltartalma egymásba kapcsolódik, sőt részben egymásba fonódik. Ily esetekben a tágabb, kiterjedtebb körű közösség átfogja a szűkebb körűt, ebben az értelemben szokásos «magasabb» és «alacsonyabb» közösségről beszélni.

A különböző természetszerű alakulatok, közösségek, az egyetemes emberi javak bizonyos körét, részletét szolgálják, együttességükben alakítják ki a teljes értelmű és értékű közjót, az igazi emberi kultúrát. Ennek figyelembevételével az egyetemesebb értékeket szolgáló közösség elsőbbsége nem jelenthet kizárólagos érvényesülést, hanem a célok egymáshoz rendeltségének megfelelő tagozódás fenntartását és az abba való beilleszkedést követeli meg.

Mindegyik közösségnek értékvonatkozású céljával önmagában van létjogosultsága. Az alacsonyabb rangú közösség sohasem válhat a magasabbrangú merő eszközévé, a társadalmi élet kozmoszában számára kijelölt helyen sajátos rendeltetése van, mely viszonylagos önállóságát biztosítja. Ez annál is inkább áll, mert a cél szerinti differenciálódás következtében a «magasabb» közösség sohasem fogja át teljesen, hanem csak bizonyos vonatkozásban az «alacsonyabb»-at. Pl. az állam a céltartalom, a rendelkezésre álló eszközök tekintetében átfogóbb és magasabbrendű, mint a család, de korántsem fogja át a család teljes céltartalmát, épazért a család funkcióit nem láthatja el. A rend követelménye, hogy az alacsonyabbrangú közösség a magasabbrangú céljára is be legyen állítva, ami működésének a magasabbrangú közösség részéről való befolyásolását jogossá teszi. Azonban ez az irányítás nem sértheti az alacsonyabb közösség létével természetjogilag biztosított működési kereteket. A *kisegítés*, a szubszidiaritás elve nem küszöbölhető ki a társadalmi rendből. Az alacsonyabb közösség felszívásával egy nélkülözhetetlen funkció esik ki a közösségi együttműködésből, melynek hiányát a magasabbrangú közösség is, és a társadalom egésze megérzi.

Szemben az individualizmussal, mely az egyéni érdek túlzásával a csoport-önzést tenyészti ki s ellentétben a kollektivizmussal, mely tömegesítő érdekekből elsorvasztja a társadalmi élet differenciálódásra törekvő szerveit, a közösségi rendet kielégítően csak a tagozódás és szervesség belső egységének törvényszerűségéhez igazodó organikus nézőpont biztosítja. Ebből kiindulva a kultúrfejlődéssel természetszerűen tagozódó közösségi alakulatok egy szerves egész részeinek bizonyulnak, melyek közt a célok és értékek rendje fokilag tagozza a

jogokat és kötelességeket. A társadalmi élet természetszerű alakulásában megalapozott, fokilag tagolt *természetjogi organizmus* a társadalmi rend szilárd alapváza.

Ez korántsem zárja ki a társadalmi változást, fejlődést. A társadalom számára alapjelentőségű közjó konkrét tartalma függ a kultúrállapotoktól, a társadalom fejlődési fokától, mely az egyes társadalmi csoportok helyzetét és jelentőségét megállapítja. De a változásnak megvannak az értékrend által megjelölt szilárd keretei, a társadalmi fejlődés csak akkor lesz egészséges, ha az emberi élet normatív tényezőihez hűséges marad.

3. Különösen Simmel tette tudatossá, hogy a szociológia nem merülhet ki a társadalmi test főbb szerveinek vizsgálatában, hanem a kisebb, jelentéktelennek látszó szövetek kutatására is ki kell terjeszkednie. Tisztán *szociológiai* szempontból nézve a társadalmat, kétségtelen, hogy csak az aprólékos, részletekbe menő elemzés s az erre támaszkodó rendszerezés segíthet kimerítő áttekintéshez. Ha azonban vizsgálódásunkban a társadalmi élet mélyebben fekvő létalapjaira irányítjuk figyelmünket s az *alapértékeket* keressük, mégis azok a szervek érdekelnek, melyek a társadalmi élet fenntartásában alapvető jelentőségűeknek bizonyulnak. S ezek a szilárd struktúrájú, gazdag céltartalmú közösségek. Vizsgálatuknál a tapasztalati valóságra kell támaszkodnunk.

Maradandó közösséget alkotó tényezőnek bizonyul elsősorban a nemek egymáshoz rendeltsége s az ezen alapuló *vérségi* kötelék. Azután közösséget létesít a térbeli közelség, a tartós *térbeli* érintkezés. További alakító elvnek bizonyul a tartós együttélés mellett kifejlődő történeti sorsközösség s az abban kibontakozó *kultúra* közössége. A közösségi élet ennek a körének változatos, sokoldalú erői határozzák meg az alapvető társadalmi tagozódást is. Sajátszerű alakulást létesítenek ezen a körön belül az anyagi létfenntartás biztosítására irányuló *gazdasági* erők. Közösséget alakít a társadalmi értékeknek a jog és a hatalom erejével való biztosítására törekvő *politikai* akarat. Közösséget hoz létre továbbá az emberi természet és a kultúra *egyéni*-*mes* volta. S közösséget létesít az ember természetfölötti igényét hordozó s örök célja felé törekvő *vallásos* tudat.

E különböző jellegű társító erők eredményeképp különböző célú, különböző értéktartalmakat hordozó, különböző struktúrájú közösségek alakulnak ki: a házasság és a család, a település, a népközösség s annak természetszerű tagozódása, a gazdasági közösség, az állam, a népek közössége, a vallási közösség, a keresztény kultúrában az Egyház természetfölötti közössége. Mindezek a közösségek a testből és lélekből álló ember természetszerű társas hajlamainak igényei, mindegyik az emberi életjavak bizonyos körét biztosítja

tagjai részére, együttességükben adják az emberi kultúra egészét hordozó társadalmat.

A következőkben az alapvető közösségi alakulatok fölépülését, szerkezetét, célját, értéktartalmát s az azokból következő etikai normákat kell ismertetnünk. Eltekintve a fejlődésileg csak átmeneti jellegű alakulatoktól, a fejlett, kitagozódott társadalmi életet tartjuk szem előtt. Amennyiben azonban a lényegi feltételek megállapítása szükségessé teszi, az egyes alakulatok történeti fejlődésével is foglalkoznunk kell. Vizsgálódásunk világnézeti szempontjai kívánják meg, hogy a ma élénken folyó vitákban elvileg állást foglaljunk.

Irodalom. — *G. Simmel*, l. 60. l. — *L. v. Wiese*, l. 74. l. — *D. v. Hildebrand*, l. 92. l. — *A. Vierkandt*, Familie, Volk und Staat in ihren gesellschaftlichen Lebensvorgängen. Stuttgart 1936.

18. A család.

1. A legeredetibb és a legelemibb társadalmi közösség a család. Nem ok nélkül tekinti a köztudat annak az alapsejtnek, amelyből a társadalmi test felépül. Ennek a meggyőződésnek az igazságát a fejlődéstani szociológia sem tudta megdönteni. *Bachofen* a mult század hatvanas éveiben feltűnt elmélete szerint az ősi természeti állapot a promiszkuitás, a nemek rendezetlen összevegyülése lenne. Majd midőn a nő a földművelést feltalálta, alakul ki a nemi viszony anyajogú formája (a matriarkátus) s csak a gazdasági viszonyok változásával fejlődik ki az atya tekintélyi és jogi felsőbbsége alatt álló család (a patriarkátus). Bachofen elméletét *Morgan* iparkodott etnológiai bizonyítékokkal alátámasztani, melyekre hivatkozva részletesebben is kifejtette a Bachofen által felvett fejlődési sor egyes fázisait. A Bachofen-Morgan elmélet szerint, melyet a fejlődéstani szociológia csakhamar magáévá tett s melyet Marx, Engels, Bebel a tulajdonviszonyokkal kapcsolatba hozva népszerűsítettek, a monogámia, egy férfi és egy nő maradandó viszonya, a hosszú és egyetemleges fejlődés végső alakjának tekintendő, melyet az ősi promiszkuitást követőleg vérrokonok összeházasodása, többférjűség (poliandria) és többnejűség (poligámia) mint természetszerű fejlődési fázisok előztek meg.

E fejlődési elméletnek, midőn még virágkorát élte, jelentős ellenfelei akadtak (C. V. Starcke, E. Westermarck), az újabb etnológia pedig a közben tökéletesített kutatási módszerrel szerzett anyag alapján (E. Grosse, W. Schmidt, W. Koppers, A. W. Nieuwenhuis) a Bachofen-Morgan elméletet mint felületes és téves konstrukciót utasítja el. A legújabb kutatás szerint az őskultúrákban, a megbízhatóan primitív természeti népeknél (afrikai és óceániai törpe-

népek, pigmeusok, busmanok, andamánok, negritók) a monogám házassági forma az uralkodó. Férfi és nő viszonyában egyenjogúság állapítható meg. A házasság szabad párválasztás útján jön létre, férfi és nő a munkát a nemi különbségeknek megfelelően osztják meg egymás között, a gyermeket áldásnak tarják, gondosan és gyengéd szeretettel nevelik, a hűtlenséget, házasságtörést szigorúan büntetik. A legújabb kutatás rámutat arra, hogy matriarkátus, nővásár, nőrablás, poliandria és poligámia a későbbi kultúrák népeinél a megélhetés nehézségei, a fényűzés vágya, az erkölcsi eldurvulás következtében fellépő jelenségek, azonban általános fejlődési fokoknak ezeknél a népeknél sem tekinthetők. A monogámia a legtartósabb az állattenyésztő nomád népeknél, kiknél ez a férfire háramló foglalkozás családatyai tekintélyét biztosítja s a kívánatos sok gyermek a nőnek is tiszteletet szerez. A monogámia hanyatlását az erősen előtérbe jutó atyajogú, vagy anyajogú társadalmi szervezet okozza, mely a férfiak által űzött fejlettebb (totemisztikus) vadászat fokán s a nő által folytatott földművelés gazdasági formáinál lép fel. Az egyiknél a nő veszít jelentőségéből, a másik a férfit szorítja háttérbe. A kölcsönösségi viszony megbomlása, a szándékos gyermeköléssekkel, háborúkkal egyenlőtlenné váló nemi megosztódás következtében fejlődik ki ritkábban a poliandria, mellyel olykor együttjár az ú. n. csoportházasság (több férfinek közösen több felesége) is, gyakrabban és tartósabban a poligámia. Azonban a poligámiában és a poliandriában az első férj, illetve a főfeleség megkülönböztetett jogaiban világosan felismerhető az eredeti monogámia maradványa. A poligámia s még inkább a poliandria nyomán jelentkező degenerálódás leküzdésének a törekvése, a szellemi művelődés emelkedése, az erkölcsök nemesedése a fejlődést belső céltudatossággal a monogám házassági ideál felé irányítják.

2. Természetének vizsgálata alapján egyéb, csak átmenetieknek tekinthető formákkal szemben a házasság *monogám* berendezésűnek bizonyul. A nemek mesterséges beavatkozástól mentesen egyenlően alakuló arányszáma (fiú- és leánygyermek egyenlő születési átlagaránya) erre utal mint természetszerű alakulatra. A házasság lényege szerint két egymásra utalt ember kiegészülése. Az egymáshozrendeltség nemcsak fiziológiai természetű, mely a nemi viszonnyal járó felelősség alapján önmagában véve is kizárólagosságot kíván, hanem a lelki szférára is átsugárzó különbségekben gyökerezik. A modern lélektan vizsgálatai szerint a nemek érték és jelentőség szempontjából egyenlők, de különböző irányban fejlődő lelki képességekkel rendelkeznek. A férfi külső tevékenységre, alkotásra termett, a nő az otthonhoz ragaszkodik, inkább a belső munkához vonzódik; a férfi az értelmi elvek szerint hajlandó a dolgokat megítélni, a nőnél erősebben hatnak

az érzelmi motívumok; a férfi az absztrakció felé hajlik, a nő figyelmét elsősorban a konkrét adottságok kötik le; a férfit cselekvésében a határozott céltudatosság irányítja, a nő inkább ösztönszerűen és kitartóbb szívóssággal cselekszik. A két nem különböző lelki tulajdonságai mellett kölcsönösen kívánatos kiegészülés, melynek a társadalmi kultúra egészére is nagy jelentősége van, csak férfi és nő egyenrangúsága mellett valósulhat meg kellőképen. A poligámia a nőt eszközként lealacsonyítja, nem ismeri el a férfivel egyenlőjogú személyiségnek s ezzel megfosztja attól a szereptől, mely rá mint «feleségre», mint a férj segítőtársára vár. A személyiség legmélyebb értékeit csak a magát fenntartás nélkül adó szeretet bensőségében és közvetlenségében képes kibontakoztatni. A hitvesi szeretet a személyiség egészét megosztás nélkül követeli. Ily bensőséges szeretetközösség természete szerint csak mint egy férfinek s egy nőnek egymáshoz való kizárólagos viszonya képzelhető.

A monogám házassági formát igényli a házasság természetszerű célja, a *gyermek*, ki felneveltetésénél mindkét szülőjének egymást kiegészítő és egyensúlyozó ráhatására van utalva. Az odaadó és szeretetteljes nevelés előfeltétele, hogy a gyermeket mindkét fél a magáénak tudja. A poligámiában mindegyik asszony a saját gyermekét szereti a legjobban, versengésük folytonos viszályt támaszt, melyet a gyermekek keserülnek meg, kik, ha nem sikerül atyjuk kegyébe jutni, elhanyagoltan nőnek fel.

Az egység mellett a házasság természetszerű követelményének bizonyul a *felbonthatatlanság* is. A primitív, egészséges erkölcsi érzékű népek házassága általában tartós, s a történeti adatok szerint már a kereszténységet megelőző időkben a magasabb műveltségre jutott pogány népek (germánok, perzsák, kínaiak, görögök, rómaiak) is elismerték a felbonthatatlanságot mint magasabb követelményt s erkölcsileg virágzó korokban hűségesek voltak ehhez az eszményhez. E követelmény természetszerű alapját nem nehéz megállapítani elsősorban abban a tényben, hogy a házasság célját képező gyermekek felneveltetése hosszú időt vesz igénybe, a szülők együttmaradását kívánja. A gyermek nevelésére természetszerűen az hivatott, akihez a vérségi kötelék fűzi, mely elszakíthatatlan szálakat fon szülő és gyermek közt s a neveléshez nélkülözhetetlen odaadásnak és önátadásnak természetszerű alapja.

S épúgy megköveteli a felbonthatatlanságot férfi és nő viszonyának a bensőségessége is, mely önmagában véve, gyermektelen házasság esetén is, a sírig tartó hűséget feltételként magába zárja. Férfi és nő, mint erkölcsi személyek közt, a teljes értelmű és teljes értékű szeretet nem merül ki az érzéki vonzalomban, hanem lelki egybeforradást, az élet összes feladatainak közös vállalását, teljes élet-

közösséget igényel. Mint már Platon bölcs életismerettel megállapította, az állhatatlanság, a hangulatok és érzelmek szerinti változóság az érzéki, alacsonyabbrendű erósz tulajdonsága. De a szeretet nem áll meg ezen a fokon, hanem magasabbra tör s az emberi személy magasabb lelki értékeiben találja meg az áhított állandó szeretet tárgyát. A házasság lényege szerint mindkét fél részéről igényli ezt a magasabbrendű szeretetet, mert nemcsak testi, hanem lelki kiegészülés is lévén, határhoz nem kötött, teljes és visszavonhatatlan kölcsönös átadást kíván. A felbonthatatlanság nyujt biztosítékot azoknak a feladatoknak, áldozatoknak a vállalásához, melyek a házassággal hivatásszerűen együttjárnak. A felbonthatatlanság feltétele a kölcsönös biztosíték arra, hogy egyik fél sem fogja a másikat merően önzése tárgyának tekinteni, hanem tisztelni fogja benne a személyiséget, mely eszközzé, tárggyá sohasem válhat s mely örök rendeltetést hordoz magában.

Csak a házasság teljes értelméig emelkedő szeretet képes oly áldozatokra és lemondásra, melytől ha a felületes lélek vissza is riad, valójában az emberek közt lehetséges odaadás nemes és magasrendű megvalósulása. A felbonthatóság lehetősége veszélyezteti a szeretet kiteljesedését s állandó kísértője az emberi gyöngeségnek és könnyelműségnek. Mennél több felelősségtudattal és mennél magasabb szempontból kötnek az emberek házasságot, annál maradandóbbnak bizonyul az. Ha ennek dacára kivételes esetekben indokolt lehet az együttélés megszakítása, a kötelék további fenntartása a házasság igazi eszményéért vállalt áldozat, melynek egyéni értéke mellett a felelősségtudat ébrentartásával nagy szociális jelentősége is van. A gyakori válással, a felelőtlen viszonyokkal sorvadásnak induló szociális erők és értékek a társadalom életerejét alapjában támadják meg.

Monogámiás egység és felbonthatatlanság a házasság természetében rejlő s ezért természetjogilag indokolt követelmények, melyek magasabb megerősítést nyertek a kereszténység részéről, melyben a házasság a *szentség* méltóságára emelkedett. Krisztus bűntől megváltó, üdvözítő művébe szervesen és elválaszthatatlanul beletartozik a házasság eredeti méltóságának a visszaállítása s a természetfölötti rendbe emelése. A megváltás teljessége elgondolhatatlan az élet titokzatos forrásának és az emberek közti legbensőségesebb viszonynak a megszentelése nélkül. Krisztus nem enged kétséget Isten eredeti gondolata, teremtői szándéka felől. Férfi és nő, Isten hasonlatosságával a lelkükön, mint egyenlőrangú embertárs álltak Isten színe előtt a teremtés napján, ki frigyüket bensőséges és felbonthatatlan életszövetségnek szánta. A zsidóságnál is, habár csak a házasságtörés esetére korlátozva lehetővé tett házasságbontás egy alacsonyabbfokú erkölcsiség engedménye volt. De «kezdetben nem így volt»,

s a megváltottság rendjében helyre kell állnia az eredeti isteni szándéknak. «Nem olvastátok, hogy aki az embert teremtette, kezdettől fogva férfinek és asszonynak teremtette őket? És mondá: Ennek okáért elhagyja az ember atyját és anyját és feleségéhez ragaszkodik és ketten lesznek egy testben. Tehát már nem két test lesz, hanem egyet képeznek. Ennélfogva amit Isten összekötött, ember el ne válassza.» (Mt. 19, 4—6; 19, 9; Lk. 16—19).

Eredeti tisztaságának helyreállítása mellett új értelmet és méltóságot ad a házasságnak a kereszténységben a szentségi jelleg, melynek homályos tudata a pogányságnál is megvolt. A házasság, mely célja megvalósulásához Isten teremtői együttműködésére van utalva, a természet rendjében is szent valami, melyet a pogány népeknél is a vallásos tisztelet áhitata leng körül. Már az ószövetségi szentírás házassági viszony módjára értelmezte Istennek a választott néphez való bensőséges viszonyát, Szent Pál szerint pedig a házasság «nagy titok», mely Krisztusnak az ő Egyházához való viszonyából értendő (Efez. 5, 31—2). Minthogy Krisztus valóságos közösségben él az Egyházzal, mely az ő misztikus teste, a titokzatos test tagjainak, a keresztényeknek házassága, ha az Isten kívánta feltételeknek megfelel, a házassági elhatározással egyidejűleg szentséggé is lesz, a természetfölötti rendbe emelkedik, kegyelmek forrásává és közvetítőjévé válik. A megváltottság rendjében mint az egész emberi élet, a házasság is természetfölötti értelem hordozójává lesz. A házasfeleket egyesítő kölcsönös szeretet egymás erkölcsi jobbulását, sőt megszentülését hivatott szolgálni, s a házasság célja Krisztus misztikus testének fenntartásában és kiépítésében természetfölötti rendeltetéshez jut.

A házasság szentségi méltóságra, természetfölötti szférába emelkedése új fejezetet nyitott az emberi társadalom történetében. A társadalmat alapsejtjeiben regeneráló folyamat megindulását jelentette a nő férfivel egyenlő személyiségének biztosítása, aminek a tudatát különösen a Boldogságos Szűz alakja mélyítette el. A gyermek Jézus alakja s a házasságnak az Isten országa fenntartásában juttatott szerep a gyermek jogait biztosítja s addig nem ismert értékét hozta tudatba. Az önmagát feláldozó Krisztusnak az Egyházhoz való viszonyában a házassági hűség és önfeláldozás felejthetetlen mintához és kiapadhatatlan erőforráshoz jutott. A szentségi kegyelem önzést, érzékiséget, egyéni önkényt fékező erejével lett a házasság és a család a keresztény társadalom szilárd alapjává.

A társadalmi élet egészére visszaütő hanyatlás kezdetét jelentette a humanizmus individualista és hedonista felfogásának a betörése s a házasságnak világi dologgá nyilvánítása a lutherizmus részéről. A felvilágosultság, a romantika, a liberalizmus naturalista és individualista szelleme egyre jobban elhomályosítja a házasság szentségi

és egyénfeletti jellegét. A társadalmi érdekkel szemben egyre több teret követel magának az egyéni szabadság s a saját akaratától kívánja függővé tenni a házassági szerződés tartalmát és tartamát. A házassági viszony lazulását siettette az állam hatáskörének a házasság lényegi feltételeinek megállapítására való kiterjesztése (polgári házasság) is.

3. A társadalmi élet hullámzó mozgásában is világosan felismerhetők azok az elvek, melyek a házasság struktúráját meghatározzák. A házasság létalapja a különböző fiziológiai és lelki tulajdonságokkal rendelkező férfi és nő testi-lelki egymáshoz rendeltsége, valósítója a kölcsönös kiegészülésre törekvő szeretet, sajátos, más közösségtől megkülönböztető cél- és értelemtartalma: *az emberek közt lehetséges legteljesebb életközösség*, a «consortium omnis vitae» mint már a római jog megállapította. Eltérően egyéb közösségektől, melyek a tagokat tőlük különböző objektív célra irányítják, a házasság sajátos jellege szerint személynek személyhez való közvetlen viszonya. A házasság párviszony, én-te típusú közösség, melyben az egységet létesítő és fenntartó szeretet közvetlen a személyre mint ilyenre irányul, a személyen felismert értékek indítják és irányítják a közösségi vonatkozást. A személyt teljességében igénylő szeretet a kölcsönös önátadás révén az életfeladatok egész vonalán mutatkozó egységben valósul meg, mely másokkal szemben egyszersmind elkülönülést is jelent. Az életközösség megnyilvánul fiziológiailag a nemi viszony kizárólagosságában, gazdaságilag a közös háztartásban, erkölcsi, kulturális, vallási téren egymás kölcsönös támogatásában, külső társadalmi vonatkozásban a név közösségében és a házastársakat megillető különleges jogok elismerésében és védelmében.

De e szoros egymáshoztartozás nem jelent az össztársadalom életéből való kikapcsolódást. A közvetlen személyi egymáshoztartozás, egyénnek egyénnel való szembenállása dacára a házasság *egyénfeletti közösség*, a személyi viszonyon keresztül társadalmi célokat és értékeket hordoz. Habár a felek szabad elhatározásával jön létre, feltételei nem állapíthatók meg önkényesen, hanem a viszony lényegéből folynak. A házasság oly szerződés, melynek megkötése a felek szabadságában áll, de tartalmát férfi és nő egymáshoz rendeltségének természetszerű célja állapítja meg. A házasság tehát *hivatás*, társadalmi szolgálat, mely az egyéni önkénytől független normákat és követelményeket állít fel s azok vállalását feltételként követeli meg. A házasság tényleg csak azoknak a feltételeknek a vállalásával és teljesítésével jön létre, melyek a házasságot sajátos mivoltában meghatározzák. A létesítésénél és fenntartásánál közreműködő tényezők világosan megállapítható tendenciája szerint *utódok nemzése és felnevelése s a házastársak kölcsönös támogatása* a házasság célját, lényegét meghatározó feltételek-

nek bizonyulnak. Teljes értelemben házasságnak csak azt a viszonyt tekinthetjük, melyben e feltételek teljesülnek, illetve teljesülésük lehetőségét az akarat önkényesen nem zárja ki. E lényegi feltételek révén illeszkedik be a házasság a társadalmi rend objektív normákkal szabályozott egységébe s tölti be abban kijelölt szerepét.

4. Gyermekek születésével a házasság sajátos mivoltának megszűnése nélkül, de részleges megváltozásával *családdá* alakul. A gyermekek révén a házastársi viszony mellett újabb viszonyok szövődnek, melyek együttessége alkotja a család sajátos struktúráját. Atya-anya, atya és gyermekek, anya és gyermekek, szülők és gyermekek, testvérek viszonya a családi közösség alkotó összetevői. A gyermek újabb köteléket fon férj és feleség között, egymáshoz való viszonyukat újabb tartalommal gazdagítja. A gyermekekkel szemben mind az atya, mind az anya sajátosan jellegzett viszonyban áll s ismét más jellegű az a viszony, midőn mint szülők közösen állnak gyermekeikkel szemben. A közös leszármazás alapozza meg a gyermekek közt a testvéri viszonyt. E viszonyok különböző természete szerint alakul a család tagjainak egymással szembeni lelki és etikai magatartása.

Szemben a házassággal, jelentős szerkezeti különbség, hogy a családban mint többszemélyű közösségben a közösségi képződmény nagyobb önállóságra jut a tagokkal szemben. Habár a család a házastársak személyi közösségéből ered, közvetlen létalapja mégsem a személyi élmény, hanem a vérségi közösség objektív ténye. Ennek következtében a személyiség mint ilyen háttérbe szorul, a tagok egymáshoz való viszonyát alapvetőleg nem az egymáshoz való személyi vonzalom mint ilyen, hanem a szülő-, a gyermek-, a testvér-volt állapítja meg s ezen alapul a vonzalom. A közösségi kör tágulásával a családban a tekintélyi szerv is erősebben kidomborodik, mint a házasságban. Nem a személyi értékkülönbség, hanem a vezetésre, irányításra a nőnél alkalmasabb tulajdonságai, a külső élet felé forduló szerepköre rendelik a férfit természetszerűen arra, hogy a tekintély hordozója legyen, mely a családban jelentőségében és hatáskörében fokozódik és tartalmilag módosul. De a benne fellépő újabb társító mozzanatok mellett is, a család egészében megtartja a létalapját alkotó házasság lényegi vonásait. A család is, mint a házasság, értelemtartalmát tekintve *életközösség*, tagjai számára az életfeladatok tág körének teljesülését biztosítja s tagjait a vérségi kötelékből eredő *szeretet* ereje egyesíti.

A létrejötténél és fenntartásánál közreműködő, mélyen az emberi természetben gyökerező társító erők s gazdag cél- és értelemtartalma állapítják meg a család alapvető jelentőségét az össztársadalom szempontjából.

Alapvető jelentőségű a család *faj- és nemzetfenntartó hivatása*. Teoretikus faj-javítók elvétve megkockáztatott, merően tenyészeti

szempontjával szemben reális valóság, hogy a család a társadalmi utánpótlás egyedül kielégítő intézménye. Ezt a tényt eléggé meggyőzően igazolja az a bensőséges viszony, mely a gyermek és szülei közt életük egész tartamára kialakul. Férfi és nő szeretetközössége is szorosabbá fonódik a gyermek révén, ki a szeretet gyümölcse és tárgya. A szülő és gyermek közti vérségi kötelék elemi erővel tiltakozik mindennemű szétszakító kísérlet ellen. Olyanféle törekvés, mely a házasságtól függetleníteni akarná a társadalom fennmaradását, a legtermészetesebb étoszt sérti meg, a velejáró nemi eldurvulás «faj-javítás» helyett óriási méretű elfajulást eredményezne.

Fokozottan lép előtérbe a család szerepe, ha azt is meggondoljuk, hogy egy nép-társadalom szempontjából az utánpótlásnak nemcsak biológiai, hanem kulturális és etikai jelentősége is van. A biológiai tenyező a társadalomnak csak természeti alapját jelenti, léte teljességében a szellemi és erkölcsi élet szintjén bontakozik ki. A társadalom által hordozott kultúra organikus módon, történeti folytonossággal fejlődik, melynek közvetítője az elődökről az utódokra átszálló hagyomány, mely egy-egy népközösség jellemét sajátosan megjellegzi. A hagyomány elsődleges és eredeti fenntartói a családok. Rajtuk keresztül érintkeznek egymással a nemzedékek, az ő közvetítésükkel száll át apáról fiúra és szilárdul meg a vérségi kötelék, az átöröklés és a nevelés révén a hagyomány. A család a közösségi életösszefüggésnek, a társadalmi folytonosságnak a kapcsa.

Faj- és nemzetfenntartó szerepénél fogva elsőrendű jelentőségű a társadalmi életben a család *termékenysége és egészsége*. A szaporodás csökkenése félelmetes jelenségkép kíséri a modern népek életét, mely nemcsak a mennyiség, hanem a minőség szempontjából is aggasztó tünet. A Mendel által megindított, ma már tág körben folyó örökléstani kutatások szerint az átöröklésnél nagy szerepet játszik a variáció törvénye, mely szerint a szülők tulajdonságai nem minden gyermeken egyformán, hanem különböző mértékben jelentkeznek. Kevés gyermek mellett kevesebb lehetősége van a jó változat világrajöttének, a népesség csökkenésével a statisztika bizonysága szerint ép a legértékesebb elem megy veszendőbe s helyüket átlagos vagy átlagon aluli egyedek foglalják el. Ezen a bajon nem a «negatív» eugenika a személyiséget mélyen megalázó eszközei, hanem az egészséges szülők szaporodási arányszámának az emelkedése segít. Az elnéptelenedés mellett nem hagyható figyelmen kívül a gyermektelen, illetve egykés házasságoknak a társadalmi közszellemre káros hatása sem. A születések szándékos megakadályozásával meghiusul a házassági közösség mélyebb értelme s a társadalmi szolgálat helyett a házasság az önzés és unottság tenyésztője, a társadalomba való bekapcsolódás helyett a társadalomtól való eltávolodásnak lesz az intézménye. S nem csekély társadalmi

veszélyt jelent a neki legmegfelelőbb környezettől, testvéreitől megfosztott egyetlen vagy két gyermeknek elkényeztető, nagyigényű, az élet küzdelmeitől helytelenül óvó nevelése.

A család szerepe nem merül ki a fajfenntartásban, fontos hivatás vár rá a *nevelés* szempontjából is. A család az első és eredeti nevelő intézmény. A gyermekeikhez fűző bensőséges viszony alapján természetszerűen atya és anya vannak arra hivatva, hogy a nevelés feladatát elsősorban ellássák. A neveléshez különösen a gyermek első éveiben szükséges nagy türelmet és önfeláldozást a gyermek saját, vérszerinti szülője tudja a legodaadóbban nyujtani, s a gyermek lelke legközvetlenebbül a szülőtől jövő hatás számára nyílik meg. A szülők, kik gyermekeikben önmagukra ismernek, kiknek képességeik gyermekeikben öröklődnek, a leghivatottabbak arra, hogy a fejlődő emberi egyéniség kibontakozásra törekvő erőit gondozzák. A családban, hol nem a külső fegyelem, hanem elsősorban a szeretet a nevelés irányítója, a szüleivel való bizalmas együttlétben nyílnak ki a gyermek lelkében azok a mélyebb emberi érzelmek (hűség, ragaszkodás, szeretet), melyekre nagy szerep vár a társadalmi életben is. Egyéb (iskolai, intézeti) nevelői ráhatás csak kiegészítés és kisegítésképen jöhet figyelembe, azonban a megakadályozott vagy elmaradt szülői nevelést teljességgel nem pótolhatja. A legszakszerűbb pedagógia sem varázsolhatja elő azt a bensőségességet, a szív és kedély mélységét, mely szülő és gyermek viszonyát természetszerűen jellemzi s mely az emberi egyéniség alakulásánál nem nélkülözhető. De nem szabad aláértékelni azt a nevelő és üdítő hatást sem, amelyet a gyermek szüleire gyakorol. A gyermek feltartóztatja a szülők időelőtti megöregedését, derűt és melegséget visz a megszokottság unalmába. A gyermekek révén új feladatok, új célok nyílnak meg a szülők előtt is, gyermekeik vezetésénél mintegy önmagukat élik át ismét, a jó példa kényszere önmagukkal való törődésre, önfegyelmezésre, önnevelésre készteti őket. S a gyermek neveltetésének, jövendő boldogulásának az érdeke a társadalom iránt is fokozott érdeklődésre készteti a szülőket.

Különös fontossághoz jut a család az *otthon*, a családi tűzhely társadalmi erőket gyüjtő és szétsugárzó hatásával. A család a legzártabb, a leggazdagabb céltartalmú és a legintenzívebb hatás kifejtésére képes társas közösség. A benne uralkodó étosz a meghittség, az intimitás. Nincs még egy közösség, melyben az emberek oly közel jutnának egymáshoz, melyben oly bensőséges kölcsönhatás fejlődhetne ki közöttük, mint a család. A családban élik át az emberek a legközvetlenebbül az egymásrautaltság tényét, az egymáson segítés szükséges voltát. Amit emberek egymásnak adhatnak, a családban adják a legteljesebben és legkészségesebben. A család, az otthon, az egymás számára való bizalmas megnyílás, az átadás és elfogadás kölcsönösségénk meghitt

köre, mely az emberi lélek legmélyebb és legintenzívebb szociális erőit segíti kifejtőzéshez. Az egymásért való felelősség tudata, az egymásért való áldozat vállalásának a készsége, az összetartozás, szolidaritás érzése elválaszthatatlan a család szellemétől. S mindennek az össztársadalom szempontjából az a nagy jelentősége, hogy a család, mely a szétáradásra törekvő életerőknek engedve már a primitív népeknél is exogám jellegű, a kapcsolatok kifelé terjesztésére törekszik, ezzel egyidejűleg kisugározza a társadalmi élet nyilvánosságába az otthon, a tűzhely melegét, melynek hiányában az egymás iránti közöny, az önzés és ridegség szelleme hatalmasodna el a társadalmon.

A család az *ősi közösség*, a legszűkebb kör, mely az egyén életét hordja, ápolja s a társadalom átfogóbb egészével viszonyba hozza. Nincs a társadalmi életnek egy köre sem, mellyel a család valamikép ne állna érintkezésben. Legszembetűnőbb ez az átfogó jellege primitív viszonyok közt, az állami élet fejletlensége mellett, melyben a család (rokonsági nagycsalád) körében pereg le az egész társadalmi élet. De a társadalmi funkciók differenciálódása mellett is, a család tartja fenn elsődlegesen a kapcsolatot az egyén és a társadalom között, a társadalomból jövő hatások a családokban szűrődnek le és a családokból indulnak ki a legerősebben ható társadalmi áramlatok.

A család a társadalmi élet kicsinyített, de intenzitásában fokozott hatással érvényesülő mása. A családban természetszerűleg kifejlődött viszonyokkal együtt megszületnek az emberi együttélés elemi szabályai, megállapodást nyernek a kölcsönös jogok és kötelességek, kialakul a családatya tekintélyi felsőbbsége. A család mint *jogi* közösség, mint erkölcsi személy, viszonylagos önállóságát az állam keretében is megtartja, a család természetszerű jogai az állam részéről is védelmet és elismerést kívánnak. A hagyományok közvetítése, a tagok egymást nevelő hatása révén a család az ősi *kulturális* közösség, őstalaja az erkölcsi és vallási erőknek. Egymás kölcsönös támogatása, a szeretetteljes intés és rábeszélés, a közös ima és istentisztelet révén a család a társas együttélés értékes szellemi és erkölcsi javait közvetíti az egyénhez. S a család ősidőktől kezdve *gazdasági* egység is, tagjai számára az anyagi megélhetés lehetőségeit nyujtja. Egyszerűbb viszonyok közt a termelés és fogyasztás együttes folyamatában a család zárt gazdasági egységet képez. Habár ez a zártság a társadalmi gazdaság kifejlődésével megszűnik s a javak előállításának nagyobb részét a gazdasági szervezetek veszik át, a család legalább is mint fogyasztó közösség továbbra is megtartja gazdasági jelentőségét. S fontos gazdasági mozzanat marad a tulajdon, mint a család létének és önállóságának jelentős bázisa.

Belső zártsága mellett is a család szervesen beletartozik a népközösség és az állami élet átfogóbb egészébe, amelybe azonban tag-

jellegének, közösségi egységének megtartásával illeszkedik be. A kollektivista «totális» nézőpontú okoskodás, mely az államból, mint átfogóbb egészből vezeti le a családot, mint szűkebbkörű közösséget, s ezen az alapon teljesen az államtól hozza függésbe, szem elől téveszti, hogy az állam nem fogja át teljesen a családot, a családnak van sajátos cél- és értelemtartalma, mely nem esik össze az államéval és mely a család viszonylagos önállóságát az államon belül is fenntartja. Letagadhatatlan, hogy a keletkezés rendjét illetőleg a család megelőzi az államot, ezen az alapon tehát nem tekinthető az állam kitagozódásának. Az állam felsőbbsége a családdal szemben nem a fejlődés rendjében gyökerező, hanem a céltartalom és a rendeltetés felsőbbségével adott jogi és természetszerű felsőbbség, mely a közösségi célok egymáshoz rendeltségének az elve alapján érvényesítendő. Az államnak a nevelés kisajátítására, a házasság lényegének szabályozására törekvő intézkedései kétségtelenül túlmennek a céljával adott határokon.

5. A házasság és a család társadalmi rendeltetése és jelentősége mellett elsőrendű társadalmi problémává emelkedik a házasság és a család ma sokat emlegetett *válsága*, amely mellett tagadhatatlan tények beszélnek. A válások óriási mértékű növekedése, a születési arány folytonos csökkenése, a házasodási hajlam nagymérvű megcsappanása kétségbevonhatatlan válság-tünetek. A bajok állandóan napirenden tartott elméleti és gyakorlati vitája során gombamódra jönnek napvilágra a reformprogramok, melyek tekintélyes része a monogámiás házassági eszme csődjét befejezett ténynek véve, a nemek függetlenebb, szabadabb viszonyát jelöli meg mint a határozottan felismerhető fejlődés tendenciáját. Azonban az igazi reform feltétele nem a deformációs tünetek törvényesítésével, hanem a természet szavára eszméléssel, a házasság és a család elvitathatatlan rendeltetésének szem előtt tartásával állapíthatók meg. Annak a fejlődésnek a feltételei, amely valóban «haladás»-nak nevezhető, a lényegi követelmények vonalán, nem pedig a pusztulás és bomlás útján vannak adva. Nagy baj, hogy a modern ember nyilván a rohamos technikai haladás hatása alatt mindennemű változást «haladás»-nak hajlandó tekinteni, holott az igazi haladás mértékét a dolgok, az intézmények célja és rendeltetése állapítja meg.

A házasság és a család válságának természetét a válság igazi okai tárják fel. Ezek közt jelentőségének súlya miatt első helyen áll az *erkölcsi* tudat és érzék nagymértékű megfogyatkozása. A válság oka elsősorban az elsekélyesedett naturalisztikus világszemléletben keresendő, mely a természetfölötti, magasabbrendű eszményektől és értékektől elfordulva, elviselhetetlennek érzi a visszavonhatatlan önátadást, a hűséget és áldozatkészséget, vagyis megtagadja a házasság lényegében gyökerező követelményeket, s a földi jólétet, az élvezetet, az önzést veszi mértékül. E sekélyes erkölcsi felfogás legsiralmasabb

következménye a szekszuális etika nagymérvű eldurvulása, az erotika féktelensége. Nem csoda, ha a megtagadott természet áldás és boldogság helyett átkot és boldogtalanságot fogan. Válságba sodorja a családot, ha hiányzanak belőle a mély és nemes szeretet motívumai, amit Isten szándékainak tudatosítása, a személyiség értékének a tisztelete, az egymásért való felelősség tudata szolgáltat. Válság származik a házassági hűség, az egymás iránti kegyelet és gyöngédség, a szülői tekintély megrendüléséből.

Másik oka a válságnak a *téves társadalmi felfogás*, elsősorban az individualisztikus társadalomszemlélet. Ennek nyomán burjánzott fel a mai reformerek némelyikétől már nyiltan hirdetett álláspont: a házasság két ember magánügye, melybe a társadalomnak nincs beleszólása. Nem nehéz megjósolni, hogyha feladjuk a házasság egyénfeletti jellegének elvét, ha a házastársakat felmentjük a társadalom, a nemzet iránt tartozó kötelességeiktől, a társadalom egésze szempontjából alapvető szerv funkciójának a csődje a társadalmi fölépülés helyett a rombolás siettetője lesz. Az individualisztikus szellemnek tulajdonítandó a házasság és a család hiányos törvényes védelme, a családalapításával és fenntartásával járó nehézségekkel szemben nyilvánuló társadalmi közöny és nemtörődömség.

Jelentékeny része van továbbá a válság előidézésében a család számára kedvezőtlenül alakuló *gazdasági* helyzetnek is. Főkép a kapitalizmus koncentrációs törekvései következtében bekövetkezett proletarizálódás, nagy tömegek zsúfolódása az ipari központokban és városokban, a kedvezőtlen kereseti lehetőségek, a rossz lakásviszonyok megnehezítik a családalapítást, a gyermekek nevelését, korábban a háztartás által előállított termékeknek gyári előállítása lecsökkenti a család gazdasági jelentőségét. Különösen nagyfontosságú a nőnek a kereseti munkára kényszerülése. Megváltozott helyzetére hivatkozva követel a szélsőséges emancipáció a nő számára nemcsak a férfival egyenértékű munkát teljesítő területeken, hanem a házasságban is teljes szabadságot, individualitásának korlátlan érvényesítését.

A válság és az azt csak növelő reformtervek zavarában egyedül az igazsághoz való hűség találja meg az igazi kibontakozás útját. Erre az útra világított rá legutóbb a felsőbb igazság ragyogó fényével a Casti connubii enciklika, mely ha kérlelhetetlen határozottságával első hallásra szinte megdöbbent, nem hagy kétséget aziránt, hogy egészséges reform csak az *erkölcsi elvek* következetes érvényesítésével, a házasság a keresztényi erkölcs részéről vallott nemző, szeretetközösségi és szentségi jellegének fenntartásával valósítható meg. Bármily nehezen hajlik is feléjük az elzsibbadt és eldurvult lelkiismeret, a házasság lényegétől elutasíthatatlanok maradnak a magasabb erkölcsi követelmények, melyek tiszta szándékot, önfegyelmezést, sőt önfeláldozást

követelnek. Az erkölcsi tudat számára a házasság hivatás, melynek vállalásánál a testi egészség és a lelki alkalmasság szempontjának kell döntően érvényesülnie. A hivatottság nagy szempontjától hajlik el a romantikus ideál, mely mindenki számára kötelezőnek tekinti a házasságot, holott a magasabb szempontból vállalt nőtlenség és szűzesség az ily állapotban alkalmasabban betölthető szolgálat révén társadalmilag is értéket jelent. S épúgy igazolva vannak azok is, kiket nem az önzés és kényelemszeretet, hanem a felelősségtudat tartott vissza, vagy a körülmények akadályoztak meg a házasságra lépéstől. A családban kialakuló viszonyok természete jelzi a családi élet igazi boldogságát biztosító erkölcsi magatartás követelményeit. A családi élet kötelességeit elsősorban a szeretet állapítja meg, bár mint minden társadalmi alakulatban, a családban is vannak jogi kötelességek. De a családi élet megrendülésének a jele, ha a szeretet helyett a jog kimért követelményeire kell apellálni.

A helyes reformhoz szükséges a *helyes társadalomszemlélet,* melyet egyén és közösség kölcsönös egymáshozrendeltségének általános nézőpontja jelez. A házasságnak és a családnak, mint minden társadalmi intézménynek, kettős vonatkozási pontja az egyén és a közösség. A házasságtól, mely rendeltetése szerint kölcsönös kiegészülés, nem vitatható el az egyéni vonzalom követésének a jogosultsága, de mint közösségi intézménytől nem tagadható le a társadalom érdeke és java sem. Az individualizmus a társadalom javát, a kizárólag fajtenyészeti szempontokat követő kollektivizmus brutális rendelkezései a személyiséget sértik s az egyéni szabadság korlátait jogtalanul túllépik.

S époly sürgető reformokat követel a *gazdasági élet* is. A társadalom kellő (hivatásrendi) szervezetének hiányában e téren elsősorban az államra hárul a feladat, hogy megfelelő szociálpolitikai intézkedésekkel, mint a munkabéreknek, a kereseti feltételeknek a család eltartásához mért szabályozásával, megfelelő családi pótlékkal, az adózás ehhez igazodó reformjával, a család jólétét elősegítő egyéb intézkedésekkel a családalapítás és a családfenntartás anyagi lehetőségeit fokozottan biztosítsa. Hogy a keresztény társadalomszemlélet a családi élet gazdasági feltételei iránt is teljes megértéssel viseltetik, az újabb pápai enciklikák (Rerum novarum, Casti connubii, Quadragesimo anno) nyomatékos sürgetései adnak róla szembetűnő bizonyítékot.

Irodalom. — *Schütz A.*, A házasság. Budapest 1933. — *Kecskés P.*, A házasság etikája. Budapest 1928. — *D. von Hildebrand*, Die Ehe. München 1929. Reinheit und Jungfräulichkeit[2]. München 1928. — *H. Fahsel*, Ehe, Liebe und Sexualproblem. Freiburg i. B. 1928. — *H. Keyserling*, Das Ehebuch. Celle 1925. (Magyarul 1927.) — *J. J. Bachofen*, Das Mutterrecht. Stuttgart 1861. — *L. Morgan*, System of Consanguinity and Affinity of the Human Family. London 1871. — *F. Engels*, Der Ursprung der Familie, des Eigentums und des Staates[21].

Stuttgart 1922. — *A. Bebel*, Die Frau und der Sozialismus[50]. Stuttgart 1910. — *E. Grosse*, Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft. Freiburg 1896. — *E. Westermarck*, Az emberi házasság története. Budapest 1910. — *Schmidt-Koppers*, l. 168. l. — *Fr. Le Play*, L'organisation de la famille[3]. Paris 1884. — *H. Muckermann*, Kind und Volk[11-15]. Freiburg i. B. 1924. Erblichkeitsforschung und Wiedergeburt von Familie und Volk. Freiburg i. B. 1925. — *Marossi A.* Átöröklés és nemzetvédelem. Budapest 1924.

19. A település (község).

1. Szembetűnő az elemi természetszerű társító tényezők közt a térbeli érintkezés jelentősége. Az egy helyen lakók között a térbeni együttlét alapján a társas életnek sajátos formája alakul ki : a *település*. A település a tér alapján kialakuló s fennálló társas egység, benne a csoport életét a térhez való viszony határozza meg alapvetőleg és lényegesen. A tér ebben, a lényeget meghatározó minőségében különbözik a település egyéb társas formáktól, amelyek, amennyiben jelenben élő embereket foglalnak magukban, mind viszonyban állnak a térrel, de bennük a térbeli mozzanat csak mint általános feltétel, illetve egyéb jelentősebb mozzanattal együttesen hat.

Természetesen a tér nem közvetlenül, mechanikus-fizikai hatás formájában, hanem az emberi lelki magatartásra gyakorolt hatásán keresztül fejt ki társadalmat alakító erőt. A tér, melyben az ember él, mely a fizikai létfeltételeket nyujtja, alkalmazkodásra késztet, a hozzákötöttség alapján a maradandóan rajta élők közt egy sajátos «lokális» egymásrautaltság és egymáshoztartozás tudata fejlődik ki, melynek jelentős életfeladatok adnak közösségi tartalmat. Az a tény, hogy a tér az emberi együttélésnek nem csupán külső kerete, hanem belsőleg is alakító tényezője, a legszemléletesebben a települési alakulatok életében tárul elénk. A tér, a földfelület állapítja meg a megélhetési lehetőségeket, a foglalkozásmódot, mely a társadalmi munkamegosztás mellett a társadalmi struktúrára is alapvető jelentőségű.

A térhez, a földhöz való viszony különbözősége szerint a település két lényegesen különböző alaptípusát különböztetjük meg : a *falut* és *a várost*. Az átmeneti formákban a két típus keveredik (pl. mezőváros, kertváros).

A *falusi* életforma alapja a helyhez kötött természeti javak, melyek csak rátelepüléssel használhatók ki : a szántóföld, a legelő. A falusi foglalkozás az őstermelés, a földművelés és az állattenyésztés. Ebből ered a falusi élet alapjelleme : a földhözkötöttség, mely egyszersmind a természettel is szoros összenövést eredményez. A munka évszakok szerint változik, nem végezhető mechanikus egyformasággal, eredménye az emberi akarat mellett s azzal szemben nagymértékben

függ a természeti feltételektől. A természettel való állandó küzdés kényszere, a természettől való függés tudata kitartásra, a fáradalmak türelmes elviselésére, az igények mérséklésére késztet. Az esetleges viszontagságok dacára az őstermelő foglalkozás, ha nem is mindig jómódot, a létfenntartáshoz a legszükségesebb javakat mégis biztosítja. A megélhetést adó földön nyugvó biztonságtudat, valamint a kevés változatot nyujtó környezet konzervatív, a meglevőhöz, a megszokotthoz ragaszkodó életstílust fejleszt ki. Jellegzetes további vonása a falusi életnek a család kiemelkedő szerepe : a birtok családi tulajdon s a munkamegosztás legtermészetesebb módja a család tagjai közti elosztódás. A röghöz kötött családi élet a hagyományoknak szilárd hordozója, a falu a népi élet ősforrása. Természetközelségével és természethűségével a falu népe általában ellenállóbb a degeneráló hatásokkal szemben, mint a város lakossága, melynek aláhanyatló életerejét a betelepülő falusiak frissítik fel.

A falu *szociális életét* általánosságban a városnál erősebb szolidaritás jellemzi, bár a szétszórt (különösen tanyai) településsel s a magányosan végzett munkával az individualisztikus hajlamok kifejlődésének a lehetősége is adva van. Általában azonban a természetnek való kiszolgáltatottság tudata összetartásra késztet ; az életkör belső zártsága mellett az érintkezés a falun személyi jellegű, az emberek ismerik egymást, az egyén, az egyes család élete a nagy nyilvánosság előtt folyik le. A foglalkozási lehetőségek korlátolt volta mellett a falu társadalma nem mutat gazdag változatú rétegződést, de az egyes rétegek közti különbség jobban érezhető, mint a városban, sőt osztályellentétig éleződhetik ki. A hagyományhoz való ragaszkodás, a városinál kevésbbé fejlett kritikus hajlam mellett a falusi ember általában tekintélytisztelő, ami a vele együttérző, erkölcsi tulajdonságaival maga iránt bizalmat és tiszteletet ébresztő vezetői számára megkönnyíti az irányító ráhatást.

A közlekedés fellendülésével a falu is élénkebben belekapcsolódott a város életébe, ami a falu szempontjából előnnyel, de hátránnyal is járt. A városból átvett kultúra emelte a falusi élet színvonalát, a technika megkönnyítette a munkát s fokozta annak eredményességét. Viszont a városi szellem behatolása erkölcsi tekintetben a népies hagyományok feladására, a vallásos hit aláhanyatlására, az igények felfokozására vezetett. Az «elvárosiasodás» tünetei a várostól lényegesen eltérő feltételek közt élő falut létében fenyegető veszedelmek. Súlyosan nehezedik a falu életére a gazdasági válság, a kedvezőtlen birtokviszonyok, a munkanélküliség, a termelés és értékesítés nehézségei, az ipari és a mezőgazdasági termékek értékkülönbsége. A népközösség érdekeitől irányított tervszerű birtokpolitika, megélhetést és munkát biztosító telepítés, a mezőgazdasági munkásság biztosítása, a birtok teherbíró-

képességéhez arányított adózás, a hivatásrendiség alapján szervezett gazdasági rend bizonyulnak a falu gazdasági bajait orvosló reformkövetelményeknek. A reformtörekvéseknek gondosan szem előtt kell tartaniok, hogy a falu nem kisméretű város, hanem sajátszerű települési forma, mely jellegéhez való alkalmazkodást igényel.

Lakóinak foglalkozását tekintve a faluval megegyezik a *tanya* s így azzal azonos alaptípusba sorozhatjuk. Eltér abban, hogy míg a falusi településnél a lakóhelyek közvetlen érintkeznek egymással s csak szűkebb belső telekkel rendelkeznek, a földek és a legelők ezektől el vannak választva, addig a tanyai településnél a házzal összefüggően fekszik a szántóföld, ennek folytán a lakosság nagy területen szétszórtan él, az érintkezés köztük lazább a falu lakóinál, az életmód magányosabb. A tanyai életforma is sajátos kulturális és közigazgatási feladatokat vet fel.

Nincs minden nehézség nélkül a *város* szociológiai fogalmának megállapítása. A város-alakulásnál különböző tényezők, különböző jellegű történeti körülmények működnek közre, az egyetlen szemponthoz ragaszkodó meghatározás elégtelennek bizonyul.[1] Általában legszemléletesebbnek mutatkozik a lakosság számához igazodó meghatározás. Azonban a lakosság száma a faluhoz képest csak mennyiségi s nem a struktúra különbségére utaló minőségi különbséget fejez ki, s legalább is bizonyos határig, mennyiségileg sem jelentős (vannak népes falvakkal szemben kevesebb lakosú városok).

Jelentős szerepet játszik a városi településnél a földrajzi fekvés, a közlekedés szempontjából kedvező hely (főútvonal, folyammente, tengerpart közelsége). Ez viszont összefügg a városra jellemző gazdasági foglalkozással : az iparral és kereskedelemmel. Falu és város a gazdasági funkció megosztásával válik szét. Mint a középkori városalakulás mutatja, ott fejlődnek ki legkorábban a városok, ahol a föld termékenysége mellett termésfelesleg mutatkozik (Felsőitália, Burgundia). A falu által termelt nyersanyag feldolgozására és forgalombahozására vállalkozik a város. A benne kifejlődő ipar és kereskedelem mellett lényegesen más az ember viszonya a földhöz, mint a mezőgazdász és állattenyésztő ősfoglalkozásnál, ami a társadalmi struktúrára is eltérő hatásban nyilvánul. Az ipari és kereskedelmi foglalkozás számára a föld nem a megélhetés alapja, attól sokkal függetlenebb, mint az őstermelő munka. E foglalkozási ágaknál a termelői akarat, a racionális, tervszerű célkitűzés a döntő, a munka a természet változásától függetlenül folytatható, részekre osztható, specializálható. Ez utóbbi körülmény lényegesen megkönnyíti a termelést, viszont egyformaságával a munka mechanikussá válik s az életmódra is mélyen

[1] Jól szemlélteti ezt Sombart áttekintése i. m.

kihat. A gyorsritmusú élet változó feltételeihez alkalmazkodásra kényszerülve a városi ember kevésbbé szívós és kitartó, mint a falusi, könnyebben elernyed, hamarább megalkuszik a körülményekkel. Racionális, gyakorlatias beállítottsága mellett munkáját könnyebbé, az életet kényelmesebbé és kellemesebbé iparkodik tenni.

Történetileg jelentős mozzanata a városalakulásnak, hogy a földesúrtól személyükben független iparosok, kézművesek, kereskedők, mint szabad polgárok (cives) érdekeik védelmére összeszövetkezve a városi testületi jog alapját vetik meg. E mellett a város sokszor fejedelmi székhely is, vagy legalább is közigazgatási központ. Mindezek a körülmények közbenjátszanak abban, hogy a város irányító szerephez jusson a hatalmi akarat, a politikai élet terén. S minthogy a város élénk, változatos élete a szellemi munkának is kedvező szociális feltételeit teremti meg, a városok egyszersmind kulturális központtá is válnak. Különösen kidomborodik ez a jelleg a fővárosoknál, melyek egy-egy nép kulturális életének gyüjtő és kisugárzási pontjai.

Iparosokból, kereskedőkből, hivatalnokokból, szabad pályán levőkből alakul ki a városi lakosság zöme. A foglalkozások, az életfeltételek gazdag differenciáltsága a falunál változatosabb és bonyolultabb szociális rétegződést eredményez. A differenciálódással természetszerűen együttjáró integrálódás, egységesülés azonban nem alakul ki a városban a faluhoz hasonló könnyedséggel. A város lakossága változóbb, mint a falué, a hagyományok nem öltenek benne a faluhoz hasonló szilárd formát, bár a városnak is van történeti tudata, sőt erős lokálpatriotizmust is képes kifejleszteni. Azonban a fejlődés gazdag adottságai mellett a várost általában a haladás tendenciája jellemzi. A faluhoz hasonló szolidaritás kifejlődését akadályozza, hogy az ipari, kereskedelmi, hivatali életben az érintkezés nagyobbrészt szerződéses alapon, illetve a személytől elvont formában történik, ami nem alakít ki erősebb közösségi tudatot.

A városi életben a föld korlátozó hatásától mentesen kifejlődő verseny-szellem közeledés helyett sok tekintetben az embereket egymással szembeállítja. Különösen a lakosság gyors és nagyarányú növekedése akadályozza a városi élet belső egységét, amint az a mult század közepe óta kifejlődött ipari nagyvárosok életében tapasztalható. A faluról beözönlő, bizonytalan sorsú proletártömeg elszaporodása, a korlátlan versennyel előidézett osztályellentét mellett egység helyett szervezetlen emberhalmazzá vált a nagyváros, melynek forgatagában elvész az egyén, sok veszély fenyegeti a családi életet, a megélhetés nehézségei s az erkölcsi tudat eltompulása elnéptelenedéshez vezet, a művelődés nem talál kapcsolatot a népélettel, a politikai élet a tömeghangulat kiszámíthatatlan alakulásának van kiszolgáltatva. A nagyvárosi tömegélet társadalom- és nemzetbomlasztó hatása teszi ért-

hetővé az «elvárostalanítás», a túlméretezett város decentralizálására (a kitelepítésre) irányuló törekvéseket. A nagyváros a szerves szociális tagozódás kialakulását csak a hivatásrendi alapon történő társadalmi reorganizáció útján (l. 231. l.) engedi remélni.

Falu és város két különböző települési forma, mely különböző életmódot, különböző társadalmi berendezkedést fejleszt ki. A falu és a város elosztódása egy-egy néptársadalom jellemének egyik fontos meghatározója. S a települési viszonyokban bekövetkező változás az egész társadalomra átalakítólag hat. A középkorban a városok, a legújabb korban a nagyipari városok kifejlődése erre a legszembetűnőbb példa. Mindkét alakulás az össztársadalom életére is mélyreható változással járt.

2. A települési közösség *célját* a területi együttéléssel összefüggő közösségi javak, oly szükségleteknek a kielégítése adja, melyek az egyes ember s az egyes családok képességét és erőit felülmúlják. Az együttlakás ténye alapján a közösségekre jellemző természetszerűséggel alakulnak ki a célok, a feladatok. Mennél maradandóbb s a kultúra mennél magasabb fokán áll egy település, annál gazdagabb céltartalma. A fejlett kultúra településeiben közművelődési, közgazdasági, társadalomjóléti feladatok szövődnek össze.

A *kulturális* feladatok sorába tartozik egyrészt a külső természetnek az ember céljai szerinti alakítása, aminő az útépítés, a folyók szabályozása, a természeti csapások elleni közös védekezés. A kulturális feladatok másik része a szellemi művelődés feltételeinek a biztosítására vonatkozik. Idetartozik elsősorban az iskolaügy, különösen az elemi iskoláztatás, amely, amennyiben az Egyház, vagy más iskolafenntartó nem gondoskodik róla, a települési közösség feladatává lesz. Az emberi együttélés elengedhetetlen feltétele legalább is az elemi ismeretek terén egy átlagos műveltségi fok megszerzése a társadalom valamennyi tagja részéről, ami csak intézményes úton biztosítható. A települési közösség kulturális feladatát alkotja oly intézmények létesítése is, melyek a nép szélesebb rétegei részére teszik lehetővé a művelődést, aminők az iskolánkívüli népművelés, közkönyvtárak, gyüjtemények s egyéb közérdekű tudományos, művészeti vállalkozás támogatása. Az Egyház működésének biztosítása és elősegítése vallás-erkölcsi szempontból alapvető jelentőségű.

A település *gazdasági* egység is, a fizikai létfenntartást szolgáló javak előállításának és cseréjének egy-egy helységre terjedő köre, mely fejlett kultúrfokon átfogóbb (megyei, országos) gazdasági egységbe kapcsolódik be. A település céltartalmává válik így a magántulajdonon alapuló gazdaságok összeműködésének a biztosítása megfelelő intézmények és rendelkezések által. Sajátosan közösségiek azok a gazdasági javak, amelyek az eredményesebb kihasználás céljá-

ból köztulajdon tárgyát képezik, illetve a településnek mint jogi közületnek tulajdontárgyai, gazdasági vállalkozásai, aminők a községi legelők, erdők, ipari közművek (vízvezeték, villany, gáz, közlekedési vállalat). Bizonyos gazdasági javaknak a község részéről való birtoklását igazolja a közellátás ilymódon kielégítőbb biztosítása, valamint a közkiadások legalább is bizonyos részének ez úton lehetséges fedezése. Azonban a túlméretezett községi gazdálkodás nehezen adminisztrálható s akadályozza a magángazdaság érvényesülését. A magángazdaságra aránytalan verseny helyett a közjó igazi biztosítását a község a magánvállalkozás elősegítésével, a gazdasági szakoktatás támogatásával, mintagazdaságok létesítésével s a gazdasági kultúra fejlődésének egyéb módú elősegítésével szolgálja.

A társadalmi cél, a közjó magában foglalja a társadalmi közösség minden egyes tagja számára a létfenntartás biztosítását. Ebből következik a társadalmi gondoskodás feladata azokról, akik magukat a saját erejükből képtelenek fenntartani. Ezt a feladatot részben ellátja az önkéntesen vállalkozó jótékonyság, amely jelentős részben az Egyház által létesített intézmények (árvaházak, kórházak, szegénygondozás) révén tevékeny. Különösen a nagyvárosok kifejlődésével, a bizonytalan életlehetőség következtében nagymértékben megnövekedett a segélyezésre szorulók száma s a szorosabban vett emberbaráti, jótékonysági kereteken túlmenő *társadalomjóléti* intézmények létesítését sürgeti. Minthogy ezek jelentős része kielégítően csak közigazgatási úton biztosítható, ellátásuk a követelményeket legjobban ismerő helyi közösségre hárul. Ebbe a feladatkörbe tartoznak a közegészségügyi intézmények (kórházak, fürdők, rendelőintézetek), a munkaközvetítés, a munkanélküliség elleni küzdelem, a lakásnyomor megszüntetésére irányuló intézmények, megfelelő közlekedési eszközök, az egészség és a munkakészség megőrzéséhez fontos üdülés, nemes szórakozás lehetővététele a nép széles rétegei részére.

3. Céljait a települési közösség kielégítően csak mint cselekvőképes, nyilvános joggal és hatáskörrel felruházott közület valósíthatja meg. A települési közösséget mint politikai és közigazgatási egységet *község*nek nevezzük. Saját ügyeinek önmaga, a saját szervei által és a saját felelősségére való intézése a községi *önkormányzat* lényege. Ennek legtágabb köre az *autonómia*, az önkormányzati testnek a maga számára való szabályalkotási joga.

Valamely terület birtoklása egyszersmind hatalmi jog forrása is. Korai kulturális fokon a település ősi formája, a falu, jogilag a szabad parasztok szervezete, mely a családi magántulajdonban levő ház és telek mellett a (törzsi, nemzetségi) köztulajdon tárgyát képező földeket, legelőket, erdőket foglalja magában. Hódítással a terület birtokjogát a hódító szerzi meg s a birtokkal együtt tőle jutnak függő, alárendelt

viszonyba a területen lakók is. A mai Európa történetében a földesúrtól való függőség megszüntetése a 11. században kifejlődő városi élettel kezdődik. A városokban letelepülő, illetve azokat kialakító iparosok, kereskedők személyükben szabadok voltak a földesúrtól s habár annak területén letelepedve bizonyos szolgáltatásokat kénytelenek magukra vállalni, egyesülésükkel a földesúrral szemben egyre több szabadságjogot vívnak ki a fejedelmektől, kik a városok privilégiumaival szívesen korlátozzák a számukra nem minden veszedelem nélküli földesúri hatalmat. A városok nyilvános jogú közületeknek ismertetnek el, melyek a saját önálló szerveikkel (városi tanács, városbíró, polgármester) kormányozzák magukat. A városi önkormányzattal a feudális rendszer összeomlásával kifejlődő fejedelmi abszolutizmus helyezkedett szembe, mely az abszolút szuverénitás elvénél fogva a fejedelmi akaratot tartotta minden hatalom kizárólagos forrásának s a községeket a saját végrehajtó szerveinek tekintette. Az abszolutizmus bukásával a mult században a városok visszanyerik szabadságjogaikat s a falvak is a városi községhez hasonló, bár korlátoltabb hatáskörű jogi szervezetet kapnak.

Ebben a csak általánosnak tekinthető keretben a fejlődés országonként változó képet mutat. Hazai történetünkben ősi, tisztes hagyományra tekint vissza az önkormányzati rendszer. A törzsek és nemzetségek önállóságának megtörésével központosított királyi közigazgatásból a 13. században a kiváltságos, jobbára idegenektől lakott városok mellett kifejlődik a vármegye tág hatáskörrel rendelkező önkormányzata, mely osztályuralmi s az ország területét szétforgácsoló hátránya mellett is a nemzeti élet megdönthetetlen bástyája volt. A vármegye tagozatai voltak a járások és a (nemesi, rendezett tanácsú és jobbágy-) községek. A vármegyékben szervezett nemesség a külföldi, alárendeltségi viszonyú hűbérrendszerrel szemben, közvetlen a Szent Koronához tartozott. A történetileg meggyökerezett megyei autonómiának tulajdonítható, hogy nálunk az európai abszolutizmus korában sem fejlődött ki a külföldi államokhoz hasonló arányú állami centralizáció. Az 1848-i és a későbbi törvényhozás jelentős mértékben korlátozta a vármegye hatáskörét, az igazságszolgáltatást és a közigazgatás jelentős részét az állam vette át, de a vármegyének ma is vannak autonóm jogai. A vármegyék mellett az önkormányzat tágabb-szűkebb körével rendelkeznek a törvényhatósági jogú városok, a megyei városok, a nagy- és kisközségek.

Az *önkormányzati elv* szerves része a keresztény társadalombölcseletben hagyománnyá vált organikus állam- és jogelméletnek. E szerint az állam a nép egészét magában foglaló szerves egység, melybe mint átfogó közületbe tagszerűen illeszkednek be a sajátos céljuk alapján viszonylagosan önálló közületek (községek, testületek).

A *tag* a szerves egészben sajátszerűen differenciált reszt jelent, ami számára viszonylagos onállóságot biztosít. A kozség az államterulet egy részén lakók zártabb egysége, mely a maga «helyiérdekú» ügyeivel sajátos kozuletet alkot, sajátos «kozsegi» jog alanya, melyet az onkormányzat megadásával az állam elısmer. A kozségi jog határait a kozség természetével adott feladatok, azaz azok a funkciók jelzik, melyeket a saját erejéből elvégezni képes. Ezek intezéséhez szukséges az onkormányzat az onálló kozigazgatáshoz szükséges anyagi eszkozok (elsősorban az adószedés joga) biztosításával egyutt. A termeszetéből folyo kozvetlen feladatok mellett az állam a tételes torvény utján még kulonbozó, celszerűnek mutatkozó funkciókat ruházhat a kozségekre.

Az onkormányzati elv gyakorlati igazolásául szolgál az a teny, hogy az egységes államteruleten belül is változnak az egyes teruletek foldrajzi, gazdasági feltételei, történeti multja, a rajtuk alakuló kozségek a helyi feltetelekhez alkalmazkodó, a saját egyéni életuket elo kozosségek, melyek javát legmegfelelőbben a helyi korulményekhez igazodó torvényhozás es kozigazgatás biztosítja. Az onkormanyzattal járó egyuttes felelősség erosíti a kozossegi tudatot, nevelo, fegyelmező hatást fejt ki, a szabadon megállapított jogszabályok fokozzák az onkéntes alkalmazkodás készségét. S az onkormányzat a polgári szabadságnak is erős bástyája. Az egyoldaluan centralısztikus politika a maga általános sémájával bénítólag hat a teruletileg változatosan differenciálódó kozosségi eletre, megkoti a fejlődest, mely a szabadon működő erőktől kapja az indítást. Az onkormányzat ellen felhozni szokásos nehézségek (vontatott ügyintezés, pártoskodás, partikuláris hajlamok) nem lényegéből kovetkező hiányok, hanem oly lehetosegek, melyek megfelelő szervezessel, főkép pedig a társadalom erkolcsi szellemenek emelésével lekuzdhetők. Történeti példai vannak a kozsegekből, megyékből kiinduló nagy társadalmi, nemzeti megmozdulásoknak.

Bármennyire igazolt is azonban az onkormányzat, a kozség nem lehet állam az államban, hanem mint az állam részének az államegesz keretébe kell illeszkednie, az államkozosség javát kell szolgálnia. A középkori államszervezetnél jelentősen szilárdabb strukturát igénylő modern államszervezet kozség és állam szoros egymásrautaltságát tételezi fel. A kozélet fokozottabb egységesulese mellett a kozségekben jelentkező tendenciák az államélet egészén éreztetik hatásukat s az állam hatalmi erejétől függ jelentős részben a kozségek életképessége is. E nyilvánvaló osszefuggés mellett a lényegéhez tartozó legfőbb hatalmi jog, a szuverénitás alapján az államot ketsegbevonhatatlanul megilleti a kozségek felett a *felugyeleti jog*, melynek korét elvileg az államkozosség kozos java szabja meg. Habár a felugyelet terjedelme a politikai szukségszerűség szerint változik (pl. háboru-

ban tágabb körű, mint békében), nem lehet olyfokú, mely a községi önkormányzatot teljesen megszünteti. Ez a fenntebb kifejtett indokok alapján sohasem lehet igazi közérdek. A modern állami életben nélkülözhetetlen egységes irányítás mellett a községnek az állam által reábízott feladatokra is kell vállalkoznia. De e mellett vannak sajátos belső ügyei, melyek intézésére a községi önkormányzat illetékes. Az állami és az önkormányzati tevékenység békés összhangbahozása a politikai bölcseség feladata.

Irodalom. — *Dékány I.*, Város és falu szociológiai szempontból. Városi Szemle 1935. — *Bodor A.* (szerkesztő), Honismeret könyve. Budapest 1935. — *Bodor A.*, A magyar falu. Budapest 1929. A falukutatás vezérfonala. Budapest 1935. — *Rusznyák Gy.*, Faluvédelem. Budapest 1935. — *Tomori V.*, A parasztság szemléletének alakulása. Szeged 1935. — *Weiss I.*, A magyar falu. Budapest 1931. (Magy. Szemle Könyvtára 10. sz.) — *Gesztelyi Nagy L.*, A tanyavilág élete. Kecskemét 1930. — Lelkipásztori Konferencia előadásai a falu problémáiról. Egyházi lapok 1936. — *J. Weigert*, Das Dorf entlang[4-5]. München 1923. — *Ch. R. Hoffer*, Introduction to rural soziology. New-York 1930. — *L. v. Wiese*, Siedlung. Vierkandt, Hdwb. d. Soz. — *W. Sombart*, Städtische Siedlung. U. o. — *Wildner Ö.*, Várostudományi tanulmányok. Városi Szemle 1930. — *Szalay J.*, A város. Szeged 1933. — *N. Carpenter*, The Sociology of city life. New-York 1935. — *O. Gierke*, Genossenschaftrecht. I. Bd. Berlin 1868. — *H. Preuss*, Gemeinde, Staat, Recht als Gebietskörperschaften. Berlin 1889. Gemeinde. Hdwb. d. Kommunalwissenschaften. Jena 1922. II. Bd. Selbstverwaltung. U. o. III. Bd. — *W. Bausen*, Gemeinde; *J. Falk*, Gemeindefinanzen; *R. Reuter*, Gemeindekulturpolitik; *H. Hirtschiefer*, Gemeindesozialpolitik; *J. Wilden*, Gemeindewirtschaft: Staatslexikon d. Görres-Ges. II[5]. — *Ereky I.*, A magyar helyhatósági önkormányzat[2]. I. Budapest 1910. — *Tomcsányi M.*, A magyar közigazgatási jog alapintézményei. Budapest 1926. Magyar közigazgatási és pénzügyi jog. Budapest 1933.

20. A népközösség.

1. A család kezdetleges kultúrfokon sem elszigetelten álló egység, hanem kiterjedtebb szervezet tagja. A rokon-családok magasabb egysége a *nagycsalád*, mely három-négy nemzedék testvéreinek családjait foglalja magában, feje a még élő közös ős, vagy a legöregebb testvér. A patriarkális családokból alakul ki a *nemzetség*, valamint az ennél is átfogóbb *törzs*, mely már eléggé bonyolult struktúrát, feltűnően fejlett jogi szervezetet mutat. Szomszédos törzseket az egymásrautaltság ténye (természeti erők, ellenség elleni küzdelem) szorosabb érintkezésre serkent, melyből maradandó együttélés fejlődik ki. Háborúk révén győzők és legyőzöttek vegyülnek össze. A társulás történetileg különböző módjai alapján kialakuló, viszonylagos zártságában maradandóan együttélő, nagyobbszámú embercsoport a

nép, természetszerű bázisa a kultúra kialakítására törekedő közösségi erőknek.

Tudományos pontossággal a népközösség fogalma nehezen határolható körül. A francia forradalom idején még a «nép» a humanisztikus műveltségű nemességgel szemben az alacsonyabbrendű, műveletlen tömeget jelentette. Ez a jelentése a fogalomnak máig megmaradt s jelentékenyen megnehezíti a szociológiai értelem kifejtését. Herdernél és a romantikusoknál a kulturális egység fogalmává nemesedett a népiség fogalma, de ezt az értelmet a közösségi értékek iránt érzéketlen liberalizmus individualizmusa és a népet az elnyomott proletársággal azonosító szocializmus ismét feledésbe merítette. Ma a világszerte erősen ható nemzeti mozgalmak, az emelkedőben lévő közösségi tudat ismét erősen kidomborítja a népközösség eszméjét.

Habár a nép szociológiai fogalmáról egységes vélemény a német szociológusok 1912-ben tartott kongresszusán sem alakult ki, melynek főtémája ép ennek a fogalomnak a körülírása volt, s habár azóta sem jutott nyugvópontra a vita, a fogalom elemzéséről nem mondhatunk le, mert nélküle a társadalmi valóság helyes és kielégítő ismeretére egyáltalában nem juthatunk. A nehézséget az egyetlen mozzanathoz ragaszkodó, kizárólagos nézetek támasztják, a szociológia és a társadalmi etika szempontjából értékesíthető fogalom csak a különböző létesítő tényezők kritikus összeméréséből szerezhető, melynél annak is tudatában kell lennünk, hogy a népiség strukturális összetevői a történelem különböző népeinél különböző módon és mértékben érvényesültek.

Nem vonható kétségbe, hogy a népközösség létének vannak bizonyos természeti, élettani és földrajzi alapjai. Ilyen elsősorban a *fajiság*. Nagyobbszámú embertömeget a közös leszármazáson alapuló testi és lelki tulajdonságok természetszerűen társadalmilag összetartozó egységgé egyesítenek. Azonban a fajiság nem tekinthető a népközösség kizárólagos alapjának és meghatározójának. Egyrészt azonos fajok különböző népekre tagozódnak, másrészt egy egységes népnek tekintendő embercsoport sokszor különböző fajokból áll. Az előbbire példa a rokon fajú, de különböző népcsoporthoz tartozó holland és északnémet, az utóbbira a különböző fajokból egységes néppé alakult angol, francia, olasz, német nép. A népi közösség fogalmának a biológiai értelemben vett fajra korlátozása megbontja a történetileg kialakult népek és nemzetek egységét. Az európai népek a következetesen véghezvitt faji osztályozás és elkülönítés mellett teljesen szétmorzsolódnának s a szellemi egymásrahatásból kifejlődött kultúrák elsorvadnának. A faji összetétel csak egyik természetszerű feltétele a népiség kialakulásának, mely azonban az emberi

társulásnál közreműködő szellemi tényezők mellett csak korlátolt mértékben érvényesíti hatását.

Lényeges természeti feltétele a népközösségnek a közös *földterület*, mely minden életközösség kifejlődésének külső feltétele. A földterület természetes határaival a rajtalevőket összezárja és kifelé elzárja, a földrajzi egységgel egyszersmind társadalmi egységet is létesít. A területi elhatárolás mellett a föld mint a közös leszármazás és a közös mult színtere, a nép történeti egységének is jelentős tényezője, s e mellett a közösséghez tartozás lelki mozzanatának a kifejlesztése szempontjából is nagyfontosságú. Az ember mint fizikailag földhöz kötött lény, természetszerűen ragaszkodik ahhoz a röghöz, ahol létének feltételeit megtalálja és ahová születése és ősei által sorsszerűen begyökerezettnek érzi magát. E kötöttség tudatosul a szülőföld és a haza szeretetében, mely az illető területen lakó embertársakhoz is szorosabb kapcsolatot létesít, ami a «földiek», a «honfitársak» iránt különösen idegenben érzett melegségben nyilvánul. Hogy azonban a közös lakóhely nem egyedüli alakítója a népközösségnek és nem tekinthető keletkezése kizárólagos alapjának, vegyes, keverék-népek által lakott területek, a be- és kivándorlással, gyarmatosítással változó területi viszonyok mutatják.

A fajbiológiai és földrajzi feltételek mellett a modern szociológiai elemzés joggal mutat rá a népközösség *szellemi* feltételeinek jelentőségére. Ezek sorában áll elsősorban a *nyelv*, mindennemű közösség kialakításának nélkülözhetetlen szellemi tényezője. Az egységes nyelv többnyire egységes, összezárt társadalmat is teremt. A nyelvi és a nemzeti határok összeesése korán felhívta a figyelmet a nyelvközösségre, mint a népi egység kialakítójára. Kétségtelen, hogy a nyelv, mint szellemi tartalmak hordozója, mint a gondolat- és érzésvilág kifejezője, nagy egyesítő erővel rendelkezik. A korábbi nemzedékek gondolatvilágát megőrző multjával a nyelv a szellemi tradiciók hordozója és a népközösség történeti folytonosságának egyik lényeges tényezője. Herder, Humboldt, Jak. Grimm kutatásai nem hagynak kétséget a nyelvnek a nép-jellemet kifejező erejéről. S a politikai történelem is elég bizonyítékot nyujt a nemzeti nyelv ápolásának jelentőségéről a nemzeti összetartozás tudatának kifejlődésénél.

Azonban a közös nyelv sem tekinthető a népközösség kizárólagos létesítőjének. Erre különösen azok az embercsoportok figyelmeztetnek, melyek a nyelv-azonosság dacára sem alkotnak azonos népet. A dánok és a norvégek, a norvégek és a svédek, az angolok és az északamerikaiak, a németek és a hollandok a nyelvazonosság, illetve a nyelvrokonság dacára is különböző népek. Viszont a sorsközösség, a tartós együttélés különböző nyelvcsaládokat forraszt össze egy nemzetté, amire az ezeréves Magyarország, vagy Svájc a legszembetűnőbb példa.

Nagy szerep jut a népközösség kialakulásánál a *vallásnak*. Következik ez a vallásban általában rejlő egyesítő erőből, továbbá a vallásnak nevelő, az életet irányító hatásából. Minden nép első nevelői papjai, a vallás határozza meg elsősorban a nép erkölcsi magatartását s ezen keresztül érvényesíti hatását a társadalmi berendezkedésre is. A népmondák gazdag vallási tartalma vallás és népi élet ősi, elválaszthatatlan összeszövődését mutatja. A vallásnak a népi jellemhez tartozása erősen megnyilvánul a természeti vallásokban, melyek sajátszerű isteneszméjükkel, az ősök és hősök kultuszával vallásilag is elszigetelt közösséget alkotnak, amivel persze nem tudnak megfelelni a vallás magasabb, egyetemleges követelményeinek. De a vallás egyetemleges értékének tudatára ébredt népeknél is a vallás egyetemes keretei közt megférnek a nemzeti vallásos hagyományok is, a népélet ez elidegeníthetetlen tulajdonai. A vallási egység egyesíti, a különbség lazítja a népközösséget, esetleg szét is bontja. Utóbbira tanulságos példa az egy nyelvet beszélő, de a valláskülönbség miatt különböző nemzetnek számító szerbek és horvátok.

A német nép területi szétdaraboltságának a korában, a 18. század végén a német költők és filozófusok (Schiller, Humboldt, Fichte) irányították rá a figyelmet a *kultúra* a nemzeti egység fenntartásához elengedhetetlen szerepére. Az évszázadok folyamán szövődött kulturális kapcsolatok valóban a nemzeti összetartozás legerősebb kötelékeinek bizonyulnak. Iskoláinak és egyéb kultúrintézményeinek fenntartása minden nép létkérdése. A 150 éven át politikailag megsemmisített lengyel népet kultúrája továbbra is összetartotta s a kedvező történeti fordulat elérkeztével államalkotó szerephez juttatta.

A kultúra mint szellemi termék egyetemes értékű és jelentőségű, de mint lelki tevékenység eredménye magán hordozza alkotójának lelkiségét. S ez a lélek a népközösségben működő erőkből táplálkozik és fejlődik. A kultúra közösségi termék, csak társadalmi környezetben bontakozhatik ki, mely egyszersmind sajátos jellegét is megadja. A kultúra lényeges tulajdonsága az egység, a különböző életterületről való tartalmak egységes stílusba foglalása. Kultúrát alkotó tevékenységében a nép a saját lelkét tükrözi vissza. Különösen feltűnő ez az egyénileg színeződő élményeknek erősebb érvényesülést engedő területeken, aminők főkép a művészet (zene, tánc, költészet), valamint a gyakorlati élet megnyilvánulásai (a közerkölcsiség, a becsületérzés, a jogrend, részben a vallás is), sőt még az elméleti élet ágai (tudomány, bölcselet) is, ép elszakíthatatlan közösségi kapcsolataik révén, szintén nem mentesek teljesen a népiség hatásától. Nem kell minden esetben túlzásnak venni, ha német, francia, angol tudományról beszélünk.

Sajátos kultúrájával tesz egy nép bizonyságot önállóságáról, individuális értékeiről. Alkotásai egyéni tulajdonságai objektiváló-

dásai, tárgyi vetületei. De a kultúra nemcsak eredménye, hanem létesítője is a népi közösségnek. A kultúr-alkotás mint bizonyos értelemtartalom hordozója az eszmékben rejlő egyesítő erő révén maga is egyesítő tényezővé válik.

Különösen élénk vita tárgya a népnek az államhoz való viszonya. Kétségtelen, hogy nincs *állam* nép nélkül, a nép állami szervezet kialakítására törekszik. Azonban a különböző nemzetiségű államok, s a nép érdekét a saját önző hajlamai alá rendelő abszolutisztikus állam nép és állam fogalmának tökéletes azonosítását kérdésessé tették. A népiség és az államhatalom gyakorlatilag lehetséges szembekerülése indított egyeseket az *állam*-nép és a *kultúr*-nép megkülönböztetésére, ami azonban csak korlátolt keretek közt vihető következetesen keresztül.

A nép és az állam viszonyáról folyó vita nyilván csak a történeti fejlődés figyelembevételével dönthető el. Az abszolutizmus korában, midőn az állam a nép felett lebeg, mint tőle idegen és azt magának feltétlen alárendelő hatalom, feltűnő a két szociális alakulat különbsége, sőt ellentéte és épen olyan távol esik a néptől a liberális állam, mely csak egyénekről és ezek érdektársulásáról vesz tudomást. Viszont midőn a nép részt kap az államhatalomból s politikai és történeti életének aktív irányítójává lesz, állami és népi életcél szorosan egymásba fonódnak. Az állami ügyek intézésében is résztvevő nép állampolgári öntudathoz jut, mely a nemzeti öntudat lényeges alkotója. Az európai népek legújabb története azt bizonyítja, hogy a népen nyugvó államhatalom a néptől való függésének tudatában, az állam voltaképeni működési körét képező jogi és hatalmi szférán túl, a szociális és kulturális feladatokat is magáévá teszi és így mélyen behatol a népiség kulturális rétegeibe is. A kultúrát hordozó népnek és a kulturális szférára kiterjeszkedő államnak szoros egymásbahatolása alakította ki a modern *nemzeti államot*. Ennek a fejlődésnek a politikai szükség-szülte jelensége a «totális állam» eszméjének a feltűnése, mely a népet mint az állammal teljesen azonos alakulatot abban elenyészti.

Azonban állam és nép teljesen sohasem lesz eggyé, a kettő egymástól különböző, habár egymást feltételező szociológiai alakulat. M. H. Boehm szellemes megállapítása szerint a kettő egymást szüntelen keresi, de sohasem találja meg teljesen. A nép és a nemzet természetszerűen kialakuló szerves élet- és kulturális egység, mely átfogó tekintélyi szervezetet igényel. Ez az állam, mely hatalmával védelmezi a nép testi és szellemi életét, azonban a népélet önmagából, a benne felhalmozódó természeti és szellemi erőkből meríti voltaképeni fennmaradását és fejlődését. Az állam átfogó keret marad, mely védi és tevékenységre serkenti a néperőket, de pusztán hatalmi szavával nem tarthatja azokat életben. Ez még abban az esetben sincs biztosítva, ha a nép elvileg szuverén birtokosa a hatalomnak, mert a nép

egésze nem gyakorolhatja a hatalmat, a hatalom tényleges birtokosait pedig a politikai érdek vagy a helyzet kényszerűsége sokszor a népiség igazi érdekeivel ellentétes magatartásra késztetik. Azt sem szükséges hangsúlyozni, hogy különböző népek egy államban együttélése külön nehézséget támaszt a maradéktalan azonosítással szemben.

Nép és állam különbségére utal a két alakulat kifejlődésénél közreműködő tényezők különbözősége. A népközösséget kialakító természeti és szellemi erők már a formális állam kialakulását megelőzően hatnak, a nép létében megelőzi az államot. Ezért jogait sem az államtól kapja, hanem az állam a hatalmi biztosítékát adja meg az ő törvényhozását megelőzően meglévő természeti népjogoknak. A nép keletkezése természetes voltának a hangsúlyozásával korántsem vonjuk az állam természetes közösségi mivoltát kétségbe. De a természetileg kialakuló népközösséggel szemben az állam az együttélést tudatosan és szabadon szabályozó jogalkotó tevékenységgel jön létre, az állam sohasem tisztán szerves, hanem mindig szervezett is, természetes és mesterséges alakulati összetettséget feltüntető társadalmi forma. A népiségben erősebben ható természeti vonásnak tulajdonítandó, hogy fejlődése lassúbb menetű, mint az államé, mely könnyebben alkalmazkodik a helyzetekhez. E jelentős különbség mélyebben fekvő oka, hogy a népközösség az élet minden vonatkozására kiterjedő, *sokcélú* alakulat, míg az állam funkciója elsősorban a jogrend fenntartása, a többi kiegészítésképen járul hozzá. A nép elsősorban kulturális, az állam elsősorban civilizációs jellegű közösség.

Államnak és népiségnek a cél- és értelem-tartalom különbségével adott strukturális különbsége megnyilvánul a kétféle közösséggel szemben mutatkozó lelki magatartás különbségén is. A nép iránti magatartást a ragaszkodó szeretet, az állammal szembeni magatartást a jogos tekintélyt megillető engedelmesség jellegzi alapvetőleg. A kétféle alakulathoz tartozás különbözőségét a nyelv is kiemeli a «hazafi» és a «polgár» megkülönböztetésével, előbbin a természetes élet- és kulturális közösség alanyát, utóbbin az állami jogrend által megállapított jogok és kötelességek hordozóját jelölve.

A nép és a nemzet mivoltáról folyó vita során a felsorolt objektív jelek mellett ráterelődött a figyelem egy szubjektív mozzanatra is: a népközösséghez tartozás élményére. E szerint végeredményben a közösségi *tudat* alakítja ki a népközösséget. Mindenki annak a népnek a tagja, amelyhez tartozónak érzi magát. Ezt a felfogást Oppenheimer domborítja ki a legélesebben, aki szerint nem az objektív jegyek által meghatározott nemzetből származik a nemzeti tudat, hanem a nemzeti tudatból a nemzet.[1] Akik a nemzet lényegét a cso-

[1] System der Soziologie. Jena 1922. I. 2. 644. l.

porthoz tartozás tudatából magyarázzák, e tudat erejére, továbbá az asszimilálódás tényére, fajilag és nyelvileg idegen eredetű egyének és csoportok más nemzeti közösségbe beolvadásának gyakran tapasztalható jelenségére hivatkoznak.

Nem vonható kétségbe a népközösséghez tartozás szubjektív tudatának jelentősége. Minden emberi közösségnek lényeges követelménye a közösséghez tartozás tudatának átélése. Eleven közösségi élet csak ennek a tudatnak intenzív foka mellett lehetséges. A nép, a nemzet tagjai részéről feltételezi a nemzeti *tudatot*, a nemzeti közösséghez tartozás átélését és a nemzeti *érzést*, azaz a nemzeti tudattól irányított cselekvési hajlamot. Ennek az alanyi élménynek az erejéből érzi magát egynek az egyén népével, ebből az élményből erősödik a népközösség iránt érzett felelősségtudata, ennek az élménynek az intenzitásától függ áldozatkészsége. A népközösség iránti erkölcsi kötelességtudatnak a néppel való együttérzés pszichikai előfeltétele. S ez alanyi élmény híján nem alakulhat ki a közösségi egésznek önmagáról való tudata sem, a nemzetnek mint önmagában egységes s más nemzettől különböző individualitásnak az átélése. A sajátos, más néptől különböző egyéniségének s ettől sarkalt hivatástudatának az átérzésével lesz egy népi embercsoport nemzetté. Joggal keresi ebben az élményben a modern szociológia a *nép* és a *nemzet* különbségét. A közös eredet, a térbeli egymásmelletiség, az azonos kultúra, az egy államba tartozás alapján kifejlődő összetartozás tudata megvan a népnél is, míg a csoport lelki individualitásának, más embercsoporttól különböző egyéniségének az átélése a nemzet létének társadalomlélektani meghatározója. Ezért mondjuk a nemzetet *az öntudatra ébredt népnek*. Ennek pedig a közösségi öntudat felkeltésére alkalmas tények, elsősorban a magasabb kultúra, továbbá a népnek az állam ügyeiben való részvétele a feltétele. A nemzeti érzés akkor szokott a legerősebben fellángolni, midőn a nép politikai jelentőségének tudatára ébred.

Habár a közösségi tudat elengedhetetlen feltétele a népközösség kialakulásának, e szubjektív mozzanat sem tekinthető a népközösség alapjának és létesítőjének. Az összetartozás tudata ugyanis a népiség objektív elemei alapján fejlődik ki. Az egyént öröklött hajlamai, neveltetésével szerzett műveltsége, környezetének hatása befolyásolják nemzeti tudatának a kifejlődésében. Az öröklött hajlamok és a társadalmi környezettől szerzett szokások megtagadhatatlanul alakítják az ember egyéniségét, befolyásolják gondolkodásmódját, irányítják cselekvését, érzésvilágát. A nemzeti érzés leküzdhetetlen ereje tisztán az egyénből nem érthető, hanem csak abból a társadalmi környezetből, amelybe beleszületik s amelybe fonódottan fejlődik ki egyénisége. Öröklött hajlamaitól s a társadalmi környezettől szerzett

szokásoktól az egyén teljesen sohasem szabadulhat és egy új népi környezet csak a még fejletlen egyéniséget, vagy a még fejletlen hajlamokat képes szabadon alakítani. Ezért nem lehet politikai eszközökkel máról-holnapra új népeket és nemzeti államokat létesíteni, bár az államhatalom részéről jövő céltudatos kulturális irányítás le nem becsülhető tényezője a nemzeti érzés alakulásának.

2. A kialakulásánál közreműködő tényezők sokfélesége következtében a népközösség különösen gazdag tartalmú társadalmi alakulat. Magában egyesíti az emberi társulás összes lényeges összetevőit. Ezeket a kifejtett jegyek alapján három csoportba oszthatjuk, melyek a népközösség szociális struktúrájának rétegződését is mutatják. A természeti, faji és területi tényezők alkotják a nép természeti-biológiai létalapját, mintegy a nép «testét», ha e tényezőknek összefoglaló nevet akarunk adni. A nép mint természeti életközösség a *demosz*. Ennek a problémái a népélet biológiai feltételei (népesedési viszonyok, öröklés, egészségügy). A népközösség kialakításánál szereplő szellemi tényezők a nép szellemi egységének összetevői. A nép mint szellemi-kultúrközösségi egység az *etnosz*. Ennek sajátos területe a nyelv és az irodalom, a művészet, az erkölcs, a vallás. Végül a nép mint más népektől különböző, individuális voltának tudatára ébredt, sorsát politikai aktivitással irányítani képes alakulat a nemzet, a *nácio*. E rétegeződések a népélet fejlődési, genetikus menetét is mutatják, legalább is nagy általánosságban. A népek lassú történeti fejlődéssel jutnak a nomád természeti állapotból a magasabb kultúra és a nemzeti öntudat fejlettebb életformáira. De a különböző tényezők állandósága és egymásbahatolása folytán e rétegződések nem tisztán egymásutániságot, hanem állandó egymásbahatolást is jelentenek.

Egyébként a népiség összetevőinek szétbontása mindig mesterkélt analízis marad. Valóságban a nép a természeti, a kulturális és a politikai tényezők összefonódottságában egységes, más társadalmi csoportoktól különböző, sajátosan megjellegzett egyéniség. A népiség alakító tényezői mindmegannyi egyedesítő mozzanat, melyek a történeti helyzetek szerint hatnak s egyszeri, ismételhetetlen adottságukban a népeket történeti egyéniségekké formálják.

A nép sajátos egyéniségét akarta kifejezésre juttatni Herder a «népszellem» fogalmával. Rokon ezzel a «népszemélyiség»-nek és a «népkarakter»-nek, valamint a «nemzeti géniusz»-nak a modern társadalom- és kultúra-tudományban használt fogalma, melyek különböző szempontból és vonatkozásban fejezik ki a népközösség egyedileg jellegzett szociális egységét. A közösségnek már korábban kifejtett fogalmára hivatkozva, e fogalmakon nem érthetünk szubstanciás valóságokat. A «népszemélyiség», a «népjellem» hordozói a konkrét egyedek, akik az egyéniség mélyére ható népközösségi erők egymáshoz haso-

nító hatása folytán lelkileg egybeforrva egységes, egyénfeletti alkotásokban nyilvánuló kulturális közösséget alkotnak. A «személyiség» fogalmát a népre a személyi eredetű kulturális tartalmak (nyelv, erkölcs, jog) alapján alkalmazhatjuk, melyek maradandó, következetesen jelentkező és összefüggő hatásaikban a «népjellem» összetevői.

Amint az egyén csak az élmények gazdagsága, csak bizonyos mult, bizonyos történetiség révén fejlődik ki személyiséggé, a népszemélyiség is *történetileg*, a hagyomány folytonosságában alakul ki és nyeri jellegzetességét. A nép biológiai erejének javát az öröklött faji sajátságok adják, kulturális élete az elődöktől hagyományozott nyelvnek, jognak, erkölcsiségnek, szokásoknak, életstílusnak átvételével és fenntartásával fejlődik tovább, államélete a mult állami berendezkedésének, politikai küzdelmeinek nyomait hordozza magán. A mult hagyományainak az utódokban való továbbélésével a nemzedékek változása dacára a népegyéniség azonos marad önmagával. Ezt az azonosságot fejezi ki kulturális vonatkozásban a nemzeti «géniusz» fogalma, mely nem más, mint a nemzet történetileg kialakult lelkisége, melyet egy sajátos kölcsönhatás törvényszerűsége szerint az egyedek tartanak fenn, s mely az egyedeket egységesen formálva, őket a nemzet számára tartja meg.

Mennél inkább emelkedik ki egy összefüggő embercsoport a vitális élet síkjából, mennél inkább fejleszti ki a maga erejéből kultúráját, államéletét, annál erőteljesebben tudatosul és fejeződik ki más népektől különböző közösségi személyisége, jelleme is. A népegyéniség a *történeti sorsközösség* eredményeképen létrejövő egység. A történeti tapasztalat alapján és a jelen feladatai láttára alakul ki számára egy életnorma, a népi élet-eszme mint megvalósítandó feladat. Ennek átélése a nép történeti hivatásának a tudata. Ez a tudat oly célokat lát maga előtt, melyeket egyedül ő valósíthat meg. E tudat ereje a népi összetartozásnak is legerősebb kapcsa.

A népközösség irányítói a *vezetők*, egyének és csoportok. A népközösség társadalmi struktúrájától, eszmevilágától, művelődési fokától függ, hogy mily vezetőtípus jut érvényesüléshez, az örök értékek szilárd elvű képviselője és követője, a tömegszenvedély erejétől felvetődő egyén, a születési-arisztokratikus elv, vagy a választás alapján álló, az esetlegesen alakuló helyzet, vagy a tudatos szerep által élre kerülő, az élettapasztalat, vagy a speciális szakismeret által igazolt vezető, a csoport érdekképviselője, vagy pedig a közelből, de a távolból is ható szellemi vezér?[1] E típusok természetesen keverten is előfordulnak. Nemcsak egyének, hanem csoportok is vezetnek. A *vezető-*

[1] E típusokról: *Dékány I.*, A társadalom vezetői. (A vezetőkategóriák kérdése.) Társadalomtudomány 1937.

réteg iránytmutató, példátadó, nevelő hatásával a népközösségi élet nagyfontosságú tényezője, amint azt már Platon felismerte. Egy-egy nép mindenkori szellemisége elsősorban attól függ, mily társadalmi réteg jutott nála vezetőszerephez s milyen a vezetőréteg szelleme.

3. Az alakító tényezők sokféleségének megfelelően a népközösség *céljai* is sokfélék. Minthogy a nép a közösségi élet természeti, kulturális és politikai feltételeinek hordozója, a társadalom alakulása elsősorban a népközösségi erők állapotától függ.

A nép *biológiai* életereje nyilvánul meg a nép-sűrűsödési viszonyokban és a nép egészségi állapotában. A nemi különbségek és eloszlásuk, a korosztályok szerinti megoszlás szintén biológiai eredetű hatótényezői a társadalmi életnek. A területi tagozódás és a talajviszonyok, a település, a gazdasági tevékenység, a foglalkozási ágak kialakulására vannak hatással, ez utóbbiak határozzák ismét meg, hogy vajjon a város vagy a falu jut-e vezetőszerephez, ami az össztársadalom jellegére is döntő befolyással érvényesül.

A népközösség *szellemi* céljait szolgálja a nemzeti nyelv ápolása, a vallásos élet mélyítése, a nemzeti hagyományok fenntartása. Mindezek egyszersmind a nemzeti öntudat ébrentartását is előmozdítják, melyet még külön elősegít a nemzeti szellemű iskolai és iskolán kívüli népművelés, a nemzeti mult kultusza. S a nemzeti öntudatot fokozza a nemzetnek az állami életben való aktív részvétele, melynek előfeltétele a politikai jogokban való részesülés, ami azonban önmagában még nem biztosítja a nép helyesen felfogott érdekét is. A politikai jogok gyakorlásához felelősség, szellemi érettség szükséges, ami csak a nép politikai nevelésével érhető el.

A népközösség céljai a néperők természetszerű kifejtőzésének útját megjelölik. A velük szembenálló gátlások a néperőket elsorvasztják, a népet dekadenciába sodorják. A népesség csökkenése, az öröklődő népbetegségek a nép-élet biológiai alapjait támadják meg. A területi és a talajszinti akadályok a közlekedés és a gazdálkodás elé emelnek nehézséget, leküzdésük a nép kulturális erejét teszi próbára. A szellemi erők sorában a népközösséget gyengíti a nemzeti nyelv elhanyagolása, a vallásos élet hanyatlása, a nemzeti hagyományok megtagadása, idegen szokások hajszolása. A nemzeti öntudatot elhomályosítja a közösségi érzés elbágyadása, az állami ügyekből való kizárás, a politikai érvényesülés gátlása.

4. A történelem a népközösségi tudat különböző erejét mutatja, mely a nép és a nemzet társadalmi és társadalombölcseleti *értékelése* különbségén is megnyilvánul. A kiválasztottságuk tudatában lévő zsidóknál, vagy magukat a barbároktól és idegen népektől megkülönböztető görögöknél és rómaiaknál kétségtelenül megvolt a nemzeti tudat és érzés (bár a római «nationes» alatt ép az idegen népe-

ket értette). Platon és Aristoteles az államot és a népet szerves egységként értelmezik, a görög történet attikai korában az állam tényleg a népélet összes vonatkozásaira kiterjeszkedő hatalommal rendelkezett.

Az ókor végén, a különböző népek nagy tömegét átfogó római világbirodalomban uralkodóvá lett a világpolgári gondolat, melyet különösen a sztoicizmus terjesztett s elhomályosította a nemzeti különbségek tudatát. Ebben a világban jelent meg a kereszténység minden néphez szóló üdvözítő küldetésével. A keresztény életforma egyetemessége és a politikai hatalom egysége mellett a keresztény népeknél a nemzeti különbségek tudata erősebben nem fejlődhetett ki. Azonban midőn a kereszténység a nemzeti vallás helyett egy egyetemesebb vallási közösségbe vonta be a megtért népeket, népi jellegüknek és közvetve nemzeti öntudatuknak a kifejlesztésére is mély hatást gyakorolt. A kereszténység nem semmisítette meg a megtért népek már kifejlődött jellemét, hanem az ősi hagyományokat és szokásokat keresztény szellemmel hatotta át és nemesítette meg. Boehm a középkorról megállapítja, hogy «a keresztény népek világának a földjén és a világot átfogó Egyház árnyékában a nemzeti kultúrák sokasága nő fel, amelyeknek hitelveiben egy és ugyanaz a kereszténység különleges népi kialakuláshoz jut».[1]

Mindenesetre téves lenne a népiség tudatának megszületését a reformáció feltűnésétől számítani, amire a népnyelvnek a vallási kultuszban való alkalmazásával kapcsolatban gyakran történik utalás. Ha nem is a liturgia, de az oktató vallásos irodalom már korábban használta a népnyelvet (pl. a 14. század német misztikusai) s azt sem szabad feledni, hogy a reformációra való áttéréssel, különösen a szentek tiszteletének megszüntetésével, sok népi vallásos életérték enyészett el, amit az egyidejűleg terjeszkedő humanizmus a néplélektől idegen görög-római mitológiával iparkodott helyettesíteni. Boehm helyes megállapítása szerint ennek az lett tragikus következménye, hogy a nemzeti ébredés korába jutott népek a népélet egyik legnagyobb értékét, a népi vallási hagyományokat kénytelenek voltak nélkülözni. S A. Dempf, a középkor kiváló kultúrtörténésze nem alaptalanul utal azokra a károkra, amelyeket a népiség a reformáció által létrehozott államalakulással szenvedett. A középkori állami élet a rendiség alapján nyugodott, mely a nép minden tagjának társadalmi funkciójának megfelelő helyet biztosított. A reformáció a közélet szekularizálásával, a fejedelmek joghatóságának a vallási ügyekre való kiterjesztésével kitermelte az állami abszolutizmus csiráját, mely a népiség megmaradt erőit elsorvasztotta. A 18. században a felvilágosultság kozmopolita eszméi kötötték le a népi erőket. A 19. század

[1] I. m. 257. l.

fordulóján szellemi téren a népi hagyományokat feleleventő romantika, politikai tekintetben pedig a népnek az államhatalomban való részvétele fejlesztették ki a nemzeti eszmét, mely a mult században át uralkodó lett az állami életben. A világháború befejeztével a népek «önrendelkezési joga» lett a békeszerződések, elméletileg vallott, irányító elve.

A népközösség értékelésének történeti változása közben szilárdan áll a keresztény társadalomelmélet álláspontja, mely értékelésében mindig a dolgok lényegi természetéhez igazodik. A népközösség kialakulásában az emberi társasélet összes lényeges tényezői közreműködnek, ami ennek az alakulatnak szükségképeni, az ember társas természete által követelt létét és jogait megalapozza. Épen ezért a népközösséggel szemben egyén és egyéb közösség a társas természet által indokolt társadalometikai kötelezettségekkel tartozik.

Az individualizmus végzetes tévedése, hogy a népközösséget nem vette észre, hanem az autonómoknak tekintett egyének átfogó társadalmi kapcsolatának kizárólag a szabad szerződésből eredeztetett államot tekintette. Ezzel az erőszakolt elképzeléssel szemben a valóság embere a népközösség gyermeke, ki a nemzedékek sorozatába fonódva, a vér- és a kultúra-közösségébe szövődötten jön a világra, magával hozza népének örökletes tulajdonságait s népének kulturális környezetétől szerzi az emberré levés feltételeit. Ez a hatás nem jelent abszolút, az akaratszabadságot megszüntető meghatározottságot. A népi adottságok hajlamok, diszpozíciók, melyek kifejtőzésüknél az akarat használatát és irányítását igénylik. Egy népközösség nem homogén tömeg, hanem egyénenként differenciált emberek közössége. Hogy egy bizonyos egyénen mily mértékben fejlődnek ki a népi vonások, függ a népiséget kialakító tényezők egyénre gyakorolt hatásának erősségétől, a gátló, vagy elősegítő körülmények intenzitásától. De a népközösségi kapcsolatok nem szakíthatók szét. A «világpolgár» a felvilágosultság bizarr gondolata marad, a valóság embere mindig valamely konkrét népközösség tagja.

E tény alapján a népközösség mint *erkölcsi követelmények* hordozója lép az egyén elé. Világrajötténél való közreműködése, létének ápolása és művelése címén kötelességeket állapít meg vele szemben. Szent Tamás létünk és fejlődésünk szempontjából a hazának a szülőkkel egyenrangú jelentőséget tulajdonít. Az önfeláldozásig menő hazaszeretet, a «pietas erga patriam» létalapját abban látja, hogy minden, ami természete szerint másnak köszöni létét, létének forrását magánál jobban szereti. Már pedig a népközösség, illetve a haza adja meg a természetünkhöz tartozó társas élet feltételeit, tehát magunknál jobban kell szeretnünk.[1] Ezzel az indokolással a hazaszeretet egyszer-

[1] S. Th. II. II. q. 101. a. 3; I. q. 60. a. 5. c.

smind közvetlen Isten szeretetének a közelébe emelkedik, mint Horváth Sándor a végső következtetést levonja: «A hazaszeretet a hazától való mély és tartós függésen épül fel s mivel hozzá való viszonyunk sok tekintetben hasonlít Istenhez való viszonyunkhoz, azért a haza szeretete is bölcseleti szempontból az Isten szeretetének mintájára annyi érzelmi és tettbeli átadást követel tőlünk, amennyit a hazától közvetített javak mértéke megkíván».[1] Szent Tamás fejtegetéseinek annál nagyobb értéket kell tulajdonítanunk, mert politikai célzattól függetlenül, a tárgyi igazság iránti szeretet sugalmazta őket oly korban, amelyben a még zsengéjében élő nemzeti tudat nem tudott gyűlöletté fejlődni.

A keresztény goldolkodás hagyományaihoz híven hangsúlyozza XIII. Leó a hazaszeretet természetszerű kötelezettségét, mely szükség esetén az élet feláldozását is megkövetelheti (Diuturnum illud enciklika). Alacsony rágalmakkal szemben a keresztény világszemlélet elvi magaslatáról utasítja el azt a beállítást, mintha a haza és az Egyház szeretete nem férne meg egymás mellett. Ily ellentét elvileg lehetetlen egyrészt a haza természeti szeretetete és az Egyház iránti természetfölötti szeretet különböző motívuma, másrészt e két közösség közös forrására és végső alkotójára, Istenre való tekintettel. Lelkiismereti konfliktusok előidézéséért a felelősség arra nehezedik, aki mesterségesen ellentétbe állítja azokat, amik természetszerűen egymáshoz tartoznak.

Erkölcsi vonatkozásban a népközösség megkívánja az egyéntől a hozzá való hűséget. A népközösséghez tartozás tettekben nyilvánuló bizonysága elsősorban a *tisztelet* a nemzeti értékek, hagyományok iránt, valamint azok iránt a személyek iránt, akik ez értékek hordozása révén a nemzet nagyjai, hősei sorába emelkedtek. A tisztelet tettekre a haza cselekedetekkel való szolgálatával váltódik. A haza iránti kötelességek elsősorban a *kegyelet* kötelességei. A kötelességek alapja ugyanis az egyén társadalmi létének függősége a közösségtől, ily természetű viszony kegyeleti kötelezettséget állapít meg. Amennyiben pedig a népközösség tagjai összetartozóságukat tudatosan is megvallják és tudatos összeműködéssel szolgálják a közös célokat, ami a nemzeti öntudatra ébredt népnél kétségtelenül megállapítható, az egymáshoz igazodással kifejlődő jogviszony az *igazságosság* nevében is állít fel kötelességeket. Amennyiben az állam sürgeti a nemzeti kötelességek teljesítését, amelyek szintén hozzátartoznak az általa védett közjóhoz, az állami lét lényegéhez tartozó jogi szabályozottság alapján a nemzeti kötelesség teljesítése a kegyelet mellett az igazságosság követelményévé is lesz.

[1] A haza és a hazaszeretet bölcseleti alapjai Szent Tamásnál. Budapest 1918. 18. l.

Tisztelni tartozik a népközösség természetadta jogait egyéb közület is. Veszély fenyegetheti a népiséget az állam részéről, ha az a hatalmi elv túlzásával a saját érdekeinek áldozza fel a népközösségben felhalmozódó értékeket. Az államnak is meg kell hódolnia az előtt a tény előtt, hogy az ő létét megelőzi a népközösség léte és az alattvalóinak tekintett állampolgárok nem egyenként, mint különálló egyedek, hanem mint a népi közösség tagjai illeszkednek be az államba. Ezért a közrenden belül tartozik a népközösség alakulatainak azt a működési szabadságot biztosítani, mely céljaik eléréséhez szükséges. S az állami funkciók gyakorlásánál a népközösség javának a biztosítása az a közjó, a «bonum commune», mely az állam létét igazolja. Kétségtelen, hogy ennek a követelménynek a megvalósítását, ha nem is csalhatatlanul, de nagyobb valószínűséggel ígéri a vezetésre hivatott szerveket magából kialakító népközösség, a *népállam*. Ezért a keresztény társadalombölcselet elvként vallja, hogy minden népnek jogában áll a maga jellemének megfelelő államiság kialakítása. Ebből azután következik a *kisebbségi elv* is, az a követelmény, hogy amennyiben a történeti körülmények nem engedik meg, hogy mindegyik nép önálló államot alkosson, a többségi államnak biztosítania kell a nemzeti kisebbségek természetadta jogait. Az elvi következetességnek klasszikus példáját adja Szent Ágoston, ki a népeket a saját hatalmi céljaira felhasználó római impériumot nem átallta «rablóállamnak» minősíteni. A keresztény társadalomelmélet a nép-egész érdekeit mindennemű politikai és párthatalmi érdek fölé helyezi.

5. A népközösség lényegéből és rendeltetéséből folyó etikai követelményekkel két szélsőséges magatartás áll szemben. Az egyik a népközösség lebecsülése, a másik a nép és a nemzet túlértékelése. A népi társadalmat általában a túlzó *kozmopolitizmus*, illetve az *internacionalizmus* értékeli alá, mely csak az általános emberit veszi észre s vak a faji, népi, nemzeti különbségek meglátására. A középkori népközösség szoros kapcsolatait bontogató humanizmus és a felvilágosultság korában vált különösen tudatossá ez az eszme, melynek máig nyilvánvaló örökösei a gazdasági liberalizmus és ellenfele, a szocializmus. Mint oly sokszor, ebben a kérdésben is, az alapelvek tekintetében egymásra talál a modern osztályharc két szembenálló tábora, tájékozódási irányukat egyformán az anyagi javak helytelen túlértékelése szabván meg. Az anyagi javak jellege a személytelenség, azoké, akik megszerzik őket. A gazdasági élet vakon hitt mechanikus törvényszerűsége mellett jelentéktelenné válnak és az anyagiak áldozatává esnek azok a kulturális és szellemi értékek, amelyeket a nemzet hordoz. A nyerészkedés vágyától mohó tőke a világpiac meghódítására törekszik, számára a nemzeti országhatárok többnyire csak akadályozó korlátokat jelentenek, s a tőke világhatalmi törekvéseit a szocializ-

mus csak a világ proletárjainak egyesítésével látja feltartóztathatónak. Egyébként a népi és nemzeti eszmével szembeni megértés hiánya következik mindkettőjük racionalista társadalmi szemléletéből, mely természetszerűleg kialakuló, maradandó és szükségképeni társadalmi kapcsolatokról nem hajlandó tudni. Azonban a népi és a nemzeti közösség a társadalmi élet lényegi tényezőin nyugszik, aki tehát értelmetlenül és ellenségesen áll vele szemben, az ember társas természetének elemi törvényeivel száll eredménytelen harcba.

Másik korlátolt és egyoldalú nézőpont a *túlzott nacionalizmus*. Amennyiben ugyanis nacionalizmuson általában a népi és nemzeti értékek megbecsülését, a nemzeti kultúra és állam alkotására és fenntartására való törekvést értjük, a helyes társadalometikai álláspontot képviseljük. Azonban a mult században fellángolt nemzeti öntudatot, nyilván a vallással meglazult kapcsolat következtében, állandóan kísérti az önzés szelleme, mely a nemzeti egyéniség túlértékelt fölénye alapján más nemzetet alacsonyabbrendűnek tart. Politikai tekintetben ez az imperializmusban, a vezető pozicióra való törekvésben nyilvánul, mely állandó háborúság magvát hinti a népek közé. A fajiság bálványozása, a vér mítoszának hirdetése ennek a túlhajtott nacionalizmusnak a kinövései.

Azonban a nemzet igazi javát csak az igazság alapján lehet szolgálni. Ez pedig nem engedi meg a nemzeti eszme oly mértékű túlzását, mely végül is a nemzetre sujt károsan vissza. Kétségtelen, hogy a nemzet lényegéhez tartozó öntudattól elválaszthatatlan a sajátos nemzeti értékek átélése és azok bátor és határozott igenlése. Minthogy azonban a nemzeti individuáltság, mint minden egyediség, határoltságot is jelent, a nemzet csak úgy élheti ki igazi értékeit, ha e határoknak tudatában marad. Az egyetemes emberi természet gazdag lehetőségeinek csak egy részét bontakoztatja ki egy-egy népiség, az összemberiség kultúrája a népi kultúrák egymásrahatásából és összeszövődéséből alakul ki. Korlátainál fogva egy nemzet sem igényelhet *abszolút* értékrangot, annál is kevésbbé, mert a nemzet, mint a történeti lét hordozója, alá van vetve az esetlegesség, a változás törvényének, ami az Abszolútum lényegétől teljesen távolálló sajátosság. A türelmetlen nacionalizmus igazolható jogelvvé már annál a belső ellentmondásnál fogva sem lehet, hogy más nemzet magáéhoz hasonló jogának kétségbevonásával, vagyis a jog és igazság elvével szembehelyezkedve akar érvényesülni.

Méltán nevezi Boehm a nemzeti érdekek szempontjából árulóknak a túlhajtott nemzeti mozgalmakat. Ha a nemzeti tudat lényegévé a más nemzettől elválasztó kontraszt élménye válik, a nép nem fogja igazi énjét kifejleszteni, hanem az ellenféltől függő helyzet lesz voltaképeni alakítója. A népegyéniség jelentőségének egyoldalú túlzása

továbbá érzéketlenné tesz az egyetemes emberi kapcsolatok iránt, amelyek pedig a népek életét áthálózzák és elszaggatásuk a népiséget is létében támadja meg. A műveltség bizonyos fokára jutott nemzetek az emberiség közös kultúrkincseiből merítettek, melyeket a maguk egyéniségéhez hasonítottak. E kultúrjavak teljes értéküket csak a kultúra maradandó alanyával és céljával, az ember eszméjével kapcsolatban maradva tartják meg. A vallás, a tudomány, a művészet, az erkölcs, mint láttuk, nem zárják ki, sőt átélt valóságukban feltételezik a nemzeti vonatkozást, de kétségtelen, hogy kulturális értékcsökkenést jelent az a vallás, az a tudomány, művészet vagy erkölcs, mely csak egy nemzet számára bír jelentőséggel és nem közelíti meg az egyetemes emberi értékeszmét. Mi más lenne ez, mint az emberi értékek lecsökkentése, szétmorzsolása, a faji, népi, nemzeti korlátok szűk keretei között!

A nemzet igazi nagyságát az adja, amit az összemberiségnek tud nyujtani. Amint az egyes ember egyediségét jellemző sajátságokon kívül az emberi lélek egyetemes vonásait is hordozza, épúgy a népközösség egyénisége mellett tagja az egyetemes emberiségnek is. Egyénisége teljes erejében és értékében a népek közösségének átfogó egységében azon a helyen teljesített hivatásban jut kifejezéshez, amelyet számára a népek egyetemes történetében Isten öröktől megállapított.

Irodalom. — Verhandlungen des Zweiten Deutschen Soziologentages. Tübingen 1913. — *F. Fels*, Begriff und Wesen der Nation. Münster 1927. — *M. H. Boehm*, Das eigenständige Volk. Göttingen 1932. — *J. Seipel*, Nation u. Staat. Wien-Leipzig 1916. — *A. Pieper*, l. 84. l. — *Pezenhoffer A.*, A demográfiai viszonyok befolyása a népszaporodásra[2]. Budapest 1922. — *A. Dempf*, Volk u. Völker im Gottesreich. Augsburg 1932. L. 29 l. is. — *E. Schlund*, Katholizismus und Vaterland[3]. München 1925. — *Th. Grentrup*, Nationale Minderheiten und katholische Kirche. Breslau 1927. — *Fr. Meinecke*, Weltbürgertum und Nationalstaat[6]. Berlin 1922. — *M. Kronenberg*, Der nationale Gedanke. Berlin 1922. — *M. Scheler*, Nation und Weltanschauung. (Schriften zur Soziologie und Weltanschauung. 2. Bd.) Leipzig 1923.

21. A népközösség tagozódása. Osztályok és rendek.

1. A népközösség nem homogén, tömegszerű emberhalmaz, hanem rész-közösségekre tagozódó s belőlük szervesen felépülő egész. A népközösség céltartalma az emberi kultúra tág körét öleli fel, mely csak a funkciók megosztásával, a közösségek sokféleségével valósítható meg. Bizonyos rétegződés korán jelentkezik a társadalom életében. A harcosok, a papság, a parasztok, a kézművesek külön csoportokban tömörülnek. A funkciók különfélesége szerint egymástól különböző, de ugyanegy népközösség részeiként egymás mellett működő, egymáshoz rendelt csoportokat *rendeknek* nevezzük.

A rendiség fogalma bizonyos állandóságot, szilárdságot fejez ki. Az «állás» a fogalom eredeti jelentése szerint az a «status», mely valaki társadalmi helyét, hovatartozóságát maradandóan meghatározza, bizonyos funkciók végzésére képesíti, számára bizonyos jogokat, esetleg különleges kiváltságokat biztosít. A rendiségre jellemző szilárdsággal összefügg a belső zártság. Mindegyik rendnek megvan a maga életeszméje és életrendje, megvannak hagyományai, melyre tagjait kötelezi, mely őket szorosabban egymáshoz fűzi, de egyszersmind más társadalmi csoportoktól meg is különbözteti. A rend erkölcsi követelményekkel lép tagjai elé, feltételekhez köti a hozzátartozást, bizonyos rétegeket esetleg teljesen ki is zár, vagy ha fel is vesz, a nevelés által a maga szellemére alakítja őket. Sokszor sajátos rendi öltözettel kifelé is kifejezésre jut a csoporthoz tartozás.

De az intenzív belső élettel együttjáró zártság dacára sem marad a rend idegen test, hanem tagszerűen illeszkedik be a társadalom egészébe. A rend mindig feltételez más rendeket, egy átfogó társadalmi elrendeződést, mely más rendekhez és a társadalom egészéhez való viszonyát meghatározza. A rendiség intézménye a megosztott társadalmi funkciókból kialakuló társádalmi egésznek az eszméjén nyugszik.

Azok az elvek azután, amelyek a rendi tagozódást meghatározzák, a történelem tanusága szerint igen különbözők lehetnek. A rendiség szociológiai fogalma a történeti esetlegességtől független, egyetemes kategóriát fejez ki. A társadalmi életet alakító tényezők sokfélesége a társadalmi rétegződésbe is változatos formákat visz. Jelentős tényezőnek bizonyul a *hatalmi* viszony. A történetileg kifejlődő hatalmi helyzet a társadalmi berendezésre is rányomja bélyegét, kialakítja a vezetők és alárendeltek rétegét. De épen úgy befolyásolhatja a társadalmi tagozódást a *születés*, a *faji hovatartozás*, a *műveltség*, a *hivatás*, a *gazdasági életben* betöltött szerep. E különböző tényezők gyakran keresztezik egymást s történetileg eltérő, sajátlagosan jellegzett társadalmi berendezéseket létesítenek.

Habár a társadalmi egyensúly biztosítására hivatott szerepénél fogva a rendiség maradandóságra törekszik, mégsem merevíti meg szükségképen a társadalmi életet. Ez az intézmény is be van ágyazva a társadalmi élet folytonosan hullámzó mozgásába. Az állam politikai életében történő változás, a gazdasági élet átalakulása, a vagyoni viszonyokban bekövetkező eltolódás, a művelődési viszonyok változása, új kulturális eszmék feltűnése a rendi élet kereteit is átalakítja. A rendi társadalom sincs tehát abszolút nyugalmi helyzetben. A rendek közt több-kevesebb ellentét surlódik, új társadalmi rétegek tűnnek fel, a társadalmi erőviszonyok változnak, ami új elhelyeződést eredményez, megváltoztatja a rang- és a jogviszonyokat, az alá-, fölérendelés módját, anélkül, hogy az új helyzet szükségképen ellen-

kezést váltana ki. Az átalakulás történhetik észrevétlen átfejlődés módján. Amíg a társadalom különböző rétegei közt a szerves összefüggés megállapítható, amíg fennáll köztük az összetartozás, az egymásrautaltság tudata, amíg a különböző funkciókat végző részek egy közös célban találkoznak, a rendiség érvényesül a társadalmat építő és fenntartó elv gyanánt.

Megváltozik a társadalom képe, ha a társadalmi rétegek közt a szerves kapcsolat szétoldódik, s a tagszerű egymásbailleszkedés helyett az érdekellentét nyilt harcban lobban ki köztük. Az egymással harcban álló csoportokat *osztályok*nak nevezzük. Míg a rendek egymással összeműködnek, az osztályok egymás *ellen* küzdenek. Míg a rendek tagszerű részei a közösségi egésznek, az egymással harcban álló osztályokat a kényszerű egymásrautaltság, nem utolsó sorban a felettük levő államhatalom ereje tartja össze. Az osztályképződés eredete valamely csoportnak a meglévő társadalmi renddel szemben nyilvánuló elégedetlensége, melyet a politikai jogok, a gazdasági javak, a társadalmi-közvéleményi értékelés és megbecsülés kielégítetlen voltának, az igazságtalanságnak a tudata táplál. Az igazságosnak látott igények érvényesítésének a törekvése irányítja az osztály-szerveződést, mely erőteljes hatás kifejtésére törekvő, tömegjellegű alakulat. Az osztály nem funkciók szerint tagozódó, hanem az azonos egyéni érdek alapján létesülő tömörülés. Az új követelményekkel fellépő csoporttal szemben a meglévő jogaiban veszélyeztetett réteg a maga igazságának a tudatában hasonló csoportképződéssel védekezik. A harc által biztosítandó érdekazonosság fejleszti ki a szolidaritás tudatát az osztály tagjai között, mely a szembenálló osztállyal vagy osztályokkal szemben erős elfogultságot vált ki s közömbösségre hajlamosít minden az osztályon kívül álló társadalmi érdek iránt. Az osztályharc elfajulása az egymásrautaltság tudatát teljesen elhomályosító, engesztelhetetlen osztálygyűlölet. Minthogy az osztályharc ellentétben áll a társadalmi fölépülés lényegi törvényeivel, a tagozódással és a szervességgel, nem tekinthető a társadalmi élet állandó kísérőjelenségének, mint a darwinista szociológia tartja. Az osztályképződést a rendi keretekben meg nem oldható ellentétek váltják ki, az osztályharc célja új egyensúlyi helyzet teremtése, a változott követelményeknek megfelelő társadalmi rend kialakítása. Az osztálytársadalom tehát nem állandó, hanem átmeneti állapot, «nem pozitív, hanem negatív jellegű korszak», mint azt ma Freyer a régebbi véleményekkel megegyezően hirdeti.[1]

[1] Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft 275. kk. ll. — Az «osztály» sokat vitatott fogalmát *Tönnies* a «társaság»-ra jellemző individualista, a «rend»-et pedig a közösségi jellegű alakulatra vonatkoztatja.

Megkülönböztetendő a társadalmi ellentétet jelző osztály fogalmától a *középosztály* fogalma, mely amannál tágabb értelmű, a magasabb és az alacsonyabb társadalmi réteg közt középhelyet foglaló társadalmi csoportot jelent. A középosztály nagy jelentősége politikai, kulturális, gazdasági tekintetben kiegyenlítő és közvetítő szerepében nyilvánul meg. Meggyengülése a társadalmi egyensúly megbillenését, osztályképződést és osztályharcot von maga után.

2. Alig vette még észre és még kevésbbé méltatta kellőképen a szociológiai kutatás a kereszténység jelentőségét a társadalmi rétegződésre. Pedig a kereszténység megjelenésével a társadalmi tagozódás számára is új elv tűnt fel, melyet a kereszténység által elmélyített *hivatástudat* sarjasztott ki. A kereszténység új fogalmat adott a világnak a munkáról és az emberi személyiségről s ezzel az ember földi hivatásának eszméjét is új tartalommal telítette. A munkát a pogányságnál nem ismert méltóságra juttatta annak tudatosítása, hogy a Gondviselés mindenkit a képességeinek megfelelő állásba hívott meg, a munka mint végső eredete szerint Istentől kapott megbízás, Istenszolgálat. Isten előtt nem a társadalmi állás dönti el az ember értékét, hanem a tőle kapott hivatás hűséges teljesítése (Efez. 6, 5—9; Kolossz. 3, 18—25). Az ember nagysága Istenhez való hasonlóságában, személy-voltában áll, melynek tekintetében ember és ember közt nincs lényeges különbség.

Az Isten előtti egyenlőség tudata a hatalmi viszonnyal szemben lehetségessé tette egy új társadalmi szervező erőnek, a *szabad személyek munkamegosztásán alapuló* közösség eszméjének a feltűnését. A munka, mint Szent Tamás az ősi keresztény gondolatot klasszikus formában kifejti, az ember számára természeti törvény és erkölcsi kötelesség, mely a velejáró fáradság nélkül bár, az ártatlanság eredeti állapotában is kötelessége lett volna. Az élet lényegében tevékenység, az emberben szunnyadó készségek a munka által való kifejtőzést igénylik.[1] A munkának, amelyen Szent Tamás a testi munkát is érti,[2] erkölcsi méltóságát az adja, hogy különös mértékben hasonlóvá tesz Istenhez, aki örök tevékenység és aki mindennek létet adott. A dolgozó ember Istenhez hasonlóan másnak ad létet, alakító tevékenységével lelkét lehelli a dolgokba. S amint Isten jóságát önti szét a létben, úgy adja bele a dolgozó ember legjobb erőit művébe. E szoros összefüggés

Spann szerint az osztály individualisztikusan, elszigetelten tekintett, a rend a társadalmi egység organikus részeként szereplő szervezett, cselekvő csoport. *Gundlach* (H. Pesch nyomán) kissé egyoldalúlag domborítja ki a rendi és osztályképződés gazdasági vonatkozását.

[1] S. Th. I. II. q. 3. a. 2.

[2] II. II. q. 187. a. 3.

tudatában joggal vallhatta az ősi keresztény bölcseség, hogy nincs istenibb a földön, mint Isten munkatársává lenni.[1]

Szent Tamás szerint a munka nem tisztán személyi jellegű, hanem, minthogy az ember természete szerint társadalmi lény, munkája is társadalmi vonatkozású s bizonyos társadalmi szükségletet is kielégít. A munkára serkentő hivatás csak a közösségre való tekintettel, mint a közösségnek nyujtandó szolgálat érthető. Minden közösséget végeredményben a tagok egymást kiegészítő tevékenysége tart fenn. «Egy közösség sem állhat fenn, ha az egyik ember nem irányítaná tevékenységét a másik javára».[2] A társadalmi közösség az emberi szükségletek sokféleségéhez képest különféle hivatásokra tagozódó szolidáris munkaközösség. A hivatást elsősorban az objektív mozzanat, a társadalmi szükséglet kielégítése határozza meg, azért a hivatás mindig szolgálat «ministerium», hivatal «officium», megbizatás «deputatio», mely a társadalomtól és végső fokon a társadalmi rend alkotójától, Istentől jön.[3]

Igen fontos annak figyelembevétele, hogy a középkori társadalmi etika a hivatás fogalmát nemcsak a papi és a szerzetesi hivatásra korlátozta, mint azt később gyakran magyarázták, hanem a profán munkát is belefoglalta. Természetfölötti és spiritualisztikus tájékozódásának megfelelően mindenesetre az elmélődő életet, a «vita comtemplativá»-t is társadalmilag értékes szolgálatnak tekintette, amelyen nemcsak az imát, hanem a tudós és a kutató munkáját is értette. De e mellett a külső tevékenységet, a «vita activá»-t is értékelte. Szent Tamás szerint utóbbi is a felebarát javára irányul s minthogy a helyes emberszeretet mindig Isten szeretetében talál magasabb indítékot, ennek alapján a külső tevékenységnek is van természetfölötti értéke,[4] sőt adott esetben érdemszerzőbb lehet, mint az önmagában értékesebb szemlélődés.[5]

Már az egyházatyák korában gyakran történik említés a fejedelmek Isten előtti felelősséggel járó kötelességeiről s a világiakra is érvényes hivatottság tudata csak fokozódik a kereszténnyé lett népek társadalmi életének fokozatos differenciálódásával. Legújabban *Schwer* kutatásai mutattak rá a középkorban is meglévő világi hivatástudatra. Hugo a S. Victore már a 12. század első felében társadalmi jelentőségük szerint osztályozza a különböző foglalkozásokat. A 12—13. századtól gyakori műfaj az egyházi retorikában a «sermones ad

[1] «Omnium divinius est Dei cooperatorem fieri.» C. Gent. l. III. c. 21; l. II. c. 45.
[2] De regimine principum. l. I. c. 1.
[3] S. Th. II. II. q. 183.; Quodl. 7. a. 17.
[4] II. II. q. 182–183.
[5] II. II. q. 182. a. 2.

statum», a különböző hivatásúakhoz szóló beszédek. Vitry-i Jakab akkoni püspöktől a 13. század első feléből (1225 tájáról) származó 75 «sermones vulgares» a társadalom legkülönbözőbb rétegeinél iparkodnak a hivatás tudatát elmélyíteni, s a visszaélések megrovásával a társadalmi kötelességek hűséges teljesítésére buzdítanak.

De Cessolis Jakab (1300 táján) élénken jellemzi a városi élet különböző hivatásait, kötelességeit és hibáit, melyekből az orvosok, a pénzváltók, a jegyzők mellett, a varga, a csizmadia, a kalapos sem hiányzik. Szent Antonin flórenci püspöknek a 15. században írt erkölcstana egyenként foglalkozik a különböző hivatásokhoz tartozók helyzetével, jogaival és kötelességeivel. Regensburgi Berchtold is hangsúlyozza, hogy mindenki köteles az Isten által neki szánt hivatás vállalásával a köz javára közreműködni, annak végzéséért az örök Bíró előtt a felelősséget vállalni.

A hivatásnak szociális funkciókénti értelmezésével a *társadalmi teljesítmény* lép elő a társadalmi egység szervező elveként. A társadalom nagy munkaközösség, mely a funkciók különbözősége szerint tagozódik s hierarchikusan rendeződik. Azonban a hivatás-rendiség gondolata a középkor számára elsősorban *eszmei* jelentőségű maradt, mely nem tudott a *tényleges* társadalmi tagozódásnál jelentőségéhez mérten érvényesülni. Ennek megértéséhez nem szabad feledni, hogy a kereszténységre tért népeknek hosszú multra tekintő társadalmi hagyományaik voltak, melyek a társadalmi rétegződést is megállapították s melyek átmenet-nélküli, forradalmi megváltoztatása nem állott az organikus törvényszerűséget követő kultúrhaladás érdekében. Igy azután a középkor történetileg kialakult társadalmi berendezkedése lényegében a hatalmi viszonyon, az erő fölényén alapult. Szabad ember és rabszolga, hódító és legyőzött, születési és vérségi kötelék voltak azok a szempontok, melyek az ember társadalmi helyzetét elsősorban meghatározták. A társadalmi tagozódás tényleges meghatározója az egész középkoron át a hatalmi berendezkedésű feudális rendszer volt, melybe az Egyház is belehelyezkedett.

De viszont épen az Egyház volt az, mely az emberi személy értékének, a munka méltóságának, a hivatás tudatának az ébrentartásával megnemesítőleg hatott a társadalmi gondolkodásra s ha az uralmi viszonyt nem is törte meg, annak szigorát és keménységét a társadalmi rendek egymásrautaltságának gondolatával enyhítette s az erőszak helyett egy hatalmasabb összetartó erőnek, a társadalmi szolidaritásnak a kimélyítésén dolgozott. Az egyenlőség eszméjének érvényesítésénél maga járt elől, midőn az összes társadalmi rendek közül legkorábban szakított a születési kiváltság alapján történő osztályozás elvével s már a legelső időktől kezdve rendi különbség nélkül, tisztán az elhivatottság alapján vette fel tagjait a saját rendjébe. A 2. és

3. században I. Szent Pius, I. Szent Calixtus pápa rabszolga sorból emelkedtek a legmagasabb egyházi rangba s a szerzetesi élet Szent Benedek alkotta legrégibb szabályai (az 5. században) minden hivatott számára megnyitják az utat a szerzetesi státusba. Világi téren is az Egyház szellemének volt a hatása, hogy ahol a gazdasági élet nehezen változtatható feltételei nem gátolták a társadalmi alakulást, mint a középkorban kifejlődő városokban, az ipar az egyenlőség és a szabadság demokratikus elve alapján szerveződött a céhekben.

3. A középkorban feltűnt hivatásrendiség gondolata teljes hatásának kifejtése előtt megtört az újkor kezdetén jelentkező individualisztikus hajlamokon. Jellemző, hogy Luther és Kálvin, kiket a középkor kellő ismerete híján a világi hivatás, illetve a munka általi Istenszolgálat első hirdetőinek szoktak feltüntetni, sem tudták a társadalmi fejlődést a hivatásrendiség irányában befolyásolni, aminek főoka abban keresendő, hogy a hivatásnak mint társadalmi funkciónak a gondolatával szemben elsősorban a hivatás szubjektív mozzanatára, az egyéni érzületre helyezték a lényeget. Azt, hogy a hivatás a munkára való készséget, a szolgálat szellemét feltételezi, a középkor is tudta és hirdette, de a hivatás eredetét és rendeltetését elsősorban a társadalmi szükségletek sokféleségének objektív tényében látta. A középkor teológusai a reformátorok misztikus elméletével szemben az egyén hivatását nem tekintették Isten közvetlen akaratnyilvánításának, hanem helyet juttattak a másodlagos természeti okoknak is, különösen az adott társadalmi helyzettel nyilvánuló igényeknek, melyeken keresztül közvetve nyilvánítja a Gondviselés szándékait az egyénnel szemben.

A korszellem változásával együtt a gazdasági és a politikai élet alakulása sem kedvezett a hivatásrendiség eszméje továbbfejlődésének. A céhek nem mutatnak elég rugékonyságot a nagy átalakuláson átment gazdasági élet megváltozott viszonyaihoz. Mereven ragaszkodnak meglévő szervezeteikhez s a zárt városi gazdasághoz szabott méretekkel nem tudják a gazdasági tér tágulásával jelentkező újabb igényeket kielégíteni. A hűbériség bomlása a földbirtok részéről is új társadalmi rendezést sürgetett. A 17—18. század abszolutista fejedelmei szorosan az államhatalom kereteibe iparkodnak illeszteni a bomladozó társadalmi rendeket. Aprólékos részletekbe menő törvények szabályozzák az ipari és a kereskedelmi életet s ugyanakkor a korábban jelentős önállósággal rendelkező főúri és nemesi rendet az államhatalom egységes akarata alá kényszerítik. Az abszolutizmust a hatalom központosításának a szenvedélye vakká tette az igazi reorganizálást igérő népközösségi erőkkel szemben, ezek elhanyagolásával egyesítés helyett szétmorzsolólag hatott. A társadalmi organizmusban eddig teljesített szerepük elvesztése után a rendeknek már csak kiváltságaik maradtak meg, melyek az ezzel arányos társadalmi

teljesítmény hiányában csak élezték az ellentétet a kiváltságolt és a kellő jogvédelemben nem részesülő néprétegek között. Ez az ellentét lobbant ki elemi erővel a francia forradalomban, mely a rendi intézményt megsemmisítette s a társadalmi szolgálat minőségére való tekintet nélküli egyenlőség és szabadság eszméje alapján igyekezett a társadalmat újjáépíteni.

A francia forradalom eszméi végigszáguldtak az európai népek társadalmain, megdöntötték a rendi kiváltságokat s a demokratikus berendezkedés útját egyengették. A mult században vezetőszerephez jutott liberalizmus a rendi kötelékektől felszabadult egyének formaszerinti jogegyenlősége alapján iparkodott a társadalmi rétegződés kereteit meghatározni. De az egyenlőség és szabadság tartalmilag határozatlan jelszavai nem bizonyultak organikus rétegződést biztosító szervező elveknek. Elvileg a korábbi, előjogokon alapuló rendiség helyén mindenesetre lehetséges lett volna egy új hivatási rendiség kialakulása. Ezt azonban gátolta a liberalizmus elsősorban gazdasági térre felállított elve, a szabadverseny, mely az egyént a saját erőire, képességeire bízva, állami és társadalmi korlátoktól mentes érvényesülési teret iparkodott részére biztosítani. A szerves tagozódást biztosító kapcsolatok hiányában a társadalom elemeire, az egyének tömegére bomlott. A szabad, elvileg korlátlan szerzési lehetőség a tömeggé lett társadalmat az *osztályellentét* alapján osztja meg.

A társadalmi rétegződést a *tulajdon* és a *munka* szétválása határozza meg, mely a társadalmat a termelőeszközöket magukhoz ragadó tőkések és a bérmunkások osztályára bontja szét. A tőkeerős nagyüzemekkel a versenyt tartani nem képes kisbirtokos, kisiparos, kiskereskedő tulajdonát s vele szilárd társadalmi helyét elveszítve a nagyüzemeknek kénytelen munkaerejét áruba bocsátani. Tulajdonnal nem rendelkező, bizonytalan sorsú, a tőkének kiszolgáltatott, maradandóan a bérviszonyra kényszerített réteg a modern *proletariátus*, melynek sorsát gyermekei öröklik. A bérmunkások tömeges alkalmaztatása a nagyüzemeknél elősegíti az osztályharc alapján való szervezkedésüket, melyet kezdetben a tőke önkényével szemben való védekezés kényszere, majd meg a hatalom megszerzésének az igénye is irányít. A helyzetet súlyosbítja az erős középosztály hiánya. Ez az osztály jelentős részében proletarizálódik, a gazdasági-üzemi életben a közép- és magasabb alkalmazottakból képződő új középosztálynál pedig hiányzik a gazdasági függetlenség és a történeti népközösséggel való szorosabb kapcsolat. A tömegszerűen keveredő társadalom vezetőréteg nélkül marad, illetve kénytelen a vezetést a vagyoni fölény bizonytalan eshetőségére bízni.

4. Annak megállapítása tekintetében, hogy az osztályharc ellentétes a társulás természetszerű alapjával, az egymásrautaltság tényé-

vel, nincs ellentét az újabb szociológiai rendszerek közt, csak a társadalom új rendjének kialakulási feltételeit illetőleg mutatkoznak eltérések. A tagozottság és a szervesség törvényszerűségének kétségtelenül oly rétegződés felel meg, melyet a társadalom immanens erői bizonyos belső természetszerűséggel hoznak létre.

Ily rendező elvnek bizonyul a hivatás mint társadalmi funkció. Ennek alapján való tagozódást tart kívánatosnak a Quadragesimo anno, amidőn a tőke és a munka társadalmat megosztó ellentétének a kiküszöbölésére «a rendiség helyes felújítását» tűzi ki a szociálpolitika céljául. «Más megoldás alig lehetséges, mint a társadalmi szervezetekben oly jól rendezett szerveket, rendiségi alakulatokat teremteni, amelyeknek az egyesek nem valamelyik munkapiaci párthoz tartozás, hanem sajátos társadalmi hivatásuk — foglalkozásuk — alapján volnának a tagjai. Amint ugyanis az egymáshoz közellakók természetes folyamat útján községeket alakítottak, úgy az azonos foglalkozásúak — akár gazdasági, akár más foglalkozásúak — a hivatásuk szerint rendekbe, vagy rendi testületekbe tömörülhetnek. Ez a folyamat is egészen természetes. Ugyanezért az így létesült önkormányzati testületek a polgári társadalomnak, ha nem is lényeges alkotóelemei, mindenesetre természetes folyományai».

Nyilvánvaló, hogy a Quadragesimo anno nem a születési és a különböző kiváltságokon alapuló rendiség felújítására, hanem a társadalom mai kulturális feltételeinek megfelelő rétegződésre gondol. Nem érheti tehát a középkori rendiség visszaállítására való törekvés vádja. Az enciklika mindenesetre hűséges marad a középkorban feltűnt keresztény hivatási eszméhez, de annak megalkuvásnélküli megvalósítását sürgeti. Az «erőszak» társadalmi rendjével világosan szembehelyezi a hivatásrendek, a «foglalkozási ágak» együttműködésének rendjét.

Bizonyos, hogy az egyes foglalkozási ágak eddig sem voltak teljesen szervezetlenek, sőt a lázas szervezkedés egyenesen jellemzője a modern társadalmi életnek. Csakhogy ez jobbára az osztályérdek alapján történik, s összefüggő egész helyett egymás ellen irányuló csoportokra szakítja szét a társadalmat. A mechanikus tömeg-szervezkedés helyett a szerves tagoltság adja vissza a társadalom természetes rendjét és egységét. Egyéb természetszerű társító és tagozó tényezők mellett, aminők a területi érintkezés, vagy a vérségi és a faji kapcsolatok, a hivatás közössége kétségtelenül erős társító elvnek bizonyul. A népközösség a kulturális életfeladatok biztosítására hivatott egység. Célja megvalósítását tagjai társadalmi teljesítménye által éri el. Az egyén a társadalmi cél érdekében való közreműködése, a társadalmi szolgálat, a hivatás révén szerves tagként illeszkedik bele ebbe az összefüggő cél-egészbe. A közösség javát szolgáló teljesítmény

biztosít számára helyet a társadalomban és szerzi meg részére a társadalom közös javaiban való részesedéshez a jogcímet. Az előjogokon és hatalmi viszonyon alapuló rendiséggel szemben a hivatásrendiség a szó legnemesebb értelmében *demokratikus:* mindenki számára biztosít jogokat és megbecsülést a maga nemében szükséges és értékes szolgálatért. De a teljesítményre helyezve a lényeget, van érzéke a minőségi különbségek iránt is s így lehetővé teszi egy *vezetőréteg* kialakulását, az egészséges *arisztokratikus* elv érvényesülését.

A hivatásrendiség alapján történő rétegződés az amorfjellegű osztályalakulással szemben a tagozottság és a szerves egység egymást kiegészítő mozzanatával biztosítja a társadalmi rend szilárdságát. Normáját legjobban jelzi Szent Tamásnak a rendről adott általános meghatározása: «egység a jól tagolt sokaságban».[1] Érvényes ez az elv mind az egyes rendekre, mind a rendek összességére. A társadalom a hivatások különbözősége szerint különböző rendekre tagozódik. Az egyes rendek a rájuk eső hivatás mennél tökéletesebb ellátásának biztosítására a funkciók sokféleségére tagozódnak, de mindegyik rend a cél közössége alapján egyszersmind egy szerves egész is. S a tagozottság és a szervesség kölcsönös követelménye érvényesül a rendek és az össztársadalom viszonyában is. A rendek nem igényelhetnek a maguk számára külön életet az össztársadalmon belül. Ép abban különböznek a csoportérdekeket szolgáló osztályoktól, hogy szerves tagokként illeszkednek be a társadalmi egészbe, az *össztársadalom java* az a legfőbb norma, mely tevékenységüket irányítja.

A helyesen értett rendiség tehát átfogó strukturális elvként a közjó és a társadalmi igazságosság követelménye alapján történő elrendeződést jelent. Az egyént társadalmi teljesítménye tagozza be a rendbe, a teljesítmény ellenében biztosítja számára a rend a társadalmi jogokat és tisztességet s a renden keresztül egyszersmind beilleszti a népközösség egészébe. A hivatásrendiség elve alapján szerveződő népközösség valóban «egység a jól tagolt sokaságban», differenciált funkciókat végző, de a cél közösségében egyesülő egyének rendi közösségének és azok egységének szerves egésze.

Ez az elrendeződés kétségtelenül a legjobban megfelel *egyén és közösség* természetszerű viszonyának. A különböző hajlamokkal, képességekkel rendelkező és természete szerint társadalmi életre rendelt egyén a funkciók szerint rétegződő társadalomban, a hivatásrendben kapja meg a legteljesebb mértékben a személyiség kifejtőzéséhez elengedhetetlen társadalmi segítséget. Személyisége követelményeként átélt hivatása által belsőleg kapcsolódik az egyén a társadalomhoz. A felforgatók azok közül kerülnek ki, akiknek nem jutott vagy

[1] C. Gent. l. 3. c. 71; S. Th. I. q. 65. a. 2.

nem találtak helyet a társadalomban. S a társadalom célját képező kultúrfeladatok teljesítését a hivatottság, a társadalmi szolgálat tudatától áthatott és irányított egyének jól megszervezett összeműködése biztosítja a legkielégítőbben.

E mellett a rendiség kiegyenlítőleg oldja fel *szabadság és kötöttség* poláris feszültségét is, melyből a társadalmi élet legtöbb nehézsége származik. Az egyén és a részközösségek cselekvési szabadságának biztosítása elengedhetetlen feltétele a kitagozódásnak, a rendiségtől elválaszthatatlan követelménynek, de ugyanakkor a tevékenységnek a közjóra irányítása, a társadalmi egészbe illeszkedésnek a követelménye, az egyén és a részközösségek szabadságának igazságos korlátját is megszabja.

A rendiség a társadalmi *fejlődés és megmaradás*, a dinamizmus és a sztatizmus követelményeit is képes összhangba hozni. Minthogy a funkción, a teljesítményen alapul, biztosítja a lehetőséget új hivatások kialakulása számára, minden társadalmilag igazolt teljesítménynek képes helyet juttatni. Minthogy azonban az összességgel is fenntartja a szerves kapcsolatot, az átalakulással együttjáró harcot, ha nem is tudja kiküszöbölni, a rendi struktúra szilárd keretei közt mérsékli annak élességét s az organikus fejlődés folyamatát biztosítja.

Igen fontos a hivatásrendiség *gazdasági* funkciója. A túlzottan spiritualisztikus magyarázattal szemben megállapítást igényel az a tény, hogy a hivatásnak mindig van gazdasági vonatkozása is. Az emberi munka a társadalmi teljesítménnyel egyidejűleg arra is szolgál, hogy a dolgozó létfenntartását biztosítsa. A munkamegosztás tényével az a feladat is a társadalomra hárul, hogy a munka eredményeként létrejövő anyagi javak megszerzését tagjai számára biztosítsa. A társadalom nemcsak szellemi, hanem gazdasági egység is.[1] A nemzetgazdasági élet bajai különösen is sürgetik a rendi szerveződést. A jövedelemeloszlás feltűnő egyenetlensége szítja legerősebben az osztályharc tüzét. De a hivatásrendiség nem korlátozható csak a gazdasági foglalkozásra, hanem az egész népközösség egységes rendezését kívánja, melynek keretében az anyagi szükséglet nyilvántartása és megszervezett kielégítése is a legmegfelelőbben biztosítható.

5. Az elvi alapok határozzák meg a rendiség *szervezeti* irányelveit. A hivatásrend csak úgy tölti be célját, ha magában foglalja mindazokat, akik a népközösségi társadalomban azonos hivatást gyakorolnak. A hivatásrendek nem magánjellegű érdekszervezetek, hanem tagjaik szerves részei a társadalmi egésznek. Rendező funkciójuknak csak úgy tesznek eleget, ha a nép közösségét *egészében* magukban foglalják. A helyesen értett rendiség tehát a hivatásrenden belül *egy-*

[1] Erről bővebben a következő fejezetekben.

séget kíván, mely azonban nem zárja ki, sőt a tagozódás érdekében megkívánja a helyi és a szakmánkénti csoportokra osztódást, de a részlagozatokat is szorosan a rend egészéhez kapcsolja.

Az egység elve *kizárja a renden belül a hatalmi viszonyok szerinti megosztódást.* Ez a szempont osztályellentétbe állítaná egymással a rend tagjait, már pedig a rend szerkezeti természete szerint ellentéte az osztálynak. A rendi közösség szervező tényezője a hivatás, a funkció, bizonyos társadalmi érték megvalósítása. Ezzel az objektív mozzanattal szemben nem jöhet döntő tényezőként figyelembe a funkció minősége, irányító vagy végrehajtó szerepe, a lényeget a teljesítmény mint ilyen határozza meg. Nyilvánvaló ennek az elvnek nagy jelentősége különösen a gazdasági életben fennálló osztályellentét megszüntetésénél. A rendiség eszméje arra céloz, hogy a társadalmi teljesítmény közössége alapján egy táborba egyesítse a ma még ellenségként szembenálló tőkét és munkát. Túlzott optimizmus volna persze azt hinni, hogy a két fél közt az érdekellentét teljesen kiküszöbölhető. Az érdekek biztosítása szervezkedésre ösztönöz és az ehhez való jogot nem lehet kétségbevonni. Azonban a renden belül alapuló érdekszövetkezetek csak magánjellegű szabad egyesületek lehetnek, melyek csak a rendi szervezet keretébe illeszkedve, nem pedig azzal ellentétben fejthetik ki tevékenységüket. A gyakorlatban a paritásos, a tagok egyenlő jogán alapuló képviselet mutatkozik a szolidáris egységet legjobban biztosító megoldásnak.

A hivatásrendekre, mint a társadalmi egész természetszerű tagozódásaira hárul a társadalmi kultúrfeladatok funkció-megosztással történő ellátása. *Hatáskörük* kiterjed mindazokra a társadalmi és gazdasági feladatokra, amelyeket önerejükből elvégezhetnek. Elsőrendű feladatuk azoknak a feltételeknek a biztosítása, amelyek a társadalom minden tagja számára lehetővé teszik a munkát, a társadalmi teljesítményt s annak megfelelő ellenszolgálatát, az álláshoz mért létfenntartást biztosítják. Ezért hatáskörükbe tartozik a munkafeltételek meghatározása, a munka védelme, a munkaviszály megelőzése és megszüntetése. A rendre tartozik az egyes foglalkozási ágak tevékenységének a közszükségleteknek megfelelő irányítása és igazgatása. Reátartozik a hivatás természetének megfelelő rendi alkotmány megalkotása, a rend belső rendjének fenntartása, a felmerülő vitáknak és viszályoknak a rendi bíráskodás útján való elintézése.

A kellő szakismeret, a tagokkal való közvetlen érintkezés alkalmassá teszi a rendet oly feladatok ellátására, melyeket kellő társadalmi ellátás hiányában az állam volt kénytelen magára vállalni. Ilyen a szakképzés, melynek feltételeit és ellenőrzését a legszakszerűbben a rend vezetheti s mely, saját érdeke lévén tagjai megbízhatósága, legtöbbet tehet abban az irányban is, hogy a hivatottak megfelelő

társadalmi támogatásban részesüljenek. A rend vállalkozhatik továbbá a szociálpolitikának legalább is részbeni ellátására, a rendi önsegélyezés, a hitelszövetkezetek, a kiegyenlítő pénztárak, a biztosítás formájában. E feladatokat a rendek természetesen csak megfelelő anyagi eszközök birtokában láthatják el. Ezért szükséges részükre a járulékszedés jogának a biztosítása. Hogy ezek túlságos teherként ne nehezedjenek tagjaikra, szükséges az állami adópolitikának a rendek átvállalt feladataihoz alkalmazott módosítása. A helyesen kiépített rendiség csökkenti az állam anyagi terheit s korlátozza a bürokrácia méreteit.

A hivatásrendek hatáskörének megállapításánál fontos annak figyelembevétele, hogy a hivatásrendek nem az állam által létesített kényszerszervezetek, hanem természetszerű társító erők révén létrejövő alakulatok. Létükben és jogaikban tehát nem függnek az államtól. A hivatásrend elvileg megelőzi az állam létét, a hivatás közössége, a munkamegosztás természetszerű közvetlensége hozza létre. S minthogy minden természeti közösségnek létével adva van a joga mindahhoz, ami célja eléréséhez szükséges, a hivatásrendek természetjogilag biztosított *önkormányzattal* rendelkeznek.

Ezt az elvet csak a szerződési elvhez makacsul ragaszkodó individualizmus és a jogi pozitivizmus vonhatja kétségbe, mely minden jogot a szerződésből, illetve az államtól származtat le. Ha azonban belátjuk annak igazságát, hogy a jog eredetileg nem az állami törvényhozás útján születik meg, hanem mint az ember társas természetének elengedhetetlen követelménye, mindenütt létrejön, ahol emberek érintkeznek egymással, az állam mellett, illetve az államban létező természeti közösségek létükkel adott sajátos jogait sem vonhatjuk kétségbe. A hivatásrendek nemcsak a római jog magánjogi fogalma szerint minősített jogi személyek, hanem nyilvános joggal rendelkező testületek, melyeket a saját jogukon megillet a céljuk magvalósításához szükséges rendelkező hatalom, ugyanazon keretek közt tagjaikat kényszerítőleg kötelezni képesek s jogaikat egyéb közösségek is kénytelenek elismerni. Az organikus közösségi eszmén tájékozódó jogi gondolkodás előtt nyilvánvaló ez az értelmezés. Történeti bizonyítékot szolgáltathat Gierke-nek a német testületi jogról szóló hatalmas műve, mely megállapítja, hogy a római joggal szemben a német jogi gondolkodás a testületeket az egyének felett álló, tőlük és más közösségtől különböző, sajátos joggal rendelkező jogalanyoknak tekintette.[1] Az önrendelkezési jognál fogva a hivatásrendeknek a magasabbrendű közületekhez, az államhoz való viszonyában a *szubszidiaritás* elve érvényesül: a magasabb közület csak kisegítőleg avatkozhatik be működésükbe, amennyiben az nem kielégítő, illetve

[1] Das deutsche Genossenschaftsrecht. 2. Bd. 25—42. ll.

a közjót veszélyezteti, de nem tekintheti őket a saját végrehajtó szerveinek. Az olasz fasizmusnak a totális állam eszméjén alapuló rendi szervezete e fontos pontban tér el a természetjogi elvre helyezkedő Quadragesimo anno-val szemben.

Azonban az önkormányzati jog nem szakíthatja ki a rendeket a népközösség egészéből. A rendek önállósága tagi jellegüknél fogva viszonylagos marad. Önkormányzatukat korlátozzák az egyén és egyéb közületek jogai. A rend önkormányzata szigorúan a saját belső körére korlátozódik, ami elvileg kizárja a határsértést más közösségekkel, különösen a népközösség egésze felett szuverén hatalommal rendelkező állammal szemben.

A kultúra egységénél fogva a kultúrcélok megvalósítását szolgáló rendek nem állhatnak egymással ellentétben, hanem tevékenységüket a társadalom közös javára kell irányítaniok. A rendi társadalom fontos s nem minden nehézség nélküli problémája *a rendek egymáshoz való viszonyának a megállapítása.* A megoldás helyes irányát elvileg az életcélok hierarchikus rendje jelzi. Egyébként a rendek számára nézve nem lehet általános sémát felállítani. Az egyes népek kulturális helyzete, a mutatkozó követelmények adnak erre szabályt. S épenúgy, a rendiség kialakítása is a legtermészetszerűbben a már meglévő társadalmi szervezeteknek (kamarák, szaktestületek, esetleg szakszervezetek) a rendiség szellemében történő kifejlődésével történhetik.

A rendek közti összeműködés biztosításához elengedhetetlen *az állam hatalmi felsőbbsége.* Teljesen téves társadalmat és államot mint két vetélytársat egymással szembeállítani. Ezzel, az abszolutizmus korából eredő előítélettel szemben hangsúlyoznunk kell, hogy a társadalmi közösség kitagozódását képező hivatásrendek nem az állam *ellen* szövetkező társadalom szervezetei, hanem oly alakulatok, melyek átfogó és egységesítő szervként természetszerűen *igénylik az államot.* A társadalom rendi tagozódásának természetszerű ellensúlyozója az erős államhatalom, mely a rendek közt felmerülő ellentéteket kiegyenlíti s működésüket a közjó irányában befolyásolja. A kényszerűségből magára vállalt társadalmi funkcióknak a társadalomhoz való visszajuttatásával felszabaduló energiáit az állam fokozottan fordíthatja sajátos és elsőrendű céljára, a jogrendnek és a közrendnek a biztosítására.

6. Ma a rendiség kérdése az egyik legaktuálisabb társadalmi probléma, melynek tudatosításához a világháború adott hatalmas lökést. A közös veszélyben felébredt közösségi tudat nem bírja továbbra is közönyös nyugalommal nézni a szilárd tartó erőit vesztett társadalom eltömegesedését és csoportérdek szerinti megosztódását. Az osztályharc megszüntetése s annak romjain az összetartozás, az

egymásrautaltság tudatától hordozott népközösségi társadalom felépítésének a vágya egyre átfogóbb erővel nyilvánul. A magára maradt egyén keresi azokat a kapcsolatokat, melyek társadalmi létét megszilárdítják s megnyitják számára a közösségi élet hatalmas energiaforrásait.

De természetesen az ily irányú társadalmi reformnak is megvannak az *erkölcsi előfeltételei*. A «jól felfogott önérdek» s a «korlátlan szabadverseny» individualista etikája épenúgy nem vezet rendezett társadalmi élethez, mint a marxizmus osztályharc-ideológiája. Eredményes rendi reform csak a keresztény szellemiség alapján lehetséges. A társadalmi gondolkodásnak szabadulnia kell a materialista felfogástól, mely a munkában kizárólag a megélhetés eszközét látja s a kenyérkeresetet létért folyó harcnak tekinti. A kétségtelenül jogos, de önmagában nem elégséges anyagi szempont egyoldalúságával szemben tudatossá kell válnia a *munka hivatásszerűségének*. A hivatástudat révén kapcsolódik be az ember öntudatos erkölcsi személyiségként a társadalmi életbe s felelősségtudattal végzett szolgálatával biztosítja a társadalmi rend szilárdságát. A hivatott a munkában nem csupán a létfenntartás által rákényszerített eszköz vállalását, hanem oly életfeladatot lát, mely neki jutott osztályrészül s melynek végzéséért önmagával, a társadalommal és Istennel szemben felelős. A hivatásszerűen vállalt munkában spontán módon bontakozó képességeinek kifejtőzésében talál az ember önmagára, munkája társadalmi hatásában érzi át önmaga társadalmi értékét s a felülről kapott rendeltetés tudatában kapcsolódik bensőségesen az élet és a rend Urához, akitől minden tevékenység ered s akiben minden örök céljához jut.

Ez, az erkölcsi felsőbbrendűségével szinte irreálisan hangzó *hivatási etika* csak megfelelő társadalmi környezetben juthat megvalósuláshoz. A rendiség erkölcsi előfeltétele oly közfelfogás, mely átérti a közösségi élet munkamegosztáson felépülő alapjellegét s ennek megfelelően a társadalmi tiszteletet és megbecsülést a társadalmi teljesítményhez méri. A rendiség az egymásrautaltság szolidáris gondolatán épül fel. Ez a tudat szervezi organikus egészbe a rend tagjait. A hivatásrend nem az egyéni érdek biztosítására alapított érdekszervezet, hanem szolidáris munkaközösség, melynek tagjai egymásért felelősnek érzik magukat. Ez a kölcsönös felelősség alakítja ki a rend belső étoszát, ennek ereje szerez számára más rendek és az össztársadalom előtt megbecsülést. S a hivatásuk magaslatán álló rendek szereznek az egyénnek is megbecsülést, társadalmi tisztességet. A hivatásrendi társadalom erkölcsi eszménye tehát az egymást munkájuk, társadalmi szolgálatuk alapján megbecsülő egyének és testületek szolidáris egysége.

Irodalom. — *J. Messner*, Die berufständische Ordnung. Innsbruck 1936. — *J. van der Velden*, Die berufständische Ordnung. Köln

1932. Wirtschaft und Sozialpolitik in der berufständischen Ordnung. Köln 1932. — L'organisation corporative. Semaines sociales de France. Paris 1935. — *W. Schwer*, Stand und Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters. Paderborn 1934. — *G. Gundlach*, Berufsethos. Stimmen der Zeit. 118. k. 1929. Klasse, Stand. Staatslexikon d. Görres-Gesellschaft. — *Brandenstein B.*, A hivatásrendi társadalom bölcseleti alapjai. Katolikus Szemle 1938. — *J. Haessle*, Das Arbeitsethos der Kirche. Freiburg i. B. 1923. — *W. Heinrich*, Das Ständewesen mit besonderer Berücksichtigung der Wirtschaft. Jena 1932. — *K. Dunkmann*, Die Lehre vom Beruf. Berlin 1922. — *H. Fischer—G. Ipsen*, Ethik des Berufes. Berlin 1933. — *F. Tönnies*, Stände und Klassen. Vierkandt, Hdwb. d. Soz. — *G. Briefs*, Proletariat. U. o. — *O. Spann*, Klasse und Stand. Handwörterbuch der Staatswissenschaften[4]. 5. k. Jena 1923.

22. A népközösség mint gazdasági egység.

1. A létfenntartás anyagi feltételeinek a biztosítása az embert a külvilágra utalja. A fizikai természet szolgáltatja részére az élelmet, a lakást, a ruházatot, a védelmet az időjárás viszontagságai ellen. Az anyagi szükségletek kielégítésére alkalmas javak egy része korlátlan mennyiségben áll rendelkezésre (pl. a napfény, a levegő, a víz). E «szabad» javakkal szemben a korlátolt mennyiségben található javakat «gazdasági» javaknak nevezzük. Az ember anyagi szükségleteinek sokfélesége, melyek a kultúrával minőségileg is fokozódnak, s a javak korlátolt mennyisége az az alapvető viszony, mely a *gazdasági tevékenység* mivoltát sajátlagosan megjellegzi.

E viszony szembenálló tagjait mint a gazdálkodás alanyát, és tárgyát jellemezhetjük. A gazdasági élet *alanya* az ember és pedig testi-lelki egységében nyilvánuló személyi mivoltában. Mint egyéb életterületen, a gazdasági élet körében sem választható teljesen szét az ember fizikai és szellemi tevékenysége. Csak a testi vagy a szellemi erők túlsúlyának az értelmében beszélhetünk egyikről vagy másikról, fenntartva mindkettőnél az emberi személyiség egészéhez való vonatkozást. Az ember túlnyomóan testi tevékenységében is megnyilvánul értelmes szellemi volta s a még oly erős szellemi tevékenység sem képes elszakadni a fizikai élet kötöttségétől.

A gazdasági élet *tárgyát* képező javak közt megkülönböztetjük a természet által nyujtott és az ember további alakítására váró *dologi* javakat s a gazdasági cél szolgálatában végzett *személyi teljesítményeket*, a testetlen javakat. Betöltött szerepük szerint beszélünk a szükségletet közvetlen kielégítő *használati* javakról (pl. élelem, ruházat) s más javak előállítására fordítandó *termelő* javakról (pl. vetőmag, gépek).

Az ember anyagi szükségletei a gazdálkodás alapja és mozgatója. Azonban a szükséglet kielégítése (pl. az étel elfogyasztása) önmagában csupán élettani, illetve fizikai folyamat. A szükséglet kielégítésére tö-

rekvő tevékenységnek gazdasági jelleget az eszköznek a célhoz való értelmes viszonyítása ad. A gazdálkodás szellemi képességet feltételező, a szó teljes értelmében véve kizárólag az embernek tulajdonítható tevékenység. Az eszköznek a cél elérésére való alkalmasságát *hasznosság*-nak nevezzük. Amidőn tehát az anyagi javakról létfenntartásunk szempontjából ítélünk, a szükséglet kielégítésére való alkalmasságukat, azaz hasznos voltukat állapítjuk meg. Mindennemű tevékenységnél akkor járunk el észszerűen, «racionálisan», ha oly eszközt választunk, mely a célhoz a legmegfelelőbb. Ez általános szabálynak megfelelően, tekintettel a szükségletek sokféleségére és a javak és a munkaerő korlátolt voltára, a *gazdaságosság elve* a gazdasági tevékenység általános szabályaként azt követeli, hogy a szükségleteket lehető kevés eszközzel és áldozattal, de mégis lehető teljes mértékben elégítsük ki, azaz a célhoz mindig a legmegfelelőbb eszközt válasszuk.

Az eszköznek a cél elérésére való alkalmassága, a haszon, az eszköz sajátos *értéke*. A gazdasági javak létfenntartásunkat szolgáló eszközi jellegüknél fogva a hasznosság értéke alá tartoznak. Az alkalmasságukat megállapító hasznossági ítéletben mindig bizonyos érték-mozzanat rejlik. Az értékelés vonása különösen akkor domborodik ki, ha különböző javakat összehasonlítva mérlegelünk, köztük foki különbségeket állapítunk meg. Ez a mérlegelés a gazdaságosság elvének szükségképeni következménye. Ha ugyanis a szükségleteink sokféleségéhez képest korlátolt mennyiségű javakat mindig a legcélszerűbben kell felhasználnunk, úgy a szükségletek kielégítése és a rendelkezésre álló javak közti sorrendet csak a kettő értékelő egybevetésével állapíthatjuk meg. A gazdasági értékelés által megállapított sorrend biztosítja tevékenységünk tervszerűségét, a javak helyes felhasználását. Az érték mérésére törekedve állította fel a «határhaszon»-elmélet mértékegységül a konkrét (osztható) jószágmennyiség utolsó egysége által nyujtott hasznot. Benne a javak jelentőségének megítéléséhez alkalmas mértéket, a gazdasági számítás alapját találjuk meg.

Bár az anyagi javak értékét létfenntartásunkra való alkalmasságuk, használhatóságuk állapítja meg alapvetően, e *használati* értékük mellett csere tárgyát is képezhetik. A javak erre való alkalmasságát *csere*-értéknek nevezzük. A termelés szempontjából való megítélés alapján beszélünk *hozadéki* értékről. A használati érték mindig valaki számára való hasznosságot, azaz alanyi mozzanatot fejez ki, viszont a csereérték a tárgyban mint ilyenben rejlő érték-mozzanatra (belső értékesség, befektetett munka, költség) utal. Az érték-alakulás meghatározásánál a tárgyi vagy az alanyi mozzanat egyoldalú kiemelésén alapul a sok vitát okozott túlzó «objektív» és túlzó «szubjektív» értékelmélet különbsége.

A gazdasági folyamat két alapvető, egymást feltételező ténye a

fogyasztás és a *termelés*. A gazdálkodás célja az élet anyagi szükségleteinek a kielégítése, mely a javak elhasználásával történik. Ezt a jelenséget nevezzük fogyasztásnak. A javaknak közvetlen a szükséglet-kielégítésre való felhasználása a tulajdonképeni gazdasági fogyasztás, a szükséglet kielégítésére alkalmas javak előállítására fordításuk a technikai fogyasztás. Beszélünk «produktív» és «improduktív» fogyasztásról, aszerint, hogy a javak használata a természetüknek megfelelő célhoz vezet-e vagy sem. Termelés és fogyasztás kölcsönös függésben van egymástól. Habár a fogyasztás már a gazdasági cél elérését jelenti, a termelésre visszaható jelentőségével azt is befolyásolja. Újabban, nem utolsó sorban a gazdasági élet zavarai okának a kutatása nyomán, ismét előtérbe jut a fogyasztás jelentőségének a vizsgálata.

Termelésen értjük az új anyagi javak előállítására, illetve a meglévő javak használhatóságának fokozására irányuló tevékenységet. Minthogy az ember nem rendelkezik a szó teljes értelmében vett teremtő erővel, az «új» anyagi jószág előállítása nem a semmiből történik, hanem a teremtett, már meglévő javak alakításával, használatbavételével. A termelés elemi, egyetemleges tényezője a *természet* anyagaival és erőivel. Elsősorban a természeti adottságok (vízrajzi, talajbeli, földfelszinti stb. viszonyok) határozzák meg a termelés lehetőségeit és határait.

Azonban a természet-nyujtotta anyagok és erők önmagukban még csak rejtett lehetőségek, melyek az emberi tevékenység útján jutnak be a termelés folyamatába. Igy a természet mellett a termelésnek másik elemi tényezője a *munka*, azaz a gazdasági cél szolgálatában végzett tervszerű emberi erőkifejtés, melyet meg kell különböztetnünk a dologi jószág (eszközök, gépek) teljesítményétől. A termelési folyamatban a különböző emberi képességek erőkifejtése szerint megkülönböztetjük a túlnyomóan szellemi munkát (ilyen a kutató, a feltaláló, a vállalkozó munkája), a túlnyomóan fizikai erőkifejtésssel történő testi munkát, melynél azonban a szellemi tevékenység sem hiányzik teljesen, s a testi és szellemi erőket egyaránt igénybe vévő vegyes munkát (pl. minősített szakmunkás munkája a modern üzemekben).

Igen fontos a munka eredményessége szempontjából a megfelelő, célszerű eljárásmód. Ennek a szükségessége hozza szoros kapcsolatba a gazdaságot a műszaki ismeretekkel, a technikával. A *technika* adja a kézhez azokat az eljárásmódokat és eszközöket, melyek segítségével a munka eredménye fokozható. Nélkülük még primitív fokon sem képzelhető eredményes termelés. Az eszközi jellegben való megegyezés mellett a technikai és a gazdasági tevékenység lényeges különbsége abban tűnik elő, hogy míg a technika kizárólag a célirányosságra törekszik, az adott feladathoz a legmegfelelőbb eszközt keresi, a gazdasági tevékenységnek mindig számolnia kell az eszközök korlátoltságával,

azaz a gazdaságosság elvével. De e különbség dacára, a technika ép azért, mert gyakorlati hasznosságra törekszik, iparkodik a gazdasági lehetőségekkel is számolni, számos alkotásában ép a gazdasági feladat irányítja, s a gazdaság iparkodik a technika nyujtotta eszközöket igénybe venni. Azonban kölcsönös kapcsolatuk mellett is különböző szerepüknél fogva a termelés gazdasági és technikai feladatát és eredményét meg kell egymástól különböztetni.

Munka és természet a termelés elemi, legeredetibb tényezői. A kettőből ered, mint másodlagos, de a termelés tökéletesítéséhez nélkülözhetetlen termelési eszköz, *a tőke*. A képződésénél és céljánál érvényesülő mozzanatok sokfélesége az oka annak, hogy a modern gazdaságtudományban a tőke fogalma ugyancsak változatos és homályos. Mint Balás Károly osztályozása áttekinthetővé teszi,[1] van elmélet, mely a tőkét merően a fizikai-anyagi javakkal azonosítja (materiális-elmélet), más elméletek a jövedelemszerzést biztosító hatalomban látják lényegét, (immateriális elméletek), a kettő közt áll a kiegyenlítő irány, mely az anyagi és szellemi mozzanatokat egyesíti (vegyes elméletek).

A tőke fogalmától kétségtelenül elválaszthatatlan az anyagi vonatkozás, bizonyos fizikai javakhoz való viszony, ezek azonban nem tárgyi mivoltuknál, hanem az emberi szellem irányította gazdasági életben juttatott szerepüknél fogva jutnak különös jelentőséghez. Tőkén értjük a gazdasági erőtartalékot, azokat a javakat, melyek egyszeri szükségletkielégítéssel nem használtatnak el, hanem maradandóan, illetve huzamosabb ideig a termelés szolgálatában állnak. A tőke-értékek körébe ingó és ingatlan javak tartoznak s ilyen lehet a legfontosabb csere-eszköz, a pénz is. Általában azonban nem a javak mennyisége vagy tárgyi minősége dönti el a tőke lényegét, hanem a gazdasági életben teljesített funkciójuk. A kiaknázatlan természeti javak, vagy a használatlanul heverő termelvények nem képeznek reális tőke-értéket. A tőke a gazdasági életben aktív hatásában nyilvánul, abban, hogy a tartalékolt, el nem használt javak további haszonszerzés forrását képezik, a termelés eszközeinek tökéletesítését teszik lehetővé. A tőkének egyéb termelési tényezőtől megkülönböztetendő oki hatása nyilvánvaló abból, hogy míg a természet benne rejlő erőivel spontán módon hozza létre a javakat s az emberi munka mint élettevékenység szintén közvetlen termelő erő, addig a tőke önmagában véve passzív eszköz, mely csak az emberi tevékenység által, tehát közvetett módon folyik be a termelésbe. E leszármaztatott jellegénél fogva, bármily nélkülözhetetlen legyen is a tőke, a természettel és az emberi munkával szemben csak másodrangú termelési tényezőnek tekinthető.

[1] I. m. 282 kk. ll.

2. A gazdasági élet folyamatainak a társadalmi közösségtől elszigetelt vizsgálata, melyre a szaktudományt a gazdálkodás alapvető, lényeges sajátságainak a megismerése készteti, mesterséges eljárás, a valóságban a gazdálkodás számtalan szállal szövődik be a társadalmi élet nagy egészébe s teljességében csak abból érthető. Már a legelemibb gazdasági jelenségek *társadalmi* vonatkozásra utalnak.

A gazdálkodást megindító *szükségletek* nem mint egymástól elszigetelt egyének egyedi kívánságai, hanem mint társadalmi igények jelentkeznek, terjedelmük és kielégítési módjuk az össztársadalom állapotától, kultúrfokától függ. Mások gazdasági téren a primitív szerzési lehetőséggel dolgozó s a technika fejlett eszközeivel rendelkező társadalom szükségletei. Sőt a faji különbségek is éreztetik hatásukat. Az aszcendencia gazdasági vonatkozásban nyilvánuló ténye, hogy az alacsonyabb igények közt nevelkedett ember magasabb társadalmi osztályba emelkedve, annak szükségleteit igényli, s hacsak a társadalmi berendezkedés nem emel mesterséges korlátokat, a vezető társadalmi rétegek a szükségletek igénylése tekintetében is irányítólag hatnak a társadalom többi rétegeire. A fejlettebb társadalom közszükségleteinek nagyrésze eredetileg kizárólag a vezetőosztályok szükséglete volt.

Habár a magántulajdon jogrendjén alapuló társadalmi életben a szükségletkielégítés a magángazdaságok keretében történik, a közöttük természetszerűen kifejlődő kapcsolatok érdek-közösséget létesítenek s az egyes gazdaságokat a közös, társadalomgazdasági célhoz való alkalmazkodásra késztetik. A célközösség tudata mellett a gazdaságosság értelmi parancsa az egyén ellátását a társadalmi kapcsolatok keretébe illesztendő feladatnak jelzi. Ennek következtében azután a *gazdasági érték* fogalma is bővül. Egy jószág gazdasági értéke nem korlátozódik az egyéni szükséglet kielégítésére való hasznosságra, hanem az össznépesség szükségletének a fedezésére való alkalmasság adja igazi jelentőségét.

Társadalmi kapcsolatokat teremt a javak megszerzéséhez szükséges *munka* is. Mihelyt túljutott az ember a gyüjtögetés primitív fokán s a természet nehezebben hozzáférhető erőinek kiaknázásához fog, vagyis a voltaképeni termelésbe kezd, nélkülözhetetlen lesz az emberi erők összefogása, *a munka-egyesítés*. Az egyszerű erőegyesítésnél magasabb teljesítményekhez segít a *munka-megosztás*, melynél már megkülönböztetett szerepkörök alakulnak ki. A munkaegyesítéssel és a munkamegosztással mind a termelvények végösszege, mind az egyesre eső hozadék növekedik.

Munkamegosztással folyó termelés mellett az egyes termelő felesleghez jut, viszont szükségét érzi oly javaknak, melyeket nem maga állít elő. A javaknak magántulajdon formájában való birtoklása

mellett, amit mint tényt a történelem általánosságban igazol, a magángazdaságokban jelentkező felesleg és hiány a javak cseréjét indítja meg. Általa jutnak el a termelvények igénylőikhez, a fogyasztókhoz. A munkamegosztás mellett a termények cseréje lesz a magángazdaságok egybekapcsolódásának legfontosabb szervező tényezője. A tömeges csere által a gazdasági élet a *forgalmi* gazdaság jellegét nyeri, ami az egész gazdasági folyamatot sajátszerűen alakítja.

Központi jelentőséghez jut benne a *piac*. Eredetileg az a hely, hol régebben alkalmilag (az antik Görögországban az olympiai játékok, a középkorban az egyházi ünnepek, «búcsúk» alkalmából), később állandóan folytatható a termelvények cseréje. Majd a forgalom kiszélesedésével elvontabb értelmet kap a piac, jelenti a társadalmi csereviszonyok összességét. Piaci forgalomban a javak egymásért cserélhető *árukká* lesznek. Ahányféle jószág, annyiféle áru, ami azonban nem szünteti meg a javak minőségi különbségét. A piacon tömegesen jelentkező készlet és szükséglet, azaz a *kínálat* és *kereslet* egymáshoz való viszonya kialakít egy átlagos csere-értéket, az *árat*. Szabad csereforgalomban a gazdasági erőket tükröző kereslet és kínálat kölcsönhatásának eredménye lévén, a piacon kialakuló ár a javak forgalmi értékét jelzi s ezzel a gazdasági élet iránymutatójává lesz. Hatása mutatkozik a gazdasági célkitűzésnél. A csereérték előtérbe nyomulásával a szükségletkielégítésre való hasznosság mellett a termelés erősen ható motívuma lesz az értékesítéssel szerezhető jövedelem, a nyereség. A forgalmi gazdaság egyúttal *kereseti* gazdaság is.

A piac nemcsak alkalmi cserefolyamatok színhelye, hanem szervesen beletartozik a társadalmi gazdaság összefüggő egészébe. Nyilvánvaló ez abból, hogy a piacon érintkező felek nem esetről esetre egyezkednek egymással, hanem a kettőjüket közösen irányító feltétel, a piacon kialakult ár alapján kötik meg a cserét. A piaci ár társadalmi közreműködéssel alakul ki. Mindenesetre vannak az árképződésnek objektív elemei is, azonban a csereérték magáról a tárgyról még nem olvasható le, de tisztán az egyéni szükséglet sem ad végleges mértéket, hanem mindehhez hozzájárul még a szociális mozzanat, a társadalmi becslés.

A társadalmi gazdaság akadálytalan körforgása s végső céljának, a szükségletfedezésnek a biztosítása nagy mértékben az áralakulástól függ. Az ár az egész gazdasági folyamaton érezteti hatását. Magas vagy alacsony voltához igazodik az árukiválasztás, azaz a fogyasztás. Nem vásárolnak «megfizethetetlen» árukat, viszont jogos a panasz a létszükségleti cikkek drágasága miatt. Az ár szabályozza a termelést, megakadályozza az elhelyezhetetlen, illetve a veszteséggel járó produktivitást. Az ár a termelési költségeken túlmenő nyereség alakjában irányítja a jövedelemképződést. A gazdaság különböző

ágainak összeműködése az árak kiegyenlítődésének arányában lehetséges.

A forgalmi gazdaság feltételezi a termelés és értékesítés szabadságát, aminek a következménye a gazdasági egységek tömeges részvétele a piacon, ami köztük *versenyt* fejleszt ki. Ez a normálisan békés eszközökkel folyó küzdelem letagadhatatlanul erőteljes ösztönzője a termelésnek. Előmozdítja a javak mennyiségi és minőségi fokozását, az árnak a készlet-mennyiséghez igazodó tulajdonságánál fogva hozzájárul az árak kiegyenlítéséhez és olcsóbbá tételéhez, valamint a termelés szabályozásához. Azonban a verseny korántsem kizárólagos, még kevésbbé kielégítő önszabályozója a társadalmi gazdaságnak.

A forgalom arányainak a növekedésével szükségessé válik egy egyetemes csereeszköz, *a pénz*. Bevezetésével nem kell többé az egyes jószág értékét minden más jószágban kifejezni, általa különböző minőségű áruk közös mennyiségi nevezőre hozhatók. Közvetítő szerepét a pénz azzal tölti be, hogy önmagában is értékes anyagánál, illetve a közhatalom részéről szavatolt egyetemes fizetési-eszköz jellegénél fogva, habár nem teljesen, mégis nagyobb mértékben mentesül az érték-ingadozástól, mint az áru. Viszonylagos érték-állandósága, könnyű kezelhetősége lehetővé teszi a legkülönbözőbb cserefolyamatok akadálytalan lebonyolítását, ezért éltető eleme a pénz a cseregazdaságnak.

Különleges, de igen jelentős válfaja a csereforgalomnak *a hitel*. Értjük alatta javaknak, nevezetesen pénznek, áruknak, követeléseknek idegen személy rendelkezésére bocsátását később teljesítendő ellenszolgálat fejében. Minthogy utóbbi a gazdasági életet fenyegető veszedelmek miatt teljes mértékben sohasem biztosítható, a hitelnyujtás a hitelező részére mindig kockázatot jelent. A kistőkék összegyüjtésével és a nagytőkék felosztásával a hitel tőke-szervező hatást is fejt ki. Természetesen a hitel mindig függőségi viszonyt is létesít.

Munkamegosztással folyó termelés mellett a termelés eredményében való részesedés is társadalmi feladat. A termelésnek a termelési költségek levonása után visszamaradó részét, amely felett egy-egy egyén szabadon rendelkezik, *jövedelem*nek nevezzük. A termelés hozadékában való részesedés módját a mindenkori jogrend szabályozza. A forgalmi gazdaságban a jövedelemeloszlás a szabad csere, a piac útján bonyolódik le. Minthogy pedig fejlett forgalmi gazdaságban a csere nem közvetlen az árukkal, hanem a pénz közvetítésével történik, a jövedelemeloszlás két piacon folyik le. A termelési javak piacán a termelők javaikért pénzt kapnak, melyet a fogyasztási javak piacán árukra változtatnak át. Közvetítő szerepe miatt jut a jövedelemeloszlás folyamatánál nagy jelentőséghez az áralakulás és a pénz vásárlóereje.

Minthogy a jövedelem a termelés eredményén való osztozás, a

termelésben való részvétel *módja* a jövedelemeloszlásnál is érvényesül. Ezért különbözteti meg a közgazdaságtan a magántulajdonon alapuló forgalmi gazdaságban a tulajdonból származó járadékjövedelmet (föld- vagy tőkejáradék) a személyes szolgálat ellenében járó részesedéstől, a munkabértől. Tőlük megkülönböztetendő a vállalkozói jövedelem, a vállalkozói nyereség. Megkülönböztetjük még a termeléshez való közvetlen kapcsolatból származó eredeti s azzal közvetlen össze nem függő származékos jövedelmet (amilyen pl. a köztisztviselők, a szabad pályákon működők jövedelme). A jövedelemeloszlás különböző fajainak a jövedelem társadalmi és társadalometikai kérdéseinek a megoldásánál jut jelentős szerep.

3. A gazdasági élettől, mint társadalmi jelenségtől elválaszthatatlan a társadalmi kapcsolatokat általában szabályozó *jogrend*. A jogrend elsősorban a javak birtokjogának megállapításánál és védelménél érvényesül. Az emberi munka anyagot tételez fel, éspedig annak maradandó birtoklását. Csak úgy fejleszthető a termelés, ha a természetben található anyagot nem kell minden esetben erőszakkal birtokba venni, illetve elfoglalni, hanem az anyag a tulajdonos birtokában maradva, huzamosabb befektetésre ösztönöz. A természeti javak maradandó lefoglalásával kifejlődik a *tulajdon*, mely a külső dolog és személyi birtokosa közt társadalmilag is kiható viszonyt létesít. A tulajdon biztonságához elengedhetetlen a társadalmi elismerés és védelem. A tulajdon tárgyilag oly dolog, mely jogilag valakihez más kizárásával tartozik, alanyilag pedig jelenti a szabad rendelkezési jogot a dolog felett. Természetesen a jogi szabályozás nem szakíthatja ki a tulajdont a társadalmi kapcsolatokból, hanem birtoklásának rendjét állapítja meg.

A tulajdonon kívül a jogrend szabályozó hatása kiterjed a gazdasági élet egyéb területeire is. A jog szabályozza a munka, a forgalom, az egyes gazdasági hivatások szociális vonatkozásait, a gazdasági közigazgatást, rendelkezik a gazdasági életre nagyjelentőségű intézményekről, aminők a közlekedés, a vámterület, az egységes pénzrendszer.

E nélkülözhetetlen szabályozás és az állandó politikai irányítás szükségessége révén kerül a gazdaság kapcsolatba a jog hatalmi hordozójával, az állammal és illeszkedik be a népközösség jogbiztonságát nyujtó *állam* keretébe. A gazdasági élet kapcsolatai ugyan túlnyúlnak az egyes állam határain. E kapcsolatok azonban elsősorban a forgalom területén nyilvánulnak, kevésbbé hatják át a gazdasági élet egyéb területeit.

Azt a belső egységet, mely a gazdasági életet társadalmi megnyilvánulásában jellemzi, a *népközösség*, a *nemzet*, mint viszonylagos zártságában az emberi társadalom legszervesebb és legtökéletesebben tagozódó életösszefüggése tartja fenn. Egyéb társadalomképző erők

mellett, magából a gazdasági tevékenységből szövődő társító mozzanatok a népközösség tagjait személyükben és javaikban érintő viszonyhálózatot alakítanak ki s így a gazdasági élet társadalmi valóságában nem más, mint *a népközösség szükségleteinek e viszonyrendszer alapján történő kielégítése.*

Már a merkantilisták, az önállóvá fejlődő gazdaságtudomány 18. századbeli úttörői felismerték a nemzet gazdasági egységét, habár azt a forgalmi gazdaságra korlátozva, lényege szerint még nem határozták meg helyesen. A nemzetgazdasági értékeket ugyanis, mint arra a későbbi kutatás rámutatott, nem mértékeli tökéletesen a forgalom sajátos eszköze a pénz, hanem elsősorban a nemzetnek mint zárt egységnek szükségleteivel szembenálló javak bősége, illetve az előállításukhoz szükséges javak és munkaerő tekintetében hozott áldozat mértéke jellegzi meg. Szerves struktúrájának megfelelően, a nemzet gazdasági életének mozzanatai is, mint egységes egésznek a megnyilvánulásai tűnnek elő. A nemzet által lakott területen gazdasági értékkel bíró természeti kincsek, valamint a kultúrtevékenységgel létesített alkotások (utak, folyamszabályozás, közlekedési hálózat, termelési eszközök), melyek a nemzet gazdasági életének, elsősorban a termelésnek alapjául szolgálnak, képezik a nemzeti vagyont. Ez a fogalom többet tartalmaz a magángazdaságok vagyonának az összességénél, mert oly közösségi mozzanatokra utal, melyeket az egyéni gazdaságok összességükben sem merítenek ki. S ez a közösségi mozzanat érvényesül a gazdasági folyamat különböző részleteinél, ami a nemzeti jövedelem, a nemzeti termelés, a nemzeti tőke, a nemzeti fogyasztás sajátlagos voltát biztosítja.

4. A sajátlagosan gazdasági tényezők az emberen, a gazdasági élet alanyán keresztül az össztársadalom életére, berendezkedésére is éreztetik hatásukat s viszont a társadalmi élet egyéb megnyilvánulásai a gazdasági életre is alakítólag hatnak. Eme elkerülhetetlen kölcsönhatás teszi szükségessé a társadalom vizsgálatánál a gazdasági élet jelenségeinek a figyelembevételét.

A *történelem* már a legrégibb korok emberét mint gazdálkodó lényt ismeri, ami az emberi természet testi-lelki összetettsége alapján másként nem is képzelhető. Természetesen a gazdasági élet, mint egyéb kulturális jelenség is, jelentős fejlődésen ment át. A fejlődési fokokról korábban (főkép Morgan, Engels által) vallott evolucionisztikus előfeltevésekből szerkesztett elméletekkel szemben az újabb, kultúrtörténeti módszerű etnológiai kutatásnak a primitív népekné[1] tett megállapításait segítségül véve a fejlődés fokai megbízhatóan összeállíthatók.

A legprimitívebb fokon az ember még nem végez termelő munkát, hanem a természettől készen kapott javakat (gyökereket, bogyó-

kat, kisebb állatokat, állatok tojását) fogyasztja. A «gyüjtögetés» kora az ember gazdasági életének történetelőtti korszaka. De korán kifejlődik a vadászat s vele megkezdődik a munkafelosztás, egyelőre a nemi különbségek alapján. Erős testalkatának megfelelően a férfi vadászatot űz, a nő végzi a könnyebb testi munkát igénylő gyüjtögetést. A nő ezzel a tevékenységével hozza össze az újabb kutatás a földművelés kifejlődését, melyet a régebbi elméletekkel ellentétben az állattenyésztés kezdeténél korábbinak tart. A nő által ültetett magvak, gumók gondozása a földművelés kezdete. Az állattenyésztés, mely valószínűleg az állatok lassú megszelidítéséből fejlődött ki, a férfiak foglalkozása lesz. Kezdettől fontos szerepe van a technikának is, amint az a szerszámok fokozatos tökéletesítéséből megállapítható. Különösen nagyjelentőségű az eke feltalálása, mely a föld művelését nagy mértékben elősegíti.

Eléggé világosan látja már a mai kutatás a tulajdonjogi viszonyok fejlődését is. Az «ősi» kommunizmus mint egyetemes gazdasági mód igazolatlannak bizonyul. A közvetlen egyéni használatra szolgáló javak (barlang, ruha, szerszám), valamint a lefoglalt javak (madárfészek, méhodú, gyümölcsfa) kezdettől magántulajdon tárgyát képezik, legalább is a család, illetve a törzs tulajdonának az értelmében. A vadászzsákmányon való osztozás korántsem igazolja az eredeti vagyonközösséget, hanem a közös munka eredményében való osztozkodásban találja természetszerű magyarázatát. Az állat-vagyont kezdettől egyéni, illetve családi magántulajdonnak tekintették. Kezdetben értéke tudatának a hiánya, majd a munkamegosztással fokozható eredmény magyarázza a földnek gyakran tapasztalható közös tulajdonként való birtoklását. Egyébként a földbirtokra is igazolható a kezdettől fennálló magántulajdon. A legelőterület sokáig köztulajdon marad, mert különösebb munkát és lefoglalást nem igényel.

A munkamegosztás és a technikai eszközök tökéletesítése mellett a gazdasági haladás legjelentősebb tényezője a csereforgalom kifejlődése lett. Különösen nagyjelentőségű a termények cseréje helyébe lépő pénz megjelenése. A görög-római kultúrában, a hellenisztikus korban (Kr. e. 3—2. század) s a római világbirodalomban már kifejlett pénzgazdaság, messzire ágazó kereskedelmi forgalom és ezzel együtt eléggé fejlett kapitalisztikus szellem is mutatkozik. A római birodalom felbomlása után a kereskedelmet és a pénzgazdaságot főkép az arabok űzik, míg az államalapító keresztény népek terménygazdaságot folytatnak. A középkor vége felé az itáliai, majd a többi országok városaiban is fellendül a kereskedelem, mely az új világrészek felfedezésével világgazdasági kapcsolatokat fejleszt ki.

Szoros összefüggésben áll a gazdasági élet egyéb kultúrterülettel. Minél fejletlenebb a gazdálkodás, annál erősebben igénybe veszi az

embert, akinek így nem marad ideje egyéb kultúrtevékenységre. Midőn azonban a munkaközösség kitagozódásával tökéletesül a szükségletellátás, nem szükséges már, hogy mindenki gazdasági tevékenységet folytasson, a felszabaduló erők a szellemi szükségletek ellátására fordíthatók s az emberi összszükségletek szempontjából époly «produktív» értékűek, mint a gazdasági munka. A fizikai és a szellemi javak bőségével alakul ki az emberi társadalom tökéletes formája.

A szükségletkielégítés alapvető jelentőségén kívül a gazdasági foglalkozás meghatározólag hat a társadalmi rétegződésre is. A gazdasági munkamegosztás történeti alakulása vezet város és vidék szétkülönüléséhez, mely a társadalmi struktúra egészén is érezteti hatását. A városokban kifejlődő ipar a polgárság és a középosztály kialakulásához vezet, viszont a mezőgazdaság a parasztságot és a földbirtokos osztályt juttatja társadalmi szerephez. Gazdasági helyzete biztosított társadalmi érvényesülést a parasztságnak az erősen mezőgazdasági alapon álló kultúrákban. A városi iparos és kereskedő osztály ragadta magához a kezdeményezés jogát a középkori városok életében, s a gazdasági erőviszonyok határozzák meg jelentős mértékben a modern társadalom életét is. Azonban a gazdasági hivatás nem érvényesül a társadalmi rétegződésben kizárólagosan. Egyéb irányító tényezők gátat emelnek egyoldalú hatása elé s gyakran maguktól hozzák függő viszonyba. A történelem korszakai bőven szolgáltatnak arra példát, hogy a szellemi vagy a fizikai erő fölénye gazdasági hatalmat is biztosított, amint az a kiváltságolt osztályok, a győzőknek a legyőzöttek felett gazdasági téren is biztosított előnyében kifejezésre jutott. A történeti fejlődés egymással küzdő erői közül a gazdasági életben majd a gazdaság belső természetéből folyó, majd kívülről ható tényezők jutnak irányító szerephez.

5. Bennünket, kik a társadalmi életet az elvek, az értékek, a célok szempontjából vizsgáljuk, a társadalom gazdasági életében is elsősorban azok a mélyebbre nyúló vonatkozások érdekelnek, melyek a gazdasági élet végső értelmét és értékét magyarázzák. Igaz, hogy a közgazdaságtan általában függetleníti magát a metafizikai és a bölcseleti szempontoktól. Követve az újkori tudományosság analizáló nézőpontját, mely az egyes kultúrterületeket autónom jelentőségűeknek tekinti, a gazdasági életet sajátos törvényszerűségei alapján iparkodik megérteni. Ez az elszigetelő módszer alakította ki a «homo oeconomicus» fogalmát, az élet egyéb összefüggéseitől elvonatkoztatott, szigorúan a gazdasági törvényeknek engedelmeskedő ember eszméjét.

Azonban a szaktudomány érthető elméleti szempontjain túlmenőleg, a gazdasági élet a valóságban nem függetleníthető egyéb életterülettől. Mindenesetre a gazdasági életnek megvannak a sajátos vonásai. Kétségtelen, hogy a gazdasági tevékenységben az embert egészen

sajátos és eredeti indítékok vezetik s ehhez alkalmazza az eszközöket. Igazolhatatlan elfogultság lenne a gazdaságtudomány ama jogát kétségbevonni, hogy sajátos tárgyát megfelelő módszerekkel és beállításban ragadja meg. De viszont végzetes rövidlátás lenne a gazdasági életet annyira autonómnak minősíteni, mintha egyéb életjelenséghez nem lenne kapcsolata. Ha a «homo oeconomicus» fogalmának a részletkutatás érdekeit szolgáló módszeri elvnél túlmenő valóságértéket tulajdonítunk, a gazdasági élet megértését nemcsak hogy tökéletesebbé nem tesszük, hanem egyenesen ferde megvilágításba helyezzük. Minthogy a gazdasági tevékenység fizikai dolgokra vonatkozik, számolni kell mindenesetre a fizikai világ törvényeivel és eshetőségeivel. De a külső természet a gazdasági életnek csak egyik feltétele. A gazdasági életben nemcsak természeti erők, hanem szabad emberi elhatározások is érvényesülnek, melyeken keresztül a gazdálkodás is kapcsolatba kerül az általános emberi célokkal, értékekkel és az azokat tudatosító világnézettel. A gazdálkodás alapvető lényege szerint célhoz viszonyító tevékenység, a gazdasági érték eszközi jellegénél fogva önmagán túlmutat egyéb értékekre és célokra. Igy a gazdasági élet is belekerül az ember céljainak egymásba kapcsolódó sorozatába s abban a világnézetnek megfelelő helyet foglalja el. Bármennyire indokolt tehát a különböző emberi tevékenységeket a tudományos szakszerűség kedvéért egymástól elszigetelten vizsgálni, époly szükséges meglátni az emberi élet eleven egységét, behatolni a különböző tevékenysegeknek végső irányítást adó világnézet mélyeibe.

A gazdasági élet világnézeti vonatkozásai felett már a gyakorlati élethez fűződő kapcsolatai miatt sem tekinthetünk el. A közgazdasági elmélet nemcsak rendszert alkot, hanem *eszményt* is állít fel, melyet a gazdálkodás normájának tekint. A közgazdaságtan elméleti részéhez kapcsolódik a gazdaság-politikai rész, mely a gazdasági eszménynek az állam keretei közt élő nép körében való megvalósítására nyujt irányítást. De a gyakorlati élettel érintkezésbe jutva elkerülhetetlenné válik az etikai, társadalomelméleti, metafizikai elvekkel való szembenézés.

A gazdasági és általában bármely kultúrtevékenység nemcsak közvetlen (gazdasági, művészi, tudományos) tárgya szerint minősül, hanem mint értelmes, szabad akarattal végzett s bizonyos célra irányuló cselekedetnek az erkölcshöz is van vonatkozása, megfelel, vagy ellentétben áll az emberi élet céljával adott erkölcsi renddel. A gazdasági helyesség mint ilyen, a közvetlen, tehát a gazdasági célból állapítandó meg. Ez a cél nem hiusul meg az erkölcsi céllal való érintkezés által. Az ember lényegi természetének egysége következtében az *igazi* erkölcsiséggel nem lehet ellentétes az *igazi* hasznosság, a gazdasági élet alapértéke. A gazdasági normák a maguk körében, tehát *viszony-*

lagosan legfőbbek, míg az erkölcsi törvények *abszolúte* a legfőbbek. A gazdasági eszmény nem lehet életképes, ha az erkölcsi törvénnyel szembehelyezkedik, a káros erkölcsi hatások a gazdasági rendszernek mint ilyennek szerkezeti hibáira kiáltóan rámutatnak. Az erkölcsi élettel való kapcsolatot tagadva a leglehetetlenebb rendszert is a létével adott szükségképeniségre hivatkozva igazolni lehetne s mindennemű reform lehetősége eleve ki lenne zárva.

Erkölcsi és gazdasági élet kapcsolatát nem bontja szét az az ellentét sem, mely a gazdasági élet történeti kötöttsége és az erkölcs abszolút érvényességre törekvő igénye közt fennforogni látszik. Bizonyos, hogy az emberi létfenntartás egyetemes követelményétől eltekintve, a gazdasági feltételek időbeli és térbeli változása mellett nem lehet mindenkorra érvényes gazdasági rendszert és eszményt felállítani. Azonban az erkölcs egyetemes érvényű elvei is alkalmazást igényelnek a gyakorlati élet feladataihoz, a történeti körülmények figyelembevételével nyernek közelebbről meghatározott tartalmat. Az erkölcstan tehát nem tekint el közönyösen a történeti tények felett, hanem az élet alakítására hivatott szerepének úgy felel meg, hogy megállapítja, hogy a konkrét tények, a gazdasági élet történetileg adott körülményei közt hogyan valósítandó meg az egyetemes erkölcsi norma ? Jó példát szolgáltat erre az Egyháznak a kamatkérdésben elfoglalt álláspontja, mely a pénznek a gazdasági életben betöltött szerepéhez igazodik.

Letagadhatatlan továbbá a gazdasági élet szerves összefüggése a társadalmi élet egészével. A gazdasági rendszernek és eszménynek számolnia kell a társadalmi együttélés egyetemes céljával és természetével. Minthogy pedig a társadalomelmélet nem nélkülözheti az elvi megalapozást, rajta keresztül a közgazdász is bölcseleti, metafizikai kérdések elé kerül.

A közgazdasági rendszernek a világnézettel, a bölcselettel fennálló kapcsolataira szembetűnően világítanak rá oly kutatók, mint *Sombart, Spann, Surányi-Unger Tivadar*, kik a közgazdaság fejlődését az egyetemes kultúra szemszögéből vizsgálják. A történeti kritika lencséjén át nézve előtűnnek a gazdasági tanok világnézeti hátterei és alapjai is.

A gazdasági életnek megvannak a vitán felül álló alapjelenségei. De *magyarázatukban* már eltérők a vélemények. Az emberről és a társadalomról általában vallott felfogás szerint alakul a társadalomgazdaság egészében és részeiben való magyarázata. Milyen természetű egység a társadalomgazdaság ? Mi a gazdasági tevékenység célja ? A gazdasági javak feletti rendelkezési jog elvileg az egyént, vagy a közösséget illeti-e meg ? Milyen elvek szerint szabályozandó az egyéni és a közérdek ? Milyen viszonyban áll a közhatalom a gazdasági élet-

hez ? A felelet ezekre a kérdésekre az egyénnek a közösséghez való viszonyát magyarázó társadalombölcseleti elmélettől függ. E szerint alakul a gazdasági tevékenység indítékainak igazolása, az erkölcsi felelősség és a kötelesség kérdése, a termelési tényezők viszonyának a rendje, a forgalom szabályozása, a jövedelemeloszlás módjának a megállapítása. S mindennek az elméleten túlmenő jelentőséget ad a gyakorlati megvalósítás, az össztársadalom életére oly nagyjelentőségű gazdasági élet rendjének a kérdése.

Úgy hisszük, sikerülni fog a következőkben a *ma* szerepet játszó gazdasági rendszerek társadalombölcseleti alapjait felfedni és ezzel a keresztény bölcselettel és világnézettel való szembeállításhoz szükséges szerkezeti elveket megrögzíteni. Az egybevetés tárgyilag igazolt lesz, ha nyomában kibontakoznak a mai kor követelményeinek megfelelő gazdasági rendszer körvonalai.

Irodalom. — *Heller F.*, Közgazdaságtan[3]. Budapest 1925. Közgazdaságtani Lexikon. Budapest 1936. Etikai tudomány-e a közgazdaságtan? Katolikus Szemle 1927. — *Navratil Á.*, Közgazdaságtan I[2]. Budapest 1936. — *Balás K.*, Politikai gazdaságtan. Budapest 1922. — *H. Pesch*, Lehrbuch der Nationalökonomie[3-4]. Freiburg i. B. 1924. s kk. — *Fr. v. Wieser*, Theorie der gesellschaftlichen Wirtschaft[2]. Tübingen 1924. — *O. Spann*, Fundament der Volkswirtschaftslehre[4]. Jena 1929. Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre[21]. Leipzig 1931. — *E. Grosse*, Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft. Freiburg-Leipzig 1896. — *E. Schmidt—Koppers*, l. 168. l. — *M. Weber*, Wirtschaft und Gesellschaft[2]. Tübingen 1925. — *Surányi-Unger T.*, Philosophie in der Volkswirtschaftslehre. I—II. Jena 1923—26. A gazdaságpolitika tudományos alapkérdései. Budapest 1927. Magyar közgazdaság és pénzügy. Budapest 1936. — *J. Messner*, Sozialökonomik und Sozialethik[2]. Paderborn 1929. — *W. Sombart*, Die drei Nationalökonomien. Berlin-Leipzig 1930. — *Kecskés P.*, Erkölcs és gazdasági élet. Theologia 1937.

23. A kapitalizmus.

1. Az újkor gazdasági élete az egyre erősbödő individualizmus hatása alatt fejlődött. Ezt a fejlődését különböző tárgyi tényezők segitették elő, de a gazdálkodás tényleg kialakult formáját döntően az újkor társadalmi *szelleme* határozta meg.

A középkornak a kereszténység szellemétől áthatott társadalmi élete a gazdasági életben is az erős közösségi tudat irányítása alatt állott. A mezőgazdaságban a feudális rendszer az egymásrautaltság tudatát tartotta ébren s az ipar a céhrendszerben szintén szilárdan szerveződött. A középkori gazdasági élet irányító elve a *szükséglet ellátása* volt a társadalom rendi szervezetének a keretében. Ennek az erős szervezetnek fontos előfeltétele volt a középkori élet zártsága. Nemcsak a feudális birtok, hanem minden város is magában álló gaz-

dasági egységet képezett. Ily kis körzetben könnyen áttekinthető volt a szükséglet, s a távolabbi értékesítés lehetőségétől elzárt ipar a közvetlen körzet ellátásánál többre nem is törekedett. A könnyen nyilvántartható kereslet mellett nem halmozta az árut, nagyrészben megrendelésre dolgozott. A szűkreszabott gazdasági tér szilárdságot mutatott, mely azonban a fejlődés lehetőségét sem zárta ki. De a céhekben lábrakapott kasztrendszer s a nehéz előlépési lehetőségek miatt gyakori volt a munkanélküliség is, a középkori nagyméretű szegénygondozásnak főkép az iparban foglalkozáshoz nem jutott egyének adtak munkát.

Megváltozik a gazdasági helyzet a közlekedés fejlődésével. A változás különösen a 15. századtól érezhető, midőn az iparilag erősen fejlett városok közt (Bizánc, Velence, Novgorod, London stb.) megindul a kereskedelem. A piac kitágul s a megrendelés helyett a piaci szükséglet lesz a termelés irányítója. Sajátságos, egymást erősítő kölcsönhatás fejlődik ki a termelés és a fogyasztás között. Az árukban bővelkedő piac új igényeket támaszt s az igényekkel fokozódik a kereslet. A megélénkült csereforgalom könnyen kezelhető csereeszközt igényel, ez az igény fejleszti ki a nemzetközi pénzkereskedelmet. Általa lehetővé lett a távoli országok közti forgalom, a gazdasági tevékenység tágkörű kiterjesztése. A kitágult gazdasági téren megjelenik egy új gazdasági foglalkozási típus: a *vállalkozó*. Kezdetben a távoli kereskedelem lebonyolításával foglalkozik s az ezzel járó kockázat ellenszolgáltatását abban a nyereségben találja, ami az áruért az abban szűkölködő vidéken szerezhető. De nemcsak az áru-, hanem a pénzkereskedelem is tág működést enged a vállalkozónak, kinek gazdasági érvényesülése az állandóan fenyegető kockázat mellett elsősorban a rendelkezésére álló *tőke* nagyságától függ. Szervező hatalmát a tőke először az értékesítésnél éreztette, midőn az értékesítés nehézségével küzdő háziipartól összegyüjtötte a termelvényeket. A forgalmat közvetítve a piaci kereslet áttekintéséhez jutott s most már a piaci helyzet igényeinek megfelelően iparkodik a termelést is irányítani. Midőn azután a technika feltalálja a gépeket, a rájuk támaszkodó üzemi formák, a gyárak, a nagy befektetés igénylésével, valamint a nagybani termelés lehetőségével a tőke hatalmi igényei számára különösen kedvező érvényesülési lehetőséget nyujtanak. Kifejlődik így fokozatosan az újkori társadalomgazdaság, ha nem is egyedülálló, de legerősebb hatást kifejtő gazdasági formája, a *kapitalizmus*, melyben a tőke a gazdasági folyamat minden vonatkozásában egyéb tényezőnél nagyobb befolyáshoz jut. *A kapitalizmus a tőke érdekeitől irányított gazdasági rendszer.*

A kapitalizmus kialakulásának általános formai előfeltétele a szabadforgalmú, kötetlen magángazdálkodás. A gazdálkodás indítékául és céljául a haszonszerzés, a *nyereség* szolgál, melynek elvileg

nincs határa. A gazdálkodás tőkejavak szerzésére irányul, melyek a termelésbe fektetve hasznot koznak. A termelés módját és méreteit a magángazdaság számára szerezhető előny, a rentábilitás szempontja dönti el. S minthogy nyereség a csere, a forgalom révén áll elő, a termelés a piac számára történik. De épúgy a piacon kötött szerződések útján történik a termelési eszközök s a munkaerő megszerzése is. A piac közvetítő szerepe révén minden gazdasági érték, a munka is, *áru* jellegét nyeri s az általános csereeszköz, a pénz által értékelődik. A szabályozástól mentes piaci áralakuláshoz kényszerű alkalmazkodás miatt a gazdálkodás egészében erősen személytelenített, mechanikus jellegű folyamattá válik. Minthogy a vállalkozás sikere a tőke teljesítőképességétől függ, a főtörekvés a tőkekoncentrációra irányul. A tőkegyüjtés és kezelés gondja külön feladattá lesz, ami a *tőke* és a *munka* szétválásához vezet. A termelés a két csoport közt megosztottan megy végbe, kettőjük viszonyában a tőke a maga számára iparkodik a feltétlen fölényt biztosítani. De a hatalmi küzdelem nemcsak a tőke és a munka viszonyában mutatkozik, hanem rányomja bélyegét az egész gazdasági életre. Érvényesül a piacon folyó versenyben, a hiteléletben, a jövedelemeloszlásnál s a gazdasági élethez fűződő kapcsolatok révén átterjed a társadalmi élet egyéb területeire is.

2. Azokat a kulturális tényezőket, melyek a modern kapitalizmus kifejlődésénél közreműködtek, *Sombart* s az őt bizonyos tekintetben kiegészítő *J. Strieder* eléggé megbízhatóan megállapították. Szerepe volt a kapitalizmus kifejlődésében a hatalma függetlenítésére törekvő *államnak*, melynek intézményei kifejlesztéséhez (katonaság, közigazgatás, közintézmények, szociális feladatok) pénzre volt szüksége és ezt részben egyes javaknak monopóliumba adásából, nagyobb részben pedig az adóbevételekből fedezte. Igy az államnak is érdeke lett a vállalkozóképesség és általában a polgárok jövedelmének a fokozása. Szembetűnően domborodik ki ez a merkantilizmus gazdasági politikájában.

Ismételten felmerült a kapitalizmus kialakulásával kapcsolatban a *vallás* szerepének a kérdése. Sombart nem minden ok nélkül állíthatja, hogy a középkori Egyház a kamattilalommal a nyereségvágynak vállalkozás útján való kielégítésére ösztönzött s ezzel a gazdasági kultúrát jelentősen elősegítette. Az Egyház álláspontja következetesen az volt, hogy pénz után önmagában, mint elhasználható dologi tárgy után kamat nem szedhető (ezért űzik a pénzüzleteket a középkorban általában a zsidók). Azonban más elbírálás alá esik, ha a pénz a tőke szerepét tölti be. A tőkenyereség, a pénznyereség formájában is, mint a vállalkozó szorgalmának eredménye, megengedhető. *M. Weber* a kapitalizmus kifejlődését a kálvinista hivatás-gondolattal hozta összefüggésbe. Szerinte a protestantizmus hangoztatta elsőnek, hogy a

munka Isten akaratának a szolgálata s a munkakészséget a predestináció jelének tartotta. Az a beállítás, mintha a munka Isten-szolgálatképeni értelmezése csak a protestantizmusban tűnt volna fel, mindenesetre téves, mert ez ősi keresztény igazság, melyet már a protestantizmust megelőző kereszténység is ismert és követett. Nincs okunk azonban kétségbevonni, hogy a kálvinizmus a munka szeretete és a predestináció közt vallott összefüggéssel különösen is ösztönzőleg hatott a gazdasági tevékenységre. Egyébként abban, hogy a kálvinizmus a kereskedelmi életben jelentős szerephez jutott, a földrajzi helyzet (Anglia, Hollandia, Amerika) s egyéb külső okok (pl. a közhivatalokból való kizárás) is közreműködtek.

A kapitalizmus kialakulásánál legfontosabb szerephez az egyre fokozódó *individualista szellem jutott*, mely a felvilágosultság korában tör elő különös erővel. Legfontosabb követelmény lesz most az egyén egyedi jogainak, elsősorban a szabadsághoz és a tulajdonhoz való jogának a biztosítása. Az egyéni autonómia erős hangsúlyozása szétbontja a közösségi kötelékeket. De ebben nem lát veszedelmet a felvilágosultság és az örökébe lépő liberalizmus szelleme. Racionalisztikus beállítottságának megfelelően az emberi természet romlatlanságát és tökéletességét hirdeti, ezért az embert nyugodtan rábízza a veleszületett ösztönök irányítására. A természettudomány nagy eredményeinek a láttára csak erősödik az a meggyőződése, hogy amint a fizikai világban, az emberi életben is szükségképeni törvények uralkodnak s az ösztönök szabad érvényesülése biztosítja egyén és társadalom harmóniáját.

A felvilágosultság összes jellemző vonásait megtaláljuk a 18. század *közgazdaságtani elméleteiben*, melyek a gazdasági tevékenységet reflektálva öntudatosítják. Már a merkantilizmus elméletében felismerhető az individualizmustól sugallt atomisztikus gondolkodás, mely a társadalmi gazdaságot nem szerves egésznek, hanem a magángazdaságok halmazának tekinti. Ezért látja az egyéni jövedelemmel egyszersmind az állam gazdagságát is biztosítva, nagyméretű magángazdaságnak nézve az államot. Az individualizmus a fiziokratizmus rendszerében már megtámadja a rendőrállam által emelt erős korlátokat. *F. Quesnay* († 1774) meggyőződéssel hirdeti a gazdasági életre is érvényes «d'ordre naturel», természeti rend eszményét, mely öntörvényszerűséggel biztosítja az igazságosság, az erkölcsiség és a hasznosság összhangját. A cselekvés szabadsága, melyet csak az erkölcsi törvények korlátoznak, a gazdasági élet természetszerű alaptörvénye. («Laissez faire et laissez passer, le monde va de lui même».) *A. Smith* († 1790), a klasszikus iskola megalapítójának rendszere a dolgok rendjéből folyó törvényszerűségnek látja a gazdasági élet voltaképeni motívumának, a jól felfogott önérdeknek érvényesülését a szabad

verseny biztosításával. A felvilágosultságra jellemző optimizmussal és naturalizmussal bízik az egyéni érdekek kölcsönös kiegyenlítődéséből önként előálló gazdasági harmóniában. Az erkölcs-filozófus Smith ebben egyszersmind az észszerű morál követelményét is látta. *D. Ricardo*-nál († 1823) már a gazdasági szemlélet elveszíti az erkölcsi kapcsolatot, most már csak az «economical man», az ember mint kizárólagosan gazdasági lény jön tekintetbe. Ricardo nagy tekintélyre jutott rendszerével a gazdasági élet autonómmá minősítéséhez nagymértékben hozzájárult. Az öncélúvá tett gazdaság gyakorlati következményeit a *manchesterizmus* vonta le a munka, az ipar, a kereskedelem szerződési szabadságának a kivívásával, a piaci szabadverseny biztosításával.

3. Az individualizmus világnézeti beállítottságának megfelelően alakul a gazdasági élet formája. Szétoldódnak azok az erők, melyek a társadalmi gazdaság szerves egységét fenntartják s helyükbe lép eszmény, de jobbára a reális valóság formájában is, az autonommá lett gazdasági egyedeknek a csereforgalomra központosított mechanikus kölcsönhatása. *A gazdasági élet szervező erői mind individualisztikus értelmezést nyernek.*

Minden gazdasági rendszerben alapvető jelentőségű a javak feletti *tulajdonjog* kérdése. A tulajdonjog túlzottan individualisztikus értelmezése elemi létfeltétele a liberális kapitalizmusnak. A középkori gondolkodás azt tartotta, hogy az ember a földi javaknak csak haszonélvezője, a javak abszolút birtokosa az Isten ; a javakat eszköznek tekintette az ember céljához, az egyéniség kifejtőzéséhez és használatuknál érezte a közzel szemben fennálló kötelezettséget. Az újkori individualizmus lényegesen átformálja ezt a tulajdonfogalmat s ezzel a tulajdon szerepét a gazdasági életben átalakítja.

Abból az önmagában véve helyes gondolatból indul ki, hogy a magántulajdon az emberi személyiség szabadságának fontos külső feltétele, de ezt a feltételt megteszi a személyiség alapjává s a magántulajdont úgy tekinti, mint az egyéniség érvényesülésének voltaképeni kifejezését. Hatalmi vágyában úgy érzi, hogy az ember annyira képes, amennyire a rendelkezésére álló eszközök képessé teszik, a külső érvényesülést tartja az emberi nagyság mértékének. A tulajdon ily korlátlan igénylésének kettős előfeltétele a tulajdonhoz való jognak Istentől és a társadalomtól való függetlenítése. A magát autonómnak érző egyéniség öntudata elhomályosítja ezeket a kapcsolatokat. Amilyen önállónak tudja magát az egyén a társadalmi közösséggel szemben, époly önállónak tekinti a tőle elválaszthatatlan, személyisége részének érzett magántulajdont is. A magántulajdon a köztől elszigetelt birtokká lesz, mely felett tulajdonosa teljes szabadsággal rendelkezik. A tulajdon társadalmi szabályozását az individualizmus tisztán magán-

jogi jellegűnek tartja, nem a tulajdon eredeti szociális kötöttségéből eredezteti, hanem a magánérdek társadalmi biztosításának tekinti.

A magántulajdon az individualizmus eszmevilágában tehát társadalmi kötöttségtől függetlenített, a tulajdonos szabad rendelkezésére bízott jószággá lesz, mely a verseny elvére beállított társadalmi életben egyszersmind az érvényesülés hatalmi eszközéül szolgál. Természetesen ily egoisztikus értelmezés mellett a tulajdon nem képez többé társadalmi kapcsolatot, hanem ellenkezőleg, az a tényező, mely az embereket egymástól elválasztja, egymástól megkülönbözteti s egymással osztályellentétbe állítja.

Nagyraértékeli az individualizmus szelleme a *munkát*, de értékelésében elvonatkozik a munka Istent szolgáló jellegétől és társadalmi szerepétől s a munka értékét javakat előállító, végeredményben haszonszerző jellegében látja. A munka fogalmát is az autonómia és a racionalizmus szellemében formálja át. Az emberi önállóság leghatalmasabb bizonyítékát az alkotás vágyában látja, az ész hatalmát a természet nyersanyagát javakká, gazdasági értékekké formáló erejében csodálja. A termeléshez nélkülözhetetlen s azt mennyiségileg és minőségileg tökéletesítő munkát egyáltalában minden gazdasági érték mértékének teszi meg. *Minden jószág értéke a belefektetett munka mennyiségétől függ.*

De a munkának a *mennyiségi* kategóriába sorozása voltaképen a személyiségtől való elszakadását és dologi értékké válását jelenti. A munka ilyetén értékelését előmozdította a *tőke és a munka szétválása*, aminek következtében a munka személyhez kötöttsége háttérbe szorul s mint mennyiségi érték, mint munkabér kerül bele a gazdasági számításba. A munka elszemélytelenítéséhez hozzájárul továbbá a nagyrafejlesztett *racionalizálás*, a tervszerű munkabeosztás. A vállalkozó hamar rájött arra a szabályszerűségre, hogy a munka specializálásával és megosztásával a termelékenység jelentősen fokozható s egyszersmind időben és emberben megtakarítás érhető el. Természetesen a felaprózott munka egyformasága gépiesítő hatású, elbágyasztja az érdeklődést, intenzív lelki beleéléshez nem nyujt lehetőséget. S a termelésben egyre jelentősebbé váló technikával szemben az emberi munkaerő függő, alárendelt szerephez jut.

Mindez még nem tenné lehetetlenné a társadalmi szolgálat tudatát s a munka szociális, társadalmi összetartást fejlesztő erejét nem kötné le feltétlenül. Minthogy azonban a mechanisztikus gondolkodás a munkának csupán *anyagi* eredményét nézi, az anyagi javaknak pedig csak az egyén szempontjából van értékük, a munka jellege is jószág, illetve áru a többi áru között, más jószággal azonosnak tekintett mennyiségi érték, adásvételi szerződés tárgya.

A tulajdon és a munka társadalmi kapcsolatainak meglazítása

mellett a voltaképeni gazdasági kapcsolatok a forgalomra, a piacra központosulnak. Azonban a *csereforgalom* sem képes a gazdasági élet szerves egységét biztosítani. Az individualista kapitalizmus a piac szerkezetét is atomisztikusan és mechanisztikusan értelmezi. Gazdasági szemlélete szerint a piacon az önmagukban álló magángazdaságok találkoznak össze átmeneti csereaktusok keretében. A csere a kereslet és kínálat mechanikus törvényszerűsége szerint alakul, eredménye a javak értékét jelző ár.

A piac természeti szükségképeniséggel szabályozott voltának a meggyőződésében követeli a liberalizmus a külső, államhatalmi szabályozás visszaszorítását. A külső beavatkozásban inkább akadályozóját, mintsem előmozdítóját látja a gazdasági élet vérkeringését jelentő piaci életnek. Minthogy a gazdasági élet rúgójának az önérdeket tekinti, azt tartja, hogy a természeti erők szabad tevékenysége biztosítja a feleknek a legmagasabb nyereséget és elősegíti a legkedvezőbb áralakulást. A liberalizmus elvei szerint a *szabadverseny* a gazdasági élet formája és egyedüli szabályozója. A szabadverseny révén kialakuló értékelés határozza meg az egész gazdaság menetét, mely lényegében nem más, mint a cserefolyamatok hálózata. Az emberi ösztönök jóságában való nagy bizakodás és az erők természetes harmóniájának optimista hite mellett a szabadverseny elmélete idővel támaszt talál a fajkiválasztódás darwinista elméletében is. A szabadverseny a tapasztalat szerint a gyengébbekre megsemmisítő hatású, de ezzel csak igazolja a legalkalmasabb egyed fennmaradását biztosító természeti törvényszerűséget. A darwinista kultúroptimizmus szemléletében a gyengébb pusztulása a haladás érdekében hozott áldozat.

Nem csodálkozhatunk azon, ha a szabad csereforgalom központi szervét jelentő piac a korlátlan verseny elve mellett a gazdasági egység kimélyítése helyett inkább szétválasztó hatásúvá lett. Ha az önérdeken kívül nem ismerünk el egyéb szabályozó elvet, a piac az érdekellentétek összeütközésének színhelyévé válik s e mérkőzés előrelátható eredménye az erősebb győzelme. Hogy az erő nem mindig jelent erkölcsi fölényt is, találóan mutat rá a Quadragesimo anno[1] a verseny tapasztalati eredményére, «az erősebbnek s többnyire az erőszakosabbnak és lelkiismeretlenebbnek» a győzelmére hivatkozva.

Meggyöngül egyéb társadalmi erő hatása is a gazdasági életre. Az *állam* beavatkozását a liberalizmus teljesen nem akadályozhatja meg, a jogrendet egy gazdasági rendszer sem nélkülözheti. De az állam hatáskörét a szabadság és a tulajdon védelmére iparkodik

[1] A következőkben gyakran idézendő enciklikát Q. a. rövidítéssel jelezzük s szövegét a Szent István-Társulat kiadásában megjelent fordítás alapján közöljük.

korlátozni, mint a közjó hatalmi szervét, nem hajlandó elismerni. A liberalizmus az abszolutizmusra következett ellenhatás lévén, az állam beavatkozását csak a merkantilizmus bénító megkötöttségének a formájában tudja elképzelni.

Az állami beavatkozásnak a lehető legszűkebb körre szorítása mellett a gazdasági élet kisiklott a *társadalmi erők* irányítása alól is. Hivatás alapján nyugvó rendi szervezeteket a liberalizmus nem ismer, az ilyenféle szervezeteket egyenesen veszélyesnek tartja a verseny szabadsága szempontjából. Egyedüli társulási forma marad a csak laza kapcsolatot jelentő *érdekszövetkezet*, a részvénytársaság, bankok, kartellek, konzorciumok formájában. Mindegyik csak eszköz az egyéni érdek, a gazdasági egyedek egymással való szabad érintkezésének a biztosítására. A gazdasági élet egészét a szigorú kölcsönösség, a «tartozik-követel» elve irányítja. S a személytől elvonatkozó, név nélkül, részvénytársasági alapon folyó vállalkozási forma mentesíti az egyént a közzel szemben a felelősség alól.

4. Sombart a kapitalizmus által kifejlesztett gazdasági rendet egészében mint csodás szerkezetet jellemzi, mely azzal lep meg, hogy az egyéni haszon kizárólagos célja és motívuma dacára, eredményeit tekintve az emberi szellem legnagyobb civilizációs művét hozta létre. A valóság elferdítése lenne, ha a modern kapitalizmustól minden érdemet el akarnánk vitatni. De csak úgy mondhatunk róla igazságos bírálatot, ha gazdálkodása eredményét a közgazdaság természetszerű céljával, a népközösség szükségletkielégítésének a mikéntjével egybevetjük.

Kétségbevonhatatlan, hogy a kapitalista termelés a javak mind mennyiségi, mind minőségi előállítása tekintetében hatalmas teljesítményt végzett. A technikai eszközök tökéletesítésével, a tervszerűség következetes érvényesítésével, a termelési módszerek fejlesztésével a termelékenységet nagymértékben fokozta. Ezt az eredményt csak akkor tudjuk igazában értékelni, ha meggondoljuk, hogy Európa népessége a mult század végére a századeleji szám háromszorosára emelkedett. A megnövekedett népesség ellátását, a kitermelt javak bőségét illetőleg, a kapitalizmus nagyobb zökkenés nélkül biztosítani tudta. S az előállítás módjának a tökéletesítésével a jobb ellátást, a minőséget is fokozta. A világpiaccá kifejlődött forgalom kiegyenlítő áraival nagy tömegek számára tette lehetővé a fogyasztásba kapcsolódást, az anyagi életszint emelését, ami kétségtelenül értékes eredmény a civilizáció és a kultúra szempontjából. A forgalom nagy mértékben előmozdította a tőkeképződést, a tőke újabb és újabb vállakozásba kezdve a gazdasági életet főleg technikai téren hatalmas méretekben fejlesztette.

E nagyarányú fejlődést nem lehet csupán a külső körülmények

következményének tulajdonítani. Nagy egészében összefügg az a kapitalista rendszer belső természetével. A sokszor aprólékos részletekig menő, a fejlődés követelményeihez nehezen alkalmazkodó állami szabályozás alól felszabadult gazdasági élet szabad folyást vehetett, kifejleszthette azokat az erőket, melyek természetszerinti egymáshoz hangoltságuk folytán bizonyos mértékig belső törvényszerűséggel szabályozzák a gazdasági élet rendjét. A szabadverseny követelményében túlozva bár, de az a helyes belátás tör keresztül, hogy kereslet és kínálat természetszerű egymáshoz rendeltsége folytán a mesterséges beavatkozástól mentesen alakul a legkedvezőbben a piaci helyzet.

Nehezen lehetne továbbá a kapitalista termelékenységet a termelés lelki ösztönzőjétől, a haszonszerzéstől elválasztani. A gazdasági fejlődés és az önérdek közti összefüggést a liberális közgazdaságtudomány lényegében helyesen látta meg. Letagadhatatlan, hogy az önfenntartás és az önérvényesülés az ember természetszerű hajlama, mely alkotásban akarja magát kiélni s az alkotásban talál igazában magára. S az emberi természet lényegének helyes ismerete mellett az önérdektől az erkölcsi értéket sem kell eleve elvitatnunk. Az ember mint magabíró és sajátos, egyéni céllal rendelkező személy köteles önmagáról gondoskodni. A kényszerű gazdasági függőség elkerülhetetlenül a személyiség feláldozásához, az ember eszközzé alacsonyításához vezet. A szerezhető nyereség a szorgalomnak és a vállalkozó készségnek erős ösztönzője s egyszersmind nagy fokban emeli az egyéni felelősségtudatot is. A minden emberi tevékenységnél követendő észszerű, átgondolt cselekvés követelményének a tudata csak fokozódik, ha az eredményt illetőleg ki-ki saját személyében közvetlenül van érdekelve.

De a kapitalizmusnak is két oldala van. A fény mellett sok árny is tapad hozzá. Ma inkább az árnyat látjuk, s szinte közhellyé lett a kapitalizmus *válságáról* beszélni. A válság nyilván nem a termelés anyagi eredményei miatt tört ki. A kapitalizmus által létrehozott anyagi kultúrához leghevesebb ellenfelei is ragaszkodnak. A rendszer nem is a gazdálkodás *dologi* feltételei, hanem *társadalmi* hatásai miatt hívja ki az elítélő kritikát. Igen tárgyilagosan ítéli meg a helyzetet a Q. a., mely szerint «a rendszer természeténél fogva nem rossz. Hibája ott kezdődik, amikor a tőke a bérmunkásokat azzal a céllal fogadja szolgálatába, hogy az egész vállalkozást és a termelést egyoldalúlag a saját törvénye és haszna szerint vezesse, nem tekintve sem a munkások emberi méltóságát, sem a gazdaságnak szociális vonatkozásait, sem a közjó és a társadalmi igazságosság követelményeit». A baj tehát a gazdálkodás *céljának* a kitűzésében rejlik, abban, hogy a nyereség vágyától irányított tőke túlteszi magát a társadalmi gazdaság szociális célján és egyoldalúlag a maga haszna szempontjából irányítja a gazdasági folyamatot.

Az individualizmus optimista természet-rajongásában feledésbe vette, hogy az emberi hajlamok és ösztönök nincsenek oly természeti szükségképeniséggel szabályozva, mint az állati ösztönök, hanem a szellemi képességek, az értelem és az akarat részéről való szabályozást igénylik. Az értelem legfőbb szabálya a cselekvésre vonatkozólag az erkölcsi törvény, mely az anyagi javak utáni törekvést csak addig igazolja, míg az eszközül szolgál az ember szellemi-erkölcsi természetének megfelelő célok megvalósítására. Az öncélnak tekintett szerzési ösztön az embert önmagával állítja szembe, mert szolgai módon a javaknak rendeli alá, melyek felett erkölcsi szabadsággal kellene rendelkeznie.

A liberalizmus az állami abszolutizmus elleni harcában a szabadságnak egyoldalúlag negatív értelmét domborította ki. Csak a kötöttségtől való mentességet látta benne, megfeledkezett arról, hogy a szabadság önfegyelmezést s a közösség javához való alkalmazkodást igényel. A vallási, erkölcsi, társadalmi kötöttségektől eloldott ember gazdasági tevékenységénél elveszítette a legszilárdabb irányító erőket. Az erkölcsi, jogi, társadalmi korlátozástól független verseny korántsem bizonyult a gazdaság kielégítő szabályozójának, hanem számtalan baj okozójává lett s végső következményeiben önmagát szünteti meg.

A kapitalizmus nagy ellenfele, a szocializmus hamar észrevette a korlátlan verseny nyomán jelentkező gazdasági kríziseket s ezek periodikus ismétlődésében a rendszer lényegéből folyó, elkerülhetetlen törvényszerűséget látott. Habár ily törvényszerűség nem bizonyítható s a gazdasági krízisek nagyrészt külső körülményekből (pl. a világháború) magyarázhatók, letagadhatatlan, hogy a modern kapitalizmustól elválaszthatatlan az a paradox jelenség, hogy *a kitermelt javak nagy bőségével nagy tömegek kielégítetlensége áll szemben.* Ki vonhatná kétségbe a Q. a. megállapítását, hogy «a proletárok igen nagy tömegei a túlgazdagok csekély számával szemben megcáfolhatatlan bizonyítéka annak, hogy a földi javak a mi korunkban, az indusztrializmus korában, amikor oly bőségesen termelnek értékeket, nincsenek helyesen elosztva és nem megfelelően szolgálják a különböző osztályokat»! ?

A termelésben mutatkozó túlprodukció, illetve aránytalan eloszlás elsősorban nyilván a szükségletek áttekinthetetlenségéből származik, ami viszont az atomizált, individualisztikus gazdálkodás következménye. A nyereség vágyától hajtva, a tőke elsősorban a rentabilitást, a magángazdasági érdeket nézi s csak ezen keresztül a produktivitást, a közgazdasági hasznot. A megfelelő értékesítés nélkül maradó tőke veszteség a közgazdaság számára is, mely számtalan szükségletnél tudná a helytelenül befektetett tőkét hasznosítani.

Improduktívvá válik a kapitalizmus a javak tékozlásával is. A nyerészkedés vágya könnyen csábít rablógazdálkodásra, a termé-

szeti javak előrelátást mellőző kihasználására; a túlprodukcióval fenyegető árcsökkenés az áruk megsemmisítésére kísért, a mennyiség fokozása gyakran a minőség rovására történik. Közgazdaságilag kártékonnyá lesz a kapitalista szellem, ha kellő erkölcsi érzék hiányában erkölcsileg kifogásolható fogásokra ragadtatja magát, melyek a versenytársakra is kényszerítőleg hatnak s az üzleti élet megbízhatóságát, szolídságát aláássák. A kapitalista szellem kirívó jelensége a mesterséges áralakításon nyerészkedő, öncélú spekuláció, mely ellenszolgálat nélkül, sőt kár-okozás révén gazdagodik. Az ár- és a béruzsora szintén oly jelenségek, melyek legalább is mint közeli veszélyek, a kapitalizmus szelleméből következnek.

Különösen súlyos teherként nehezedik a közgazdasági életre *a tőke hatalmi törekvése*. Az egyéni érdektől irányított korlátlan versenyben az érvényesülés hatalmi kérdéssé lett. A tőkeerős nagyipar proletársorsra juttatta a kisiparosok jelentős részét s jobbára csak oly iparágakat hagyott meg a kezükön, amelyeknél a tömeggyártás nem jár elegendő haszonnal, vagy amelyeknél az elhelyezés nehézségekkel jár. Közben a tőke rákényszerült a verseny bizonyosfokú korlátozására. A piac áttekinthetetlenségével, ingadozásával járó veszélyek csökkentésére megalakítja a vállalatok érdekszövetkezeti egyesüléseit a kartellek és a konzorciumok formájában. A vállalatok egymásközti megegyezésének, illetve egységes vezetésének annyi eredménye mindenesetre lett, hogy a gazdasági élet nyugodtabb menetét biztosította, de a gazdaság rendjének maradandó szabályozására elégtelennek bizonyult. A kartell-megegyezéssel központosított erő félelmetes hatalommá lett, mely társadalmi és politikai térre is átterjedt. A központosítás gazdasági hátránya lett, hogy az üzemvitelt elmechanizálta, az egyéni vállalkozást megkötötte, az egészséges fejlődést megnehezítette midőn a közgazdasági érdekeket mellőzve a piaci áralakulást a magas vállalkozói nyereség állandósítása irányában befolyásolta.

Pénzügyi téren a tőkehalmozás nemzetgazdaságilag káros következménye különösen a kamat-uzsorában, a nagytőke érdekeitől irányított hitel-politikában nyilvánul. A hatáskörük kiterjesztésére törekvő bankok nem szerezhetvén kellő áttekintést a hitelezők felett, túlmagas kamattal iparkodnak magukat a kockázattal szemben biztosítani. A vállalkozáshoz szükséges hitel szintén a nagytőke önkényének lett kiszolgáltatva, mely a hitelezésnél elsősorban a saját hasznát s nem a népközösségi érdekeket nézi. A legszembetűnőbben jut ez kifejezésre a kis- és a középüzem hiteligényeinek elhanyagolásánál. «A leginkább szembetűnő jelensége a mi korunknak, hogy nem csupán a vagyon, hanem félelmetes gazdasági hatalom, valóságos zsarnoki hatalom halmozódik fel egyeseknél, akik többnyire nem is tulajdonosai, hanem csak kezelői és forgatói a rájuk bízott vagyonnak, amely fölött

szinte korlátlan hatalommal rendelkeznek. Különösen azoknak kezében van szörnyű hatalom, akik mint a pénztőke urai és kezelői, korlátlanul határoznak a hitel felől és azt tetszésük szerint osztják fel. A hitellel a gazdasági test vérkeringése felett uralkodnak, a termelés életelemét tartják kezükben úgy, hogy ellenük senki még lélegzeni sem tud.» (Q. a.)

A tőke hatalmi törekvéseinek lett kiszolgáltatva a munka is. A tőkeerős üzemekkel szemben önálló vállalkozásra nem képes munka kénytelen a nagyüzemnél elhelyezkedést keresni, mely ezt a szükséghelyzetet iparkodik a maga érdekeinek megfelelő munkafeltételekkel, különösen a részére előnyös munkabér megszabásával kihasználni. Az alacsony bérek mellett hatalmas tömegek szorulnak ki a fogyasztási piacról, nem csekély kárára maguknak a kapitalistáknak. A munkanélküliség és a tömegnyomor pedig állandó veszedelemként lebeg a társadalom felett.

Habár a liberalizmus függetleníteni iparkodott a gazdasági életet az államtól, teljességgel nem vonhatta ki magát az állam hatásköre alól. Az adó-, a hitel-, a vámpolitika révén kénytelen volt érintkezésben maradni az állammal. Az állam pedig a saját vállalkozásai (állami közüzemek, monopóliumok), de a közjó érdekében is kénytelen volt a gazdasági életbe beavatkozni. Habár beavatkozásai útján az államnak alkalma nyílt arra, hogy fékezze a kapitalizmus kinövéseit, viszont a kapitalizmus sem volt rest a maga érdekeit biztosítani az állami gazdaságpolitikánál. Igy az államot állandóan az a veszély fenyegeti, hogy függetlensége nem marad oly mértékben biztosítva, mint azt közhatalmi funkciója megköveteli. S az sem hagyható figyelmen kívül, hogy az államhoz fűződő kapcsolatok révén a tőkének a nemzetközi piacon folyó harca könnyen sodorhat nemzetközi bonyodalmakba. «A fölhalmozott gazdasági hatalom harcra vezet, mégpedig hármas harcra : Először a hatalomért a gazdasági téren ; másodszor a hatalomért az állam felett, amely maga is mint hatalmi tényező érvényesülni akar a gazdasági érdekellentétekben ; harmadszor harcra a különböző államok között, amelyek alattvalóik gazdasági érdekeit állami hatalmi eszközökkel védik, vagy megfordítva államközi ellentétek megoldása céljából a gazdasági hatalmat fegyverként felhasználják . . . Hozzájárultak még az állami és gazdasági körnek összevegyüléséből származó siralmas következmények. Legszomorúbb köztük az államfenség megalázása, amelynek pártatlanul, minden érdekharctól távol, egyedül a közjóra és az igazságosságra irányulva, mint királynőnek és legfőbb bírónak, magas trónon kellene ülni, s önös érdekek akarattalan, megláncolt rabszolgája lett. Nemzetközi viszonylatban ugyanabból a forrásból kettős baj származott : egyrészt túlzott gazdasági nacionalizmus és imperializmus, másrészt a nemkevésbbé ártalmas és kárhoza-

tos nemzetközi tőke és nemzetközi tőke-imperializmus, amely mindenütt résen áll, ahol zsákmányra van kilátás.»

Mélyen hatott a kapitalizmus a társadalmi élet alakulására és szellemére is. A koncentrált nagyüzemek fejlesztik ki a nagyvárosi életet, megszüntetik a kézműipar önállóságát, magukhoz vonják a föld népét. A gazdasági életből kiinduló individualista szellem áthatotta az egész társadalmi életet. A piaci élethez hasonlóan az össztársadalomban is az egyéni érdek és a szabad szerződési elv lesznek irányadók. A családi kötelékek meglazulása, a népközösségi tudat megfogyatkozása, az önzetlenség és áldozatkészség aláhanyatlása az uralomrajutott individualista szellem következménye. A piaci érdekellentétek szerint rétegződik a társadalom is, a szerves egész kitagozódásaiként jelentkező rendek helyett a csoport-individualizmus ellentétét hordozó osztályokra bomlik.

A kapitalista szellemet tápláló individualizmus és utilitarizmus rávetíti árnyékát az összkultúrára. A mai kultúrát jellemző iránynélküliség és szétesettség elsősorban az individualizmus relativizáló hajlamaira vezetendő vissza, mely tagadásba vonja az abszolút normák érvényét s lehetetlenné teszi oly értékelési központ kijegecesedését, mely a kultúra egységét biztosíthatná. A kultúra igazi alapját jelentő vallási és erkölcsi értékek helyett a hasznosság lett az irányító értékmérő. Minthogy azonban a haszon nem öncélú, hanem eszközi érték, az értékelés súlypontja oly javakra esik, melyek igazi hivatása a szellemi célok szolgálata volna. Az öncéllá lett anyagi, technikai kultúrával szemben elsatnyul és elferdül a szellemi kultúra. Az életalakítás a gyakorlati materializmus vonalán fejlődik. Földi jólét, kényelem, külső siker az irányító szempontok, az örökkévaló értékek, az azok szolgálatával járó áldozat, az erkölcsi megbízhatóság csak másodsorban, vagy egyáltalában nem jönnek figyelembe. A személyiség igazi értékei elhanyagolásának a következménye, hogy individualisztikus jelszavak mellett kitermelődött az egyéniséget legázoló tömeg-lelkület, mely felett a tehetetlenség törvénye uralkodik.

Következményein végigtekintve, a modern kapitalizmus által kialakított gazdasági és társadalmi életforma sürgetőleg kiált a *reform* után. A kapitalizmus nagy bőségét termelte ki a javaknak, de nem tudta igazságos elosztásukat biztosítani. Nagy anyagi kultúrát alkotott, de a lelket elszegényítette. Az egyéni vállalkozási kedvnek erős lendületet adott, de megfeledkezett azokról a kapcsolatokról, melyek az egyént a társadalomhoz fűzik.

A kapitalizmus korlátlan érvényesülésre törő hatalmát egyre több veszély fenyegeti. Szerzési lehetőségeit erősen korlátozza a korábban földművelő államok iparosodása, különösen a keleti népek iparának a fellendülése, a gazdasági térnek a világháború okozta megszűkülése.

Szembetalálja magát a munkások szervezkedésével, a különböző irányú szociális mozgalmakkal, a közérdeket védeni kénytelen állam korlátozásaival, a társadalom fokozódó ellenszenvével. Nehéz a kapitalizmus jövőjét illetőleg jóslásokba bocsátkozni. Annyi azonban bizonyos, hogy a kapitalizmus belső lényege szerint szellemi áramlat, melyet csak a társadalom *szellemi* megújhodása alakíthat át.

Irodalom. — *W. Sombart*, Der moderne Kapitalismus. München-Leipzig. I². 1916. II². 1917. III. 1927. Die Zukunft des Kapitalismus. Berlin 1932. — *J. Strieder*, Zur Genesis des modernen Kapitalismus. München 1906. Studien zur Geschichte kapitalistischer Organisationsformen². München 1925. — *P. Josfock*, Der Ausgang des Kapitalismus. München-Leipzig 1928. Der deutsche Katholizismus und die Überwindung des Kapitalismus. Regensburg 1932. — *J. Messner*, Die soziale Frage der Gegenwart. Innsbruck-Wien 1934. — *H. Getzeny*, Kapitalismus und Sozialismus. Regensburg. — *G. Briefs*, Die Wandlungen der Wirtschaft im kapitalistischen Zeitalter. Berlin 1932. — *L. Pohle*, Kapitalismus und Sozialismus³. Leipzig 1921. — *J. Varga*, L'économie de période du déclin du capitalisme. Paris 1928. — *J. P. Steffes*, Religion und Religiosität als Problem im Zeitalter des Hochkapitalismus. Düsseldorf 1932. — *J. B. Kraus*, Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus. München-Leipzig 1930. — *M. Weber*, A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Budapest 1923. — *Károlyi I. gr.*, A kapitalista világrend válsága. Budapest 1931. Válasz gr. Károlyi Imrének. Budapest 1931. (Többek hozzászólása.)

24. A szocializmus.

1. Több mint száz év óta a kapitalizmus és a szocializmus harca tartja állandó feszültségben a társadalmi és a gazdasági életet. Bármily éles legyen is kettőjük ellentéte a gyakorlati életben, a világnézeti alapok tekintetében nem állnak egymástól túlságosan távol. Ketteler mondása, hogy a szocializmus a kapitalizmusnak törvényes, bár engedetlen gyermeke, nemcsak a kapitalizmus visszaéléseivel természetszerűen felidézett visszahatás, hanem a közös eredetre visszavezethető szellemi rokonság értelmében is érvényes. A szocializmus ugyanabból a gyökérből sarjadt ki, amelyből a kapitalizmus: a felvilágosultság eszmevilágából. Azonban a gyakorlati élet tapasztalataitól kényszerítve a szocializmus a felvilágosultság eszméinek új tartalmat adott s ezzel az individualista liberalizmustól ellentétes gazdasági és társadalmi iránynak lett a szülőanyja.

Világnézetileg megegyezik a szocializmus a kapitalizmussal abban, hogy az embert szigorúan a látható természet keretei közé zártan szemléli. Transzcendens, földöntúli célokról és igényekről épúgy nem hajlandó tudni, mint a kapitalizmus. Az élet alapértékének szintén az anyagi javakat tekinti s meggyőződése, hogy az ember a földi létben elérheti a tökéletes boldogságot. Természetének rom-

latlan ösztönei s az ész hatalma megadják ehhez a biztos lehetőséget. Minden azon múlik, hogy az ember felismerje létének igazi törvényeit s hozzájuk igazodva megalkossa a legjobb társadalmi rendet.

Társadalmi szemlélete kiindulásában is megegyezik a szocializmus a liberalizmussal. A társadalmat egyenlő jogú, szabad egyének összességének, kollektívumának tartja, melynek egységét alkotó elemeinek egyneműsége, homogeneitása biztosítja. Azonban az egyenlőségnek és a szabadságnak a liberalizmus által adott értelmét helytelennek találja s annak eltérő magyarázatában látja a társadalmi rend «természetszerű» biztosítékát.

A liberalizmus az emberek egyenlő képességeire hivatkozva követelte a szabad gazdasági tevékenységet. Csakhamar kitűnt azonban, hogy az egyenlőség csak elvileg áll, tényleg a magántulajdon, melynek szabadságát a liberalizmus oly féltékenyen védelmezte, egyoldalú hatalmi viszonyt állandósít, mely az embereket nagyon is egyenlőtlenekké teszi, a vagyonos polgárok, «a burgoisie» és a nincstelenek, a «proletárok» osztályellentétébe állítja. A szocializmus a tulajdonviszonyok különbségéből eredeztetett egyenlőtlenséget akarja eltüntetni, éspedig a tulajdon *szocializálása*, a társadalom rendelkezésére bocsátásával. A szocializmus Rousseau természetjog-magyarázatára hagyatkozik, mely szerint az ősi, természeti állapotban a jog, a hatalom, a tulajdon tekintetében az emberek közt teljes egyenlőség uralkodott, az egyenlőtlenség a magántulajdon bevezetésével keletkezett. A természeti rend által megkívánt egyenlőség tehát a magántulajdon megszüntetésével biztosítandó.

S époly hiányosnak találja a szocializmus a liberalizmus szabadság-fogalmát is. Szabadságon a liberalizmus az állami kötöttségtől való mentességet érti, de nem biztosítja a munka függetlenségét a hatalmi önkénnyel, a tőkével szemben. A szabadság igazi értelme szerint csak minden ember egyenlő szabadsága lehet. Ezt a szabadságot pedig csak a társadalom biztosíthatja az egyéni önkény felé emelkedő és az egyént feltétlen alárendelésre kényszerítő hatalmával. Az egyén alárendeltségének jogosultságát igazolja, hogy midőn a társadalomnak, azaz az egyének összességének engedelmeskedik, a maga jól felfogott érdekének engedelmeskedik.

A szocializmus szellemi magatartását tehát egy negatív és egy pozitív mozzanat határozza meg. Az igazi emberiesség eszméjével ellentétesnek tartja a magántulajdonon alapuló hatalomból eredő egyenlőtlenséget és függőséget, mely a társadalom tagjait osztályellentétbe állítja; azért a tulajdonviszonyok megváltoztatásával a társadalmi hatalom irányítása mellett kialakítandó, osztálynélküli társadalom eszméje lebeg irányelvként előtte. Bár elvei felállításánál a szocializmus elsősorban a természetszerű szükségképeniségre hivat-

kozik, sőt általánosságban a materializmus világnézeti alapján áll, mégsem utasítja el teljesen az etikai meggondolásokat. A meglévő társadalmi állapotokat, ép mert természetellenesek, egyszersmind igazságtalanoknak is tartja s az igazságosságra hivatkozva törekedik a mozgalom erkölcsi létjogosultságát igazolni.

Eredetileg a szocializmus, illetve a kommunizmus «idealista» formában tűnt fel, az erkölcsi szempont volt benne az irányadó. Az erkölcsi tökéletesség gondolata sugallta a vezető osztályok kommunisztikus életmódjának az eszményét Platon ideális államában, mely a reneszánsz korában Morus Tamás, Campanella társadalmi reformeszméiben elevenedett fel. A vagyonnal való visszaélés veszedelmének az elkerülése s a közös vallásos meggyőződés révén fokozottan átélt összetartozásnak a tudata irányította a vallásos szellemű kommunizmust (a zsidó esszénusok, therapeuták életközössége, az őskeresztények, a szerzetek vagyonközössége), mely magasabb erkölcsi szempontból, önkéntesen vállalt életmódja volt egy-egy kisebb, zárt közösségnek.

A modern szocializmus nem ennek a magasabb tökéletességre törekvő eszmevilágnak a leszármazottja, hanem az egyre élesebbé váló társadalmi ellentét kísérőjelensége, Oppenheimer találó megjegyzése szerint, a «kapitalizmus árnya». Előhirnökeinél világosan felismerhetők a liberális kapitalizmussal közös forrásból merített eszmék. Nem erőszakos úton, hanem az ember és a társadalom «igazi természetének» megfelelő reformok révén akarják a vagyonegyenlőtlenségből származó bajokat orvosolni. Legfontosabbnak tartják a hiba eredetének a felfedését, mely már a gyógyulás útját is jelzi. *Cl. H. Saint-Simon* († 1825) társadalomtörténeti vizsgálódásai alapján nem utolsó sorban a lelki átalakulástól, a nagyon is egyénileg elgondolt vallásos szocializmustól várja eszméi diadalát, oly társadalmi rend kialakulását, melyben a hatalmi viszony helyett a képesség és a munka jutnak döntő szerephez. Tanítványa, *A. Bazard* († 1832) sem támadja még a tulajdon intézményét, csak közérdekű használatát akarja biztosítani, midőn a tulajdonos halálával az államhoz akarja visszajuttatni a tulajdont, melyet az az arra érdemes polgároknak juttatna. *Fr. Fourier* († 1835) sem gondol még az egyenlőtlenségek és az osztálykülönbségek megszüntetésére, midőn az emberi ösztönökre hivatkozással a munkát kellemessé tevő falanxoknak, közös műhelyeknek az eszméjét felveti, melyekben a jövedelmet a munka, a tőke és a tehetség arányában osztják szét. *L. Blanc* († 1882) is a munkához való jog biztosításával akarja a szabadverseny okozta bajokat leküzdeni. Meggyőződése, hogy a szociális műhelyek fokozott munkaeredménye megsemmisíti a kapitalista vállalatokat. A felvilágosodás humanisztikus gondolkodása vezette az angol gyárost, *R. Owen*-t

(† 1858), midőn a javak egyedüli értékmérőjének a munkát tekintve, az azzal arányos, szövetkezeti úton történő szükségletfedezés révén akarta kiküszöbölni az igazságtalannak látott tőke-nyereségét. A tőkenyereség jogosultságának kétségbevonásával azonban kétségessé válik az azt biztosító magántulajdon is, amit *J. Proudhon* († 1865) mond ki először nyiltan, ki a termeléshez szükséges tőkét és hitelt népbank felállításával akarja biztosítani. A korai szocializmusra jellemző merész elképzelés legerősebben idealisztikusan gondolt anarchizmusán szembetűnő, mely a méltányosság elvétől áthatott társadalomban minden hatalmi kényszert feleslegesnek tart.

2. Megvalósítatlan, illetve csődbe került terveknél tovább nem jutott reformeszmékkel szemben *K. Rodbertus* († 1875) már nem elégszik meg a tünetek egyszerű megállapításával, hanem a tudományos oknyomozással keresett közgazdaságtani törvényszerűség alapján kutatja a szociális kérdés eredetét és megoldási lehetőségét. Úgy találja, hogy a piac mechanikus törvényei következtében a munkás kénytelen a megélhetéséhez szükséges jószágmennyiség megszerzéséért munkaerejét átengedni, anélkül, hogy a termelés növekedéséből származó többletet magának biztosíthatná. Ellenkezőleg, minél termékenyebb a munka, annál kisebb a jövedelem munkásra eső része. A csökkenő bérhányad törvényszerűsége szükségképeni következménye a magántulajdonon alapuló gazdasági rendnek, melyet Rodbertus úgy tart enyhíthetőnek, ha a szabad forgalom helyett az állam által megszabott feltételek szabályozzák a gazdasági folyamatot. Ez az «államszocializmus» nem szünteti meg az egyéni munkával szerzett magántulajdont, s a termelési javak szocializálását a gazdasági élet megrendítése nélkül, évszázadokon át tartó átmenettel akarja megvalósítani. Rodbertus tanítványa, *F. Lasalle* († 1864) a tulajdon feletti rendelkezést a nemzeti társadalomra bízza. Elméleténél nagyobb hatást keltett agitációs tevékenységével.

A szocializmus legnagyobb hatású terjesztője *K. Marx* († 1883) lett, ki a korábbi úttörők «utópiá»-nak bélyegzett szocializmusával szemben abban a meggyőződésben alkotta meg rendszerét, hogy az időközben teljesen kifejlődött kapitalizmus mélyéig hatolva, sikerült a gazdasági élet szükségképeni törvényeit felismernie. A szocializmus mozgalma az elmúlt félszázadban nagy egészében a Marx által megjelölt úton haladt, rendszerében a szocializmus tudományos alapvetését kell látnunk. Sőt ennél is többet jelent az a körülmény, hogy Marx nemcsak közgazdász, hanem filozófus is volt, ki közgazdasági elméletének bölcseleti elmélyítésével világnézetet is adott azoknak a tömegeknek, melyek szinte fanatikus hittel bízták magukat az ő szellemének irányítására. Nyilván ez a hatalmas tömeghatás magyarázza azt az érdeklődést is, amellyel a szellemtörténeti kutatás

Marx gondolkodásának motiváló és irányító szempontjaiba iparkodik behatolni s melynek köszönhető, hogy ma már eléggé világosan látjuk azokat az összetevőket, melyek hatása Marx gondolkodását irányította s belőlük a marxizmus világnézeti jellegét is eléggé határozottan megállapíthatjuk.

Marx gondolatvilágának eredőit a kutatás kétségtelenül helyes nyomokon keresi a német idealizmus romantikájában. Ez a megállapítás elveszti első pillanatra meglepőnek tetsző voltát, ha meggondoljuk, hogy a német romantika legnagyobb hatású képviselőjének, Hegel-nek a rendszere, nem utolsó sorban a tartalmára boruló homály miatt, mily különböző magyarázatokon esett át. Legmaradandóbb erejűnek bizonyult az ellentéteken át haladó, dialektikus fejlődés gondolata. Az eredeti tételezést ellentéte szünteti meg. Tétel és ellentétel magasabbrendű egysége a további dialektikus fejlődés kiindulása. Hogy ez a forma tartalmi változtatással is kielégítheti az igényeket, Feuerbach szolgáltatott rá példát, aki a szellem helyett a Hegel által elhanyagolt anyagi természetet tette meg az immanens törvényszerűséggel történő dialektikus fejlődés hordozójává. Marx a hegelianizmust a Feuerbach eszközölte változtatással vette át s abban a francia felvilágosultság materializmusával talált szellemi kapcsolat is megerősítette. Letagadhatatlan e mellett Marxnál Darwinnak a természeti fajok fejlődéséről, harcáról felállított mechanisztikus elméletének a hatása is.

E szellemtörténeti tényezők hatása Marx szociológiai beállítottságán keresztül szűrődik le. Ez ad egyéni vonást rendszerének a materializmus korábbi formáival szemben. Marx nem hatol a metafizikai alapokig, hanem magát a társadalmat állítja a fejlődés központjába. Ez az «ökonomiai» materializmus immár teljessé teszi a korlátlan érvényesülésre törekvő gazdasági nézőpontot. Az egész emberi kultúra egységes alapjaként a gazdasági élet tűnik elő, melynek fejlődését époly változhatatlan törvényszerűség irányítja, mint a fizikai természetét. A gazdasági élet menetét s benne az egyedek magatartását a természeti szükségképeniség határozza meg, mely a maga belső törvényeit követve teszi meg ellentéteken át haladó fejlődési útját.

Marx szerint az emberi kultúra legmélyebb alapja a termelési technika, mely a termelési módot meghatározza. Ez határozza meg a tulajdonviszonyokat, s ezekhez igazodik az osztályképződés. Az osztály-viszonyok által meghatározott gazdasági helyzet az alapépítmény, a társadalmi és kulturális élet megnyilvánulásai, a jogviszonyok, az erkölcs, a vallás, a politikai élet, vagyis mindaz, amit általában szellemiségnek, «ideológiá»-nak neveznek, ezen nyugvó épület, függvényszerű következmény. A kapitalista gazdasági rend lényege az árutermelés, ennek érdekeihez igazodik a kulturális élet is. Ebben

a rendben a jogviszonyt, melynek formája a szerződés, tartalmilag az a körülmény határozza meg, hogy a szerződő felek áruk képviselői és birtokosai. Vagy ha a vallást nézzük, míg az ősi népeknél, melyeknél a javaknak áru-jellege alárendelt jelentőségű, a mitologikus természet- és nép-vallás virágzik, az árutermelésre berendezett társadalomban az értékekké minősített áruk az absztrakt embernek megfelelő vallási kultuszt fejlesztik ki. Ilyen jellegű vallás a kereszténység, különösen a polgári társadalom fejlettebb formáját kifejező protestantizmusnak és a deizmusnak a formájában.

A gazdasági alapépítményen mozgó történeti fejlődés nem szervesen egymásba kapcsolódó folyamatok során, hanem szüntelen ellentétbe való átmenet útján bontakozik ki. A fejlődés a túlélt társadalmi berendezkedést megszünteti s ellentétét állítja helyébe. A dialektikus mozgás törvényszerűségét követve, a polgári társadalomból annak ellentéte, a proletariátus fejlődik ki, kettőjük harcából megszületik a szocialista társadalmi rend. A fejlődés belső törvényszerűségével létesülő ellentét az osztályharcok formájában nyilvánul meg. Minden eddigi társadalom története osztályharcok története. Az osztályharc nem szüntethető meg szándékos, illetve mesterséges tarsadalmi reformmal, azt kizárólag a szocializmus szüntetheti meg, mely kifejlődése feltételeinél fogva az osztálymentes társadalmi rend. A változhatatlan belső törvényszerűség mellett a tudomány egyedül lehetséges feladata a társadalmi állapotok tanulmányozásával megállapított fejlődési fok tudatossá tétele marad, ami a szocializmus számára a helyzethez alkalmazott taktika gyakorlati feladatát jelenti. Az egyes fejlődési fázisokat tudatosan nem lehet megakadályozni, legfeljebb az átmenet vajúdásait rövidítheti meg a tudatos reflexió.

Ez a *történelmi materializmus*, amint Marx szigorúan gazdasági alapon tájékozódó történetszemléletét nevezni szokás, élesen megvilágítja a marxizmus alapszerkezetét formáló szellemiséget, a vaskövetkezetességgel végigvezetett materializmust. Ez a szertelen túlzás a tudománynak annyiban lett hasznára, hogy felhívta a gazdasági életnek egyéb kultúrterületekkel, különösen a jogrenddel és a politikai élettel fennálló kölcsönhatásaira a figyelmet. Az az alapbeállítás azonban, mintha a gazdasági élet lenne a történeti folyamat legfőbb és kizárólagos irányítója s mintha a magasabb szellemi élet csupán reflexe lenne a gazdasági helyzetnek, súlyos tévedés, mely a kultúrfilozófiai kritika előtt nem állhat meg.

Marx módszere beállításában teljesen korának egyoldalú s igazolatlanul túlzott természettudományos és materialista befolyása alatt állott, mely a társadalmi folyamatot ugyanoly törvényszerűségek szerint akarta elbírálni, mint a fizikai jelenségeket. Ez époly súlyos módszertani hiba, mint a «homo oeconomicus» elvont fogalmának

történeti valósággá változtatása. A valóságos élet emberét, aki a történelem tényleges szereplője, általában a gazdasági érdeknél sokkal nagyobb erővel irányítják egyéb, erkölcsi, szellemi motívumok, melyeknek a gazdasági élettől független volta feltűnően nyilvánul oly helyzetekben, amikor az ember gazdasági érdekeivel szembefordul és eszméiért nélkülözést, üldöztetést, vértanúságot szenved. Sokkal könnyebben és nyilvánvalóbban bizonyítható, hogy a történet alakulásában általában a szellemi irányzatokhoz alkalmazkodik a gazdasági élet is, mint annak ellenkezője, aminek a történelmen végigvezetett bizonyítására a marxizmus sem vállalkozik, csak egyes tények egyoldalú és ferde beállításával próbálja elméletét a valóság látszatában feltüntetni. Azonban a történelem komoly ismerőjével nehezen lehet elhitetni, hogy pl. a kereszténység, mely kezdettől a társadalmi ellentétek fölé emelkedett, proletárhajlamokból született volna meg, hogy az Egyház kezdettől kimutatható hierarchiája a középkori feudalizmus vetülete lenne, hogy a kálvini predesztináció tana vallási formában fejezi ki azt a gazdasági tényt, hogy a verseny nemcsak az ember szorgalmától, hanem tőle független külső körülményektől is függ. Ha egyéb okok mellett a gazdasági viszonyok is szembetűnően befolyásolnak bizonyos történeti fejleményeket (pl. a francia forradalmat vagy a világháborút), a részleges oki hatás még korántsem jogosít fel oly merész egyetemesítésre, hogy az egész történelmet az osztályharc szakadatlan láncolatának tekintsük.

De eltekintve a történeti tények téves magyarázatától, egyéb kultúrjelenségnek a gazdasági életet alakító hatását tagadva érthetetlen marad, mi idézi elő maguknak a gazdasági állapotoknak a változását? A belső szükségképeniségre való hivatkozás annál is kevésbbé elégíthet ki, mert Marx szerint minden korszakot a termelési forma feltétlenül meghatározza, de a mindenkori gazdasági helyzet kizárólagos érvényesülése mellett érthetetlen marad a vele ellentétes gazdasági helyzet előállása. Ebből az ellentmondásból nyilvánvalóan csak úgy lehet kijutni, ha lemondunk a gazdasági élet feltétlen autonómiájáról és részként illesztjük be az emberi szellem irányító felsőbbsége mellett fejlődő kultúra egészébe.

3. A gazdasági élet öntörvényszerűségét s a természettudományos módszert következetesen tartja szem előtt Marx a közgazdaságtanának alapjául szolgáló *értékelmélet* kidolgozásánál, melyhez a kiindulást Ricardo munka-értékelmélete szolgáltatta. Szemben a korábbi szocialistáknak az erkölcsi tényezők befolyását is méltányoló nézőpontjával, értékelméletével Marx szigorúan tudományos bizonyítékot kívánt szolgáltatni amellett, hogy a kizsákmányolás a kapitalista termelési rend természetéből elkerülhetetlen szükségképeniséggel következik.

A kapitalista gazdasági rend a csere-forgalmon nyugszik. E gazdasági rend legmélyebb rúgóját véli felfedezni Marx az áruk ama belső tulajdonságának megállapításával, amely a csere értékmérőjéül szolgálhat, amelynek alapján áru áru ellenében cserélhető. A hasznosság kétségtelenül jelentékeny tulajdonsága az áruknak. Minthogy azonban az áruk használati értékét egymástól különböző tulajdonságaik határozzák meg, a hasznosság nem lehet a csere alapjául szolgáló közös mozzanat. Ez kizárólag a valamennyi áruban közösen meglévő tulajdonság: a bennük foglalt *munkamennyiség* lehet. Az áruk értékének egyedüli forrása az emberi munka. Egy bizonyos áru értékének mértéke az a munkaidő, mely előállításához a technika állásának megfelelően szükséges.

A kapitalista vállalkozó a munkát is a piacról szerzi be, ebben a rendben a munka époly piaci áru, mint egyéb áru, a munka értékét tehát épúgy mint egyéb áruét, a létesítéséhez szükséges munkamennyiség méri le. Utóbbin a munkás létfenntartásához nélkülözhetetlen eszközök megszerzéséhez szükséges munkaidőt értjük. Ha pl. a munkás létminimuma hat órai munkával megszerezhető, ennyit fizet neki a vállalkozó, akit a mérték szigorú betartására a munkapiacon folyó verseny kényszerít. Azonban a vállalkozó ezen túlmenő munkára kényszerítheti a munkást anélkül, hogy ezt a munkatöbbletet külön megfizetné. A megfizetetlen munkából előálló *értéktöbblet* (Mehrwert) a kapitalista nyereség forrása. A kapitalista vállalkozás tehát csak a munkás kizsákmányolása révén tarthatja fenn magát. A munkabér és a tényleges munka értékkülönbségével szerezhető haszon arra készteti a vállalkozót, hogy egyrészt a munkaidő kinyujtásával, másrészt a bérek leszorításával minél nagyobb nyereséghez jusson. Ezért részesíti a férfimunkával szemben előnyben a kevesebb igényt támasztó nők és gyermekek munkáját, ezért iparkodik jóléti intézményekkel a munkás megélhetését látszólag könnyebbé tenni.

Marx értékelmélete, mint a kritika már annyiszor rámutatott, korántsem elégíti ki a tudományos követelményeket, melyekre kidolgozásánál oly nagy súlyt fektetett, sőt súlyos ellentmondásokat tartalmaz. A proletárság ügye reménytelen volna, ha követeléseit csak erre a kényszeredett okoskodásra tudná alapítani. A munka befolyása kétségtelen a csereértékre, de nem tekinthető annak kizárólagos forrásául. Ha Marx a szükségletet kielégítő hasznossághoz való arányítást az áruk konkrét tulajdonságainak különbözősége miatt utasítja el, ugyanarra az eredményre kell jutnia a konkrét munka szempontjából is, mely az áruk különbsége szerint nemcsak a mennyiség, hanem minőség szerint is változik. Csak a teljesen elvakult materializmus juthatott odáig, hogy a mindennemű emberi

tevékenységnél közreműködő szellemi és erkölcsi erőket figyelmen kívül hagyva, az emberi munkát kizárólag fizikai energia-mennyiségnek tekintse, mely a fizikai idővel teljesen arányos. Ha tehát az áruk a tényleges munka szempontjából époly különbözők, mint a tényleges haszon szempontjából, a csereérték magyarázatára alkalmas elvont, egyetemesen alkalmazható mértéket kétségtelenül a hasznosság általában s nem a munka általában fogja nyujtani. Nyilvánvaló ez a jobb anyagból, bár esetleg kevesebb munkával előállított áruk magasabbra értékelésénél, vagy a munkanélküli értéknövekedés (az áru fektetésével növekedő finomság, a kereslet növekedésével, a verseny csökkenésével, vagy hiányával bekövetkező áremelkedés) eseteiben. Különben is, mikor Marx a «társadalmilag» szükséges munkaidőt hangsúlyozza, kétségtelenül a társadalom igényeinek megfelelő teljesítményre gondol, ezzel pedig hallgatólagosan, illetve önmagának ellentmondva, elismeri, hogy a munka nem mennyisége által általában, hanem gazdasági hasznosságot létesítő teljesítménye révén válik értékhordozóvá.

Hogy a gazdasági érték a befektetett munkával arányosan növekszik, oly előfeltevés, melyet a gépekkel fokozott termelés kézzelfoghatólag megcáfol. S a technika haladásával arányosan növekedő tőkeszükséglet ugyancsak szétfoszlatja azt a hiedelmet, mintha a termelés egészében a munka eredménye lenne, s értéktöbblet csak a munka révén állhatna elő.

A nagy nehézséget, mely a munka gépekkel helyettesíthetősége folytán az egész értékelméletet fenyegeti, Marx is erősen érezte. Ép e probléma nehézsége késleltette a «Das Kapital» későbbi köteteinek megjelenését. Megoldásnak tekinthető feleletet az Engels által Marx halála után kiadott kötetek sem adtak. Marx eredeti érvelése szerint a munka lévén minden érték termelője, az üzemek változó, munkabérre fordított tőkéjének nagyságától függ a nyereség nagysága. Később ezt az állítást már csak az izoláltnak gondolt üzemre tartja érvényesnek ; a tényleges gazdasági életben a verseny árkiegyenlítő hatása alapján elismeri, hogy közömbös az áru előállításának a módja s az álló (épületekbe, gépekbe fektetett) tőke nagysága határozza meg a nyereség nagyságát.

Nem törődve az értékelmélet eredeti kiindulása és a végső következtetés között mutatkozó ellentéttel, Marx főgondja arra irányul, hogy a jelentkező állapotokat szükségszerűeknek tüntesse fel, melyek szükségképeni törvényszerűséggel írják elő a fejlődés útját.

Az álló tőkével szerezhető előnyök az iparban és a mezőgazdaságban egyaránt üzemi *koncentrációra* kényszerítenek. A gépekkel rendszeresített, racionális gazdálkodást teljességében csak a nagyüzem tudja kihasználni, a kis- és a középipari üzemek nem állhatják

vele a versenyt. S a mezőgazdaságban is csak a nagytőke képes a termelékenységet fokozó befektetésre, vele szemben a paraszti birtok egyre hátrányosabb helyzetbe fog jutni. Az üzemi koncentrációval együtt jár a birtok *akkumulációja*, halmozódása. A tönkrejutott tömegek vagyona kisszámú kapitalista kezébe kerül. Az akkumuláció folyamatának legjellemzőbb tünete a részvénytársaságok elszaporodása, melyeknél a jogcím már nem is névre szól, hanem egy darab papiroshoz fűződik. E tisztán dologi jellegű halmozódás teszi majd könnyűvé az egész vagyonállománynak a társadalomra való átruházását.

A változó tőke csökkentése érdekében a kapitalistának a munkaerő csökkentésére kell törekednie. A munka nélkül maradt emberekből verődik össze az ipari tartaléksereg, mely a munkapiacon a kínálatot állandóan emeli s ezzel állandó nyomást gyakorol a bérekre. Ily körülmények közt a bér sohasem emelkedhetik jelentősen a létminimum fölé. Igy tehát a proletárság *elnyomorodása* elkerülhetetlen szükségszerűség. Ezt csak fokozzák a kapitalizmus belső ellentétéből folyó *gazdasági krízisek*. A változó tőke állandó csökkentésével a többlet-érték és vele együtt a haszonrész is állandóan csökken. Ezt elkerülendők, a kapitalisták lázasan fokozzák a termelést, tervszerűtlenül, a szükséglet áttekintése nélkül dobják ki a nagy árumennyiséget a piacra. A nagy árufelesleggel szemben áll a beszerzésre képtelen tömegek nagy száma. Ez az ellentét lobbantja ki időről-időre a gazdasági válságokat, melyektől természetesen a proletárság szenved legtöbbet, de sorra szedi áldozatait a tőkések köréből is, akiknek a száma igy egyre csökken. Csak a nyomor nő folyton, de azzal együtt a szervezett munkások ereje is, mely céltudatosan törekedve a termelési javak és a munka összpontosítására, végül is szétveti a kapitalizmus kereteit. A magántulajdonon alapuló gazdaság korszaka lejár, a «kisajátítókat kisajátítják».

4. Marxnak több mint félszázad előtt tett jóslásszerű kijelentéseinek elbírálására kétségtelenül az azóta eltelt idő tapasztalatai szolgáltatják a legmegbízhatóbb bizonyítékot. Ha vannak is oly tünetek, melyek Marxot igazolni látszanak, azok nagyrészben más okokból erednek s alaposabban szemügyre véve más jellegűek. Marx megállapításait elsősorban az angol tőke önmaga által tapasztalt válságos állapota sugalmazta, ami helyi és átmeneti tünet volt.

A koncentráció valóban nagy mértékben haladt előre az utóbbi évtizedekben, de nem a Marx által megjövendölt kiválasztódási folyamat formájában, hanem a kapitalista érdekek biztosítására szövetkező kartellek alakjában, melyek egyelőre még eléggé számottevő hatalommal rendelkeznek. Azonban a tapasztalat a koncentráció határaira is rámutatott. Ennek lehetőségei és méretei a termelési ágak és körülmények szerint nagyon különbözők. Sokszor épen a túlhajtott köz-

pontosítás hat bénítólag. A központosító törekvésekre korlátozólag hat, hogy sok iparág nem folytatható gyárilag eredményesen s a nagyipar mellett mindeddig megmaradt a kis- és középipar, anélkül, hogy pusztulását belátható időn belül meg lehetne jósolni, sőt inkább megerősödését tapasztalhatjuk. Épúgy megállapítható a kisbirtokos földművelők megerősödése is, kik bizonyos termelési ágakban egyenesen előnnyel rendelkeznek a túlméretezett nagybirtokkal szemben. A föld termelékenységének korlátolt volta a mezőgazdasági versenynek különben is határt szab. Az állandó tőke növekedésének tulajdonított munkanélküliség elméletével szemben a tapasztalat a nagyiparban foglalkoztatott munkásság számának emelkedéséről s a kellően fel nem szerelt üzemek elnéptelenedéséről beszél. Az elnyomorodási elmélettel szemben az utolsó félszázad a munkásosztály megélhetési viszonyainak jelentős javulásáról számol be. Azt természetesen senki sem állítja, hogy a kapitalista rendszernek nincsenek hibái s hogy egyáltalában nem felelős az aránytalan jövedelemeloszlásért. De az sem hagyható figyelmen kívül, hogy a gazdasági élet különösen ma tapasztalt válsága nemcsak a kapitalista rendszerben rejtőző okokból, hanem jelentős mértékben a világháború okozta gazdasági megrendülésből ered.

Az a *gazdasági rendszer*, melyet a szocializmus a kapitalizmus helyére akar állítani, egyáltalában nem nyujt komoly kilátást a gazdaság természetszerű célja elérésére, a társadalom szükségleteinek megfelelő kielégítésére. A termelési javak szocializálása, köztulajdonba vétele mellett sem a termelés, sem a jövedelemeloszlás kielégítő funkciója nincs biztosítva.

A tulajdonszerzés lehetőségének megszűnésével megszűnik az emberi munka legtermészetszerűbb ösztönzője is. A termeléshez szükséges munka vagy a munka minősége szerint változó bér, vagy az általános munkakényszer útján volna csak biztosítható. Előbbi esetben a jövedelem különbözősége új osztályképződést indít meg s a magántulajdon újból való kifejlődésével járna, azaz veszélybe hozná a szocializmus által dogmaszerűen vallott társadalmi egyenlőséget; az utóbbi esetben pedig teljesen megsemmisül a szabadság, ami pedig a szocializmusnak ugyancsak hangosan hirdetett jelszavai közé tartozik s amiről az ember, mint szellemi lény nem is mondhat le. A munkakészség fokozásának a proletár társadalom magasabb erkölcsi színvonalától való reménylése, melyben egyes szocialista írók bizakodnak, sokkal nagyobb erkölcsi tökéletességet tételez fel, mint amilyenre egy materialista felfogású társadalom képes. A fizikai és a szellemi munka váltakozó végzésének szintén felmerült terve sem ad több reményre jogot s e mellett kétségessé teszi a szakmunka eredményességét. A magánjövedelem kiküszöbölésével a tőkeképződés is elveszti leggazdagabb forrását s a lefoglalt magántulajdon felélése után a tőke

csak a munkabér rovására lesz gyarapítható, ami végeredményben továbbra is fenntartja munka és tőke ellentétét.

A sokat kritizált gazdasági «anarchiát» megszüntetni hivatott szocialista tervgazdálkodás csak nagyszabású koncentráció útján volna lehetséges, amely mellett eltörpül a kárhoztatott kapitalista üzemi koncentráció. Mindenesetre különös, hogy míg az utóbbit a szocializmus elítéli, az előbbit természetesnek és kívánatosnak tartja. Pedig igazán nem sok remény van arra, hogy a szocialista diktatúra bürokratizmusa a gazdasági élet menetét kielégítőbben tudná biztosítani. Meg kell gondolnunk, hogy míg a forgalmi gazdaságban a szabadon nyilvánuló kereslet és kínálat kölcsönhatásából kialakuló ár követhető tájékoztatást nyujt a termelés számára, a szigorúan szükségletkielégítésre berendezkedő, tehát a piactól független szocialista gazdaság csak bonyodalmas utakon szerezhet magának áttekintést a szükséglet minőségéről és mennyiségéről. Az egész gazdaságnak az intéző központtól való függése, a verseny kiküszöbölése mellett, a természete szerint eleven és folyton változó gazdasági élet lassú tengődésre lenne ítélve s bajosan termelné ki a sokat emlegetett «szociális» jólétet. A szabad vállalkozás megszüntetésével s a szigorú alárendeltségi viszony kifejlesztésével elsikkad a felelősség is, s végül is a hatalom kényének-kedvének lesz kiszolgáltatva az egész gazdasági élet. Ha még azt is számításba merjük venni, hogy a szocialista társadalomban sem lesznek az emberek lényegesen jobbak, mint más társadalomban, a korrupció lehetőségét sem kell kizárnunk, amelynek méretei a gazdasági szervezet méreteivel arányban fognak mutatkozni.

Hogy a szocialista tervek mily távol esnek a valóságos élettől, az orosz szovjet immár húsz esztendős tanulságai igazolják. Kezdetben, mikor még szigorúan alkalmazkodtak a marxi elvekhez, a termelés teljesen elakadt s a nyomor hihetetlen méreteket öltött. A termelést csak úgy sikerült megindítani, hogy a szocializált üzemek mellett lehetővé tették a magángazdálkodást is, bevezették a munkaminőséghez szabott bérskálát, jelentékeny mértékben feloldották a piaci korlátozásokat. A szocializált üzemek a hiányos szakértelemmel rendelkező «pártbizalmiak» vezetése és az ellenőrző közegek nagy száma mellett a magánvállalatoknál drágább és silányabb árut termelnek. A mezőgazdaságban kierőszakolt szocializálás sem vezetett a kívánt eredményre s a parasztság elégedetlenségét csak a terror tudja elfojtani. Az átmeneti nehézségekre való folytonos hivatkozás csak a rendszer hibáinak palástolására jó, de nem némíthatja el a kritikát, amelynek ép a kiábrándult szocialisták (Panait Istrati, André Gide, Migray József) a leghangosabb szóvivői.

5. A szocializmus nem elvont elmélet, hanem az életben érvényesülésre törekvő mozgalom, mely a társadalomgazdasági élet alaku-

lásához kénytelen alkalmazkodása közben sokféle irányra bomlott. De ép e folyton hullámzó mozgás miatt az egyes irányok közti különbségek nem tűnnek élesen elő, inkább átmeneti színeződésben jelentkeznek. A különbségek megállapításához a legmegbízhatóbb alapot a marxizmus szolgáltatja, melynek eszmevilága körül forog az egész modern szocializmus. Marx tanai nemcsak egyesítőleg, de szétválasztólag is hatnak. Vannak, akik egészükben esküsznek rájuk, mások kritikus álláspontra helyezkednek velük szemben, egyes tételeket elvetnek, vagy az eredeti értelemtől eltérően magyarázzák őket.

A szélső baloldalt képviseli a *kommunizmus*, mely a marxizmust vakon követve a proletariátus diktatúrája által akarja az osztálymentes társadalmat megvalósítani. Ezt az irányt a Q. a. jellemzése szerint a legélesebb osztályharc és a magántulajdon teljes eltörlése különbözteti meg a szocializmus egyéb formáitól. A kommunista pártban kitört viszályok és a világháború okozta bomladozás késztetett az egész világra kiterjesztett «Internacionalé» ismételt megszervezésére (1862, 1889, 1919, legújabban Trockij IV-ik Internacionáléja). Marx mellett és őt követve főkép Lenin fejtette ki a kommunizmus társadalom- és gazdaság-szemléletét. Az orosz bolsevizmussal elmélet és módszer tekintetében megegyezik a nyugati és déleurópai országokban terjesztett *szindikalizmus* (főbb hirdetői: Sorel, Pellontiers, Lagardelle). A keresztény társadalomelmélet szempontjából legújabban a Divini Redemptoris enciklika ad a kommunizmusról találó és határozott bírálatot s jelöli meg az ellene való védekezés egyedül eredményes módját, a keresztény erkölcsi elvekhez való következetes és megalkuvás nélküli ragaszkodást.

Marx túlzásai a józanabb belátásra képes elméket mérsékletre intették. A Bernstein által megindított *revizionizmus*, mely Marx elméletében megkülönböztetendőnek tartja a változhatatlan s a változó elemeket, Marxnak különösen három dogmatikus biztonsággal felállított tételét teszi kritika tárgyává: a materialista történetszemléletet, a kizsákmányolás deduktív bizonyítását és az akkumuláció korlátlanságát. Persze ezek épen nem lényegtelen tételei a marxizmusnak, kétségbevonásukkal maga a marxizmus is kétségessé válik. A revizionizmus gyakorlatilag abban különbözik a kommunizmustól, hogy szerves fejlődéssel (e-volucióval, nem re-volucióval) iparkodik célhoz jutni. Ezért belekapcsolódik a parlamenti életbe s annak demokratikus átalakítására, az állam szociális tevékenységének kiszélesítésére törekedik.

A revizionizmustól inkább elméletileg, mint gyakorlatilag különbözik az *államszocializmus*, mely elveti az állam megsemmisítésének marxi gondolatát s ép az államra bízza az egész gazdasági rend irányítását és szervezését. A világháború az államok mélyreható gazdasági

beavatkozásával járt együtt s az államszocializmus bizonyos foka közös jellemzője maradt a világháborún keresztül ment államoknak, ami különösen a külföldi pénz-, áru- és idegenforgalom korlátozása, az üzemvitel ellenőrzése, az üzemek állami segélyezése és államosítása, az állam által kidolgozott egységes «négyéves», «ötéves» gazdasági tervekben jut kifejezésre. Az állami szabályozás gondolata erős elméleti támpontot talál főkép a német közgazdászok (Schmoller, Brentano, Wagner) által terjesztett *szociálpolitika*, a marxisták részéről «katedraszocializmusnak» gúnyolt irány részéről, melyet a materialisztikus szocializmustól élesen megkülönböztet az erkölcsi erők jelentőségének hangsúlyozása, a tulajdon használatával járó felelősségnek, a munkásság szellemi és erkölcsi képzésének, a társadalmi együttérzésnek a hirdetése. Az erkölcsi követelmények révén a szociálpolitikai irány érintkezésbe jut a keresztény társadalmi törekvésekkel is, amelyek azonban a gazdasági élet elállamosításának gondolatát elvileg nem oszthatják. Az állam lényegéből folyó hatáskört kétségtelenül túlhaladja a gazdasági élet ily mélyreható befolyásolása, mely mind az államra, mind a gazdasági életre rendeltetésüket megnehezítő megkötöttséget jelent. A gazdasági élet viteléhez kívánatos egységet megfelelőbben biztosíthatja az egységesen kiépített hivatásrendi szervezet.

A *rendiség* oly természetszerű követelménye a társadalmi tagozódásnak, hogy ez elől a szocializmus sem zárkózhatik el. Főkép angol szocialisták (J. Penty, Cole, Metlor) képviselik ezt a gondolatot. Legszembetűnőbb eltérés a marxizmustól, hogy központosítás helyett ez az irány az egyes ipari szervezeteknek messzemenő önállóságot kíván biztosítani. A decentralizált gazdasági élet egységét az állam biztosítaná, mely a tőkekészletet a testületek közt arányosan elosztaná, a termelést és fogyasztást összhangba hozná. A magántulajdon megszüntetése és az állam túlméretezett szerepe mellett a rendiségnek ez az alakja lényegesen különböző a keresztény társadalmi reform által sürgetett rendiségtől.

Ismét más típust képvisel a *szövetkezeti szocializmus* (Totomianz, Gide, Web-házaspár), mely az állam közbejötte helyett a munkásság szövetkezeti mozgalmának a kiépítésével akarja a szocializálást fokozatosan megvalósítani. Közgazdaságilag ez az elgondolás a szövetkezeti eszme túlhajtásában mutat nehézséget. A szövetkezet hasznos szolgálatot tesz a köznek a piaci verseny ellensúlyozásával, de annak letörésével egyoldalú diktatúra alá helyezi az egész gazdasági életet.

Sajátos válfaja a szocializmusnak az *agrárszocializmus* (Th. Spencer, A. R. Wallace, H. George), mely a földtulajdonnak egyéb birtokkal szemben aránytalan előnyeire s a közre különösen káros hatásaira hivatkozva a föld-magántulajdont akarja megszüntetni. Azzal érvel, hogy a termelési eszközök fejlődésével a földjáradék

egyre növekedik, vele szemben a munkabér csökken; a föld épúgy nem foglalható le korlátlanul, mint egyéb természeti elem ; az öröklés lehetetlenné teszi a földbirtokhoz jutást. Ezzel szemben a valóság, hogy a földjáradék növekedése sem korlátlan, sok kockázatnak van kitéve s a földre, mint könnyen nyilvántartható birtokra, egyéb birtoknál rendesen súlyosabb közteher nehezedik. A föld művelést igényel s így nem hasonlítható azokhoz a természeti javakhoz, amelyekhez az ember munka nélkül jut. Az öröklés révén maradandóan a földhöz kötött földbirtokos- és földműves-osztály konzervativizmusa fontos nemzetfenntartó erő. A földínség, az aránytalan birtokmegoszlás megfelelő szociális reformokkal, nem a tulajdonjog megszüntetésével orvosolandó.

Nem hiányzik olyan próbálkozás sem, mely a szocializmust a kereszténységgel iparkodik összhangba hozni. Ez a *«vallásos szocializmus»*, mely megkülönböztetendő a kereszténységszocializmustól, egyes protestáns (H. Müller, P. Tillich, K. Menicke, L. Ragaz, H. Kutter, K. Barth) és katolikus (E. Michel, O. Bauer, Mertens) intellektüelek elméjében született meg, néhány könyv megírásán túl nem tudott a tömegekre számottevő hatást gyakorolni. Krisztusnak proletárvezérként, az osztályharcnak megváltó hivatásként való feltüntetése, az Isten országának a proletariátus uralmával való azonosítása távolesnek az evangélium gondolatvilágától s ellentétesek a kereszténység igazi szellemével.

Az erkölcsi képzés és a nevelés jelentőségének a belátása hozta létre újabban az úgynevezett *erkölcs- és kultúrszocializmust*, mely az ifjúság és a felnőttek szocialista szellemű művelésére törekszik. Persze ilyenfajta törekvés nehezen igazolható az eredeti marxizmus alapján, mely szerint a társadalomalakulás szándékosan nem befolyásolható. De eltekintve az elvi igazolás nehézségétől, az eredeti ideológiában maradva, a szocializmus kultúrtörekvése sem tud a materializmus sivár világa felé emelkedni s az emberhez igazán méltó kultúraeszmét adni.

6. Különböző formáin végigtekintve megállapíthatjuk, hogy a marxizmus nem képes a gazdasági élet bajait orvosolni. Erre már a kapitalizmussal megegyező világnézeti beállítottsága miatt sem alkalmas. A társadalmi bajok nem szüntethetők meg a bajt előidéző csirák meghagyásával, hanem csak gyökeres orvoslással. A szocializmus épúgy, mint a kapitalizmus, az embert tisztán természeti lénynek tekinti s az egész társadalmi életet és kultúrát a gazdasági viszonyokból eredezteti. A tőke hatalmi súlya alatt nyögve az egész társadalmi kérdést megoldottnak gondolja az erők átcsoportosításával, azzal, hogy az elnyomottak lesznek uralkodókká. Az alapértéknek tekintett egyenlőséget és szabadságot a társadalmi viszonyok megosztódása kérdésé-

nek tekinti s nem ismeri fel azok igazi alanyát, az embert, a szellemi-erkölcsi személyiséget. A társadalmi életnek is legmélyebb alapját képező erkölcsi erők elhanyagolása következtében a kapitalizmussal versenyre kelve továbbsodorja a kultúrát a lélektelenítés, az elmechanizálódás útján. Igy nem képes érvényre juttatni azokat az erőket, melyek az igazi társadalmi reformot biztosíthatnák. A munkát nagyra értékeli, de csak fizikai erőteljesítménynek látja, nem tud felemelkedni a közösség erkölcsi szolgálatának, a hivatásnak a tudatára. A tulajdont, épúgy mint a kapitalizmus, öncélnak tekinti, mely mindaddig elválasztja az embereket egymástól, míg azzal egyénenként önállóan rendelkeznek. A tulajdon társadalmi kezelésbe vételével tehát biztosítva látja a társadalmi egységet is. Minthogy azonban a tulajdon még nem maga az ember, viszont az emberi társadalom mélyebben fekvő szellemi-erkölcsi erőiig a materialista világnézet nem hatol le, a szocialista társadalom csak a külső érintkezésre korlátozódik, a szervezés mesterséges erejével összetartott emberhalmaz marad.

Nem csoda, ha e mechanikus társadalom-fogalom mellett értelmetlenné válnak a közösségi élet legtermészetesebb alakulatai. A családot a szocializmus nem sokra értékeli, benne is csak a kapitalizmus által létesített egyoldalú uralmi viszonyt lát. Ezért forradalmosítja a tekintélyt, hirdeti a nők és a gyermekek emancipációját, a nemek szabad viszonyát. Érzéketlen a népközösség kulturális egységét fenntartó nemzettel szemben is, a kapitalizmust ebben is hűségesen követve, nemzetközinek vallja magát. Az államot csak az uralkodó osztály hatalmi eszközének látja s az «osztály nélküli társadalom»-ban nem juttat neki szerepet. S épúgy nem létezik számára vallási közösség sem. Materialisztikus észjárása a vallásnak nem tulajdoníthat értéket s ha elméletileg a vallást «magánüggyé» nyilvánítja, a gyakorlatban kiirtását a proletárdiktatúra legelső feladatai közé sorozza.

A szocializmus enyhítheti az osztályharcot s a magántulajdon kérdésében juthat mérséklő álláspontra. Nem a taktikán fordul meg a szocializmus lényege, hanem a társadalomról alkotott fogalmon. Ez a fogalom pedig teljességében téves. A társadalmat egészében az anyagi cél, a földi javak szolgálatába állítja, csak a munkafelosztás szempontjából hasznos érdekszövetkezetet lát benne. A termelés érdekeiért a személyiséget is föláldozza s a kárpótlást a javak bőségében ígéri, ami majd a szocializált termelésből kire-kire jutni fog. Azonban a társadalmi életet, mint az ember szellemi-erkölcsi természetének követelményét nem érti föl s mégkevésbé látja meg a társadalmi életben Isten szándékát, mely a társadalmi tekintélynek erkölcsi jogosultságát biztosítja. Jóhiszemű lelkek feltevését, mintha

a mérsékelt szocializmus összeegyeztethető lenne a pozitív kereszténységgel, sőt a katolikus felfogással, az elmélet téves alapjaira hivatkozva határozottan elutasítja a Q. a.: «A szocializmus mint tan, mint történelmi tény, mint mozgalom, ameddig igazi lényegében szocializmus marad, a katolikus tannal összeegyeztethetetlen, ha egyes kérdésekben az igazsághoz és az igazságossághoz el is jutott, mert alapfelfogása az emberi társadalomról a keresztény igazságtól eltérő».

7. A világháború súlyos válságba sodorta a marxizmust. Míg egyrészt kilobbantotta a végső következtetéseket levonó bolsevizmust, másrészt erős ellenhatásképen kiváltotta a külföldön is visszhangot keltő, nemzeti jellegű szociális mozgalmakat, az olasz *fasizmus* és a német *nemzeti szocializmus* formájában. Az összefogásra és kiterjeszkedésre törő nemzeti erőktől táplálva, e mozgalmak szembefordulnak a marxizmus alaptanaival, a mechanikus társadalomszemlélettel, az osztályharc elméletével, a nemzetköziséggel s a közösségi eszmén nyugvó, szociális ellentéteket áthidaló, zárt egységet képező nemzeti társadalom eszményét vallják. Mindkét mozgalmat a nemzeti és a társadalomgazdasági élet belső válsága váltotta ki s az elszánt akarat segítette a megvalósuláshoz. Egyiknek sem lévén hosszabb erjedési ideje, nincs a marxizmushoz hasonló rendszerességgel kidolgozott elméletük, az elmélet inkább a gyakorlat igazolására született meg.

A fasizmus távolabbi szellemi előzményének tekinthetjük Croce és Gentile hegeli eredetű filozófiáját, mely az államot az idea megvalósulásának tartja s egyén és állam erkölcsi egységét hirdeti. A nemzeti szocializmus szellemi irányítói is hangsúlyozzák a német idealizmussal (Fichte, Hegel) való kapcsolatot, de közelebb áll hozzájuk Nietzschenek a darwini fajfejlődési és kiválasztódási elmélettől befolyásolt, mindent az életfenntartás szempontjából értékelő pragmatista-relativista etikai szemlélete. A nemzeti szocializmus teoretikusai titokzatos összefüggést vallanak a vér és a szellem közt, minden lelki megnyilvánulás egységes alapját a faji alkatban keresik s a faji jelleg alapján állítják fel az etikai követelményeket.

Mindkét irány társadalomszemlélete a szigorúan fajilag értett nemzet és állam eszméjén épül fel. Biológiai-organikus egységet lát az egyén és a vértől függő nép közt, mely így az egyént feltétlen a magáénak követeli, hogy a maga faji jellegének megfelelő társadalmi formák közt fejlessze ki életét és történetét. A népi társadalom céljait a belőle kiemelkedő vezér és az őt támogató vezetőréteg állapítja meg, a társadalmi életet tehát a tekintélyi vezetésnek kell irányítania. A fajbiológiai álláspont következményekép legfontosabb követelményként jelentkezik a faji tisztaság biztosítása, ezért sürgetik az idegen, főként az ellentétes (zsidó) faj kártékony hatásának a kiküszöbölését. E szerint

a társadalomszemlélet szerint a nemzet kulturális, politikai és gazdasági tekintetben egyaránt fajilag zárt egység. A nemzeti szocializmus vallási téren sem látja áttörhetőknek a faji kereteket, ezért mutat idegenkedést a népi különbségek fölé emelkedő kereszténység, különösen a katolicizmus iránt, melyet a zsidó lelkiség leszármazottjának tekint s egyre szembetűnőbben árulja el a nemzeti vallás és egyház alakításának a tendenciáját.

Társadalomgazdasági tekintetben mind a fasizmus, mind a nemzeti szocializmus a gazdaság anyagi tényezőinek egyoldalú meghatározó szerepét tagadva a gazdaság rendeltetéséül a nép szükségleteinek a kielégítését, a nép szolgálatát jelölik meg, a nyerészkedés szellemével szemben gazdasági téren is a közérdek feltétlen előnyben részesítését vallják («Gemeinnutz vor Eigennutz»). A népközösségnek teendő szolgálat közösen kötelező eszméjével iparkodnak tőke és munka ellentétét áthidalni, ami gyakorlatilag a két fél paritásos alapon álló korporációkban való szervezésével (fasizmus), illetve a munkaadó és munkás viszonyának a vezér és segédcsapata szolidáris viszonyakénti rendezésével (nemzeti szocializmus) történik. Mindkét irány céltudatosan a gazdaság s általában a társadalom rendi alapokon nyugvó kiépítésére törekszik. A kezdetben erősen tőkeellenes hangulatot (kamatmegszüntetés követelése) az a belátás váltotta fel, hogy megkülönböztetendő a vállalkozó tőkéje, mely feltétlen fenntartandó s a spekulációra berendezkedő pénztőke, melynek érvényesülése korlátozandó. Mindkét irány kimondottan a magántulajdon alapján áll, melyet mindaddig fenntartandónak ítél, amíg a közérdekkel nem helyezkedik szembe.

Mindkét irány szerint a közgazdaság közelebbi céljait elvileg a nép politikai akarata határozza meg, melynek kifejezője a párt, mint a nép politikai organizációja, végrehajtószerve pedig az államhatalom (a nemzeti szocializmus szerint), illetve a nép a vele azonos állam révén nyilatkozik meg (a fasizmus szerint). Elvileg tehát nem lehetséges ellentét politika és közgazdaság közt, melyek ugyanegy néptest kettős, de egyirányba törő életmegnyilvánulásai. Ennélfogva a tekintélyi vezetés elve érvényesítendő a gazdasági életben is, amit az államhatalom, illetve az ellenőrzése alatt működő gazdasági szerv (kamara) egységes gazdasági terv (pl. négyéves program) felállításával, a gazdasági erők társadalmi és szociálpolitikai ösztönzésével, a gazdasági összhangot zavaró körülmények elhárításával érvényesít. Az államnak mélyreható beavatkozását a rendszer mint a gazdasági krízist megakadályozni, termelést és munkát biztosítani hivatott terv-gazdasági formát értelmezi s azt szembehelyezi a bolsevizmus kollektív-gazdaságával, illetve az államszocializmussal, amelyben a tőke az állam tulajdona. A zárt gazdálkodás elvével függ össze a gazdasági önállóságra (autarkia), a

külföldtől lehető függetlenségre való törekvés, a külforgalomnak állami irányítás alá helyezése.

A rendszer elvi előfeltevéseiből következik az intenzív gazdaság- és társadalom-politikai törvényhozás, a munkaviták munkaügyi bíróság elé utasítása, a munkabeszüntetés (sztrájk) büntetése, a munkanélküliség leküzdésére irányuló törekvés, a munkabér szabályozása, a munkás haszonrészesedésének biztosítása, a munkásvédelem- és biztosítás, a mezőgazdaság védelme, kisgazda-hitbizományok létesítése, a hitel-élet és részvényjog szabályozása, a tőke rendelkezési szabadságának korlátozása. A mozgalom sikeréhez szükséges egység lelki előfeltételeinek a biztosítására törekszik az iskolai és az iskolánkívüli egységesen szervezett szociális nevelés, kulturális irányítás.

A közösségi eszme hirdetése, az osztályharc leküzdésére való törekvés, a társadalomgazdaságnak a közösség erkölcsi-kulturális céljai alapján való megítélése és irányítása a nemzeti irányú szociális mozgalom kétségtelenül helyes meglátása. Ezeket az elveket belső igazságértéküknél fogva a keresztény társadalomszemlélet is vallja. S az eszmék nyomán megindult energikus szociális törvényhozás voltakép igazolja a pápák törekvéseit, kik a társadalmi kérdésnek a jog és igazságosság követelményei szerinti rendezését félszázad óta hirdetik és sürgetik.

Természetesen közgazdasági szempontból fölmerül a kérdés, hogy vajjon az állam mélyremenő belenyúlása a gazdasági életbe egyiknek is, másiknak is feltétlen előnyére válik-e? A gazdasági és politikai szempont elvi egységével szemben a két terület oly sajátos funkció-különbségeket mutat, melyek ily messzemenő egyesítés maradandó fenntartását problematikussá teszik. Letagadhatatlan, hogy a gazdasági és a politikai vezetés teljes egysége mellett, az elv tagadása ellenére is, a határvonalak az államszocializmus irányában igen határozatlanok maradnak. S épúgy kétség merül fel a gazdasági körnek szigorú zártságára való törekvéssel szemben is, amellyel csak a termelési feltételek változatosságával bővelkedő nagyhatalom kísérletezhetik, de a gazdasági kultúra mai fokán még azt is probléma elé állítja a nyersanyag beszerzésének, az ellátás színvonalának, a különböző gazdasági ágak kiegyenlítődésének, az értékesítés zavartalan menetének a biztosítása. A politikai szempontból erőltetett sikerek nem adhatnak a rendszer gazdasági értékéről végleges bizonyítékot.

A nemzeti szociális mozgalom maradandó sikere és hatása végeredményben az irányítás szempontjából is alapvető társadalomfogalom értékén dől el. S e tekintetben nem tagadható le, hogy a faji fogalom kizárólagossága az elvileg hirdetett közösségi eszmét erősen veszélyezteti. Az emberi közösség ugyan természeti adottságaikkal is a közösséghez kötött, de teljes kialakulásában, magukat szabadon

kötelező erkölcsi személyek szellemi-erkölcsi egysége. A faj-nacionalizmus oly mértékben túlozza a társadalmi lét alakulásánál kétségtelenül szerepet játszó, de korántsem kizárólagos faji mozzanatot, hogy alapvetőnek tartott biológiai meghatározottsága mellett az egyén a személyiségéhez tartozó szabadságát a jogosnál nagyobb mértékben elveszíti, a faj-közösség alárendelt szervévé és eszközévé válik. A szabadság és megkötöttség súlyos társadalmi problémája a fajbiológiai szemponthoz való merev ragaszkodással csak egyoldalúlag és épazért elégtelenül oldható fel. Alig képzelhető, hogy az elvi előfeltevésekből folyó nagyfokú társadalmi kötöttséget az európai ember hajlandó lesz maradandó életformájának elismerni. Minden társadalmi mozgalomnál döntő szerep jut az etikai alapelvek igazság-értékének. Merően biologikus alapon nem szerkeszthető meg az ember személyi-szellemi voltának megfelelő, egyetemes értékű társadalometikai kódex, a «vér-mítosz» nyomán jelentkező materializmus jogos kétséget ébreszt a vele szövetkezett marxizmus gyökeres leküzdhetése tekintetében.

Mindennek megfontolásából önként adódik a kereszténységnek s az Egyháznak az álláspontja a fajbiológiai alapon álló szociális elmélettel szemben. A keresztény tantartalom alapján az Egyház megértéssel van a szociális igazságosságnak megfelelő társadalmi rend kialakítására való törekvés iránt. De ennek ellenében nem követelhető tőle megtagadhatatlan elvi alapok feladása. A kereszténység is ismeri a faj értékét s méltányolni tudja a fajt fenyegető veszedelmek elleni védekezést. De tudatában van az ember az anyagból le nem vezethető szellem-voltának is s csak következetes, ha a vér-materializmusból folyó, személyiséget, akaratszabadságot, egyéni halhatatlanságot megsemmisítő következtetésekkel szemben tiltakozását felemeli.

Csak a faji ösztön hevétől tisztánlátásában megzavart elme tekintheti a kereszténységet az őt kezdettől üldöző és etikai tanításában mögötte maradó zsidóság szellemi örökösének s csak a gyűlölet és rosszindulat szórhatja a tömegek közé a kereszténységnek a kapitalizmussal és a kommunizmussal egyenlő értelmű internacionalizmusának a vádját. A kereszténység és az Egyház tényleg a népek fölé emelkedik, de nem azért, hogy kizsákmányolja és osztályellentétbe állítsa, hanem hogy az örök értékek tiszteletében és követésében egyesítse őket. S az nem palástolható el, hogy a fajbiológiai alapon álló hitvallás értékrendje ellentétes a keresztény értékrenddel. A személyes Isten s a Gondviselés tagadásba vételét, Krisztus alakjának és megváltó tevékenységének alábecsülését, az Egyházhoz való ragaszkodás megingatását, a vallási alapfogalmak értelmének kivetkőztetését és profanizálását, az egyén s a természetszerű társadalmi közösségek jogának megsértését mint a fajelméleti szociológia vallás-erkölcsi vonatkozású tévedéseit, félremagyarázhatatlan világossággal ítéli el

XI. Pius az Egyház németországi helyzetéről múlt évben kiadott enciklikája.

Bármily sajnálatos a konfliktus a nemzeti szociális mozgalom és az Egyház között, előidézéséért a felelősséget nem lehet az Egyházra tolni. Azt pedig sohasem szabad felednünk, hogy a keresztény ember nincs arra kényszerítve, hogy a korszerű szociális reform kedvéért vallási meggyőződését feláldozza. Ellenkezőleg, ez ad számára megbízható irányítást a nehéz útvesztők közt haladó problémák megoldásában.

Irodalom. — *Dános A.—Kovács G.*, A szociális eszmék fejlődése a modern szocializmusig. Budapest 1925. — *Földes B.*, A szocializmus. Budapest 1910. — *K. Marx*, Das Kapital. I—III. Hg. v. Fr. Engels, Hamburg 1890—94. — *E. Bernstein*, Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie. Stuttgart 1904. — *Fr. Oppenheimer*, Kapitalismus, Kommunismus, wissenschaftlicher Sozialismus. Jena 1919. — *W. Sombart*, Der proletarische Sozialismus[10]. Jena 1925. — *G. Briefs*, Das gewerbliche Proletariat. Tübingen. — *Th. Brauer*, Der moderne deutsche Sozialismus. Freiburg i. B. 1929. — *V. Cathrein*, Der Sozialismus[14-16]. Freiburg i. B. 1923. Moralphilosophie[6]. II. k. — *J. Messner*, l. 265. l. — *Prohászka O.*, Kultúra és terror. (Összegyüjtött munkái, 11. kötet.) — *Palágyi M.*, Marx és tanítása[2]. Budapest 1920. — *Migray J.*, A marxizmus csődje. Budapest 1932. — *Mihelics V.*, A szociális kérdés és a szocializmus[2]. Budapest 1936. — *Ottlik L.*, A marxizmus társadalomelmélete. Budapest 1922. — *I. Kologriwof*, Die Metaphysik des Bolschevismus. Salzburg 1934. — *R. Fülöp-Miller*, Geist und Gesicht des Bolschevismus. Wien 1926. — *Th. Steinbüchel*, Der Sozialismus als sittliche Idee. Düsseldorf 1921. — *H. de Man*, Zur Psychologie des Sozialismus. Jena 1927. — *B. Beham*, Religiöser Sozialismus. Paderborn 1933. — *G. Bottai*, Az olasz korporatív államrendszer és munkaalkotmány. 1928. — *Bencs Z.*, A munka alkotmánya Olaszországban. Budapest. — *Mihelics V.*, Az olasz munkaalkotmány. Pécs 1927. — *Bikkál D.*, A fasiszta Olaszország. Budapest 1928. — *A. Hitler*, Mein Kampf[12]. München 1932. — *A. Rosenberg*, Der Mythus des 20. Jahrhunderts. München 1932. Blut und Ehre[8]. München 1936. — *G. Feder*, Das Programm der N. S. D. A. P. und seine weltanschaulichen Grundgedanken. München 1933. — *D. Klagges*, Reichtum und soziale Gerechtigkeit[2]. Leipzig 1933. — *A. Noll*, Grundsätze nationalsozialistischer Wirtschaftspolitik. Berlin 1937. — *H. Schwarz*, Zur philosophischer Grundlegung des Nationalsozialismus. Berlin 1936. — *J. Nötges*, Nationalsozialismus und Katholizismus. Köln 1931. — *Kovrig B.*, Fasizmus—hitlerizmus. Budapest 1934. — *Makkai J.*, Germánia új útakon. Budapest 1932.

25. A társadalomgazdaság keresztény reformja.

1. Sem a kapitalizmus, sem a szocializmus nem képes biztosítani a gazdasági élet helyes rendjét. A kapitalizmus individualisztikus szelleme a tőke-érdekek kíméletlen érvényesítésével jelentékeny mértékben akadályozza a társadalmi gazdaság természetes

céljának a megvalósítását: a közösség szükségleteinek a kielégítését az arányos jövedelemeloszlás útján. A gazdasági teret nagy piacnak nézi, amelyen a saját hasznukat kereső egyének minél előnyösebb cseréhez iparkodnak jutni. Nem ismeri fel a gazdasági élet egyénfeletti szervező tényezőit és tendenciáit s így nem is jut el a közgazdaság igazi értelméhez.

A szocializmus már meglátja a gazdasági élet társadalmi rendeltetését, de a cél megvalósítására alkalmatlan eszközökkel törekedik. Javasolt reformjai megújhodás helyett sorvadásra ítélik a gazdasági életet, általános jólét helyett az általános nyomor sötét árnyát vetítik előre.

Elméletileg mind a kapitalizmus, mind a szocializmus a gazdasági élet «természetére» hivatkoznak. Ha azután a gazdasági élet természetének ismerete ennyire ellentétes megállapításokhoz vezet, ez már önmagában is gondolkozóba kell, hogy ejtsen az elmélet megbízhatósága felől. A kapitalizmus és a szocializmus érzik az elvi igazolás szükségességét, de nem szabadulhatnak közös forrásból eredő világnézeti korlátaiktól, a tévesen általánosított mechanisztikus világképtől. Meg vannak győződve, hogy a gazdálkodás mechanikus törvényeknek kénytelen engedelmeskedni s ezért nem jutnak el a bajok gyökeréig. A kapitalizmus a bajok felett közönyösen tekint el, oly tüneteknek látja őket, melyeken segíteni nem áll az ember módjában. A szocializmus viszont az osztályharcot a természeti rend által megkívánt dialektikus feszültségnek tekinti, mely belső szükségképeniséggel hozza létre magából a jövő gazdasági és társadalmi rendjét.

A kapitalizmus és a szocializmus egyoldalúsága a nézőpont kitágítását sürgeti. Oly mechanikus önszabályozottság mellett, aminőt ezek az elméletek vallanak, a gazdasági életben jelentkező bajokért a felelősség egymásrahárítása felesleges lenne. Ha a gazdasági élet bajait mégsem vagyunk hajlandók oly közönyösen elviselni, mint a fizikai természet emberi erőnket meghaladó mostoha viszonyait, hanem megszüntetésüket kötelességünknek érezzük, ez a tudat a gazdasági életnek a szellemi-erkölcsi világtól sokkal jelentősebb függésére utal, mint azt a kapitalizmus és a szocializmus elismerni hajlandók. Ennek a belátásnak az útján nem magába zárt világnak, s egyetemes alapépítménynek látjuk a gazdasági életet, hanem az emberi élet egyik, mindenesetre igen fontos, de csak egyik megnyilvánulásának, mely teljes értelmét az emberi élet egészének értelméből és céljából nyeri. Ezt a beilleszkedést az egyetemes célok rendjébe önként megköveteli a gazdasági javak alapjellege, a hasznosság, mely mint eszköz-érték nem állhat meg önmagában, hanem túlmutat arra az értékre, amelynek szolgálatában valóban «hasznos»-nak, «célszerű»-nek bizonyul.

A közösségi tudat nem áll meg a gazdasági szükségletek és követelmények határán, hanem az itt is természetszerűen kialakuló társadalmi kapcsolatokat látva, mint a társadalmi élet egyéb területeit, a gazdasági életet is azoknak a szellemi-erkölcsi erőknek a szintjére állítja, amelyek a társadalmi élet egészét áthatják és alakítják.

De természetesen a közösségi tudattól irányított szellemi-erkölcsi tájékozódásnak sem szabad egyoldalúnak lennie. El kell ismernie a gazdasági életnek immanens, belső törvényszerűségét is és követelményeit a lehetőségek korlátai közé kell állítania. Tekintettel kell lennie továbbá a gazdasági élet történetszerűségére, azokra a kulturális feltételekre, amelyek keretében a ma gazdasági élete folyik. A gazdasági élet alapjelenségei, a termelés, az értékesítés, a fogyasztás az általános társadalmi, államszervezeti, vagyonjogi, közlekedési, technikai adottságok szövevényében bonyolódik le. Mindezt szem előtt tartva, egy átfogóbb nézőpontra törekvő társadalmi szemléletnek az a hivatása, hogy az adott helyzetben megmutassa a helyes, céltudatos magatartás módját.

Ily átfogó társadalmi szemlélet jellemzi az utolsó évtizedek pápáinak, különösen XIII. Leónak és XI. Piusnak a szociális kérdésre vonatkozó apostoli iratait. E körlevelek történeti adottságként fogadják el a modern forgalmi gazdaságot. Nem tekintik azt egészében az emberi gonoszság és rosszakarat művének, hanem a történeti fejlődést irányító erők következményének látják. De minthogy a történet alakulásánál az emberi szabadságra is vár hivatás, iparkodnak a vak szükségképeniség katasztrófális következményekkel fenyegető babonáját eloszlatni s az emberi társadalomra a gazdasági téren váró feladatokat és kötelességeket tudatossá tenni. A pápák körlevelei távolállnak a reneszánsz-kor vagy a modern szocializmus utópiáitól. Nem az elképzelés merészsége, hanem a keresztény kultúra és civilizáció sorsáért s a lelkek javáért való apostoli aggodalom sugallta őket. Megírásukhoz a mindennapi élet sürgető szüksége, az az igazolt meggyőződés adott ösztönzést, hogy a gazdasági életben nyilvánuló bajok mélyebb forrásból fakadnak, mint azt a felületes tekintet látja, a baj csak gyökerében, a társadalom lelki, szellemi megújhodása révén orvosolható kielégítően.

A pápák szociális körlevelei forrásaik és céljuk szerint a keresztény világszemléletben gyökereznek s a természetfölötti világ magasságáig emelkednek. De nem szándékoznak oly értelemben közgazdasági kódexek lenni, melyek a kereszténység különleges gazdasági rendszerét megállapítják. A kereszténységnek mint ilyennek ugyanis nincs különleges gazdasági rendszere. Krisztus és az Egyház vallási igazságokat, nem gazdasági programot hirdettek a világnak. Történetileg a kereszténység a legkülönbözőbb gazdasági helyzetekbe illesz-

kedett be. Az ősegyház még ismerte az aláhanyatló római kapitalizmust, a következő keresztény századok átélték az új nyugati népek természeti gazdálkodásának korát, a középkor feudális gazdasági rendjéhez az Egyház is alkalmazkodott s az Egyház nem fogadta idegenkedéssel az újkorban kialakult forgalmi gazdaságot sem.

Az Egyház figyelmét a gazdasági életre elsősorban az *erkölcsi* élethez fűző kapcsolatok irányítják, melyeket lehetetlen tagadásba vonni. A pápai körlevelek megállapításainak valóság-értékét biztosítja a keresztény erkölcs- és társadalombölcselet objektív valóságszemléletének követése, mely az erkölcsi követelményeket a dolgok lényegi törvényszerűsége alapján állapítja meg s ezzel a gazdasági s az erkölcsi életnek a valóság egységes felépítettségű rendjében gyökerező harmóniáját biztosítani képes. Irányelvként szögezi le a Q. a.: «Az erkölcsi törvény kötelez minket, hogy amint általában minden tevékenységünkben legfőbb és utolsó célunkat, úgy tevékenységünk egyes ágaiban az ezek számára a természettől vagy inkább a természet Alkotójától fölismerhetően megszabott külön célokat kövessük és ezeket helyes rendben a legfőbb célnak alárendeljük. Ha az erkölcsi törvénynek hűségesen engedelmeskedünk, akkor a gazdasági téren keresett külön célok — az egyéniek és a társadalmiak egyaránt — a célok egyetemes rendjébe önként is helyesen beilleszkednek s mi rajtuk keresztül mint lépcsőkön felemelkedünk és elérjük minden dolgok végső célját, az Istent.»

2. A társadalmi gazdaság mai válsága mélyén egy elvi kérdés húzódik meg: *a javak tulajdonjogának a kérdése.* Kapitalizmus és szocializmus ellentétes gazdasági rendje végeredményben egy ellentétes értelemben meghatározott tulajdonfogalmon alapul. Ezt a fogalmat viszont az általános társadalmi szemlélet határozza meg. Amint gondoljuk egyén és társadalom viszonyát, úgy határozzuk meg a tulajdonnak a birtokoshoz való viszonyát is. A kapitalizmus az individualizmus szellemének megfelelően, a magántulajdont iparkodik a társadalmi követelményekkel szemben védőleg körülbástyázni. Hacsak az egyén létezik valósággal és a társadalom nem több az egyének külső érintkezésénél, az autonóm egyének tulajdonát képező birtok is csak az egyéni birtokosok egymáshoz való viszonyának a szabályozása, de nem a társadalomnak, mint az egyénektől különböző reális jogi személyiségnek az igénye szempontjából jöhet figyelembe.

Viszont a szocializmus a kollektivizmus társadalom-fogalmához igazodik. Csak tömeget lát, melynek az egyén önállótlan része. Ily társadalomszemlélet mellett az egyén nem rendelkezhetik önálló tulajdonjoggal sem. Az ősi, «természeti» állapot a javak közös, társadalmi birtoklása, a magántulajdon ennek ellentéte, ép azért megszüntetendő.

Ebben a vitában az egyedül helyes megoldást az organikus tár-

sadalomszemlélet nyujtja, mely az ember lényegi természete kettős vonatkozásának megfelelően, mint a társadalmi élet egyéb területein, a tulajdonhoz való jog tekintetében is, személy és közösség jogának egymáshozrendeltségében látja a természetjogilag igazolt viszonyt. A javak tulajdonához sem az egyénnek, sem a közösségnek nincs kizárólagos joga, hanem osztoznak rajta egyén és közösség alapvető viszonya szerint.

Az embernek a természeti javak használatához és birtoklásához való jogát klasszikusan fejtette ki Szent Tamás, kinek tanítása hagyománnyá lett a keresztény bölcseletben.[1] Szent Tamás szerint a földi javakhoz a jogot az Isten-hasonlóság ténye, az ember értelmes, szellemi természete alapozza meg. Isten legfelsőbb tulajdonjogának (principale dominium) fenntartásával és az Istennek tartozó felelelősség mellett az embernek, mint értelmes, szabadon rendelkezni képes lénynek jogában áll a természet javait erkölcsileg igazolt céljaira használni. E jog természetjogi jellegét nyilvánvalóvá teszi az a tény, hogy a fizikai dolgok természetük szerint az ember használatára vannak rendelve, nélkülök az ember életét nem tarthatja fenn s nem tökéletesítheti magát, ép azért e jogáról nem is mondhat le. E jog közvetlen az emberi személyt, mint az értelmes természet hordozóját illeti meg. Minden ember természet szerint egyenlő használati joggal rendelkezik, e jog konkrét tárgya nincs a természettől közvetlenül meghatározva.

A természetjog nemcsak a javak gyümölcsének használatát, hanem azok tulajdon formájában való maradandó birtoklását is biztosítja. A természetjog a tulajdonhoz való jogot általában igazolja, anélkül, hogy a birtoklás módját megállapítaná. Az egyéni magántulajdont a természetjog által biztosított egyetemes használati jog elvi fenntartásával Szent Tamás szerint a ius gentium, a népjog igazolja, azaz a természetjogból az adott általános helyzetre különösebb nehézség nélkül levezetett törvény, mely közvetlen következménye lévén a természetjognak, azzal egyenlő érvényességi erővel rendelkezik. Az emberi természet jelen állapotában, mely nem rendelkezik az eredeti ártatlanság tökéletességével, a magántulajdon formájában való birtoklás az egyetemes emberi jog nyilvánvaló követelménye. Ezt Szent Tamás három érvvel bizonyítja. A tapasztalat igazolja, hogy ki-ki jobban törődik azzal, ami egyéni tulajdonát képezi, mint amit másokkal közösen birtokol; a magántulajdon jobban ösztönöz a munkára, mint a köztulajdon. Továbbá kielégítőbben biztosítható a társadalmi rend, ha a javak felett való rendelkezés joga pontosan ki van jelölve. Azután a magántulajdon biztosítja a békés együttélést, osztatlan, közös birtoklás mellett gyakori a viszály.

[1] S. Th. II. II. q. 66. a. 1-2.

Szent Tamás gondolatait továbbszőve a Rerum novarum[1] hozzáadja ezekhez az érvekhez az ember eszes természetéből folyó követelményt, mely megkívánja, hogy az ember, aki nincs úgy kiszolgáltatva a pillanatnyi létfeltételeknek mint az állat, hanem szabadon képes életkörülményeit alakítani, nem csupán a közvetlen elhasználható, hanem a maradandó javakat is tulajdonául birtokolja. Azután az embernek maga és családja jövőjéről is kell gondoskodnia s e kötelességének személyiségéhez méltó felelősséggel csak úgy tehet eleget, ha a szabad intézkedést biztosító magántulajdon formájában rendelkezik a jövendő szükségleteit fedező javakkal. A magántulajdonhoz való jogot biztosítja az ember kulturális életfeladata, a munkához való jog és kötelesség is. A munkához való jog magában foglalja a munka gyümölcséhez való jogot is. Az embernek nemcsak élete fenntartása, hanem magasabb színvonalra emelése is kötelessége. Az ember «a munkában szellemi tehetségét és szellemi erőit fekteti az anyagba, ilykép az általa munkált darabját a természetnek szorosabban önmagához fűzi, mintegy saját bélyegét nyomja rá: méltányosság és jog egyaránt kívánják, hogy e darabot sajátjának bírja és ezen jogát senki meg ne sértse.»

Összefoglalóan megállapíthatjuk, a magántulajdont megköveteli egyrészt az ember személyisége, melynek cselekvési szabadságát és függetlenségét a magántulajdon jelentős mértékben óvja és biztosítja. Másrészt a közgazdaság érdekeit is fokozottan biztosítja a magánbirtoklás mellett fokozottan biztosított ösztönzés a tevékenységre és a felelősség viselésére. A megbízható módszerrel kutató etnológia is igazolja, hogy az egész emberiség «a magántulajdont, mint az ember természetével és a békés együttéléssel megegyező jogot minden időben tényleg elismerte». Ezt az elismerést a tételes törvény nem a saját, hanem a természetjogból merített erejéből nyujtja. «A magán tulajdonjogot nem az állam, hanem a természetjog adja az embereknek.» Tehát «az állam nem törölheti azt el, hanem csak szabályozhatja és a közjó érdekeivel összeegyeztetheti». (R. n.)

Csak az elfogultság és a rosszindulat vetheti az Egyház szemére, hogy a magántulajdonról vallott tanítása a tulajdonjog pogány fogalmának a becsempészése lenne. Ezzel a váddal szemben a Q. a. jogosan hangsúlyozza, hogy «a hittudósok sohasem tagadták vagy kétségbe nem vonták a magántulajdonnak kettős jellegét, t. i. egyéni és társadalmi vonatkozását, a magánjólét és a közjó felé irányuló két oldalát».

Amint az ember nem áll elszigetelten a társadalomban, a magántulajdonában lévő javakat sem sajátíthatja ki korlátlanul a maga számára. *Nincs magántulajdon szociális kötelezettség nélkül!* A magán-

[1] Rövidítve R. n., idézve a Szent István-Társulat kiadása szerint.

tulajdon intézményének nem lehet az a rendeltetése, hogy a felelőtlen és önkényes birtoklás anarchiába sodorja a társadalmat, hanem igazi célja a rendezett szükségletkielégítés, tehát a közjó biztosítása. A magántulajdon nem hiúsíthatja meg a föld javainak eredeti rendeltetését, a természetjogilag biztosított általános használatot. A Q. a. nem habozik emlékezetbe hozni a R. n. figyelmeztetését: «Bár a magánosok közt elosztva, még sem szűnik meg a föld mindenki hasznára lenni». Nem a hatalom kevesek kezére juttatása a tulajdon természetszerű rendeltetése, hanem az emberhez méltó élet biztosítása.

A tulajdonviszonyok igazságos elrendezése égető társadalmi kérdés. A Q. a. szerint «hasznos és érdemes munkát végeznek, akik a tulajdonjog belső természetét és a jognak, valamint a jog gyakorlásának belső határait kutatják». A katolikus tudósok közt is élénken folyó vitákra tekintettel, túlzások megakadályozására az enciklika szükségesnek tartja XIII. Leó jogbölcseletileg megindokolt megkülönböztetésének szem előtt tartását, mely élesen szétválasztja a magántulajdon-*jogot* és annak *használatát*. Az előbbi szigorúan jogi, az utóbbi erkölcsi kérdés. A tulajdonjog tiszteletben tartása a kölcsönös igazságosság, a tulajdon erkölcsös használata más erények követelménye, amelyek sürgetőleg kötelezik, de jogi úton nem kényszeríthetők ki. Helytelen tehát a magántulajdonjogot és az erkölcsileg helyes használatot ugyanazok közé a korlátok közé vonni, méginkább téves az az állítás, mintha a tulajdonnal való visszaélés megszüntetné a tulajdonhoz való jogot is.

A tulajdon használatánál a közjó érdekeit mindenesetre biztosítani kell. Erre a közhatalom jogosult és hivatott. Az állam «a közjó valóságos követelményei alapján pontosabban és részletesebben előírhatja, mi szabad a tulajdonosoknak a tulajdon használatában és mi tilos». A tulajdon természete szerint társadalmi intézmény, tehát jogi szabályozást igényel. Ez a szabályozás nem történhetik egyszersmindenkorra, hanem a társadalom mindenkori helyzetétől függ. A társadalmi tényezők változásai közben «a magántulajdon sem feltétlenül változatlan». XI. Pius enciklikájában ismétli az olasz Actio Catolica képviselőihez intézett szavait: «Milyen különböző alakot mutatott a tulajdon, kezdve az ókori formájától a primitív népeknél, amelyeknek elszórt tanui még napjainkban is élnek, egészen a patriárkális időkig s azután fokról-fokra tovább a zsarnokság (ezt a szót a maga klasszikus értelmében használjuk) idejének sokféle alakjáig, azután a hűbériség intézményén át a monarchikus alkotmányok különféle változatai, végül a legújabb idők folyton módosuló alkotmányformái idején». A társadalmi élet dinamikus változása a tulajdonviszonyokat is érinti, elvi szempontból csak a változás végső határai állapíthatók meg. A közjó által megkívánt korlátok közt bár, de a magántulajdon intéz-

ménye feltétlen fenntartandó. Tévednek azok, «akik a magántulajdon- og egyéni vonatkozását annyira kiüresíteni iparkodnak, hogy azt valójában tönkreteszik». A természetes magántulajdonjognak és az öröklési jognak sértetlenül kell maradnia, az államnak sincs joga azt elvenni.

A magántulajdon ősi, eredeti szerzési jogcíme vagy a gazdátlan jószág lefoglalása, vagy a munka. A gazdátlan jószág lefoglalásának jogalapul való elismerése nem jelenti az erőszak szentesítését, mint néha tévesen értelmezik. A gazdátlan jószágnak nincs tulajdonosa, tehát lefoglalása nem minősíthető erőszaknak. A munkának pedig tulajdonszerző hatályt biztosít az a tény, hogy a tárgyat átalakítja vagy értékesebbé teszi, azaz valami újat hoz rajta létre s ezzel létesítőjének megszerzi a hozzávaló tulajdonjogot. Nem jelenti ez azonban azt, hogy a munka eredménye minden esetben teljesítőjével a magántulajdon viszonyába lép. A munka eredménye fenntartás nélkül csak akkor megy át a munkás tulajdonába, ha azt a «saját nevében», a saját felelősségére, a saját tulajdonát képező vagyontárgyon végzi.

3. Új probléma merül így fel a más tulajdonán végzett munka esetében. Ezzel állunk szemben a modern kapitalista gazdálkodásban, amelyben a termelés tárgyi és személyi tényezői, a tőke és a munka, egymástól különváltak. Elénk mered itt a kérdés: *a termelés eredményéből mi illeti meg a tőkét és mi a munkát?* Ez a vita tartja feszültségben a mai gazdasági életet. Az ezzel összefüggő «szociális kérdés» valójában a *jövedelemeloszlás* kérdése. Méltán állítja ezt előtérbe a Q. a. Tárgyilagos megállapításait bajos volna kétségbe vonni. «Sokáig túl sokat vett el magának a tőke.» A gazdaságot állítólag szabályozó kérlelhetetlen természeti törvény alapján nyugodt lelkiismerettel vallotta, hogy «a tőkehalmozás csak a tőkésnél történhetik és a munkás állandóan szűkös és nyomorúságos helyzetre van kárhoztatva». Viszont a megrövidített munkások vakon hittek vezetőiknek, «akik az állítólagos gazdasági természettörvénnyel szembeszegeztek egy légből kapott erkölcsi törvényt, amely szerint a termelés egész eredménye és a jövedelmek — kivéve a tőke fenntartására és felújítására szükséges összegeket — jogosan a munkásokat illetnék.»

Ezzel szemben az igazság, hogy «egyik rész sem megy semmire a másik nélkül». Bölcsen megállapította már XIII. Leó: «úgy a tőke munka nélkül, mint a munka tőke nélkül fenn nem állhat». A szembenálló ellenfelek tévedésének közös alapja a termelés folyamatának mechanikus értelmezése, amelynek az alapján a jövedelemelosztás kérdését tisztán mennyiségi műveletnek nézik. A manchesterizmus a munkát tisztán költségi elemnek vette s a levonásával fennmaradó összeget teljes egészében a magáénak tekintette. Viszont a szocializmus a munkát tekintve a termelés kizárólagos létesítőjének, az egész ered-

ményt magának követeli. Egyik fél sem veszi tekintetbe, hogy a termelés nem tisztán gazdasági művelet, hanem társadalmi folyamat, mely a *mennyiségi* tényezőkön kívül számos *minőségi*, erkölcsi, jogi, kulturális feltétel közreműködésétől függ. A termelés eredményessége szempontjából nagyjelentőségű a termelők moralitása (szándékuk, megbízhatóságuk, lelkiismeretességük), a jogrend biztonsága, a kultúra állása, mely a szükségleteket irányítja. Mindezt nem lehet egyetlen nevezőre hozni. Mechanikus képletek helyett a jövedelemeloszlásnál is a társadalmi szempontnak, a közjónak, a *társadalmi igazságosságnak kell a vezérelvnek lennie.* «A társadalmi igazságosságnak ez a törvénye tiltja, hogy egyik osztály a másikat a haszonrészesedésből kizárja. Vét a törvény ellen a gazdagok osztálya, ha vagyonának nyugodt élvezetében azt tartja a dolgok helyes rendjének, hogy neki minden, a munkásnak semmi se jusson ; s vét a jogában megsértett és szenvedélyesen izgatott szegények osztálya, midőn jogérzékében és jogának keresésében egyoldalúvá válik s mindent mint állítólag kezeinek munkáját magának igényel és minden nem munkával szerzett vagyont és jövedelmet, nem tekintve annak fontosságát és szerepét a köz javára, egyedül mint ilyent támad és eltörlendőnek tart.»

Kétségtelen, hogy a jövedelemeloszlásnál mint a termelés eredményén való osztozásnál figyelembe kell venni a termelés folyamatában résztvevő tényezőket. A termelésben pedig tőke és munka együttesen működnek közre.

Nem vonható kétségbe a *tőke produktivitása*, termelő ereje. Világosan látták már a középkori skolasztikusok (Szent Tamás, Szent Antonin, Szent Bernardin), hogy a pénz a cserefunkción kívül vállalkozásba is fektethető s az abból származó hasznot, mint a vállalkozó szorgalmának jutalmát, erkölcsileg igazoltnak tekintették. Nem tagadható, hogy a tőkebefektetéssel üzembe állított modern technikai vívmányok mind mennyiségi, mind minőségi tekintetben jelentősen fokozzák a termelést. Habár a technikai eszközök alkalmazása munkát is igényel, mindazonáltal az emberi munkától nyilvánvalóan megkülönböztetendő, sajátos oki hatással működnek közre, oly értéket létesítenek, mely nem vezethető le egyedül a munkából. (Nyilvánvaló ez az emberi kéz és a modern találmányú gép azonos idő alatt végzett munkája eredményének az összehasonlításából.) A tőke tulajdonosától tehát nem lehet a termelésben való részvételt elvitatni.

Abban az esetben is áll ez, ha a tőkejavak tulajdonosa nem vesz személyileg részt a termelésben, hanem tőkéjét másnak engedi át. Különösen a használatra átengedett tőke járuléka, mint «munkanélküli jövedelem» képezi gyakran megbotránkozás tárgyát. Az elutasító álláspont nyilván arra a véleményre támaszkodik, hogy az embernek csak a munkájával szerzett javakhoz van joga. Feledi azonban, hogy

az ember legfontosabb javai (testi, szellemi képességei és erői) nem munkája eredményei, hanem azt megelőzőleg, mint a munka előfeltételei és lehetőségei adva vannak. Van abban az állításban jókora racionalista túlzás, mely az emberi munkának isteni teremtő erőt tulajdonítva, abszolút jogforrássá teszi azt meg. Tényleg azonban az emberi munka előfeltétele a már megteremtett anyag, melynek sajátságaihoz alkalmazkodva valósítja meg a Teremtő által az anyagba helyezett célgondolatot. Valóban «az összes erőfeszítések hiúk és hasztalanok voltak volna . . . ha a mindeneket teremtő Isten az ő végtelen jóságánál fogva előbb természetes gazdagságot, természeti kincseket és erőket nem alkotott volna.» Annak, aki minden munkanélküli jövedelmet kárhoztat, el kell vetnie a magántulajdont is, amint a szocialisták logikusan meg is teszik. Ha azonban igazolt a magántulajdon, igazolt a tulajdon gyümölcséhez való jog is, annál is inkább, mert ép a tulajdonból származó jövedelem biztosítja azt a függetlenséget, mely a magántulajdon intézményének egyik legindokoltabb alapja. Azonfelül a közjólét szempontjából fontos tulajdonképződés jelentős előfeltétele a felesleg gyümölcsöző elhelyezhetősége, vagyis a munkanélküli jövedelem lehetősége.

De figyelembe kell vennünk a közgazdaság érdekeit is. Vállalkozó tehetség és vagyon nincsenek mindig együtt egy emberben. Ha a tőke nem volna más használatára átengedhető, a tőkével nem rendelkező vállalkozó nem értékesíthetné képességeit, viszont a gazdasági élet ki volna szolgáltatva a hozzá nem értők kártékony kísérletezésének. A tőke mindaddig igazolt, míg megtartja «fontosságát és szerepét a köz javára», azaz míg a gazdasági közösség számára hasznos értékek létesítésénél közreműködik.

4. Ha a tulajdonból származó jövedelem önmagában véve erkölcsileg igazolt, még kevésbbé vonható kétségbe a *munka* joga a jövedelemből való részesedéshez. A munkával szerzett jövedelemhez különleges igényt biztosít az a tény, hogy nemcsak az emberhez külsőleg tartozó javak révén végzett szolgálatra, hanem az ember saját fizikai és szellemi erőivel kifejtett teljesítményre hivatkozhat.

Az emberi munka igazi értéke csak akkor tűnik elénk, ha fogalmát megtisztítjuk a materialista gondolkodás által hozzátapadt salaktól. A munka mint gazdasági érték mindenesetre a termelési költségek kategóriájába is beletartozik. Azonban nem tekinthető tisztán árunak, melynek ellenértéke csupán a fizikai munkaerő pótlására, felújítására szolgáló költség-elem lenne, amint azt a kapitalizmus és szocializmus közösen vallja. A munkának egyszerű dologi kategóriává nyilvánítása ellentétben áll mindennemű emberi munka személyi vonatkozásával. A munkateljesítmény nem egyszerű termelvény, hanem emberi személy tevékenysége, melynek eredménye nemcsak a termelt tárgy-

ban alvad meg, hanem beilleszkedik a társadalomgazdaság cél-közösségébe. Társadalmi együttélésben nem képzelhető el eredményes munka összeműködés, kölcsönös támogatás és segítség nélkül. A munka természetszerűen az egyik legelemibb társító tényező, a munka mindig szociális vonatkozású is, és nyilván ilyen az a munka, melyet valaki más tulajdonán végez.

A *bérviszony* csak addig megalázó, amíg a munkát tisztán árunak tekintjük. De lényegesen megváltozik a viszony jellege, ha azt az emberi munka igazi természetének megfelelően, mint társadalmi szolgálatot értelmezzük. A gondolkodásmódnak ily irányú, egészséges tisztulását törekszik elősegíteni a Q. a., midőn annyira hangsúlyozza a munkának épúgy, mint a tulajdonnak *kettős* jellegét. «Mint a tulajdon, úgy a munka is — különösen az idegen szolgálatba szegődött bérmunka — a személyes vagy egyéni jelleg mellett szociális vonatkozást is mutat . . . Ha nincs élő társadalmi szervezet, ha a társadalmi jogrend védelmet nem nyujt, ha az egymásra utalt különböző foglalkozási ágak kölcsönösen nem segítik és egészítik ki egymást ; ha értelmiség, tőke és munka nem dolgoznak össze, akkor az emberi munka nem lehet gyümölcsöző, tehát helyesen sem meg nem mérhető, sem méltányosan nem díjazható, amennyiben személyes jellege mellett szociális természetét is figyelembe nem vesszük.»

Ezzel már megtaláltuk azt az alapot, mely az oly elkeseredett harcok központjában álló *bérszabályozás* alkalmas és kielégítő megoldására szolgál. A bért, mint bizonyos szolgálat ellenértékét, a kölcsönös igazságosság szabályozza. Azonban mint általában, a bérnél is a kölcsönös igazságosság bensőleg függ a társadalmi igazságosságtól. Az emberi munka nem csupán gazdasági értéket termelő erőkifejtés, melyet a munkás a bér ellenében másnak átenged, hanem egyszersmind az *életfenntartás* eszköze is. Különösen áll ez az idegen tulajdonon végzett munkáról. Aki munkáját másnak kénytelen átengedni, az ebből a munkából tartja is fenn magát. Ennek szem előtt tartásával a teljesítmény és ellenszolgálata közti arányt követelő kölcsönös igazságosság irányításául az életszükséglet kielégítését biztosító társadalmi igazságosság szolgál.

Minthogy a munka a társadalmi organizmusban teljesített szolgálat, ellenértékét, a bért is *társadalmilag* jellegzettnek, azaz a társadalomgazdasági jövedelem munkásra eső részének kell tekintenünk, melynek alsó határa nem lehet kisebb az emberi munka természetszerinti jövedelemszerző céljánál, a munkás élete fenntartását biztosító szükségletkielégítésnél. Ebből kiindulva szabályozza azután a teljesítmény mennyisége és minősége szerint a kölcsönös igazságosság a bér konkrét mértékét. A bér tehát nem tisztán kétoldalú szabad megegyezés tárgya, mint a liberalizmus tanítja, hanem a felek meg-

egyezését megelőző természeti igazságosság követelménye, melynek értelmében a bér nem lehet alacsonyabb annál az összegnél, mely egy normális munkát nyujtó ember életfenntartásához szükséges.

A kölcsönös igazságosságnak a társadalmi igazságosság követelményével való kiegészülése, illetve attól való függése nem sérti a kölcsönösség elvét, mely a bérszerződéstől elválaszthatatlan s melynek szigorú betartását az igazságosság követeli, hanem arra a szerves összefüggésre utal, amely a társadalomgazdaság egésze és részei közt fennáll s amelyből a részek nem szakíthatók ki. Ezzel a gondolatmenettel csak az helyezkedhet szembe, akinek nincs érzéke a társadalmi gazdaság és általában a társadalmi közösség lényegének a felfogására. A társadalmi gazdaság lényeges értelme szerint a közösség tagjainak ellátására hivatott, de nem felel meg ennek a hivatásának, ha dolgozó tagjai részére a létminimumot sem képes biztosítani.

Méltán állítják fel tehát a pápák a természetjogra hivatkozva a munkabér mértékének első szempontjaként *a munkás és családja életfenntartásához elégséges javadalmazást.* Az embernek a természetjog alapján családalapításra van joga s a család fenntartása egyszersmind társadalmi szolgálat is, a társadalom a családok révén marad fenn. A bérnek tehát nemcsak a munkás személyének fenntartására kell elégségesnek lennie, hanem olyannak kell lennie, hogy «a családapák munkabére az egész háztartás költségeit fedezze». (Q. a.) «Szégyenletes és mindenáron kiirtandó visszaélés az, hogy a családanyák a családapa elégtelen munkabére miatt a házi teendők és különösen a gyermeknevelés elhanyagolásával bérmunkába menni kényszerülnek.» Ha egyelőre nem is lehetséges minden esetben, hogy minden felnőtt munkás olyan bért kapjon, amelyből családot eltartani lehet, megfelelő szociális inézkedésekkel arra kell törekedni, hogy a munkabér a családi terhekhez alkalmazkodjon s a család növekedésével arányban álljon.

A munkás és családja életfenntartásához elégséges munkabér a társadalmi igazságosságból következő szabály és követelmény, amelynek gyakorlati megvalósítási lehetősége függ a tényleges gazdasági viszonyoktól. Ezért a bér mértékének megállapításánál másodsorban tekintetbe veendő a vállalat jövedelmezősége, cselekvőképessége. Igazságtalan oly bérek követelése, melyek a vállalatot veszélyeztetik és mellyel együtt a munkások is kenyerüket veszítik. «Másként áll a dolog, ha hanyagság, hozzánemértés, technikai és gazdasági bűnös elmaradottság a vállalat gyöngeségének oka.» Ezekért a hibákért nem lehet a munkásokat büntetni. De lehet harmadik eshetőség is, az t. i., hogy a «vállalat azért nem tud megfelelő béreket fizetni, mert igazságtalan terhek nyomják, vagy termelt áruit áron alul kénytelen elvesztegetni». Ebben az esetben «azokat terheli a bűn, akik a vállalatot szo-

rongatják, mert a munkásokat megfosztják igazságos bérüktől és rákényszerítik az éhbér elfogadására».

A munkabér alakulása függ az általános gazdasági viszonyoktól. A gazdaságnak, mint társadalmi közösségnek közös irányító elve a közjó. Ennek érdekét szolgálja, «ha a munkások és tisztviselők a mindennapi élethez szükségeseken felül valamit félre is tehetnek és lassanként csekély vagyonhoz juthatnak». De épúgy a közjó követelménye, hogy «a dolgozni tudók és akarók munkaalkalomhoz jussanak».

Az általános gazdasági helyzetért elsősorban az irányító tényezők felelősek. Felelősségüket a gazdasági közösség egészével szemben kötelező társadalmi igazságosság állapítja meg. A munkabérre nézve ez azt jelenti, hogy a bér nem lehet az egyéni haszon, vagy egyes csoportok érdekeinek kiszolgáltatva. A mesterségesen alakított bérek a tapasztalat szerint hátrányosan befolyásolják a gazdasági összeműködést. Alacsony bérek gyengítik a fogyasztóképességet, túlmagas bérek a termelés csökkentésére kényszerítenek. Közös eredményük a *munkanélküliség* lesz. Már pedig ennek a bajnak elhárítása elemi szociális kötelesség. A munkanélküliség lehetetlenné teszi az ember javak szerzéséhez való elemi jogának gyakorlását, bizonytalanná teszi az önfenntartást, tömegjelenséggé növekedve fenyegeti a társadalom rendjét és békéjét. A munkanélküliséget gyökeresen orvosolni természetesen csak «alapos megfontolással», a gazdasági rend egészének figyelembevételével lehetséges. Leküzdésében elsősorban az egyéni lelkiismeretnek kell magát felelősnek éreznie. «A szabad jövedelmek, azaz a méltó és tisztes életfenntartáshoz nem szükséges jövedelmek elköltése nem korlátlanul az egyének szabad akaratától függ.» A Szentírás és az egyházatyák szüntelen hangsúlyozzák a gazdagok kötelességét az alamizsna és a jótékonyság gyakorlására. Ennek kiváló módja «nagy jövedelmeknek munka és kereseti alkalmak teremtése végett vállalatokba befektetése». A közjóval összefüggő követelményekhez tartozik végül az is, hogy meg legyen a helyes arány a munkabérek és a piaci árak közt. A jövedelemeloszlás a modern forgalmi gazdaságban a piac keretében, a pénz által közvetített áru-csere révén bonyolódik le. E folyamat csak akkor teljesíti kiegyenlítő szerepét, ha a különböző gazdasági ágak (mezőgazdaság, ipar, stb.) terményeinek értékesítése tekintetében megvan az arány.

Nem lehet a társadalomgazdaság legfontosabb szociális kérdését, a jövedelemeloszlást egyszerűen «a piac mechanikájára» bízni. A gazdálkodás nem tisztán fizikai művelet, hanem értelmes emberi tevékenység, társadalmi tény, melynek, mint minden emberi és társadalmi tevékenységnek, lényegi célja megvalósítása adja legmegbízhatóbb értékmérőjét. *A nemzetgazdaságnak az a célja, hogy a nemzet minden tagjának biztosítsa életfenntartását.* Sőt ezen túlmenőleg az is

hivatása, hogy megadja a gazdasági előfeltételeit az emberi élet céljához tartozó igazi *kultúrának*, az erkölcsi-szellemi kifejtőzésnek. A kereszténység, mely a személyiség kialakításában látja az ember örök céljához igazodó földi rendeltetését, az ember testi-lelki egységére tekintettel teljes joggal követelheti a magasabb erkölcsi érdekekre hivatkozva a gazdasági életnek az összkultúra keretébe illesztését, szerves egész-jellegének biztosítását. «A megfelelő arány megőrzése a különböző gazdasági ágakat egy közös nagy gazdasági szervezetté olvasztja, amelyben az egyes szervek egymást kölcsönösen kiegészítik és tökéletesítik, s csak így létesül az igazi szociális nemzetgazdasági rendszer, amelyben a nemzet minden tagjának rendelkezésére állanak mindazok a javak, amelyeket a természeti kincsek, a termelő eszközök és a gazdasági élet szociális megszervezése nyujtani tudnak. Ezek a javak ne csupán az életfenntartást és a szükséges életszükségleteket fedezzék, hanem az embert magasabb és nemesebb kultúréletre is fölemeljék, amelynek okos kiélése nincs az értelmiségnek ártalmára, sőt annak hasznára válik.»

Ez, a ma embere számára szinte megvalósíthatatlannak látszó program számol a reális megvalósítás követelményeivel. A Q. a. nem habozik kijelenteni, hogy a szociális céljának megfelelő *nemzetgazdasági rendszer* csak egy *új társadalmi rend alapján* alakulhat ki. Ennek a megújhodásnak pedig kettős, egymástól elválaszthatatlan s egymást kölcsönösen támogató feltétele «az intézmények reformja és az erkölcsök megjavulása».

5. Csak természetes, ha az intézmények reformjánál az enciklika első helyen az *államot* említi. A társadalomgazdaság helyes rendje nem biztosítható az állam közbejötte nélkül. A gazdasági élet, mint a társadalmi élet egyik része, elválaszthatatlanul összefügg a jogrenddel, melynek hivatott őre az államhatalom. A gazdasági élet rendjéhez tehát alapvető jelentőségű az államnak a gazdasági élethez való viszonyának szabatos elvi megállapítása.

Az organikus társadalmi felfogás nem elégedhet meg tisztán az egyéni szabadságjogok védelmével, amire a liberalizmus az állam illetékességét gazdasági téren korlátozta. Az organikus felfogás szerint az állam nemcsak kívülről irányító tényezője a mechanikusan halmozódó emberegyedeknek, hanem szervesen épül ki a népközösségből, annak céljában, a közjóban osztozik. Ez a cél állapítja meg alapvetőleg az állam viszonyát a gazdasági élethez is. A közjó lényeges része a gazdasági élet rendezettsége. Ezt a rendet az állam céltudatosan követett *gazdaság-* és *szociálpolitikával*, azaz oly törvények és intézmények révén biztosítja, melyek a közjót gazdasági vonatkozásban szolgálják. A közjó gazdasági tekintetben elsősorban oly jogalkotást kíván, mely megvédi a természeti jogokat a gazdasági élet részéről fenyegető

veszélyekkel szemben. Ide tartozik a munkás lelki javának (pl. ünnepnapi munkaszünet biztosítása, a munkahely erkölcsi veszedelmeinek elhárítása), testi egészségének védelme, a munkaidő, a munkabér szabályozása, a gyermek- és női munka korlátozása, a munkás helyzetével összefüggő egyéb körülmények védelme. A Q. a. megelégedéssel állapítja meg, hogy a R. n. által sürgetett erőteljes szociálpolitika élénk visszhangra talált, a katolikusok, köztük papok is a törvényhozásban lelkes előharcosai lettek az eszméknek és a mozgalom nyomán «a jognak egészen új ága fejlődött ki, amely a korábbi nemzedék előtt még teljesen ismeretlen volt».

A jogok biztosításán és védelmén kívül az államnak mint az osztó igazságosság szolgáltatójának a gazdaságpolitika (mezőgazdaság, ipar, kereskedelem, közlekedés, pénzügy, népjólét stb.) terén érvényesülő hatalmának oly irányítására kell törekednie, mely az állam minden tagja és minden osztálya részére egyenlőkép lehetővé teszi a közjóban való részesedést. Tehát az államnak a gazdaságot elsősorban a közhatalmi jogával biztosítható kedvező feltételek nyujtásával kell előmozdítani. Ezen túlmenőleg az állam közvetlen beavatkozására a gazdasági életbe csak másodsorban kerülhet sor, azaz csak kisegítő funkcióképp, amennyiben t. i. ily beavatkozást a közjó nyilvánvalóan megkíván. Oly feladatoknál áll ez elő, melyek megoldása az egyesek és a közületek erőit felülmúlja. A közvetlen beavatkozás módja és mértéke függ a mindenkori társadalmi állapotoktól. A társadalmi élet nagyfokú szétesettsége, vagy a közjó súlyos veszedelme esetén nem vonható kétségbe az állami közbenlépés jogosultsága.

Amilyen téves az állam hatáskörét megszorító és az intervencionizmust elvileg kizáró liberalizmus, épolyan téves a gazdasági élet egészét az állam közvetlen irányítása alá kényszerítő államszocializmus. Az államnak megvan a maga sajátos célja és rendeltetése. Korántsem ideális állapot, hanem az individualisztikus szellem társadalombomlasztó hatása következtében állt elő az a helyzet, hogy az állam «mindazokat a terheket magára vette, amelyeket azelőtt a társadalmi alakulatok viseltek és így a terhek és kötelességek iszonyú tömege zúdult reá, amelynek súlya alatt görnyedezik.» Bármennyire igazolt is bizonyos esetekben a funkció-átvállalás, a társadalmi rend szilárd alapelve marad a tagok szerves egymásraépülésének a törvénye, mely tiltja, hogy a magasabb közület a maga hatáskörébe vonja azt, amit az alacsonyabbak elintézhetnek. A szubszidiaritás elve épen «kisegítés»-t, nem pedig az alacsonyabb közösség felszívását és tönkretételét kívánja.

6. Sürgető feladatként lép így előtérbe az állam mellett a gazdaságpolitika másik tényezőjének, a *társadalomnak* a megszervezése. Amíg tőke és munka mint ellenfelek állanak szemben egymással s

az osztályharc alapján egymás ellen szervezkednek, a gazdasági élet megbízható rendjéről nem lehet szó. Az osztályharc a gazdasági életet összeműködés helyett párviadal színhelyévé változtatja. A gazdasági élet természetszerű egysége különösképen is sürgeti a társadalmi közösség struktúrájának megfelelő újjászervezést, amely legalkalmasabban a *hivatásrendiség* keretei közt mutatkozik megvalósíthatónak. A hivatásrendek tagjait nem a hatalmi fölény megszerzésének az érdeke, hanem a békés együttműködést biztosító erők, a közös foglalkozás alapján való összetartozás és a társadalom közös javára törekvő együttműködés egyesíti. A rendiség gondolata nem zárja ki a munkaadók és a munkások, illetve a különböző gazdasági érdekeltségek, (pl. kis- és nagyipar) érdekszövetkezeteit, de kiegyenlítőleg átfogja ezeket az egymásrautaltság, a természetszerű összetartozást tudatossá tevő rendi szervezet, mely arányos képviselet alapján intézi az ügyeket.

Az osztályharc kiküszöbölésén kívül a foglalkozási ágak szerinti rendi szervezettség áttekintést tesz lehetővé a gazdasági élet egésze felett. Egyes helyi szervezetekből, melyek egyesítik mindazokat, akik az illető helységben valamely foglalkozási ághoz tartoznak, a járási, megyei szervezeteken keresztül épül ki a rend országos szervezete. Ily egységes és összefüggő tagozódás mellett a gazdasági élet folyamatai, a termelés, értékesítés, fogyasztás, kétségtelenül fokozottabb rendben és nagyobb biztossággal bonyolíthatók le, mint az egyéni nyereség számára érvényesülési teret kereső individualisztikus gazdálkodás mellett. Egységes megszervezéssel a nemzetgazdaság a világpiacon is fokozottabb mértékben biztosíthatja érdekeit. S a rendiség lényegétől megkívánt szilárdság természetszerűen nagyszámú önálló állás, munkalehetőség biztosítása, arányos jövedelemelosztódás felé irányítja a gazdaságpolitika útját.

Természetesen a rendiség e jogosan remélhető előnyöket csak megfelelő szervezés mellett biztosíthatja. Itt ismételnünk kell, hogy a hivatásrend, mint a foglalkozás közössége alapján képződő szerves, természetszerű alakulat a maga törvényei szerint alulról, az érdekeltek köréből kiinduló szervezkedéssel, nem pedig az államhatalom részéről történő kényszerszervezés útján fejlődik ki, bár az államhatalom részéről jövő ösztönzés elősegítheti a szervezkedést. Lényeges követelmény marad továbbá a hivatásrendek önkormányzatának a biztosítása. Nem tekinthetők tehát az állami tervgazdaság alárendelt végrehajtóinak. A gazdasági élet szakszerűséget, könnyű és gyors alkalmazkodást követelő természetével nem egyeztethető szerencsésen össze az autokrata és centralista gazdaságpolitika. A merkantilizmus hibái s a rájuk következő szertelen ellenhatás intő történeti például szolgálhatnak. A gazdasági élet a rendet biztosító egység mellett decentralizációt, a helyi

viszonyokhoz alkalmazkodást kíván. E kettős követelménynek a hierarchikus kiépítésű önkormányzati szervezet tud a legjobban megfelelni. A nemzetgazdaság általános feladatait a legszakszerűbben a gazdasági rendek közös testülete (a rendi parlament vagy gazdasági tanács) állapíthatja meg, míg az eszközök megválasztása a helyi lehetőségek figyelembevételével az egyes csoportokra, illetve egyénekre marad.

Az önkormányzati rendszer kiépítésével a hivatásrendek hatáskörükbe vehetnék azoknak a gazdaságpolitikai feladatoknak nagyobb részét, melyek ma az államot terhelik. Ilyenek a hitel szervezése és irányítása, az üzemi ellenőrzés, a piac szabályozása, a gazdasági szakoktatás, a szociálpolitikai feladatok nagyrésze (munkavédelem, egyeztető bíráskodás, munkanélküliség elleni küzdelem, társadalombiztosítás). Egyébként a helyesen elgondolt rendiség korántsem fosztja meg az államot közhatalmi jogaitól, hanem feladatainak teljesítésében segítségére van, egyenesen igényli maga felett az állam ellenőrző hatalmát. Rendiség és államhatalom, mint már korábban kifejtettük, nem ellentétet jelentenek, hanem a társadalom és állam kettősségében szociológiailag indokolt kölcsönösség követelményét juttatják kifejezésre.

Mindenesetre, a mai társadalmi élet még elég távol esik a rendiség megvalósulásától. A már meglévő, rendi alapokra helyezett gazdasági rendszerek (fasizmus, nemzeti szocializmus) többnyire erősen korlátozzák a magántevékenységet és kelleténél több politikát visznek a gazdasági életbe. Egyébként a hivatásrendiség szervezésének lehetőségei országok szerint változnak. A már meglévő képviseleti és önkormányzati szervek (pl. mezőgazdasági, ipari kamarák) kiindulásul szolgálhatnak a céltudatos továbbfejlesztéshez. A gyakorlati megvalósításnak nincs általános szabálya, fő marad a rendiség egyetemleges követelménye: «egység a jól tagolt sokaságban».

7. Azonban az intézmények csak úgy érik el céljukat, ha működésüket és a gazdasági élet egészét az *igazi szabályozó elv* irányítja. Vonatkozik ez elsősorban a *forgalomra*. A közgazdaság, mint minden rend, feltételez valami rendező, szabályozó elvet. Ezt az elvet a liberalizmus a szabadversenyben látta. De «ez épen az individualisztikus rendszernek alaptévedése, melyből, mint mérges forrásból összes egyéb tévedései folynak». Ha igazolt a magántulajdon, igazolt a magángazdaságok közti csereforgalom, a piac is. A piac eltörlése s a szükségleteknek közvetlen hatósági ellátás útján való kielégítése ellentétben áll a személyi szabadság elvével és a gazdasági fejlődés érdekeivel, melynek a magánvállalkozás egyik legerősebb ösztönzője. Csak az a kérdés, vajjon a piac a szabadversenyben tényleg megtalálja-e kielégítő szabályozó elvét?

Központi jelentőségénél fogva az *igazságos ár* (iustum pretium) kérdése méltán érdekelte már a középkori skolasztikát is. A társadalmi organizmusban reáváró szerepét az áralakulás nyilván csak úgy tölti be, ha biztosítja a társadalmi egész javát. Az igazságos ár nem alakulhat ki tisztán a felek erőmérkőzése alapján, melyben egyoldalúlag az erősebb győz, hanem a társadalmi jólét felettük álló normájának szabályozása alá esik. A cserét közvetlen mindenesetre a kölcsönös igazságosság szabályozza, minthogy azonban a csereérték társadalmi vonatkozású, megállapítása nincs a felek önkényére bízva, hanem a társadalmi értékelésben kialakult árhoz kell igazodnia. (Ami persze kivételes esetben nem zárja ki az egyéni becslést.) Ebben az esetben is érvényes a közösségi élet általános szabálya, mely szerint a közösség tagjai egymáshoz való viszonyukban sem különíthetők el a közösség egészétől.

A magántulajdonon alapuló forgalmi gazdaságban nem lehet szó a *verseny* kiküszöböléséről. A csereforgalom szabadsága mellett vevők és eladók egyaránt a cserefeltételek javítására törekszenek, ami versenyt fejleszt ki. S a versennyel járó ösztönzés kedvező hatását a közgazdaságra felesleges tagadásba venni. Azonban, mint már a kapitalizmus bírálatánál láttuk, a szabadverseny nem lehet azonos a féktelenséggel, mely a fogyasztást a termelő magánérdekeinek rendeli alá s ezért nem képes kielégítően biztosítani a nemzetgazdaság közösségi célját és végül is önmagát semmisíti meg. Az organikus társadalomelmélet a fékező, szabályozó erőket akarja mozgósítani, nem a verseny letörésére, hanem egészséges irányba terelésére. E szabályozó erő nem lehet a gazdasági hatalom, mint az a modern kapitalizmus fejlődésében megnyilvánul, «a hatalom önmagában vak és erőszakos». Hogy áldást hozhasson az emberiségre, maga is hatásos mérséklésre és bölcs vezetésre szorul, a mérséklést és vezetést önmagának nem adhatja. «Magasabb és nemesebb erőknek kell a gazdasági hatalmat kemény és bölcs fegyelem alá venniök: a *szociális igazságosságnak* és a *szociális szeretetnek*».

A társadalmi igazságosságnak e szabályozó hatását elsősorban az egyéni lelkiismereten keresztül kell érvényesítenie. Az egyénnek a közösség tagjának kell magát éreznie s a közösséghez tartozás tudatának kell az önzés antiszociális kinövéseit megfegyelmeznie. A szociális lelkiismeret tiltja a szolgálatnélküli részesedést a közösség által biztosított javakban, illetve a szolgálattal arányban nem álló ellenszolgáltatás igénylését, a fogyasztók kizsákmányolását, a minőség rovására, vagy a munkabér csökkentésére történő árspekulációt.

Szükséges továbbá a verseny intézményes szabályozása is. Ezen a téren különösen fontos szerep vár a hivatásrendekre. Ők állnak közvetlen kapcsolatban az érdekeltekkel, ők szerezhetnek legjobban át-

tekintést a piac felett, ők rendelkeznek az ellenőrzéshez szükséges szakszerűséggel. A verseny kinövéseinek (indokolatlan árváltoztatás, silány áruk terjesztése) megakadályozása a hivatásrendek közvetlen érdeke, mert ellentétben áll a rendi szervezettség által megkívánt szilárdsággal. A hivatásrendek útján egységesen megszervezett gazdaság biztosíthatja legjobban az árak szilárdságát s a különböző gazdasági ágak árainak aránybahozatalát. A piac elsősorban a fogyasztáshoz, a szükségletnyilvánításhoz igazodik. A rendi organizáción belül lehetségessé válik a fogyasztás szervezése, a fogyasztók ránevelése a szükségletek helyes beosztására és oly igénylésre, mely társadalomgazdaságilag valóban értékes javak termelésére késztet. E szabályozó hatásnak azonban nem célja a verseny megbénítása, hanem ellenkezőleg, a jól szervezett hivatásrendiség a verseny szabadságát is a legmegfelelőbben biztosíthatja. A csoport-érdekeket szolgáló kartell-szerződések helyére lépő szövetkezeti szervezkedés lehetővé teszi a versenyfeltételek egyenlőségét, a hitelnek az arra valóban érdemes üzemhez juttatását. Természetesen, e feltételeknek a hivatásrendek is csak akkor felelnek meg, ha él bennük a rendiség igazi szelleme, a társadalom közös java szolgálatának a tudata.

De persze, a verseny szabályozásával nem lehet addig várni, míg a hivatásrendiség kiépül. A társadalom kellő szervezettsége hiányában az államra marad a feladat, hogy a közérdeket megvédje a verseny túlkapásaitól. Ennek a feladatnak azonban nem a gazdasági élet kollektivisztikus agyonszervezésével tesz eleget, mely csak az ellenkező véglet hátrányait eredményezi, hanem a közérdek szempontjából szükségesnek mutatkozó beavatkozással. Az illetékesekkel egyetértőleg történő árszabályozás, a szövetkezeti mozgalom támogatása, az állami kedvezményeknek az üzemek szociális teljesítményéhez szabása, a silány, vagy a közerkölcsiséget sértő termékek megakadályozása az államhatalom részéről a legalkalmasabb eszközök ahhoz, hogy a verseny igazi célját, a termelés tökéletesítését, a népközösség megfelelő ellátását megvalósítsák.

A modern gazdasági forgalom túlhalad az országhatárokon, nemzetközi cserefolyamattá szélesedik. Ez az érintkezés természetesen nem a nemzetgazdaságon kívül, hanem a nemzetgazdaságok érintkezésével történik. A nemzet jólétére irányuló gazdaságpolitika nem hagyhatja kiaknázatlanul azokat az előnyöket, amiket a különböző gazdasági értékekkel rendelkező nemzetek termékeinek kölcsönös cseréje a jólét és a kultúra emeléséhez jelent. Joggal állapíthatja meg tehát a Q. a.: «Kívánatos volna, hogy az egyes nemzetek felismerve a kölcsönös gazdasági függést és egymásrautaltságot, közös eszmecserékkel nemzetközi szövetségeket és intézményeket létesítsenek a gazdasági együttműködés szabályozása végett».

8. A gazdasági élet különböző jelenségeinek vizsgálata végül is ugyanarra az eredményre vezet. A «principium directivum», az az irányító elv, amelynek a gazdasági élet egészét át kell hatnia, amelynek minden tevékenységet a társadalomgazdaság lényegszerinti céljához kell segítenie, a *szociális igazságosság* és a *szociális szeretet.* A társadalomgazdaság vizsgálata tehát ugyanazokra a szellemi és erkölcsi erőkre mutat, amelyek a társadalmi élet egészének rendjét és fejlődését biztosítják.

E követelmény felállítása korántsem jelenti egy heteronóm, idegen területről való elvnek erőszakos bekényszerítését a gazdasági élet körébe. Ez valóban szerencsétlen elcsuszamlás lenne, mely komoly eredményt nem ígérhetne. A kellőségnek, az értékkövetelménynek a valóság szférájában kell gyökereznie. De a fenti követelmény felállításával ezt az elvet egyáltalában nem éri veszedelem. Ezt a követelményt ugyanis maga a társadalomgazdaság természeténél fogva állítja fel. A társadalomgazdaság nem egyéni gazdaságok mechanikus halmaza, nem alkalmi cserefolyamatok színhelye, hanem egymásra utalt, egymásba kapcsolt, egymástól függő gazdaságok összefüggő egysége. Alkalmunk volt a természetszerűen egyesítő erőket megvizsgálni. Láttuk, hogy a gazdasági élet minden feltétele, a tulajdon, a munka, a csere társadalmi kapcsolatot tételez fel. A szükséglet nyilvánítása, kielégítésének lehetőségei, a termelés és jövedelemeloszlás feltételei egyaránt a társadalmi egésszel vonatkozásban álló jelenségek. A gazdálkodásnak a társadalmi összefüggéstől elszigetelt vizsgálata mesterséges elvonás, a valóságban nincs önálló, egyéni, hanem csak társadalmi, közösségi összefüggésbe szövődő gazdálkodás van.

A gazdálkodás egészét átszövi a társadalmi vonatkozás. A gazdálkodás lényegében szükségletek kielégítése a gazdaságosság elve, azaz az eszközök korlátolt voltával számot vető értelmes tevékenység révén. A gazdasági érték valamely jószágnak a szükségletkielégítésre való alkalmassága. E két, egymásból folyó mozzanat mindegyike társadalmi feltételezettségű. Minthogy az egyén csak másokkal együttműködve elégítheti ki szükségleteit, a gazdaságosság elvével kifejezett hasznosságnak is közösségi értelme van, azaz az egyén gazdasági tevékenységének a közösség javába, hasznába illesztését kívánja meg. Más szóval a rentabilitás elvét a társadalomgazdasági elv alá kell rendelni. Ebből azután önként következik, hogy a hasznossági érték szintén társadalmi jellegű, azaz *valamely jószág értéke az össznépesség szükségletének kielégítésére való alkalmasságával egyértelmű.*

E megállapítások nem követelik az egyéni érdekről, az egyéni haszonról való lemondást. A helyesen értett társadalmi gazdálkodás nem szocializált közellátás, hanem szabad magángazdaságok összeműködése. A társadalmi gazdaság nem ment fel senkit sem az önmagá-

ról való gondoskodás kényszere és kötelezettsége alól. A haszonszerzést a gazdaság természete szerint megkívánja. Az a gazdálkodó, aki ezt nem tudja elérni, nemcsak magát károsítja meg, hanem kárára lesz a közgazdaságnak is. De a haszonszerzés nem egyértelmű a korlátlan önzéssel, a társadalmi érdekek kárára történő egyéni érvényesüléssel. A javak korlátolt volta mellett a kizárólag a saját hasznára tekintő gazdálkodás nem maradhat visszahatás nélkül az érzékenyen reagáló gazdasági organizmusra és ép azért nem is jelent igazi értékgyarapodást. Minthogy a gazdálkodás társadalmi tevékenység, csak az össztársadalom szempontjából jelentős haszon igazi gazdasági érték.

Nem téveszthetjük szem elől a társadalom általános struktúráját, amelybe a gazdálkodás is szervesen beletartozik. A társadalmi közösség nem egyének számszerű összessége, és a közjó nem az egyéni javak összege. Nem igaz a liberalizmus individualisztikus elve, hogy az egyéni önzés követésével önként biztosítva van a társadalom java. Az egyének ugyanis nem egymástól függetlenül, illetve egymással csak külső érintkezésben, hanem mint a mindnyájukat közösen átfogó társadalmi életforma tagjai, a közösség által létesített és biztosított kultúrértékek igénybevételével valósíthatják meg a saját javukat, mely a gazdasági életben is fennálló közösségi kapcsolatok folytán a közjóval szerves összefüggésben van. Ez az összefüggés a magánjónak, a magánérdeknek, a közérdek alá rendelését követeli. Ezt a követelményt fejezi ki a *társadalmi igazságosság*. Ezzel nem zárja ki és a gazdálkodás természete mellett nem is zárhatja ki az egyéni haszonrészesedést. De a haszon feltételéül a közgazdaságnak tett szolgálatot állítja fel, azaz a nyereséget mint e szolgálat ellenértékét igazolja, s ennek megfelelően a haszonrészesedés mértékét a társadalomgazdaság közös javának tett szolgálattal állítja arányba, tehát a közjó követelményeinek megfelelő jövedelemeloszlást sürget. A társadalmi igazságosság sürgető szavának követésével éri el a gazdálkodás természetszerinti célját, a társadalom minden tagjának a szükséges javakkal való ellátását.

S bármily különösen hangozzék is a szabadversenyben és osztályharcban eldurvult lelkek számára, a szociális igazságossággal együtt kell járnia elválaszthatatlan társának, *a szociális szeretetnek*. Nem azért, hogy jótékonysággal pótolja a jogon és igazságosságon esett sérelmeket, mert hisz «a szeretet nem pótolhatja a köteles és jogtalanul megtagadott igazságosságot», hanem annak a mélyebb és szorosabb összetartozásnak a biztosítása végett, melyet a társadalomgazdaság sem nélkülözhet. Csak az ellentétek harcára beállított gazdasági «rendszer» érdekeltjei intézhetik el fölényes mosollyal a szeretet emlegetését a gazdasági téren! De aki megértette, hogy a társadalomgazdaság ter-

mészete szerint nem ragadozók marakodása, hanem egymásrautalt emberek közössége, egészen nyilvánvalónak fogja találni ezt a követelményt. Ép a gazdasági életben, hol az önzést oly sok kísértés fenyegeti, különösen is szükséges a «szociális érzék», a jóindulat és a jóakarat készsége. Ennek hiányában az igazságosság sem lesz eléggé védve s nehezen fog meghajlani a közérdek követelményei előtt. Méltán lehet tehát állítani, hogy az igazságosság által elrendezett közgazdaságnak igenis a «szociális szeretet a lelke».

S ha ez a szeretet a lelkek természetfölötti közösségének, a mennyei Atya családjához s Krisztus misztikus testéhez tartozásnak a tudatából meríti indításait, «akkor a gazdagok és előkelők korábbi közönyösségüket szegényebb testvéreik iránt majd gondviselő és tevékeny szeretetté változtatják, azoknak jogos kívánságait előzékenyen fogadják, esetleges hibáikkal és tévedéseikkel szemben elnézők lesznek. A munkások viszont őszintén leteszik az osztálygyűlöletet és irígységet, amelyet az osztályharcra lázítók szítanak és az isteni gondviseléstől az emberi társadalomban nekik kijelölt helyet nem únják, hanem nagyrabecsülik, mert jól tudják, hogy a maguk helyén hasznos és tisztes munkával hozzájárulnak az általános közjóhoz. Annak a nyomain járnak, aki bár Isten volt, iparos munkás akart lenni az emberek közt és az ács fiának hivatta magát».

Persze, annak az erkölcsi magatartásnak a biztosítására, amelyet a gazdaság helyes rendje megkíván, felfokozott *erkölcsi erőkre* van szükség. Ezeknek az erőknek legmélyebb és leggazdagabb forrása a kereszténység. Nem szorul bővebb bizonyításra, hogy a «társadalom forrón óhajtott megújulását egy benső lelki megújulásnak kell megelőzni a keresztény szellemben, amelyet a gazdasági téren olyan nagyon sokan megtagadnak».

Egészen bizonyos, hogy a társadalomgazdaság mai szétesettsége nem következhetett volna be, ha a társadalom kitartott volna a keresztény életelvek mellett s nem fertőzte volna meg lelkét a racionalizmus és a materializmus áramlata. Ez az áramlat ellenségének látta a keresztény kultúra értékeit ápoló Egyházat s mindent elkövetett társadalmi befolyása megakadályozására és kiküszöbölésére. Azok a tényezők pedig, amelyek az elvilágiasodott társadalomra még erkölcsi hatást fejthettek volna ki, gyengéknek és elégteleneknek bizonyultak. A közgazdaságban felburjánzott «visszás állapotokat megakadályozhatta, vagy megelőzhette volna az államhatalom a gazdasági és erkölcsi fegyelem szigorú és erélyes fenntartásával, de ebben bizony legtöbbnyire csődöt mondott». Egy másik befolyásos hatalom a tudomány. Minthogy azonban ez sem állhatott ellen a korszellemnek, «könnyen kifejlődött az a közgazdaságtudomány, amely nem keresett tájékozást az erkölcsi elveknél», sőt ép az erkölcstől való különválásban képzelte

«tudományos» jellegét biztosítva ! Nem csodálható tehát, ha a fegyelmező erők nélkül maradt ember teljesen nekieresztette a szenvedélyek gyeplőit. Akik a gyors meggazdagodás vágyának engedve letértek az igaz útról, «könnyen sok utánzóra találtak, mert csábítólag hatottak szemmel látható sikereik, a gazdagság fénye, a gúnyolódás az elmaradott lelkiismeretesség felett, a hidegvérűség, amellyel a kevésbbé lelkiismeretlen versenytársakat legázolták».

S a vezetőket követték a dolgozók széles rétegei. Hogy is maradhatott volna éber és érzékeny erkölcsi tudatuk, mikor «sok munkaadó puszta eszközként kezelte munkásait, rá sem gondolva lelkükre és a magasabbrendű dolgokra». Az erkölcsi szempontok mellőzése a munkahelyeken, a házasságot és a tisztes családi életet akadályozó lakásviszonyok, a vasár- és ünnepnapok megszentségtelenítése, a mindennapi kenyérért való keserves gond eldurvította az embereket s arra a fájdalmas és megdöbbentő eredményre vezetett, hogy míg «az alaktalan anyag megnemesedve kerül ki a műhelyekből, az ember pedig testében és lelkében megrontva».

Midőn ma a tudós elmék oly fáradhatatlanul keresik az «észszerű rendszert, amely a gazdasági élet természetes rendjét helyreállíthatná», nem maradhatnak rejtve a gazdasági élet erkölcsi világba nyúló gyökerei. Az erkölcsi kapcsolatok megtalálása után pedig nem lesz már nehéz a gazdasági élet helyének a megállapítása az egyetemes világrend keretében. Nem lesz nehéz belátni a kereszténység tanítását, amelyet a természetes ész is igazol, hogy t. i. «minden az Istenhez, a teremtett termelő erők első és végső céljához irányul, az Istenen kívül pedig minden csak eszköz, amit úgy kell használnunk, amint az utolsó cél eléréséhez segít». Ez a belátás korántsem csökkenti a gazdasági tevékenység jelentőségét és értékét. Ellenkezőleg, a helyes rendet megtalálva «megtanuljuk benne az isteni akaratot tisztelni, amely az embert a földre helyezte, hogy azt munka által sokféle életszükségleteire hasznosítsa». Tehát a gazdálkodás a helyes értékrendbe illeszkedve a vallásos erkölcsiség magas méltóságában részesedik s hozzájárul Isten országának kiépítéséhez.

Azok számára pedig, akik nem tudják hinni, hogy a mai emberiség lelkét lehetne még ily eszményi magasságba emelni, szolgáljon biztatásul a lelkek pásztorának bölcs életismeretben leszűrődött tapasztalata, hogy «még a legmélyebbre süllyedt ember szívében is ott szunnyadoznak a csodálatos lelki vágyak, mint pislogó parázs a hamu alatt ; annál inkább azoknak a sokaknak a szívében, akik inkább tudatlanságból, vagy a szerencsétlen külső körülmények miatt tévedtek el». Ha nehéznek látszik is az út, a lelkek vágyában jobb jövő van születőben s világra is fog jönni, ha kifejlődésének igazi feltételét, a keresztény erkölcs örökérvényű törvényeit követi.

Irodalom. — *O. Nell-Breuning,* Die soziale Encyklika[2]. Köln 1932. — *H. Pesch,* l. 252. l. — *V. Fallon,* Principes d'économie sociale[3]. Bruges 1923. — *O. Schilling,* Katholische Wirtschaftsethik. München 1933. — *Weber—Tischleder,* Wirtschaftsethik. (Handbuch der Sozialethik I.) Essen 1931. — *J. Messner,* l. 265. l. — Görres Gesellschaft, Die soziale Frage und der Katholizismus. Paderborn 1931. — *A. Horváth,* l. 131. l. — *J. Haessle,* l. 239. l. — *J. Biederlack,* Die soziale Frage[10]. Innsbruck 1925. — *Fr. Schindler,* Die soziale Frage der Gegenwart[4]. Wien 1908. — *Mihelics V.,* Az új szociális állam. Budapest 1931. Kereszténységszocializmus. (Magy. Szemle Kincsestára.) Budapest 1932. Világproblémák és a katolicizmus. Budapest 1933. — *Mikos F.,* A Quadragesimo Anno gazdasági rendje. Budapest 1934. — *Varga L.,* Társadalmi etika. Budapest 1935. — *Giesswein S.,* Társadalmi problémák és keresztény világnézet. Budapest 1907. — *Jehlicska F.,* Társadalmi kérdés és etika. Budapest 1908. Erkölcsi és társadalmi jólét. Budapest 1916. — *Várady L., A.,* Szociális irányelvek. Budapest 1923. — *Ibrányi F.,* A kamatkérdés erkölcstudományi problematikája. Theologia 1936. kk. — *G. Wünsch,* Evangelische Wirtschaftsethik. Tübingen 1927. — *Kováts J. I.,* l. 29. l.

26. Az állam.

1. A népközösség kitagozódásával együtthalad a társadalmi együttélést szabályozó jogrend és hatalmi kör kiszélesedése. Már primitív társadalmi viszonyok közt is megkülönböztethető a családatya és a törzsfő hatalmának különbsége. Míg az előbbi csak a család tagjaira korlátozódik, az utóbbinak közhatalmi jellege van, a társadalmi élet minden megnyilvánulására, a házasságra, a tulajdonjogra, az öröklésre, a vallási, erkölcsi, gazdasági élet szabályozására kiterjed. A munkamegosztás differenciálódásával, a vagyoni állapotok különbségével rendi különbségek keletkeznek, harcok, hódítások idegen népeket olvasztanak be. A strukturális összetételében egyre bonyolultabbá váló társadalom átfogó jogi és hatalmi szervezetet igényel, ez *az állam.* Kialakulásával nem szűnnek meg, illetve nem olvadnak maradéktalanul bele a már meglévő társadalmi alakulatok, hanem mint átfogóbb és magasabbrendű egységbe illeszkednek bele.

Történeti kezdeteiben az állam kétféle tipikus megjelenési formát tüntet fel: a *birodalmi állam* és a *város-állam* alakját. A birodalmi állam hódításból születik meg, a vegyes összetételű népet csak az erős központi hatalom tarthatja össze, mely a hadvezér, illetve az uralkodó kezébe van letéve. Ilyenek általában az ókori keleti birodalmak. A város-állam rendszerint békés úton, a falu megnagyobbodásával, vagy az idegenbe kivándoroltak letelepülésével alakul ki. Minthogy a város-állam népi összetétele homogénebb, mint a birodalmi államé s legalább is belülről kevesebb veszedelem fenyegeti, kormányzása is sokszor magánál a népnél vagy a köréből választott vezetőknél van.

A város-államra Hellaszban és a középkori Európában találunk történeti példákat.

Átfogó alakulati jellegénél fogva a társadalmi életet általában jellemző dinamikus vonások a legfeltűnőbben az állam életén tükröződnek. Népfajok, korok, kulturális irányok, politikai törekvések különbségeit tükrözi az egyes államok története. Az irányító társadalmi tényezők különbözősége szerint határolódik el az állam tevékenységi köre, alakul szervezete, kormányformája. Ez a folytonos változás önmagában is elég nehézséget emel az állam tudományos vizsgálata elé, mely a maradandó összefüggések, törvényszerűségek megállapítására törekszik. Hozzájárul ehhez az állami élet gazdag tartalma. Áthálózva a társadalmi élet egész körét, az állam különböző társadalomtudományokat foglalkoztat, melyek mind a maguk szempontjából veszik vizsgálat alá s e különleges szempontok érvényesülnek rendszerint az állam fogalmának a meghatározásánál is. A jogtudomány az államot elsősorban azoknak a szabályoknak a szempontjából vizsgálja, amelyek szerint az állam népét kormányozzák, a létrejöttüknél közreműködő társadalmi adottságok már kevésbbé érdeklik. Ezek vizsgálatát rábízza a szociológusra, aki az államnak mint társadalmi alakulatnak lehető pontos leírására törekszik, e struktúra keletkezésének és változásának formai feltételeit állapítja meg. A bölcselő viszont azoknak a végső elveknek a megragadására törekszik, melyek az állam lényegét, szellemi jelentését, célját, rendeltetését általában meghatározzák.

Legkorábban alakult ki az állam bölcseleti vizsgálata. Az emberi élet megértésére és értékelésére törekvő bölcselkedő szellem figyelmét korán magára vonta az a társadalmi intézmény, mely oly közvetlen módon érezteti jelenlétét, mely nélkül rendezett társadalmi élet nem képzelhető el, melynek mindenki tartozik magát alárendelni, mely szükség esetén polgáraitól rendkívüli áldozatot is követelhet. Különösen élénk volt az állambölcseleti elmélődés a görögöknél, a bölcseleti gondolkodás klasszikus mestereinél, akiknél az elvont gondolkodásra való páratlan rátermettség mellett az állam elmélyedő vizsgálatára serkentett a nép korán bekövetkezett önállósága, közvetlen részvétele a közügyek irányításában. A polgári szabadság hozzáértést, erős hivatás- és felelősségtudatot kívánt meg, aminek előfeltétele az állam mivoltának, céljának tudatossá tétele.

Mint a bölcselet egyéb ágaiban, az állambölcselet terén is a hellén gondolkodás hatott ösztönzőleg a keresztény tudományra. Szent Ágostonnak s a skolasztikának, elsősorban Szent Tamásnak állambölcselete maradandó értéket jelent, de korántsem zárta le az állambölcselet problémakörét. Az újkori állam sok új vonást bontakoztatott ki, határozottabban jellegzett formájában az állam a közös-

ségi élet kozmoszában határozottabb megkülönböztetést kíván egyéb társadalmi alakulattól, mint az korábban történhetett.

2. Minthogy minden valóság létmozzanatait legszembetűnőbben keletkezésének körülményei magyarázzák meg, az állambölcselet figyelmét is elsősorban az állam keletkezésének a kérdése ragadja meg. Az állam *eredetére* vonatkozó elméleteket a keresztény állambölcseleti felfogással való szembesítés szempontjából három csoportba oszthatjuk: a teokratikus, a naturalista és a racionalista elméletekre.

A népek ősmondái többnyire isteni eredetre vezetik vissza államszervezetüket. De ez a *teokratikus* magyarázat később is feltűnt. Különösen az abszolutizmus korában protestáns és katolikus fejedelmek teológusai az uralkodó korlátlan hatalmi igényét azzal iparkodtak igazolni, hogy hatalmát személye szerint közvetlen Istentől eredeztették s annak gyakorlásáért egyedül Isten előtt tették felelőssé. A francia forradalom után de Bonald, de Maistre a monarchia közvetlen isteni eredetét hirdették. Lényegében teokratikus Hegel panteista állammagyarázata is, mely az államot az önmagát kibontakoztató Abszolútummal azonosítja.

A klasszikus keresztény gondolkodóktól távol állott ilyenféle túlzás. Az ószövetségi zsidó nép államszervezetét kivéve, egyetlen konkrét államalakulatot sem tekintettek Isten közvetlen teremtésének. A mitologikus-teokratikus magyarázatból megtartották azt az igazságmagvat, hogy mint minden valóságnak, a társadalmi életnek is Isten a végső forrása. Az állam eredetét Istentől nyeri abban az értelemben, hogy Istentől ered az emberi természet, melynek igénye az állami élet s végső forrásában Istentől ered az államtól elválaszthatatlan hatalom. Állam és Egyház, természeti és természetfölötti közösség lényegi különbségét a keresztény állambölcselet az eredet különbségén kezdi, tudatában annak, hogy a társadalmi alakulatok sorában egyedül az Egyház Isten közvetlen alapítása.

Van a teokratikus állammagyarázatnak *negatív* formája is, mely az államot a bűnbeesés következményének, a gonosz művének tartja s ezért oly rossznak tekinti, melyet az ember elviselni kénytelen. Egyes régi szekták (pl. albiak) tanítása mellett az újkorban a bűn által teljesen megromlott emberi természet tanával kapcsolatban a protestantizmusban (anabaptisták, chiliaszták) s az orosz skizmatizmusban tűntek fel hasonló gondolatok. Annyi bizonyos, hogy Szent Ágostonnak az államokat megbélyegző kifejezéseire nem hivatkozhatik kellő alappal ez a felfogás, mert azokat az élénk szembeállításokat kedvelő s a kegyelem szükségességét nyomatékkal hangsúlyozó nagy egyházatya a *pogány* állam bűneire vonatkoztatja.[1]

[1] L. bővebben: *O. Schilling*, Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus c. művét.

Hogy azonban az állam létjogosultságát elismeri, nyilvánvaló nemcsak abból, hogy minden keserűsége ellenére együttérez a halódó római birodalommal, hanem hangsúlyozza azt a későbbi egyháztanítók által is szilárdan tartott véleményt, hogy habár a bűn az állami életen is érezteti hatását, mint az ember lényegi természetének követelménye, a teljes ártatlanság állapotában is szükséges lenne.[1] Ez a vélemény a skolasztikában általánossá lett.

Naturalistáknak tekintjük azokat az elméleteket, melyek, főkép a darwinizmus hatása alatt, merően ösztönös természeti erőkből, vakon működő természeti folyamatokból (Hertwig, Spencer), a fajok harcából (Gumplowicz) vagy általában a legyőzött népek feletti harcból (Ratzenhoffer, Lilienfeld), illetve az osztályharcból (Marx) származtatják az államot. Ha nem is teljesen azonos világnézeti alapon, de L. v. Haller is Isten alkotta megváltozhatatlan természettörvényt látott abban, hogy hatalom és rászorultság összetalálkozása esetén az utóbbi függő helyzetbe jut az előbbitől, ami az igazságosság egyszerű követelménye s ezért mindkettő javára válik.

A különböző színezetű naturalista elméletek alkalmasak lehetnek bizonyos államok történeti keletkezési körülményeinek magyarázatára, melyeknél az erőszaknak kétségtelenül része volt, de nem magyarázhatják meg elvileg az államban működő erkölcsi és jogi erők keletkezését, különösen a hatalomnak való alárendeltség letagadhatatlanul erkölcsi indokolást igénylő követelményét. Tisztán a nyers fizikai erőszakra támaszkodva az állam nem teljesíthetné az emberi kultúra síkján mozgó feladatait.

Túlzott *racionalizmus* jellemzi főkép az individualista államelméleteket, melyek az államot az autonóm egyének tisztán célszerűségi megfontoláson alapuló, önkényes alkotásának tekintik. Klasszikus típusai Hobbes abszolutista, Rousseau demokratikus államelmélete, utóbbi az államszerződés mellett is fenntartja az egyéni jogokat, sőt ezek alapján indokolja meg a hatalommal szemben az ellenállás jogosultságát. Alaphibájuk, hogy egyik formájuk sem magyarázza meg az állam szerkezetében is megállapítható szerves, organikus összetevőket s nem magyarázzák meg az állam sajátszerű hatalmát, mely az egyéni akaratok összegeződéséből nem vezethető le.

Az egyoldalú elméletekkel szemben a klasszikus keresztény államböIcselet az állam eredeténél mind a természeti hajlamnak, mind a tudatos értelmi tevékenységnek szerepet juttat. Megegyeznek a vélemények abban, hogy az állam az ember lényegi természetének követelménye, következőleg az állam nem lehet tisztán az emberi önkény alkotása. A társulásra indító természetes hajlam, mely család-

[1] De Gen. ad lit. l. 8, c. 9, 17; l. 9, c. 9, 14.

alapításra ösztönöz, további, szélesebbkörű társadalmi alakulatokat létesít s az államban éri el teljes kielégülését. Minthogy azonban a skolasztika az embert szellemi-erkölcsi lénynek tartja, egy társadalmi forma kialakulásánál sem hagyhatja figyelmen kívül az értelem és az akarat közreműködését. A természet által megadott objektív cél az államalakulásnál is értelmi aktus segítségével valósul meg.

Minden ténylegesen létező államnak van meghatározott szervezete, tételes szabályokba foglalt jogrendje, melynek megállapítása az értelem és akarat műve. A természeti hajlam mellett s azok következményekép már Szent Ágoston tudatos megegyezésről («pactum societatis») beszél[1] az állam kialakulásánál, az emberi megfontolás és előrelátás jelentőségét Szent Tamás is kiemeli. A reneszánsz skolasztikusok pedig, köztük a legrészletesebben Suarez, a kifejezett, vagy hallgatólagos megegyezést (pactum expressum vel tacitum) az állam keletkezése elengedhetetlen okának tekintik. A reneszánsz-skolasztikusok által hangsúlyozott szerződéselméletre a korviszonyok, különösen az újkori nemzeti államok kialakulása, s az Egyház és állam illetékessége elhatárolásához szükséges különbségek kidomborítása volt hatással, melyek elbírálásánál nem szabad figyelmen kívül hagyni a Hobbes és Rousseau által vallott szerződéselmélettől élesen elválasztó különbségeket. Suarez s általában a reneszánsz skolasztikusok az állam keletkezését nem az eredeti, államon kívüli állapotot megszüntető önkényes szerződés eredményének, hanem a természeti hajlamnak engedelmeskedő erkölcsi erők művének tekintik. Tehát az államon kívüli állapotot épen nem találják a természet eredeti alkotásának. Ebből következő második lényeges különbség, hogy az államszerződés lényegi tartalmát nem bízzák az ember önkényére, hanem az erkölcsöt és a jogrendet szabályozó természettörvény alá rendelik. Ezért látják kötelezőnek az ősök által kötött államszerződést az utódokra is. Ezt a jogi helyzetet hasonlónak tekintik a házassághoz, mely a felek szabad elhatározásával jön ugyan létre, de vele oly természetjogi normák lépnek érvénybe, melyek megváltoztatása nem áll a felek hatalmában. Természetesen, midőn a skolasztikusok államszerződésről beszélnek, nem gondolnak kifejezett akaratnyilvánításra, amilyen az újabb államok keletkezésénél történetileg igazolható, hanem elégségesnek tartják a történetileg kialakult államhatalmat, az alárendeléssel elismerő hallgatólagos hozzájárulást is.

Midőn így a skolasztikus elmélet az állam eredetére vonatkozólag a teokratikus, a naturalista és a racionalista elméletek túlzásait lemérsékelve az államot keletkezésében az Isten által teremtett maradandó természeti hajlam s a tudatosan rendező akarat együttes művének

[1] De civ. Dei l. 4, c. 4; Confessiones l. 3. c. 8.

tekinti, megegyezik a modern szociológiai morfológia megállapításával, mely az állam struktúrájában természetes és szabadon alakított, szerves és szervezett vonások együttlétét állapítja meg. Népi sajátosságok és történeti különbségek mellett is következetesen ismétlődnek az állam-lét bizonyos maradandó, szükségképeni jegyei, melyek az állam lényegének bölcseleti tanulmányozását lehetővé teszik.

3. Megegyeznek a vélemények abban, hogy az állam elengedhetetlen lényegi jegye a *terület*. Az ember testi-lelki egysége folytán minden közösségnek van területi vonatkozása, azonban egy közösségnél sem annyira szembetűnő a területi elhatárolás jelentősége, mint az államnál. Igy pl. a nemzet tagjai különböző területeken lakhatnak, hasonlóképen az Egyház hívei is (diaszpóra, missziós területek). Az állam formális kialakulásának előfeltétele az elhatárolt terület, melyen népe tartósan letelepedik, s melyre (egykor tulajdonjogi, ma főhatósági) felségjogának gyakorlása kiterjed. A vándorló nomád népeknek ép a területi kötöttség hiánya miatt nincs teljes értelemben államszervezetük, s az ellenségtől elfoglalt területen megszűnik az állam felségjoga. E mellett a földrajzi tényező főleg a földfelszíni viszonyoktól függő gazdasági életen keresztül, az állam sajátos jellegének kialakításánál is jelentősen érvényesül.

További elengedhetetlen kelléke az államnak a *nép*, melynek tagjait mint bizonyos, az állam által biztosított jogok birtokosait, az állam polgárainak nevezzük. Mint már korábban hangsúlyoztuk, a «nép» fogalma nem azonos jelentőségű a népközösségre és az államra nézve. Az állam népe különböző nemzethez tartozhatik, de még a nemzeti egység esetén is a népnek az állammal szembeni magatartása az államnak a nemzeti közösségtől eltérő vonására mutat. A népközösség mint láttuk, a leszármazás és a kultúra közössége által kialakuló egység. Ezzel szemben a nép által lakott területen uralkodó jogrendhez való igazodás a népnek, mint az állam integráns részének alapvető és sajátos vonása. Más szóval az az egyesítő kapocs, amely egy embercsoportot egy bizonyos állam népévé tesz, elsősorban és alapvetően nem a faji vagy a kulturális egység, hanem a társadalmi életet szabályozó jogrendnek a közössége.

Ezzel már egy további lényeges vonásához is jutottunk az állami életnek s ez *a jogrend és az azt biztosító főhatalom*. A jog a társadalmi életnek alapfeltétele, bizonyos jogi szabályozottságot minden társadalmi alakulat megkövetel. Azonban, mint tudjuk, a jog mellett van még mélyebbre ható köteléke a társadalmi életnek, a szeretet. Az önmagát adó, lelki közösséggé mélyülő szeretet a család, a népközösség, az Egyház tagjainak legerősebb összetartója. De ezek az elsősorban szeretet-közösségek is igényelnek jogi biztosítékot. A szeretet ugyan nagy intenzitású hatalom, de ellankadhat s érzelmi gyökere-

zettsége miatt látása elhomályosulhat. S méginkább érezhető a jogi biztosíték jelentősége a fejlettebb társadalmi élettel együttjáró tagozódás mellett. Minden egyes rész-közösségnek megvan a maga vonzási központja, de ezenkívül szükségük van egy átfogó egész-szervezetre, melynek hatalmi ereje helyüket kijelöli és működésük feltételeit megállapítja.

A társadalom értékeinek biztosításánál szükség van a jognak ridegebb, az érzelmekkel szemben közömbös, de a társadalmi érdekeket ellenkezés esetén is biztosítani képes hatalmára. Bizonyos jogi kényszerrel s ennek megfelelő jogi hatalommal egyéb közösségek is rendelkeznek. Ámde ennek (pl. a családatyai hatalomnak) megvannak a korlátai, önhatalmú bíráskodás a társadalmat anarchiába sodorná. Igen helyesen világítja meg a helyzetet Szent Tamás s nyomában a skolasztikusok, midőn a családatyai hatalmat, mint első sorban nevelő célzatú felsőbbséget (potestas dominativa) megkülönböztetik a feltétlen kényszerrel érvényesülő államhatalomtól, melynek joghatósági hatalmat (potestas jurisdictionis) tulajdonítanak. Ezzel már ki is fejezik az államnak a modern államelmélet tanításával megegyező alapvető lényegét és célját, mely nem más, mint *egy bizonyos területen élő nép körében a társadalmi élethez szükséges jogrend biztosítása.*

Mint tudjuk, a természetjog a jognak csak általános elveit tartalmazza. Ezeknek a gyakorlati élet követelményeire való alkalmazása emberi törvényhozást igényel. Hathatós e törvényhozás csak akkor lesz, ha a végrehajtáshoz szükséges teljhatalommal is rendelkezik. Ép a hathatós jogalkotáshoz feltételezett sajátos *hatalmi jellegben* domborodik ki a legélesebben az államiság lényege. Az államhatalom az államszervezet alaptörvényeit s a jogbiztonsághoz szükséges részleges törvényeket más államoktól s más közösségektől függetlenül, a saját jogán állapítja meg. Bár szemléletessége miatt közelfekvő gondolat lenne az államot a családból kialakuló nagyobbméretű, kibővült családnak s az államjogot a családatyai jog kiteljesedésének tekinteni, a skolasztikusok nagy többsége helyes államfilozófiai érzékkel hangoztatja, hogy az állam törvényalkotó joga egészen sajátos jellegű, egyéb közösségből levezethetetlen s az állam természetében leli alapját. Ép a jogalkotásban megnyilvánuló önállóság teszi az államot állammá. S a jogalkotásban mutatkozó hatalmi fölénynek szükségképeni kiegészítője a végrehajtás feltétlen hatékonysága. Egyedül az állam az a természeti közösségek sorában, mely elégséges eszközzel rendelkezik akaratának érvényesítéséhez, mert egyedül ő van a jog és a hatalom oly teljességének a birtokában, mely az esetleges ellenkezést megtörni képes. Az állam a skolasztika hagyományos tanítása szerint a földi élet szükségleteinek (sufficientia vitae) kielégítő biztosítására hivatott közösség, s ez a rendeltetés

igazolja a hatalom tekintetében az *autarkia*, az önmagának való elégségesség követelményét, melyet már a görög filozófia is hangsúlyozott.

Az államnak a saját területén más hatalomtól függetlenül érvényben lévő s gyakorolt hatalmi jogát fejezi ki az újkori államelmélet (először Bodin) a *szuverénitás*, az állam-fenség fogalmával. Az ezzel jelzett hatalmi függetlenség más társadalmi hatalomhoz való vonatkozásban nem a hatalom önkényének és korlátlanságának az értelmében jut igazolt jelentéshez. A korlátlanság értelmében vett «abszolút» szuverénitásnak ellentmond az államnak az erkölcsi világrendbe tartozása, melynek törvényein nem teheti magát túl. Ellenkezőleg, az erkölcsileg igazolt célhoz szükséges eszközök szabad megválasztásának értelmében az erkölcs a szuverénitásnak is mélyebben fekvő indokolását adja. Az abszolút szuverénitás elve szembentalálja magát továbbá az államok egymáshoz való viszonyát és együttműködését szabályozó nemzetközi joggal, valamint a létében és tevékenységében az államtól független Egyház jogával is, melyek a szuverénitás külső korlátozását jelentik.

Az államot jellemző önelégségességet juttatja kifejezésre a skolasztika, midőn a természeti, földi célra irányuló közösségek sorában az államot tartja egyedül tökéletes társaságnak, «societas perfectá»-nak. Ez a megállapítás azonban nem jelenti azt, mintha más természeti közösség csak az államtól engedélyezett jog alapján létezne, vagy hogy az állam célja az értékek sorában abszolút első helyen foglalna helyet. A természeti közösségek a saját jogukon léteznek, az állam önelégségessége velük szemben nem a jog adományozásában, hanem a jog gyakorlásának a társadalmi egész javára irányításában és jogaiknak a társadalmi élet nyilvánosságában való védelmében áll. S az állam rangrendjét is az értékek egyetemes rendje határozza meg. A «tökéletes» társaság jelleg az államra vonatkoztatva a nyilvános jogrendet biztosító hatalmi erő teljességéhez megkívánt eszközök elégséges voltát juttatja kifejezésre.

Habár a jogrend az állam fogalmától elválaszthatatlan, viszont önmagában még nem azonos az állammal, mint *Kelsen* és iskolája tanítja. Azzal nem merítjük ki az állam lényegét, ha benne tisztán azt a jogrendszert látjuk, mely szabályozza azt a feltételt, amelynek alapján ember emberrel szemben kényszert alkalmazhat. Bármennyire indokolt is jogtudományi szempontból a jogrendszernek megvalósulása szociális és politikai feltételeitől elvont vizsgálata, a társadalombölcselet, mely a társas összefüggéseket vizsgálja, nem tekinthet el attól a társadalmi szubstrátumtól, melyet a jog *alakít*, de nem *létesít*. Az állam tehát nem maga a jogrend, hanem az a szociális alakulat, mely a természeti törvényben abszolút érvénnyel adott jogrendet megvalósuláshoz segíti.

Époly egyoldalú lenne a népet tekinteni az állami lét lényegének, amint a biologista-organikus elméletek szokták tenni. Utóbbiak erősen az államiság érzékelhető jegyéhez tapadnak, holott a nép önmagában még formátlan, materiális jellegű adottság, mely a jogot megvalósító, feléje emelkedő hatalomhoz rendeltségében alakítja ki az államiságot teljes valóságában. Állam ott jön létre, *ahol egy népcsoport a szuverén jellegű hatalom által alkotott jogrend alapján rendezi be társadalmi életét.* A sajátos népi jelleg a jogot valósító hatalom formáiban sajátosan meghatározott egyediséget, erkölcsi-jogi értelemben vett *személyiséget* nyer.

Vita folyik arról, hogy az államnak a modern jogfilozófiában nagyjelentőségű jogi személyiségének elve ismeretes volt-e a klasszikus skolasztikában? Tischleder Gierke-vel szemben Szent Tamásnál ezt a gondolatot világosan kifejtve találja, amit Schilling nem indokolatlanul túlzott megállapításnak tart. Könnyebben sikerül ezt igazolni Suareznél, ki az Egyház misztikus testének analógiájára beszél «corpus mysticum politicum» s «communitas mystica»-ról.[1] Annyi kétségtelenül megállapítható, hogy a skolasztika organikus államelmélete már legősibb fogalmazásában tartalmazza azokat a metafizikai elveket, amelyekből, sőt mondhatjuk, amelyekből kizárólag vezethető le teljesen kielégítően az állam erkölcsi-jogi személyi volta.

Az állam jogi személyiségének elve elméleti magyarázatát kívánja adni azoknak az egyének felett álló hatalmi, akarati aktusoknak, melyek az államot jellemzik. Az «állam» törvényeket alkot, rendeleteket ad ki, intézi a közigazgatást, igazságot szolgáltat, adót szed, katonát állít, határoz háború és béke felett, hatalmát érezteti a társadalmi élet egész vonalán. Mindezt az állam «szervei» által gyakorolja, akik ember voltukban nem a maguk, hanem az «állam nevében» cselekszenek. Minthogy az államot jellemző akarat és cselekvés lényegük szerint személyi aktusok, ezek hordozóját, alanyát akarja a jogfilozófia kifejezni az állam jogi személyiséggé nyilvánításával.

Ez a fogalom azonban nemcsak gondolkodásunknak az érthetőség kedvéért alkotott mesterséges konstrukciója, valami szükségképeni jogi-fikció, mint azt a metafizikával szemben szkeptikus jogfilozófia állítani szokta, hanem az aristotelesi-tomista társadalmi metafizika elvei alapján reális tartalommal telíthető fogalom. Az állam is, mint minden társadalmi valóság, az egyéneken, mint hordozókon nyugvó, de feléjük emelkedő, az egyénektől és összességüktől különböző, reális valóság, célközösségben megalapozott, erkölcsi-szellemi természetű organikus egység. Mint ilyen sajátos jogokkal rendelkezik, melyek az egyéni jogokból épúgy nem vezethetők le, mint általában a közösségi egész a tagok összességéből.

[1] De legibus. l. I. c. 6. n. 18.

Társadalmi-alakulati lét-*valósága* tehát az a metafizikai alap, amelyre az állam erkölcsi-jogi személyiségének elvét szilárdan felépíthetjük. Az állam létének alapjai adva vannak az ember társas természetével, mely az értelmet és akaratot az állami rend alapítására és fenntartására irányítja. Az állam belső szükségképeniséggel, szervesen nő ki a közösségi életre rendelt ember hajlamaiból, potenciális adottságaiból. Az állam létrejön, ha egy összefüggő embercsoport tudatosan törekszik bizonyos, a társas természetben megalapozott célra. Az önállóan fennálló, értelmes akarattal, szabad önelhatározással rendelkező fizikai személyhez hasonlóan, az állami lét tulajdonságaival rendelkező csoport, mint önállóan fennálló, célratörekvő és akaratot nyilvánító valóság, személy és pedig a létét meghatározó erkölcsi összetevőknek megfelelően, erkölcsi személy.

De az állam «organikus» elmélete ennél is többet mond. Minden szerves valóság életműködését belülről ható metafizikai erő irányítja a célszerű kifejlődés felé. Újabb kérdés merül itt fel, mely egyszersmind az állam lényegének alaposabb megértését is szolgálja, nevezetesen az állam céljának a problémája.

4. Az *államcél* problémája a különböző világnézetek és társadalomfilozófiák ütközőpontja. A mechanisztikus világszemlélettől befolyásolt elmék, kik semminemű célszerűséget nem hajlandók elismerni, tagadják, hogy egyáltalában lehetne államcélról beszélni. Amennyiben ez az anti-teleologikus nézet a fejlődéselmélet alapján áll, csak létért való harcról tud az államok életében, melynél célról nem lehet szó. Eltekintve azonban attól az igazolt metafizikai elvtől, mely minden valóságban célratörekvést állapít meg, a cél tagadásával sem elméletileg nem állapíthatnók meg az állam értelmét, jelentését, sem gyakorlatilag nem indokolhatnók a jogokat és kötelességeket, melyek nélkül egy állam sem állhat fenn. A célttagadó álláspont logikus végiggondolásával az állam feleslegessé válik, amint azt a marxizmus és az anarchizmus elméletében látjuk.

Egyelőre a hagyományos keresztény államelméletre korlátozva figyelmünket, ebben az állam reális létének elismeréséből önként következik a sajátos államcél elismerése. Az állam nemcsak más közületek, vagy az egyének szolgálatára létezik, hanem van tőlük különböző célja, amit az összeütközések lehetősége is bizonyít. S minthogy az egyes konkrét államok szociális egyediségek, minden államnak megvan a maga sajátos célja, rendeltetése, történeti hivatása.

Azonban az állam ilyetén nyilvánvaló *öncélúsága* nem abszolút, hanem az állam is, mint minden emberi intézmény, beilleszkedik az emberi célok és értékek hierarchikus rendjébe. Ezért az állam célját a közösségi élet egyetemes érték-rendjében kell megtalálnunk. Minden közösségnek, mint tudjuk, lényege szerint van érték-vonatkozású

célja, a *közjó*. A közjó tehát az államnak is a célja. Azonban, ha az állam sajátos jellegű alakulat, a célját képező közjó is különböző tartalmú kell hogy legyen egyéb közösségek céljától. A skolasztikusok az állam célját a közjónak földi értelemben legteljesebb megvalósításában látják. Természetesen a földi boldogulást az állam csak a természete szerint rendelkezésére álló eszközökkel biztosíthatja, ezek fogják tehát a céljához tartozó «bonum commune» tartalmát közelebbről meghatározni.

A közjónak az állam közreműködésével biztosított megvalósítása nem jelenti azt, mintha egyéb rész-közösségek sajátos cél-jellegük megtartása nélkül maradéktalanul az államba olvadnának, sem azt, hogy egyedül az állam képes a természeti közösségek sorában a közösségi célokat megvalósítani. A teljességnek elfogadható értelme csak az lehet, hogy míg a rész-közösségek az emberi életértékek bizonyos osztályát szolgálják, az állam azokat az egyetemleges előfeltételeket nyujtja, melyek a rész-közösségek különleges céljának megvalósítását biztosítják.

A társadalmi élet folytonos alakulása s benne az államnak is változó helyzete mellett a közjó tartalma s az államnak a közjóhoz való viszonya sem mereven változatlan. Meg kell különböztetnünk az államcél lényeges, mindenkor fennálló és esetleges, a történeti körülmények szerint bővebb vagy szűkebb körre vonatkozó tartalmát. Az állam sajátos alakulatai jellegéből következőleg lényegétől elválaszthatatlan célja és feladata a *jogrend* biztosítása. A jogrend a társadalmi élet általános feltétele s ezt kielégítően egyedül az állam biztosíthatja. Az államban találja meg az egyén az emberhez méltó élet külső biztosítékát s az állam adja meg minden közület működéséhez a szükséges társadalmi keretet. Az állam jogi funkciója magában foglalja az egyének és a közületek természeti jogának a védelmét, a pozitív jogalkotást, annak végrehajtását a közigazgatás és a bíráskodás révén. A közélet nélkülözhetetlen jogi szabályozása révén az állam érintkezésbe lép a társadalmi élet egész területével. Nincs oly «közügy», mely legalább is a jogi biztosíték révén, ne kerülne vele érintkezésbe.

Azonban a keresztény társadalomfilozófia szerint az állam nem tisztán a jogbiztonságot szolgáló *jogállam*, hanem a nyilvános élet egyéb területeire is kiható *kulturális* és *jóléti* állam is. Áll ez elsősorban oly közfeladatokra, melyeket kielégítően csak az állam láthat el. Ilyen az állam belső rendjének és külső biztonságának a követelménye, a pénzügy egységes szabályozása, továbbá a közösségi élet oly szükségleteinek a biztosítása, melyekre az egyedek és egyes közületek ereje elégtelen. Ezeken túlmenőleg a közösségi életnek gazdasági, szociális és kulturális feladatai sem lehetnek közömbösek az államra.

Azonban e feladatokkal az állam már nem sajátos cél-tartalmuk alapján, hanem a közéletre jelentős funkcióik révén jut érintkezésbe, ezek a célok tehát már közvetve, a közjóhoz való vonatkozásuk miatt kerülnek bele az állam céljába. A gazdasági, jóléti, kulturális életnek megvannak a maga eredeti létfeltételei, immanens céljai. A gazdasági jólétet, a kultúrát, a népközösségben rejlő erők hordozzák és biztosítják. Ezeket a közösségi javakat a népi társadalom hozza létre és hordozza. Ezek nem az államot jellemző hatalmi akaratnak, hanem a szellemi élet egyéb erőinek, az előrelátó szorgalomnak, a közösségi érzésnek, a szellemi értékek szolgálatának a művei. Épen ezért e közösségi javak ápolása *társadalmi*, nem állami feladat. Az állam a közösségi élet ezeken a területein csak védő és támogató tevékenységével működhetik közre, de nem igényelheti a közvetlen irányítást. Az állam a kereteket adja meg, de nem ő tölti meg azokat tartalommal. A közösségi életben betöltött hatalmi állásánál fogva bizonyos körülmények közt, főkép a társadalmi erők elernyedése esetén, ily feladatokra csak a funkció-átvállalás szükségszerűsége, de nem a saját lényegével adott rendeltetés alapján vállalkozhatik. E csak átvállalt működéskör teljes értékű ellátására fontos a néperők ébrentartása.

5. Az állam céljának, a közjónak a megvalósítását hivatott biztosítani az *államhatalom*, az államtól elválaszthatatlan, egyéb társadalmi hatalomtól független tekintély és hatalom. Eredetének magyarázatára elégtelen a külső fizikai erő fölényére való hivatkozás, amint a naturalisztikus államelméletek teszik. Ez csak az államhatalom konkrét keletkezési módját magyarázza meg bizonyos történeti helyzetekben, de nem adja okát annak, az államhatalmat sajátosan jellemző jogi és erkölcsi felsőbbségnek, mely az alattvalókkal szemben *jogi* és *erkölcsi* kötelességeket állapít meg. Értelmes és szabadakaratú lények, melyekből az állam polgárai állnak, csak erkölcsi magatartásuk megfelelő befolyásolásával és irányításával működhetnek kielégítően közre az állam célját képező közjó megvalósításánál. A külső kényszer csak kisegítő eszköz marad az ellenkezés esetére, de nem tekinthető az államhatalom lényegének.

Elégtelen marad az államhatalomnak az összesség akaratából, a természettől fogva szuverén egyedek egyedi akaratából származó együttes szuverénitás értelmében való magyarázat (Rousseau) is, mert összegeződéssel nem jöhet létre az összesség tagjaitól különböző nemű eredmény, nem jöhet létre az egyének jogaitól lényegesen különböző államhatalmi jog. Az egyén nem rendelkezik az államhatalmat jellemző kényszerítő és megtorló erővel, ami legfeltűnőbben az élet és halál, valamint a háború és béke felett való döntés jogában nyilvánul. De nem elégít ki a többségi akaratra való hivatkozás sem, mert a

számbeli többség nem dönti el azt a helyességet, amelyet a jogi és erkölcsi kötelezettséget megállapító szabálytól megkívánunk.

A hatalom az államban is úgy jön létre mint egyéb közösségben. Minden közösségnek lényegi velejárója a hatalom, mely abból a természeti törvényszerűségből születik meg, hogy hatalom nélkül egy közösség rendje sem tartható fenn. Az államhatalom is a természetjogon nyugszik, mely az állami rend és az államcél elérésének elengedhetetlen kellőségi feltételét biztosítja az irányító és kényszerítő hatalomban. Az állammal együtt keletkezik tehát az államhatalom is. Az államhatalom bizonyos kezdetleges, lehetőségi formában megvan már a nagy családot és a törzset irányító felsőbbség nyilvános jogúnak elismert tekintélyében is, és forma szerint is kialakul az állammá fejlődött népnél. Minthogy pedig minden hatalom végső forrása Isten, Istentől származik az államhatalom is.

A legfőbb földi hatalom Istentől való eredetének tényét juttatta kifejezésre a lét transzcendens forrásáig hatoló középkor szelleme az uralkodók koronázásának és felkenésének vallásos szertartásával. A hatalom Istentől való eredetét és gyakorlásáért Istennek járó felelősséget emeli ki az uralkodók címeinél használt «Isten kegyelméből» való kifejezés. Téves magyarázattal szemben hangsúlyozni kell, hogy az Egyház közreműködése a hatalom átvételénél, mint az a szertartások szövegéből világosan megállapítható, nem akarta azt jelenteni, mintha az Egyház ruházná fel hatalommal az államot, vagy mintha az Egyház törvényesítené az államhatalmat, hanem kizárólag a hatalom Istentől való eredetének tényét juttatta kifejezésre. A császári és pápai hatalom köréről folyó vitákban felmerülő túlzásoktól eltekintve, a hagyományos keresztény állambölcselet és az Egyház tanítása szerint az államhatalom az állammal együtt egyéb külső hatalmi tényező beavatkozása nélkül, mint az állam létének lényegi követelménye jön létre.

Ez az elmélet igazoláskép hivatkozhatik magának Krisztusnak a példájára, aki a pogány császár hatalmát (Mt. 22, 21 ; Jn. 19, 11.) elismerte. Szent Pál engedelmességet követel a keresztény hívektől a pogány feljebbvalókkal szemben (Róm. 13, 1) és az egyházatyák (Aranyszájú Szent János, Szent Ágoston) még a pogány állam bűneinek ostorozásánál sem vonják kétségbe a hatalom jogos voltát, hanem annak méltatlan gyakorlását hibáztatják. A keresztény hagyománnyal teljes egyetértésben a reneszánsz skolasztikusok (Vitoria, Suerez) a természetjogra hivatkozva cáfolják a gyarmatokon terjeszkedő európai imperializmus önkényesen kieszelt igazolási elméletét, mintha a keresztény ember pogány államhatalomnak nem engedelmeskedhetne. A vallásos és bölcselkedő keresztény szellem tehát világosan átlátta és elismerte az államhatalomnak az állam lényegéből közvetlen és belső szükségképeniséggel eredő voltát.

Nem állapítható meg ugyanilyen összhang az államhatalom *eredeti* hordozójának a kérdése tekintetében. Ez a probléma aránylag későn lesz tudatossá a skolasztikában. A középkori monarchisztikus államszervezetekben nagyobbrészt szilárd formák állapították meg a hatalom átvételének módját s a hatalom transzcendens, isteni eredetének élénk tudata mellett konkrét hordozójának jogcíme nem érdekelte különösképen az elméket. A problémára a későbbi nemzeti államok kialakulása, a reneszánsz-kor racionalisztikus államelméletei, a későbbi abszolutizmus és az újkori demokrácia elméletei irányították a skolasztikusok figyelmét. A vita nem a történeti ténykérdés, hanem a jog törvényességének, igazolásának a kérdése körül forog és abban csúcsosodik ki : min alapul egy bizonyos személynek vagy csoportnak az államhatalom birtoklásához való tényleges joga?

E kérdésre kétféle felelet alakult ki a skolasztikus állambölcseletben. A *kijelölési* (designatio) elmélet szerint az állam kialakulásával egyidejűleg természetszerűen kialakul a hatalmat hordozó szerv (a vezető egyéniség a fővezér, vagy király személyében), amelyet kifejezett vagy hallgatólagos hozzájárulásával a nép elismer és amelyre a hatalom Istentől közvetlen átszáll. E szerint az elmélet szerint tehát a nép egésze eredetileg nem birtokolja a hatalmat, hanem a történetileg felismerhető tények révén csupán a hatalom hordozóját jelöli ki. Az *átruházási* (delegatio) elmélet szerint viszont a hatalom eredeti, természetjogi hordozója az állammá egyesült nép egésze, mely a hatalmat az annak gyakorlására alkalmas szervnek (kifejezetten vagy hallgatólagosan) átadja.

Tischleder szerint Szent Tamás államelméletének a szelleme az utóbbi elmélet mellett szól, sőt a hatalomnak a nép által való eredeti birtoklását is világosan kifejezve látja a törvényalkotás jogának a nép egészének tulajdonításában,[1] amelyből azonban nem tűnik ki, hogy a nép eredetileg, vagy csak a demokratikus államformában birtokosa-e a hatalomnak. Kifejezetten az állam népét tekintik a hatalom eredeti birtokosának a reneszánsz tomista skolasztikusai (Cajetanus, Vitoria,[2] Soto) és az átruházási elméletet különösen a jezsuita Suarez fejti ki behatóan.[3] A reneszánsz skolasztikusainak tanítását a Rousseau által hirdetett népfölségi elvvel szemben keletkezett ellenhatás szorította háttérbe. A mult század végén fellendült újskolasztikus állambölcselet képviselőinek nagyobb része (Schiffini, Zigliara, Th. Meyer, Hertling, Cathrein) a kijelölési elméletet vallja

[1] S. Th. I. q. 90. a. 3 ; I. II. q. 97. a. 3. ad 3.

[2] «Ipsa respublica, cui de se competit gubernare seipsum, et administrare, et omnes potestates suas in commune bonum dirigere.» Vitoria, De potestate civili, Lyon 1587, 106. l.

[3] Definitio fidei l. III. c. 2 ; De legibus l. III. c. 4.

s mint a skolasztika szellemével összeegyeztethetetlent cáfolja az ellenkező véleményt. Újból aktuálissá tette ezt a kérdést a világháború után bekövetkezett új államformák alakulása, mely viszont az átruházási elméletnek adott újabb lendületet (így Mausbach, Tischleder, Rommen, Messner, míg a deszignációs elméletet Kiefl védi kitartóan).

A kijelölési elmélet híveinek érvelését felismerhetően a rousseaui elvvel szemben elfoglalt elutasító álláspont irányítja. A Rousseau által hirdetett szabad szerződési elvvel szemben hangsúlyozzák az államnak az ember társas természetében gyökerező voltát s az államhatalomnak az állam lényegéből folyó szükségképeni eredetét. Utalnak arra, hogy a hatalmat hordozó szerv bizonyos természetszerű közvetlenséggel alakul ki, a hatalomnak a nép részéről való átadása történetileg általában nem igazolható. Főkép az állam alkotmányos rendjére fordítva figyelmüket hangsúlyozzák az uralkodó szerv és az alárendeltek természetszerű ellentétét, s ebben az államrend alapvető vonását látják. Ennek alapján ellentmondónak találják, hogy az engedelmességre kötelezett alattvalók megbízásából gyakorolja a feljebbvaló a hatalmat, s az átruházási elmélet alapján azt sem látják igazoltnak, mily jogon kötelezhetők az utódok az elődök által kötött megállapodás megtartására? Egészében a kijelölési elmélet az államhatalom szilárdságának, az állami rend alapjainak a biztosítására törekszik.

A fennálló rendnek, az állam sztatikájának a hangsúlyozásával szemben, de azzal nem ellentétben, az átruházási elmélet oly magyarázatra törekszik, mely az állami életben tapasztalható dinamikus mozgást is képes megmagyarázni. Gondol különösen az államforma változásának a tényére, melynek indokolható magyarázatát abban látja, hogy a folytonosságot ily esetben a hatalom eredeti birtokosa, a népközösség tartja fenn, illetve ily esetben aktualizálódik a habituálisan nála levő hatalom. Hangsúlyozza ez a magyarázat az államhatalom egyénfeletti jellegét, melynek ezért eredetileg a nép egészénél, a közösségnél mint olyannál kell lennie. Az átruházási elmélet hívei arra is hivatkoznak, hogy csak ez az elmélet biztosítja kellőkép a közjó felsőbbségét a hatalommal szemben, amit a skolasztika mindig vallott. Ezen az elven alapul a közjót sértő zsarnokkal szemben az ellenállás joga, s ezzel oldható meg kielégítően a legitimálódás kérdése, azaz a forradalmi úton hatalomhoz jutott kormányzat utólagos elismerése az alárendeltség lelkiismeretbeli kötelezettségével, amihez az új kormányzat a közjót biztosító tevékenységével szerez jogcímet.

Hangsúlyozzák ennek az elméletnek a képviselői a skolasztikus átruházási, illetve szerződési elméletnek a Rousseau által hirdetett népfölségi elvtől eltérő lényeges különbségét. Rámutatnak arra, hogy a skolasztikus elmélet nem vallja az abszolút népfölségi elvet, mert

e szerint a nép a hatalmat nem szuverén módon teremti, hanem az állam létesülésével egyidejűleg kapja, a nép tehát csak közvetlen hordozója a végső forrásában Istentől eredő hatalomnak. További lényeges különbségnek tartják, hogy a hatalom nem az egyének akaratából, hanem az állam természetéből ered. S minthogy a népközösség nem létesítője, hanem eredeti birtokosa az állam lényegéhez tartozó hatalomnak, annak tartalmát sem állapíthatja meg önkényesen s tényleges birtokosának a megállapítása után már nem vonhatja vissza a hatalmat tetszése szerint, mint Rousseau állítja, hanem hozzájárulásával magára vállalja a hatalmi viszony lényegéből folyó kötelezettségeket, ami mind az alattvalói engedelmességet, mind az utódok kötelezettségét kielégítően biztosítja. A természeti közösségekre általában érvényes elv szerint a szabadon kötött szerződéssel érvénybe lépnek mindazok a kötelezettségek, amelyek valamely közösség (házasság, állam) céljával és lényegével elválaszthatatlanul együttjárnak. Arra az ellenvetésre pedig, hogy a történelem nem igazolja az átadási elméletet, az utóbbi hívei azzal válaszolnak, hogy ez már történeti ténykérdés (quaestio facti), amivel a jog eredetének a kérdése körül (quaestio iuris) folyó vita nem dönthető el.

Kiemelik végül az utóbbi elmélet követői, hogy érvelésük nem ellentétes a Diuturnum illud enciklikával, amint az ellenkező nézet hívei gyakran beállítják. Ez az enciklika az állam és az államhatalom eredetére vonatkozólag csak az individualisztikus szerződéselméletet ítéli el, mely az egyént tekinti az állam kizárólagos okának, az államot az autonóm egyéni akarat művének tartja s tagadja az államhatalom isteni eredetét. Ezzel szemben a skolasztikus elmélet az államot az emberi természet követelményének tekinti, bár létrejöttében az értelmes akarat közreműködését is feltételezi, s a hatalmat Istentől eredezteti. Ez az enciklika épúgy mint egyéb pápai megnyilatkozás is, elismeri az államforma változásának a lehetőségét, ami könnyebben magyarázható az átruházási, mint a kijelölési elmélet alapján.

Kétségtelen, hogy az organikus társadalombölcseleti felfogással jobban összeegyeztethetőnek mutatkozik az a vélemény, mely a hatalom eredeti birtokosának az állammá egyesült nép egészét tekinti. Az államnak mint személyekből álló szellemi-erkölcsi organizmusnak sajátos célja a közjó, az állam egész népének a java. Minthogy a hatalom ennek biztosítására szolgál s az állam lényegével együtt jár, az állami organizmus belső létösszetevőjeként kell értelmeznünk, mely immanens működésével a cél megvalósítását biztosítja. Az államhatalom eredeti, természetjogi alanya tehát a népközösség egésze, mely azonban nem maga, hanem az általa megállapított szerv által gyakorolja a hatalmat. Ezzel az értelmezéssel bölcseletileg igazoltnak tekinthetjük a skolasztika állandó tanítását, mely következetesen

vallja, hogy a hatalom tevékenységének zsinórmértéke a közjó, ez igazolja törvényeinek igazságos és kötelező voltát. A hatalmi jog tehát a közjóhoz való belső kapcsolata révén szerves egységben marad a közjóra célként irányuló közösség egészével.

A két elmélet ellentétét jelentékenyen letompítja a mindkét fél részéről elismert skolasztikus hagyomány, mely következetesen vallja az uralkodó és a nép viszonyának természetjogilag szabályozott voltát. A skolasztikus államböleselet sohasem ismert korlátlan hatalmat, hanem a hatalmat mindenkor a jog alá rendelte, uralkodó és alattvalók viszonyát a kölcsönös hűség követelménye szerint értelmezte. Az «Isten kegyelméből» való királyság eszméjével a hatalom hordozója részére nyujtott biztosítékkal szemben a hatalommal járó felelősséget is hangsúlyozta, s a hűségesküjét megszegő fejedelemmel szemben az alattvalók ellenállási jogát elismerte. Az elv gyakorlati következménye volt a középkorban az erkölcsbíró szerepét betöltő pápa közbenjöttével történt letétele az uralkodóknak s alattvalóik feloldozása a nekik tett eskü alól. A hagyományos skolasztikus elmélet által vallott organikus államelmélettel együttjár a hatalom megosztásának az eszméje az uralkodó és a nép között, amely mellett a népszuverénitás eszméje viszonylagos jelentőségűvé válik, a demokratikus államformára korlátozódik, amelyik azonban csak egyike a lehetséges államformáknak. A modern értelemben vett népszuverénitás, mely a népet oszthatatlan és átadhatatlan felségjoggal ruházza fel, az újkorban feltűnt abszolút szuverénitás gondolatán nyugszik, mely az oszthatatlannak tartott hatalmat vagy a fejedelmi abszolutizmusnak szolgáltatja ki (Hobbes), vagy pedig a korlátlan demokrácia összes következményeit kénytelen vállalni (Rousseau). Mindkettő oly következtetés, mely ellentétben áll a skolasztikus államelmélet előfeltevéseivel.

6. Az állam céljához rendeltsége vonja meg az államhatalom körét. Az államcél körével esik egybe a cél megvalósítását szolgáló eszköznek, a hatalomnak a köre és terjedelme. Minthogy az állam sajátos célja a jogrend biztosítása, hatalmi köre kiterjed a jogrend egész területére. Az állam hatáskörébe tartozik tehát a törvényhozás, a hozott törvények végrehajtása, a törvényszegés orvoslása és megtorlása az igazságszolgáltatás révén. Az állam a nyilvános jogrend terén közvetlen hatalommal rendelkezik. Ugyancsak e hatalommal rendelkezik oly közfeladatok terén, melyeket kizárólag ő láthat el kielégítően. Az ezekhez szükséges feltételek biztosítására van joga az adószedéshez, a katonaállításhoz. S a közvetlen állami hatalmi körhöz tartozik a különböző közösségek és társaságok egymáshoz való viszonyának a nyilvános jogrend érdeke szerint való szabályozása.

Közhatalmi jellegénél fogva az állam érintkezésben áll az egész

nyilvános élettel. Ez azonban nem jelenti azt, hogy közvetlen hatalommal is rendelkezik a nyilvános élet minden megnyilvánulása felett. Az állam sajátos célján túlmenő hatalmi beavatkozás körét a közjó állapítja meg. Minthogy az állam rendelkezik egyedül szuverén hatalommal, ő képes a közjónak kellő védelmet és biztosítékot nyujtani. Midőn azonban a közjó biztosítása érdekében társadalmi, kulturális, jóléti feladatok ellátására vállalkozik, vagy az egyén és egyéb közületek szabadságát korlátozza, funkcióit már nem a közvetlen hatalom alapján, hanem levezetett módon, a kisegítő funkciója ellátásához, illetve a közjó biztosításához szükséges hatalom és tekintély jogcímén gyakorolja. A közvetett hatalmi kör tágabb vagy szűkebb lesz a közjó mindenkori követelménye, az adott társadalmi viszonyok különbsége szerint.

Habár így az állam konkrét hatalmi köre pontosan nem határolható körül, vannak világosan megállapítható jogok, melyek az állam részéről is sérthetetlenek s az államhatalom áthághatatlan korlátait képezik. Első helyen áll *a természeti és az isteni törvény*, melyet az állam sem szeghet meg, annál is kevésbbé, mert ezzel elapasztaná azt az abszolút jogforrást, mely végső fokon a saját hatalmát is igazolja.

Korlátját képezik az államhatalomnak az *emberi személy* természetjogilag biztosított jogai: az élethez, az élet fenntartásához, a faj fenntartásához, a szabadsághoz, a becsülethez, a tulajdonhoz, a művelődéshez való jog. Az egyén előbb létezik mint az állam, lelke halhatatlanságával túléli az állam létét, személyiségében önértéket hordoz. Ezek a tények biztosítják eleve az egyén jogait az állammal szemben. De határt szab az államnak az egyéni életbe mélyen belenyúló beavatkozása elé az a körülmény is, hogy az állam mint lényege szerint a közrend fenntartója, nem rendelkezik az egyén neveléséhez és irányításához kellő eszközökkel. Az egyéniséget formáló intím, bensőséges ráhatás «rendeletileg», kényszereszközökkel nem biztosítható. Az egyén szabadságjogainak közelebbi körülírása az állam feladata marad s történeti feltételek szerint változik, de az állam sohasem semmisítheti meg a személyiséget mint önálló jogalanyt.

Korlátozzák az állam hatalmi körét egyéb *természeti közösségek és a szabad egyesülések természeti jogai, valamint az Egyház joga.* Az állam nem az egyedüli társadalmi képződmény, nem is képes a társas élet összes igényeit kielégíteni. A társadalmi élet fontos alaptörvényének ismertük meg a differenciálódást, az emberi lét gazdag értéktartalmának, sokirányú szükségletének minél gazdagabb kitagozódását. Az állam a saját céltartalmát is képező közjó ellen cselekedne, ha a társadalmi erőket elnyomná, ha az emberi élet értékmegvalósító törekvéseit akadályozná. Az ember társas életre rendeltségével ter-

mészetjogilag biztosítva van a közösségek és a szabad társaságok önjogú létezése.

Különös mértékben áll ez a legelemibb, legtermészetesebb közösségről, a *családról*, mely az állami jogalkotást megelőzően rendelkezik bizonyos természeti jogokkal. A család alapját képező házassághoz való jog s a házasságból származó jogok és kötelességek az emberi egyéniség jogaiból s a házasság lényegéből egyéb hatalom hozzájárulásától függetlenül, önként következnek. Az állam e jogokat nem függesztheti fel, nem is adja meg, hanem biztosítja őket. Tehát túllépi hatáskörét, ha a házasság lényegére vonatkozó tilalmakat állít fel, vagy ha a nevelés jogát teljesen magának követeli. Minthogy azonban a család is szerves tagja az állami közösségnek, az államnak a család életébe is van beavatkozási joga a közjó keretei közt. A közjó biztosítása érdekében szabályozhatja a házasságkötés polgári vonatkozásait, és segítségére van a családnak, ha az feladatai teljesítésében akadályozva van, illetve, ha azok leküzdésére nem rendelkezik elégséges eszközzel.

Ami a *nevelés* feladatát illeti, ez közvetlen és elsődlegesen azokra a közösségekre hárul, melyek az ember természeti és természetfölötti eredeténél közreműködnek s melyek céljuknál fogva a fejlődő ember gondozására, vezetésére, szellemi alakítására vannak hivatva, ezek a család és az Egyház. Az állam a nevelői feladattal közvetve, ama szükségszerűség alapján jut érintkezésbe, hogy az államcél megvalósítása a polgárok részéről képzést, bizonyos műveltségi fokot feltételez. E cél biztosítására jogában áll tanítási kényszert alkalmazni, a közjó szempontjából az oktatásra felügyelni, a szükséghez képest iskolát felállítani és fenntartani, azonban az oktatás kizárólagos jogát (iskolamonopóliumot) nem igényelheti. A nevelés és oktatás nem tartozik az állam közvetlen és elsődleges céljához s épazért nem is lehet kizárólagos joga és kötelessége.

Az állam a család életébe való mindennemű beavatkozása a kisegítés elve alapján kell hogy történjék, azaz célja csakis a család fennmaradása, a közjó érdekében nélkülözhetetlen funkciójának erősítése, nem pedig társadalmi szerepének lecsökkentése, kiküszöbölése lehet. S a családhoz hasonlóan egyéb természeti és szabad közösségek tevékenységének szabályozásánál is a közjó szolgál az állam részére irányításul. Minthogy a helyesen értett közjó azonos az állam céljával, az államnak jogában áll, sőt kötelessége a különböző társadalmi szervezetek működését az államcél felé irányítani, létjoguknak a fenntartása mellett.[1]

7. A hatalom gyakorlásának módjáról az államok története

[1] Egyház és állam viszonyáról l. 377. l.

változó képet ad. Ez a tény korán felvetette az állambölcselet részére a lehetséges és a lehetők közt a legjobb *államformának* a kérdését. Már Platon három lehetséges kormányformát különböztet meg, az egyeduralmat, a legjobbak uralmát és a népuralmat (politeia). Bár e típusokon belül is lehetnek változatok, e hármas felosztás eléggé hűen visszatükrözi az állam szerkezetéből a hatalom gyakorlására adódó lehetőségeket, úgyhogy a későbbi államfilozófiának sem kellett e felosztáson lényeges változtatást eszközölnie. Platonnal megegyezik e kérdésben Aristoteles is, aki a skolasztikára, különösen Szent Tamásra volt hatással. Természetesen az aquinói bölcs Aristoteles gondolatait ebben a kérdésben is a maga alkotta szintézis egységes irányító eszméihez alkalmazva dolgozza fel.

Szent Tamás a skolasztikában általánossá lett gondolatmenetének kiindulását a cél fogalmához fűzi.[1] Az államnak van lényegéből következő célja, ennek valósítására adatott az államhatalom. Az államformák megítélésénél tehát az adja a mértéket, hogy mennyiben felelnek meg az állam céljának. A célhoz különböző út vezet. Lehet a hatalom többek, vagy egy embernek a kezében, vagy egy kisebb kiválasztott csoport birtokában. Az állam organikus-közösségi fogalmából önként következik, hogy az állam akkor lesz a szó igazi értelmében «közösség», ha tagjai a közjóért együttes felelősséget vállalnak, ami csak a tagoknak az államügyek intézésébe való befolyása mellett követelhető jogosan meg. Nyilván ez a gondolat irányítja Szent Tamást, midőn a vegyes alkotmányt, a már Aristotelesnél is szereplő «politiát» tartja a legmegfelelőbbnek, amely kitart a monarchikus államforma mellett, de az összesség által választott képviselői révén a népet is bevonja a hatalom gyakorlásába,[2] úgyhogy a törvény a szenátus és a nép által szentesített rendelkezésnek számít (maiores natu cum plebibus sanxerunt).[3]

A már Szent Tamás által világosan képviselt *alkotmányosság* kereteibe nehézség nélkül beilleszthető az államformák különbözőségének és változásának a lehetősége. A keresztény állambölcseletnek az államcél, a közjó az irányító pontja, ehhez méri az államformák értékét is. Mindegyik államforma jó, ha az állam céljának megvaló-

[1] De regimine principum l. I. c. 6.

[2] «Ut omnes aliquam partem habeant in principatu; per hoc enim conservatur pax populi et omnes talem ordinationem amant et custodiunt ... unde optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in qua unus praeficitur secundum virtutem, qui omnibus praesit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen talis principatus ad omnes pertinet; tum quia ex omnibus eligi possunt; tum quia etiam ab omnibus eliguntur.» S. Th. I. II. q. 105. a. 1.

[3] I. II. q. 95. a. 4.

sítását biztosítja. Amint a közjó és az azt szolgáló hatalom nem kívülről ható tényezői az állami létnek, hanem belső alakító erői, époly szervesen fejlődik ki az államforma is az állami életet irányító erők eredményekép. Az állam organikus értelmezése számol a történeti életben érvényesülő faji, népi, kulturális tényezők szerepével, melyek az államforma konkrét kialakulásának a módját is meghatározzák. Ezzel a felfogással tehát nem áll ellentétben az államformák *különbözősége*. Az államforma lényegét a keresztény állambölcselet nem bizonyos szervezeti formában, hanem a *funkcióban*, az államcél kielégítő szolgálatában látja.

Minthogy a keresztény államfilozófia a közjót vallja az állam céljának, elítéli az államforma erőszakos, forradalmi megváltoztatását, mely a közrendet és a közbiztonságot megbontja. A fennálló rendhez ragaszkodását igazolttá teszi a történeti tapasztalat, mely a hagyományban értékes államfenntartó erőkre mutat rá s az állami lét alapjaiban való megrendülését mutatja az erőszakos felforgatás eseteiben. A szerves fejlődés elve az állami létre is igazoltnak bizonyul. Azonban a keresztény bölcselet valóságérzéke megadja a képességet ahhoz is, hogy a történeti erők eredményeképen kialakuló helyzetekben is felismerjük az örök és esetleges, a változatlan és változó elemeket s képessé tesz a jogfolytonosság lényegi mozzanatának a megragadására. Az állam lényegétől elválaszthatatlan hatalom gyakorlásának módját igazoltnak tekinti, ha az állam lényegi céljának megfelel.

A skolasztikus állambölcselet hagyományaival teljesen megegyeznek az utolsó pápáknak az államformák kérdésében adott nyilatkozatai, melyek elsősorban a katolikusok politikai lelkiismeretének tájékoztatását kívánják szolgálni. E nyilatkozatok a különböző államformák helyességéről folyó vitákkal szemben fenntartással élnek, egyik államforma mellett sem foglalnak állást a többi elutasításával. A kizárólagos elméletekkel szembenáll a Diuturnum illud enciklika kijelentése, mely szerint «az igazságosság sérelme nélkül szabadságukban áll a népeknek oly államformát választaniok, amely akár jellemüknek, akár ősi intézményeiknek és szokásaiknak jobban megfelel». Az államformát tehát az enciklika a néperők, a népi jellem organikus fejleményének tekinti. Ugyancsak XIII. Leó a francia katolikusokhoz intézett levelében emlékezetbe idézi azt az alapelvet, hogy a megszilárdult kormányforma Isten akarta állami tekintélyként való elismerést követel s ez az elv, a köztársasági államformára is érvényes. S viszont XIII. Leó helytelenítette az amerikanizmus beállítását is, mintha a demokrácia lenne a katolicizmus lényegének megfelelő államforma. S a francia katolikus ifjúság körében is terjeszkedő köztársasági propaganda hasonló célzásaival szemben X. Pius

szükségesnek találta leszögezni, hogy «tévedést és veszedelmet jelent a katolicizmust elvileg bármely kormányformával összekapcsolni». (1910 aug. 25-én kelt levél.)

8. Végeredményben nem az államforma mint ilyen, hanem a benne uralkodó szellem, az *étosz* dönti el az állam sorsát. A társadalmi intézmények általános keretek, melyek helyes vagy helytelen működése elsősorban az emberektől függ. A kiváló jogalkotó képességgel rendelkező rómaiak nagyszerűen értettek az állam szervezéséhez, de államszervezetük nem állotta ki az erkölcsi erők próbáját. Már Tertullián önérzettel hivatkozik pogány ellenfeleivel szemben arra a magasabbrendű erkölcsiségre, amellyel a keresztények állami kötelességeiket teljesítik.[1] Habár az evangélium az ember természetfölötti céljára helyezve a fősúlyt, nem tartalmaz az állami életre vonatkozólag közvetlen és részletes előírásokat, világosságot áraszt azokra a természetjogi követelményekre, melyeken az állam boldogulása megfordul s az egyéni és a társadalmi moralitás emelésével megnemesítőleg hat az állami élet szférájára is.

Az állam mint emberi személyeken nyugvó s közreműködésüket feltételező cél-közösségi egység, szellemi-erkölcsi organizmus. Céljában az ember lényegével adott szociális hajlamok és szociális életfeladatok valósulnak meg, az állam az az életforma, melyben az embernek céljai jelentékeny részét kell megvalósítania. Az egyén életcélja és az állam célja találkoznak a közjóban, anélkül, hogy e két cél minőségi különbsége megszűnne. Irányadó marad a rész és az egész közt a szellemi-erkölcsi organizmus természetének megfelelő viszony, mely kölcsönös kiegészülést és egymásrautaltságot fejez ki.

Természetéből igazolt célja alapján az állam tevékenységét is az erkölcsi világrend egyetemes törvényeinek kell irányítaniok. Teljesen téves magyarázata a szuverénitásnak a Machiavelli-féle elv, mely a hatalmat a jog felé helyezve az államot megteszi az erkölcs végső forrásának és az erkölcsiség abszolút törvényhozójának. Machiavelli vádja, melyet utána sokan ismételtek, hogy az alázatot és önmegtagadást hirdető kereszténység szellemében gyakorolt politika az államot pusztulásba viszi, nem igazolt. A keresztény megbocsátás szelleme elsősorban az érzületre vonatkozik, de nem zárja ki, sőt a közjó érdekében bizonyos esetekben megköveteli az igazságos megtorlást.[2] Hogy az államférfi körülményei különbözők a csak magáért felelős magánemberétől, hogy a reábízott közösségi javak és érdekek különleges feladatok elé állítják, oly tény, melyet a keresztény etika

[1] Apologeticus, c. 42.
[2] S. Th. II. II. q. 136. a. 4. ad 3.

is méltányol. A józan mérlegelés, a bölcseség és előrelátás a kereszténység részéről is értékelt, sőt megkövetelt erények. A körülmények szabják meg az államférfi részére adott esetben a pozitív, valaminek megtételére vonatkozó parancs teljesítésének a kötelességét, bizonyos eszközök igénybevételét vagy mellőzését. De a tiltó parancs minden körülmény közt érvényben marad, a cél sohasem szentesíti az eszközt. Ami önmagában erkölcsileg megengedhetetlen, a világrend belső egységénél fogva politikailag sem lehet helyes és megengedhető.

Súlyos tévedés az államnak az erkölcshöz való viszonyát az állam sajátos működési körét képező jogrendre való hivatkozással meglazítani. Látszólag a «de internis non judicat praetor» ősi mondás ezt az álláspontot igazolja. Az állam megelégszik a külső magatartással, a belső erkölcsi világba, az emberek tetteinek lelkiismereti irányításába nincs és nem is lehet befolyása. Ámde ez a mondás elsősorban a jog céljára, a külső rendnek a biztosítására vonatkozik, melynek szükség esetén kényszer útján is kell érvényesülnie. Azonban korántsem jelentheti, hogy a jognak az erkölcsi renddel nincs semmi összefüggése. Ellenkezőleg, a jog külön erkölcsi erénynek, az igazságosságnak a tárgya, ami az ősi elvet igazolja, hogy «justitia est fundamentum regnorum», az állam megbízható alapját az igazságosság képezi.

Állam és polgárok egymáshoz való viszonya az *igazságosság* erényében találja meg erkölcsi szabályát, melynek mélyebben fekvő alapja az államközösségi egésznek s a részeknek egymáshoz való viszonya. Az állam mint reális, egyénfeletti valóság az önfenntartás és önérvényesülés jogával rendelkezik. Ezekhez a sajátosan állami jogokhoz való igényét biztosítja a törvényes igazságosság. Ennek alapján az állam, mint önálló jogi nagyság áll tagjaival szemben, a sajátos államcélnak, a közjónak a szolgálatát polgáraitól egyéni áldozat árán is megkövetelheti. Az élet feláldozását a közért a haza, a népközösség, mint elsősorban szeretet-közösség a kegyelet, az állam mint a jogrenden alapuló szervezet, az állam-egész jogát biztosító törvényes igazságosság nevében követeli meg. Természetesen előfeltétel marad az igazságosság nevében követelt aktus tárgyának a természetjoggal való megegyezése.

De a viszony nem egyoldalú. Az állam-egész époly reális viszonyban áll a «rész»-ekhez, az állam népének különböző rétegeihez, melyek szintén jogokkal rendelkeznek s ezeket biztosítja az állam a közjó értékeinek érdem és rászorultság szerinti arányos elosztásával. Az igazságosság követelményéhez, melyről egy államfilozófia sem mondhat le, a reális-metafizikai alapot az organikus államelmélet adja s csak logikus következmény, ha a társadalmi lét valóságát kétségbevonó, a reális létet az egyedekre korlátozó individualizmus az egyéni jogokat

biztosító kölcsönös igazságosságon túl az egyénnek a közzel szemben és viszont fennálló kötelességeiről nem tud kielégítő indokolást adni, s mind az állam egészével szemben, mind az államnak tagjaival szemben fennálló igazságosság-követelmények tudatát elhomályosítja.

Az állam struktúrájával megalapozott viszony határozza meg a hatalmat gyakorló szerv és az alattvalók kötelességeit, melyek nemcsak jogi, hanem erkölcsi, lelkiismereti természetűek is. Az államfők erkölcsi kötelességeiről szóló klasszikus munkák (Szent Tamásnak Ciprus királyához intézett «De regimine principum című műve, Bellarmin Szent Róbertnek III. Zsigmond fiához írt «De officio principis christiani», Joannes Mariana «De rege et regis institutione libri tres», III. Fülöp spanyol királyhoz írt műve, az újabb pápai körlevelek) méltán hangsúlyozzák a hatalomnak Istentől való eredetét, mely a hatalom birtokosának kezében sohasem válhat öncéllá, hanem az Istennek adandó felelősség tudatában az állam céljának, a közjónak a biztosítására fordítandó. Az államfő alapvető kötelessége tehát az igazságosság marad, melynek a közjót biztosító törvényekkel, a javak és terhek arányos elosztásával, az államügyeknek érdemes és megbízható férfiakra bízásával tesz eleget. Az igazságosság szabja meg a hatalom körét is.

S az alattvalóknak épúgy az igazságosság követelményének kell elismerniök állampolgári kötelességeik lelkiismeretben való teljesítését. Az alattvalók részéről megkívánt etikai magatartás a hatalmi felsőbbségnek kijáró tiszteletnek, az engedelmesség készségének és a hűségnek a kötelezettségeiből tevődik össze. Hatalmi szerv és alattvaló viszonyának az alá-fölérendeltség természete szerinti rendezettsége tiltja a törvényes államfő forradalom útján való eltávolítását vagy megölését. A zsarnok-gyilkosság megengedhetősége sohasem volt a keresztény állambölcselet általános elmélete s az Egyház a szórványosan felmerült tanítást (Salisbury, Mariana) elítélte. Azonban az erkölcs az alattvalókat nem szolgáltatja ki védtelenül a felsőbbség önkényének. A zsarnokkal szemben a passzív ellenállás, azaz jogtalan intézkedései teljesítésének a megtagadása az alattvalók jogában áll, sőt ha azok a természeti vagy isteni törvénnyel ellenkeznek, az engedelmesség megtagadása egyenest kötelességgé lesz. Amint a hatalomnak, az engedelmességnek is megvannak a határai. Az államhatalomnak az isteni törvénnyel szembehelyezkedése esetén érvénybe lép az apostol szava: «Istennek inkább kell engedelmeskedni, mint az embereknek». (Ap. Csel. 5, 29.)

Az alattvalók az igazságosság által megkívánt kötelességeihez tartozik a közjó előmozdítása az annak biztosításához szükséges terhek vállalásával, aminők az adók, a közszolgálatok, a katonáskodás. Az állami közösség célja előmozdításának a kötelezettsége

magában foglalja a célhoz vezető eszközök vállalásának a kötelességét. Ezek sorában bizonyos körülmények közt különösen is sürgető kötelesség lehet az alkotmány biztosította jogok gyakorlása, különösen, ha nyilvánvaló a közjóval fennálló összefüggés, amilyen pl. a törvényhozók választásának az esete.

9. A népnek az állami élet irányításában való részvételével, a parlamentarizmussal együtt jár a *politikai pártok* alakulása. Képződésük alapja az érdekek különbözősége, a világnézeti megosztottság, sőt még a távolabbi célkitűzés tekintetében való megegyezés esetén is, a célhoz vezető eszközök megítélésének a különbsége is különböző pártokba oszthatja az állam népét. A párt a hatalom, a politikai vezetés megszerzéséért, illetve megtartásáért küzdő csoport, mely, alkotmányos rendszer mellett, annál jelentősebb, minél szélesebb társadalmi kört fog át. A politikai párt révén érvényesül az állami életben a társadalmi akarat, melynek őszinte kifejezése a spontán, «alulról», nem a «felülről» irányított szervezkedés. A politikai párt tagjai a közéleti feladatokra vonatkozólag egy nézeten vannak s az állami és a társadalmi élet ennek megfelelő irányítására törekednek. A pártképződés történeti és társadalmi feltételei államok és helyzetek szerint változnak, csak a világnézeti elvek tekintetében állapíthatók meg oly jellemző vonások, melyek bizonyos határok között típusok felállítását teszik lehetővé (konzervatív, liberális, szocialista, mérsékelt középpárt). A céltudatos és alkotó párttevékenység nélkülözhetetlen előfeltétele a nép politikai iskolázottsága. Ennek hiányában a párt könnyen a hatalmi kényszer vagy a demagógia eszközévé fajul.

Mint a politikai élet általában, a pártok programja is erkölcsi megítélés alá esik. A program nem állhat ellentétben az erkölcs nyilvánvaló elveivel, s a párttevékenységnek legfőbb irányelvül az állami élet egyetemes célját, a közjót kell elismernie. Habár mindegyik párt különös érdeket képvisel, a pártérdek nem kerekedhetik az állam népének közös java fölé, mely a párt-ellentéteknek is határt szab. A tagozódás és a szervesség strukturális elve irányadó marad a politikai életre is, amiből erkölcsi vonatkozásban önként következik a politikai pártok együttes felelőssége az állam közös javáért.

Irodalom. — *O. Schilling*, Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus. Freiburg i. B. 1910. Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas v. Aquin². München 1930. Die Staats- und Soziallehre des Papstes Leo XIII. Köln 1925. — *P. Tischleder*, Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule. M. Gladbach 1923. Die Staatslehre Leos XIII. M. Gladbach 1925. Staatsgewalt und katholisches Gewissen. Frankfurt 1927. — *H. Rommen*, Die Staatslehre des Franz Suarez. M. Gladbach 1927. Der Staat in der katholischen Gedankenwelt. Paderborn 1935. — *G. J. Ebers*,

Katholische Staatslehre und volksdeutsche Politik. Freiburg i. B. 1929. (Többek közreműködésével.) — *F. X. Kiefl*, Die Staatsphilosophie der katholischen Kirche. Regensburg 1928. — *G. v. Hertling*, Recht, Staat und Gesellschaft[6]. Kempten-München 1918. — *Ch. Périn*, Christliche Politik. Freiburg i. B. 1876. — *W. Schwer*, I. 13. l. — *Th. Meyer*, Institutiones iuris naturalis. II. 240—735. l. — *V. Cathrein*, Moralphilosophie[6]. II. 471—733 l. — *Concha Gy.*, Politika[2]. Budapest 1907. — *Kornis Gy.*, Az államférfi. Budapest 1933. — *Schütz A.*, Az államiság dogmatikai gyökerei és normája. Őrség. Budapest 1936. — *H. Freyer*, Der Staat[2]. Leipzig 1926. — *Fr. Oppenheimer*, Der Staat. (System d. Soz. II. Bd.) Jena 1926. — *G. Jellinek*, Allgemeine Staatslehre[2]. Berlin 1922. — *H. Kelsen*, Der soziologische und der juristische Staatsbegriff[2]. Tübingen 1928. — *R. Kjellén*, Der Staat als Lebensform[4]. Berlin 1924. — *Fr. W. Foerster*, Politische Ethik und politische Pädagogik. München 1922. — *E. Rolffs*, Politische Ethik und ethische Weltanschaung. Leipzig 1923. — *W. Sulzbach*, Die Grundlagen der politischen Parteibildung. Tübingen 1921. — *Dékány I.*, A politikai párt társadalombölcselete. Társadalomtudomány 1924. A politikai pártok típusai. U. o. 1925. Politikai lélektan. (Társadalomtudományi füzetek 13. sz.) Budapest 1932.

27. Korunk állameszméi.

1. A világháborút követő évek egyik jellemző tünete az állami élet reformjára irányuló törekvés erős lendülete. E törekvés nyilvánvaló oka az állami életben mutatkozó válság. Ennek természetét legjobban a történeti fejlemények vonalát követve érthetjük meg. A középkori társadalomszemlélet közösségi állameszméjét, mely a rendileg tagolt társadalom zárt egységéhez igazodott, az újkor szelleme foszlatta szét. Az állam fogalmában bekövetkezett változás elsősorban a társadalmi struktúra változásával áll összefüggésben. A rendi állam gerincét a birtokos nemesség alkotta. Vele szemben az állami életben egyre jelentősebb szerephez jutott a kereskedelem által felvirágzó városi élet polgársága. E mellett a rendiség vezető szerepét veszélyeztették az uralkodóknak a hatalom központosítására irányuló céltudatos törekvései is, amire elsősorban a tartós háborúk ösztönöztek, melyek az erők egyesítését sürgették. Fontos további mozzanatként szövődik be az újkori állami élet alakulásába a jobbágyságnak, a «harmadik rendnek» a felszabadulásra s egyenjogosultságra irányuló mozgalma. Az ellentétes érdekek irányában működő erők surlódása megbontotta a középkori államszervezet kereteit s a hatalomért folyó versengés lett az újkori állam történetének voltaképeni témája.

A társadalmi erők eltolódásával és átcsoportosulásával felvetődő problémák mellett az újkori állameszme alakulását különböző szellemi áramlatok is befolyásolták. Nem maradt jelentéktelen az állameszme

fejlődésére a protestantizmus, mely a természeti és természetfölötti világ éles szétválasztásával hozzájárult a világi hatalom öncélúságának a gondolatához. A protestantizmus lutheri változata a világi hatalom függetlenségét hangoztatta, sőt még vallási ügyekben is messzemenő beavatkozást biztosított részére, viszont a kálvini reformáció az egyéni szabadság biztosítását sürgetve inkább a demokratikus irányú fejlődést segítette elő. A középkori eszméktől való elhajlást legjobban a céltudatosan művelt államfilozófia mutatja, mely az állam fogalmát fokozatosan megfosztotta az erkölcsi tartalomtól. *Machiavelli* az ókori állambölcselők tanulmányozása nyomán a hatalmat, melyet a skolasztika a közjóra vonatkoztatott, öncélúvá teszi és érdekeinek rendeli alá az erkölcsöt. Elmélete élesen rávilágít arra, mily korán elfordult az újkori államelmélet a transzcendens tájékozódástól. Hasonló naturalizmus jellemzi *J. Bodin* szemléletét is, mely az állami berendezkedést az éghajlati viszonyoktól hozza függésbe. A naturalizmus az individualizmussal párosulva irányadó *Hobbes* és *Spinoza* nagyhatású államelméleteiben. Szerintük már az állam mesterséges alakulat, melyet az eredetileg az államon kívül élő egyének szabad szerződéssel hoznak létre s az államhatalom eredetileg az egyént illető hatalom átruházásával keletkezik, aki önmaga alárendelésével lemond az ellenállás jogáról. A fejedelem így az alárendeltek akaratának összességét fejezi ki és pedig, Hobbes szerint, korlátlan hatalommal, mely az erkölcsiség szabályozására, sőt még az alattvalók vallásának a meghatározására is kiterjed.

Az elmélet gyakorlati megvalósulása az *abszolutizmus* állama lett, mely a közösségi jellegnek már teljes bomlását mutatja. Az individualizált hatalom élesen szembenáll az alattvalókkal, akik a hatalomnak tisztán szenvedőleges alanyai. Az abszolutista fejedelem a szuverénitás lényegét a hatalom osztatlanságában látja s a hatalmi kör kisajátításával megbomlott közösségi viszony helyébe az állami egység biztosítékát a hatalmi kör minél szélesebb körre való kiterjesztésében keresi. A természetjog transzcendens jellegének feledésbe merülésével az államhatalmi szerv szuverén jogalkotónak érzi magát, mely szabadon alkot és szüntet meg jogokat. Az abszolutizmus állama hatáskörébe vonja azokat a funkciókat is, melyeket addig a rendi közösség, illetve egyéb társadalmi alakulatok láttak el. Elsősorban korlátlan rendelkezést biztosít magának a fegyveres hatalom tekintetében a hadsereg és a rendőrség államosításával. A háborúk miatt egyre növekedő kiadások fedezésére az állam biztosítani törekedik érdekeit a gazdasági életben is, amellyel az egységes pénzrendszer bevezetésével s a gazdasági folyamat közvetlen irányításával szoros kapcsolatba jut. Hasonló korlátlanságra törekvés jellemzi az abszolutizmus kultúrpolitikáját is. Ráteszi kezét a közoktatásra, melynek szervezetét, tanulmányi rendjét

rendeletileg szabályozza. Sőt a vallási ügyekre is messzemenő befolyást igyekszik biztosítani (tetszvényjog). A tevékenységi kör kiszélesítése annál súlyosabban nehezedik az alattvalókra, minél inkább érzik, hogy a megkötöttségek és a terhek elsősorban a hatalom önző érdekeit szolgálják.

Az abszolutizmus nyomása ellenhatásként a *demokrácia* szellemét idézi fel, melynek *Rousseau* lesz a szószólója s a francia forradalomban alapjáig lerombolja az abszolutista államot. A Rousseau-i társadalomelmélet központjában álló «volonté générale» fogalmán átvillan a romantikában újraéledő közösségi gondolat, de az individualizmust Rousseau sem győzi le, az állam nála is merően a szerződés eredménye, illetékességi körét a köz haszna, az «utilité publique» szabja meg. Hobbes-szal szemben a leglényegesebb különbség, hogy Rousseau szerint az állam valamennyi tagja egyenlő és valamennyi osztozik a hatalomban, mely az egyéni szuverénitás összegeződése. Az így kimondott népfölség elve lett az az iránypont, amely körül a 19. században kifejlődött *liberalizmus* állama kialakult.

Főtörekvése volt a liberalizmusnak az abszolutizmus kötöttségétől való szabadulás. A saját érdekeit szolgáló közhatalom *állam* és *társadalom* ellentétének a tudatát gyökereztette meg s a társadalom tagjait az «emberi jogok» védelmére sorompóba állítja az állammal szemben. A liberalizmus eszmevilága az abszolutizmusra való visszahatás jegyében alakul ki. Alapértéknek a szabadságot tekinti, az egyén korlátozástól mentes kifejlődését, akinek a felszabadításával a társadalmi rend biztosítékát a természetes elrendeződéstől várja, melynek az érdekek harmóniájának elve alapján önként kell kialakulnia.

Ez az individualisztikus értékelés nemcsak a társadalommal szembeállított államban lát korlátot, hanem feleslegesnek érzi a társadalmi kötöttséget is s a rendi szervezetek maradványait, melyek önkormányzatát már az abszolutizmus is erősen megnyirbálta, az egyéni szabadság érdekeinek áldozza fel. A kulturális haladást a liberalizmus a magára utalt egyén erőfeszítésétől, gazdasági téren a szabadversenytől várja. A társadalomnak tisztán az egyének szempontjából, mint kizárólag az ő érdekeiket szolgáló önkényes szervezetnek juttat jelentőséget.

Individualisztikus szemléletének megfelelően a liberalizmus az állam hatáskörét elvileg a minimumra iparkodik redukálni. A «jogállam» eszméjében meriti ki az állam kizárólagos célját. Minthogy az individualizmus számára a közösségnek nincs egyénekfeletti valósága, a közjót sem tekinti reális mozzanatnak. Igy annak társadalmi, gazdasági, kulturális vonatkozású védelme és szorgalmazása az állam célján kívül eső, illetve irreális feladattá lesz. A közjó «a legnagyobb szám legnagyobb szerencséje» (Bentham), melyet az állam az egyén szabad tevékenységének biztosításával mozdít elő.

De az állam, mint jogi közösség is erősen meglazul. Az individualisztikus szellem nominalizmusa nem ismer el lényegi, egyetemes szabályozó elvet. Az állami lét és jogalkotás természetjogi alapjai feledésbe mennek. A liberalizmus jogtudománya már csak a pozitív, tételes jogról vesz tudomást. A jog érvényét a törvényhozó akaratából eredezteti, mely szabadon határozza meg a jog tartalmát. Az állam lesz így a kizárólagos jogalkotó hatalom, mellette egyéb közösségnek vagy az egyénnek nincs természetadta joga, mely mint ilyen érvényesülést igényelhetne. Sőt feltűnik oly elmélet is, mely az államot a jogrenddel azonosítja. S az állami jogalkotáson belül a liberalizmus a jogot általában szerződési jognak tekinti, mely az egyedek egymáshoz s az államhoz való viszonyát szabályozza. A közösségi egység tudatának alábanyatlásával a jog szociális jellege is elhalványul, lényege az egyedek egymásközti viszonyának szabályozásában domborodik ki, ennek megfelelően erkölcsi vonatkozásban a kölcsönös igazságosság lesz a teljes tartalmú igazságosság, a társadalmi és az osztó igazságosság tudata pedig mélyen lecsökken.

Mindenesetre a liberalizmus iparkodott a törvényalkotásnál és az állam kormányzásánál a társadalmi érdekeket biztosítani. Ezért az állam vezetésének irányelvévé a *demokráciát* tette. A népfölség elvéből következően minden egyes polgárt elvileg az államhatalom egyenjogú birtokosának tart, aki a nép képviselőiből alakult parlament révén nyilvánítja akaratát. Az egyenlőségi elv a választójog minél szélesebb körű kiterjesztését, a szavazatok egyenlő értékének biztosítását s a titkosságot kívánja meg. A nép széles rétegeinek a közügyekben való részvételének következménye lett a nemzeti összetartozás tudatának megerősödése. Hogy ez épen a liberalizmus korában következhetett be, csattanó cáfolata az individualisztikus elvek gyakorlati értékének. Azonban a felébredt nemzeti érzés is individualisztikus formát ölt, a nemzeti különbségek tudatát erősen kimélyíti.

Szembeszállás lenne a tényekkel, ha a liberalizmus történeti jelentőségét el akarnók vitatni. A liberalizmus az abszolutizmus elnyomó állampolitikájára az elmaradhatatlan visszahatást jelentette. Hogy azután a visszahatás az állami és a társadalmi életet az ellenkező véglet felé sodorta, a liberalizmus eszmei forrásainak, az individualizmusnak és a racionalizmusnak logikus következménye.

A liberalizmus érdeméül tudható be, hogy az állam hatalmi kereteinek a korlátozásával tudatos elmélődés tárgyává tette állam és társadalom viszonyának a kérdését s általában a társadalmi szerkezet tanulmányozásához ösztönzést adott. Érdeméül kell elismernünk az egyéniség értékének a kiemelését, az egyéniségben rejlő értékek felszabadítását, az alkotó vágyhoz adott ösztönzést. A külső kötöttségtől függetlenített, objektív vizsgálódás lehetősége a kutató szellemet nagy

lendülettel vitte előre, elősegítette a kulturális fejlődést, a tudomány és a technika haladását. Megmerevedett társadalmi formák feloldása, a politikai jogok kiterjesztése, a hatalommal járó társadalmi felelősség tudatának felébresztése, a nép nagy rétegeinek a művelődésbe való belekapcsolása, az emberi életszint anyagi és szellemi emelése az általános emberi értékek szempontjából alá nem becsülhető eredmények.

Ha ma mégis a liberalizmus csődjéről beszélünk, ez nem üres szólam, hanem a tények kényszere alatt tett megállapítás. A liberalizmus csődött mondott, mert hiányos és egyoldalú társadalomszemlélete és világnézete nem volt képes kiegyensúlyozott életrendet biztosítani. A szabadságot és az egyenlőséget tekintette alapértékeknek, de elhanyagolta az igazságosságot, amely a társadalmi élet alapvető rendező elve. S a személyiség gondolatában rejlő értéket sem tudta lényegének megfelelő valósuláshoz segíteni, midőn túlzott autonómiáját hangoztatva az egyént magára hagyta, nem biztosította számára a személyiséggé fejlődés társadalmi és erkölcsi feltételeit. Különösen súlyos terhe lett a liberalizmusnak, hogy a felvilágosultság eszméit magával vonszolva a vallásos élet iránt, mely a legmélyebb társadalmi és erkölcsi motívumokat szolgáltatja, közömbös, gyakran ellenséges magatartást tanusított. A társadalmi kötöttségtől eloldott s hatékony fegyelmező erkölcsi erők nélkül maradt ember élete az utopisztikus ígéretű társadalmi harmónia helyett egyre fokozódó diszharmóniában olvadt fel.

A liberalizmust megbuktatta az elvek és a valóság tragikus ellentmondása. A szabadság elvéből a valóságban önkény és erőszak lett, mely súlyos társadalmi egyenlőtlenségeket, osztályellentétet termelt ki. Legszembetűnőbb ez a szabad verseny orve alatt óriási vagyonhoz és hatalomhoz jutott tőkének s a tőle függésbe került, létbizonytalanságra ítélt proletárság szembenállásában. Az élet valósága megdöntötte azt az optimista hitet, mintha az egyéni cselekvés társadalmi ellenőrzés nélküli szabadjára eresztése feltétlen a legértékesebb elem érvényesülését biztosítaná, illetve mintha az érdekellentétek önmaguktól kiegyenlítődnének. A «liberálisan» kezelt sajtó- és gondolatszabadság illetéktelen és felelőtlen elemeket segített hozzá a közvélemény irányításához s kétes céljaiknak védtelenül kiszolgáltatta a társadalmi szervezeteken kívülálló tömegembert. A hatalmi viszonyok szerint rétegződő társadalomban illuzórikussá lett az egyenlőség eszméje is, mely az életviszonyok óriási különbsége mellett tisztára sztereotíp elv maradt. A demokratikus alapokon nyugvó parlament is inkább csak forma szerint képviseli az egyenlőséget. A politikailag iskolázatlan és erkölcsi felelősség hiányában lévő tömegember felett a szerves társadalmi erőkkel vajmi kevés kapcsolatban álló, csoportérdekeket képviselő pártok veszik át a vezetést s a parlamenti élet felőrlődik a pártok hatalomért folyó harcában. Az állami élet a politikai pártok, a gazda-

sági érdekszervezetek (kartellek, szakszervezetek) hatalmi harcának lett kiszolgáltatva. Méltán nevezheti a Quadragesimo anno a liberalizmus elvei alapján kialakult társadalmi életet «az erőszak társadalmi rendjének».

S a társadalmi harc nem áll meg az államok határain, hanem állandó nemzetközi feszültséggé fokozódik. Az individualizmus szelleme a nemzeti gondolatnak is önző, soviniszta és imperialista tartalmat adott. A nemzeti állam mint autark egyéniség iparkodik érvényesülni s ha elég erősnek érzi magát hozzá, a politikai és a gazdasági hegemónia megszerzését ambicionálja. A hatalomért folyó versengés végül is a világháborúban lobbant ki s az erőszak által diktált békék a nemzetközi nyugtalanságot és bizonytalanságot állandósították. Ezzel a liberalizmus régi álma, a «világbéke» eszméje is szétfoszlott s a liberális befolyás alatt megszületett Nemzetek Szövetsége sem tudja ezt az eszmét sok reménnyel a valósághoz közelebb hozni.

Hogy a liberalizmus válsága mennyire súlyos, az állami életnek a liberalizmus doktrináival ellentétes irányban haladó alakulása mutatja a legszembetűnőbben. A liberalizmus elvei szerint az államnak a társadalmi tevékenység köréből ki kellett volna vonulnia s a jogi keretek biztosításával kellett volna beérnie. E helyett az állam a társadalmi tevékenység egyre szélesebb rétegére terjeszkedett ki, egyre több feladatot vállalt magára. S ezt a messzemenő beavatkozást ép a liberalizmus tette szükségessé, mert individualisztikus szelleme a társadalmi kapcsolatokat szétbontotta s a megfelelő társadalmi szervek hiányában az államnak mint egyedül maradt nyilvános közületnek kellett vállalnia a jelentkező közszükségletek ellátását.

Igy tehát a liberalizmus, mely eredetileg a társadalmat az államtól függetleníteni iparkodott s mely alapjában véve helyesen ismerte fel az állam hatalmi köre elhatárolásának a szükségességét, végeredményben kénytelen volt a társadalmi életet úgyszólván egészében az államnak kiszolgáltatni. A gazdasági szabadverseny elfajulásából következő bajok a szociálpolitika útjára kényszerítik az államot, a munkás és munkaadó viszonyának rendezésével, a munkásvédelemmel, a veszélyeztetett gazdasági egyensúly fenntartására irányuló tevékenységével, a közellátásnak a világháborúban szükségessé vált központi szervezésével s a világháborút követő idők kríziseinek leküzdésére irányuló beavatkozásával az állam szoros kapcsolatba jutott a gazdasági élettel. De épúgy egyre jobban bővül az állam hatásköre a szellemi kultúra területén is, a nevelés irányítása, a kulturális vállalkozások pártolása és előmozdítása tekintetében. A társadalmi együtterzés mélypontra jutását mi sem mutatja jobban, mint az, hogy még a szegénygondozást is nagyrészben az állam kénytelen magára vállalni. A liberalizmus csődjét legjobban mutatja a társadalmi élet szétesése s az

államnak a társadalmi feladatok óriási súlyával való megterhelése. Az állam, mely természetszerű szervezete szerint nincs ily túlterhelt feladatkörre berendezve, természetesen csak a rendelkezésére álló eszközökkel, rendeletileg és bürokratikus módon tudja az ügyeket intézni s minthogy ily eszközökkel nem juthat a bajok gyökeréig, kénytelen a tüneti kezeléssel megelégedni.

2. Köztevékenységének a túlnövekedése, a társadalom elemeire bomlása mellett a közösségi erők szinte kizárólagos szervezője és irányítója az állam maradt. Ezzel adva lett annak a lehetősége, hogy a világháborúban felébredt közösségi tudat kilobbantsa a *totális állam* eszméjét, az államnak mint a közösségi, sőt általában az emberi élet egészét, totalitását felölelő szervezetnek a gondolatát. A gondolat elsősorban ott törekedik megvalósulás felé, hol a szellemtörténeti hagyományokban megvan rá az előzmény, Olaszországban és Németországban. Olaszországban Machiavelli hirdette elsőnek az állam öncélúságát s az olasz nép mult századi történetén végighúzódó «Italia unita» eszméje kiérlelte az «italianità», a nemzettel egybeforrott állam eszméjét. Németországban pedig az eszmét történetileg előkészítette Hegelnek Olaszországban is hatott idealizmusa. Csakhogy míg az olasz hegelianizmus a politikai értelemben vett államot azonosította az «objektív szellem»-mel, a német nemzeti szocializmus a hegeli államfogalmat átfogó értelemben véve, a nép szerves egészére, a «birodalom»-ra vonatkoztatja s a politikai államot annak eszközének tekinti. De rendeltetésének eltérő magyarázata dacára a nemzeti szocializmus is a totalitást az állam lényegi határozmányának tekinti.

Ha a liberalizmus az állam tevékenységének a minimumra szorítására törekedett, a totális állam a másik végletet jelzi, az állam funkcióit a maximumra emeli. Lényeges jegye a totális állam eszméjének *az állam abszolút öncélúságának* a gondolata. Egyénnek vagy közületnek nem ismeri el az államtól különböző, sajátos célját, hanem minden egyéni és társadalmi célt az állam céljára vonatkoztat s az állam céljából kiindulva értékel. Az állam az emberi élet céljának teljessége s egyszersmind minden jog forrása. Egyénnek és egyéb közösségnek az államot megelőzően nincs joga s általában annyi joga van, amennyit az állam rája ruház.

Szervezetét tekintve is ellentéte a totális állam a liberális államnak. A demokrácia helyett a tekintélyi vezetésre bízza az állam irányítását. Az állam élén a «vezér» áll, kit a nép emel maga fölé s aki a nép akaratának, törekvéseinek a képviselője. A totális államfelfogásban erősen érvényesülő monisztikus és biologisztikus valóságszemlélet a vezért a nép, a faj kiválasztott példányának tekinti, akiben különös fokban tudatosul a népakarat. Kiválasztottságának ténye

indokolja a felelősségnek és a hatalomnak a vezér kezében való összpontosítását. Véleményt nyilváníthat ugyan a nép által választott gazdasági vagy politikai tanács is, de annak csak tanácsadó szerepe van, a döntés joga egyedül a vezért illeti meg, ki a maga személyében vállalja tetteiért népe és a történelem előtt a felelősséget. A totális állameszme a legtöbb baj okozójának a liberalizmus ál-demokráciáját tartja. A számszerű többség hamisnak látott elvével szembehelyezi a vezetésre hivatottság arisztokratikus elvét s a népnek felelős törvényhozás és közigazgatás helyett a tekintély-elv alapján irányító vezetőrétegre bízza az állam irányítását.

A keresztény társadalombölcselet megértéssel van minden oly államfelfogás iránt, mely az állam közösségi jellegét, a népélettel való szerves kapcsolatát hangsúlyozza. Azonban az állam-totalitás elvéhez nem járulhat hozzá. Ezzel az elmélettel szemben magatartását elsősorban az a társadalombölcseleti megfontolás indokolja, hogy az államot megelőzően és az állam mellett egyéb közösségek is léteznek, melyek sajátos célját természetük határozza meg. Minthogy az állam célja a közjó, jogában áll, sőt kötelessége egyéb közösségek tevékenységét e felé a cél felé irányítani, anélkül azonban, hogy az egyes közösségek sajátos céljának jogosultságát kétségbe vonná. A társadalmi élet természetével, de az állam jól felfogott érdekével is ellentétes oly feladatok vállalása, melyeket a társadalmi közösségek kielégítően el tudnak látni. A jogrend fenntartásának és a közhatalom érvényesítésének követelménye nyilvánvalóan megjellegzi az állam feladatkörét. Ezen túlmenő feladatokra csak kisegítő funkcióként vállalkozhatik kivételes esetekben. Az állami beavatkozásnak az államhatalom lényegénél fogva mindig kényszerítő jellege van, de kényszerrel, erőszakos rendszabályokkal nem lehet az emberi kultúrát alakító erkölcsi-szellemi erőket irányítani s természetüknek megfelelő kibontakozáshoz segíteni. A társadalom végre is emberi személyekből áll, akik mindenesetre erkölcsi kötelességüknek ismerik el a hatalom iránti tiszteletet és engedelmességet, de bennük a jó állampolgáron kívül még egyéb közösségi értékek is megvalósulásra várnak, melyek a személyi szabadságnak megfelelő társadalmi környezetet igényelnek.

Súlyos tévedése az állam-totalitás elvének, hogy az egyént teljes mivoltában az állam céljára rendelt lénynek tekinti s ebben az értelemben hirdeti egyén és állam tökéletes azonosságát. Azonban az állam még a természeti rendben sem elégítheti ki az egyén összes igényeit, még kevésbbé segítheti örök rendeltetéséhez. Aristotelesnek elsősorban a görög város-államra korlátozott szociológiai szemlélete sem szolgálhat az államtotalitás mai hirdetői számára döntő történeti érvül. A funkciók halmozódása a zárt egységű városokban, a kultúra bizonyos fokán, lehetséges lehetett, illetve ép Aristoteles és Platon

kemény kritikájából tudjuk, hogy csak igen tökéletlenül volt lehetséges. A főkép Spann nyomán felkapott aristotelesi mondásnak, hogy «az egész megelőzi a részt», nem lehet az államra vonatkoztatva oly abszolút értelmet tulajdonítani, mintha az állam lenne minden társadalmi és egyéni lét alapja. A helyes értelmezés csak az lehet, hogy az egész a maga nemében, a tagok egységében nagyobb létgazdagsággal és tökéletességgel rendelkezik, mint az egyedülálló részek. Ami az államra nézve azt jelenti, hogy a *maga körében*, a sajátos rendeltetésének megfelelő vonatkozásban, azaz a közjó egyetemleges biztosítása szempontjából, természetszerű elsőbbséggel rendelkezik rész-szerű tagozataival és az egyénekkel szemben. Az állam elsőbbsége tehát nem abszolút, az állam a létezés rendjében nem előzi meg az egyént s a részközösségeket. Utóbbiak sajátos létjogukon, habár nem kizárólag önmagukért léteznek.

A totalitás elmélete nem veszi észre, hogy a megvetett liberális kor kétes értékű örökségét, a jogi pozitivizmust vonszolja magával, midőn a jog kizárólagos forrásának az államot tekinti s az egyénnek és a közületeknek kizárólag annyi jogot ismer el, amennyit az állam rájuk ruház. A pozitivizmus felületes szemléleténél mélyebbre ható tekintet az emberben mint társas lényben látja a jog forrását, aki a természetjog által biztosított igényekkel rendelkezik, melyeket az állam elismer és megvéd, de nem ad meg elsődlegesen. S az egyén társas természetének indításából létesülő közösségek céljuk megvalósításának elengedhetetlen feltételeként rendelkeznek az együttélést szabályozó jog alkotásának a képességével és pedig közvetlen létjogosultságuk alapján. Az állam felsőbbségenem a jogalkotás kizárólagosságában, hanem a természetjogi követelmények érvényesítésének a biztosításában, az egyén és a rész-közösségek jogainak összhangbahozásában jut kifejezésre.

Habár a hatalom gyakorlásának módja másodrendű kérdés az állam lényegével szemben, az organikus államfelfogás alapján nem tekinthetjük a tekintélyi vezetést oly szervezeti formának, mely az állam lényegi célját, a közjót feltétlen biztosítaná. Adódhatnak az állam életében rendkívüli helyzetek, midőn a közjó biztosítása indokolttá teszi a hatalom erős összpontosítását. Azonban kivételes helyzetek kényszerétől eltekintve magasabb kultúrfokon az államcél eredményesebb megvalósítását ígéri a hatalom megosztása, mely az azzal járó felelősség tudatával készségesebbé tesz az állampolgári kötelességek teljesítésére, mint a diktátori rendelkezés. Több felelősséget érez az az ember, aki tudja, hogy sorsáról maga dönt, mint aki felett más határoz. Figyelembeveendő az is, hogy a modern kultúrélet bonyolult összefüggéseit egy ember nem tekintheti át kellőképen, s az erős centralizációval együttjár a rész-tagozatok elhanyagolásának

a veszélye. Ennek megakadályozására a totális berendezkedés mellett nem marad más hátra, minthogy egy kisebb csoport, nevezetesen a párt, veszi át az állami élet tényleges irányítását, ami a közösség egésze szempontjából nem tekinthető ideális alakulásnak. Egy elit vezetőréteg nagy értéke az államéletnek. Azonban az általa adott célkitűzések, kezdeményezések megvalósítása csak úgy sikerül, ha a vezetettekben együttérzést, meggyőződést tud felkelteni, ami pártagitációval megbízhatóan nem biztosítható. A múlékony létű párt nem veheti át a tartós társadalmi alakulatok szerepét. Nem igazságos végül a demokrácia elfajulásáért a demokráciát egészében kárhoztatni. Az elfajulás minden államformát fenyeget s a diktatúrához is közelálló veszedelem.

3. Az állam cselekvőképességének az elemeire bomlott társadalom reorganizálása útján való fokozását tűzi maga elé a *rendi állam* eszméje, mely ma különböző formákban jelentkezik. Az eltérések önként következnek a rendiség és az államcél eltérő értelmezéséből.

Az állam totalitásának elvi alapján a társadalom az állam mellett még viszonylagosan sem élhet önálló életet, hanem azonos az államegésszel, rendjét az államhatalom állapitja meg, működését is közvetlenül ez irányítja. Ez az elgondolás a *totális rendi állam* lényege, melyet a fasizmus teoretikusai vallanak. Szerintük az állam hatalmi fölényét csak úgy biztosíthatja az osztályellentétekre bomlott társadalom egyes csoportjainak hatalmi törekvésével szemben, ha a társadalmat egészében magába olvasztja s akaratát az egész nép felett egységesen érvényesíti. «Felülről», az államhatalom irányítása mellett kell tehát az állam népe hivatás-korporációkba való szervezésének történnie. A korporációk kizárólag az államhatalom szervei, minden jogukat az államtól, a jog kizárólagos forrásától kapják.

Lényeges változást nem jelent, ha az állami totalitásba olvasztást úgy magyarázzuk, hogy az állam anélkül, hogy megsemmisítené a szindikátusokat, ahelyett, hogy magát általuk vezettetni engedné, hatalmi szférájába veszi fel őket (Bottai, Gentile). Ez esetben is teljesen egybeesik a társadalmi és az állami tevékenység köre és épen ez az, ami a társadalmi rend szerkezeti törvényeivel nem egyeztethető össze. A társadalmi egész egymásbailleszkedő részközösségekből épül fel, melyeket, viszonylagos önállóságukat meghagyva, az állam fog át egységes keretként. E természetszerűen kitagozódó egységben az államra, mint legmagasabbrendű közületre a társadalmi egész rendjének a biztosítása hárul feladatként s az alacsonyabbrendű közösségekhez való viszonyát a kisegítés elve szabályozza. Ezen azonban az állam túlteszi magát, ha a hivatásrendeket közvetlen szerveiként kezeli. Ezzel a társadalmi kezdeményezést lehetetlenné teszi, az egész társadalmi életet a politikai célok szolgálatába állítja s végül az

össztársadalom adminisztrációjának erejét felülmúló terhe nyomja. Elismerve a rendszer átmenetileg mutatkozó előnyeit, a természetszerűen velejáró veszedelmekre rámutat a Quadragesimo anno s bizonyára ennek a kritikának is volt abban része, hogy az olasz fasizmus újabban a korporációk önkormányzatának fokozatos kiépítésére törekszik.

Más változatot képvisel a *Spann* által hirdetett rendi állam eszméje, mely az állam mindenhatósága s az individualista szuverénitás elvével szemben az állam rendeltetésének pontos körülhatárolására törekszik. Spann a rendileg tagozódó társadalom kereteibe helyezi az államot, mint *legfőbb rendet* (Höchststand, allgemeinster Stand), mely az államvezetésre hivatott réteget s annak végrehajtó szerveit (haderő, hivatalnokok) foglalja magában. Az állam, épúgy mint más rend, nem az egyéni akarat alapján, hanem az erkölcsi-szellemi kultúra ráeső feladatának a jogán részese a szuverénitásnak. Azonban ennek az államfogalomnak szembetűnő nehézsége, hogy a renddé nyilvánított állam egészen sajátos jellegű szuverénitását nem indokolja kellőkép. Ez csak úgy biztosítható, ha fenntartjuk a társadalmi rendek és az állam különbségét s a rendek joghatóságát az autonómiára korlátozzuk. Továbbá nem lehet az államot, mely lényege szerint az egész népet magában foglalja, a vezető rétegre korlátozni.

4. A rendi állam eszméjének igazolható értelmet csak társadalom és állam egymáshoz rendelt kettősségének fenntartásával adhatunk. Az így gondolt állam a hivatásrendileg tagolt társadalom hatalmi és jogi biztosítékot nyujtó, átfogó egysége. Csak ez az értelmezés felel meg a társadalmi fölépülés szerves törvényeinek s csak ezen az alapon oldható meg a társadalom és az állam közt évszázadok óta mutatkozó feszültség.

A középkori hivatásrendek felbomlása óta állandó versengés folyik a hatalomért az állam és a társadalom között. A harc az egyik fél győzelmével nem vezethet maradandó diadalra, hanem magában hordja az ellenhatás csiráit. A hatalmi viszony egyoldalú alakulása helyett állam és társadalom kiegyensúlyozott rendje a társadalmi közösség igazi java és érdeke. Társadalmi népközösség és állam a társulás különböző természetű formái, melyekben különböző jellegű társító tényezők működnek. Ezek azonban nem ellentétesek egymással, hanem egymást kölcsönösen feltételezik és kiegészítik. A szűkebben értett társadalom elsődleges hordozója a népközösséget alakító természeti és kulturális erőknek, melyek a családokban és a hivatásrendekben találják meg kifejtőzésüknek természetszerű feltételeit. Az állam pedig a jog és a hatalom szuverén erejével hatja és fogja át a népi társadalom egészét s ezzel annak működéséhez az egyetemes feltételeket nyujtja. Az erők határozottan felismerhető megoszlása a jog-

hatósági és a tevékenységi kör elhatárolását kívánja. Az államnak nem lehet igazi érdeke, hogy magába olvasztva tehetetlenségre kárhoztassa a társadalom spontán működő erőit s viszont a társadalom nem láthatja a saját érdekeit biztosítva, ha az állami fenség függetlenségét a társadalmi csoportok hatalmi versengése veszélyezteti. A társadalom nem lehet az állami akarat szolgai végrehajtója s az állam nem lehet a társadalom önkényének kiszolgáltatottja.

A társadalmi rend természetének megfelelő összeműködés feltétele egyik oldalon a *társadalmi rendek autonómiája.* Az államnak el kell ismernie a hivatásrendek létjogát s biztosítani kell működésük feltételeit. A kisegítés elvének megfelelően engedje át azokat a funkciókat a hivatásrendeknek, melyeket azok saját hatáskörükben elvégezni képesek. A kulturális, szociális, gazdasági feladatok nagy részének a hivatásrendekre, mint azok intézésének hivatásos szerveire bízásával az állam felszabadul oly feladatok terhétől, melyeket csak a társadalmi szervek bomlásával, kényszerűségből vállalt magára s melyeknek eszközei elégtelensége folytán kielégítően nem tud eleget tenni.

Ez a tehermentesítés korántsem jelenti az állam hatalmának csökkentését. Ellenkezőleg, a hivatásrendi autonómiának az erős államhatalom a természetszerű ellensúlyozója. Azonban a hatalmat nem az állami adminisztráció és bürokrácia méreteihez, hanem a hatalom belső intenzitásának fokához kell mérni. Az állam igazi hatalma szuverén tekintélyének a biztosítása. A józanul elgondolható rendi állam eszméje szintézisbe egyesíti a rendi önkormányzat követelményeit az állam egész népének közös javával. E szerint az elgondolás szerint a hivatásrendek nem alkotnak idegen testet az államban, hanem az állam kereteibe szervesen beilleszkednek. Az államra hárul a népközösség egyetemes javának a biztosítása, ami hatalmi fölényét feltétlen biztosítja a rendek felett. E lényegéből következő feladatnak úgy tesz eleget, ha az egyes hivatásrendek működési körét megállapítja, az ehhez szükséges jogokat biztosítja, a rendek összeműködését meghatározza s felettük az ellenőrzést gyakorolja. A hivatásrendek tehát az államnak, mint magasabbrendű egységnek tagjai maradnak, önkormányzatuk célja nem az elszigetelődés, még kevésbbé a közhatalom kisajátítása, hanem a társadalmi erők munkára serkentése és a népközösség közös javára értékesítése. Jogaik és funkcióik tehát a közjó hivatott őrének, az államnak a jogaiba és funkcióiba alárendelésszerűen illeszkednek be.

Azonban az állam hatalmi felsőbbségével nem lebeg valami legfelsőbb rend módjára a többi rendek felett. Az állam magában foglalva a népközösség minden tagját s minden részközösségét, a népközösség természeti és kulturális egységéhez azt a jogi és hatalmi mozzanatot adja, mely a társadalmi együttélés teljességéhez elengedhetetlen. Az

állam organikus fogalma teljes egészében megmarad a rendi államban is. Ebből következőleg a rendi államban is megmarad az erkölcsi-szellemi közösséget legmélyebben kifejező együttes felelősség elve, amelynek az állam népének a közügyekben való részvétele az előfeltétele.

A rendi állam eszméje nem zárja ki a demokrácia jogos követelményeit. Természetesen nagy különbség van a tömeggé atomizált társadalom s a rendekbe tagolt társadalom demokráciája között. A tömegdemokráciában a tömeg-hangulat befolyása alá kerül az államvezetés is, a rendi társadalomban pedig a hivatástudattól ébrentartott felelősség határozza meg a politikai állásfoglalást.

Hogy mily formában nyilvánítja a rendi társadalom politikai akaratát, már nem elvi, hanem szervezeti kérdés, amelynek részletezésébe nem bocsátkozhatunk. Csak utalunk a különböző tervezetekre, melyek közül némelyek a rendek parlamentje mellé állítják a népszavazással létrejött politikai parlamentet, mások az egységes parlamenten belül a rendek és az államhatalom szervei közt osztják meg a képviseletet. Bármelyik megoldás mellett a társadalmi közjó elemi követelménye marad, hogy az államvezetésnél a nép valamennyi rétegének érdeke biztosítva legyen. A rendi állam nem tagadhatja meg a rendi eszme alapelvét, az osztályellentétek kiküszöbölését, a társadalom minden tagjának a maga helyén egyenlő jogú tagként való működésének a biztosítását.

A hivatásrendi szervezetre való átmenet módját illetőleg sem lehet egyetemleges sémát felállítani. A különböző államok társadalma különböző történeti fejlődésen ment át, különböző átmeneti lehetőségekkel rendelkezik. Legtermészetesebbnek mutatkozik az immanens, belső fejlődés folyamata, azaz, ha a társadalom saját erőiből alakítja ki a hivatásrendi szervezeteket. Ehhez természetesen az állam segítségét nem nélkülözheti. Az állam közvetlen szervező beavatkozása azonban csak akkor látszik igazoltnak, ha egy társadalom már annyira szétbomlott, hogy magától nem képes reorganizálódni. Az állami beavatkozás azonban ekkor is csak kisegítő jellegű lehet, a társadalmi erők újraéledésével helyet kell engednie a jogos határok közt mozgó öntevékenységnek.

Befejezésül hivatkoznunk kell a hivatásrendiségről korábban adott méltatásunkra. Amint a hivatásrendi szervezet általában, a «rendi állam» sem oly bűvös szó, mely már emlegetésével gyógyítja a társadalmi és az állami élet összes bajait. A rendi államhoz fűzött remények megvalósításának elengedhetetlen előfeltétele a közösségi érzés, az egymás iránti felelősségtudat, a közjó önzetlen szolgálatának a készsége, azaz végeredményben a társadalom tagjainak *erkölcsi-szellemi megújhodása.*

Irodalom. — *K. Vorländer*, l. 29. l. — *F. W. Jerusalem*, Der Staat. Jena 1935. — *L. Hobhouse*, Liberalism. New-York-London 1923. — *J. P. Steffes*, Die Staatsauffassung der Moderne. Freiburg i. B. 1925. — *O. Spann*, Der wahre Staat[3]. Jena 1931. — *Mussolini B.*, Négy beszéd a korporatív államról. 1935. — *A. Menzel*, Der Staatsgedanke des Faschismus. Leipzig 1938. — *Szekfű I.*, Totalis állam és katolicizmus. Magyar Szemle 1934. — Liberalizmus és etatizmus. (Körkérdés.) Társadalomtudomány 1934. — L. a 285. lapon közölt irodalmat is.

28. A népek közössége.

1. Az a belső egység, melyet a népek és a népek politikai szervezetét alkotó államok egyedi jellegzetességükben és zártságukban feltüntetnek, nem jelent kifelé teljes elszigeteltséget. A közösséget alkotó erők hatása túlhalad a nemzeti kultúrák, az országhatárok sorompóin s a népeket és államokat a népek, a nemzetek közösségének átfogó egységébe egyesíti. *A népek közössége* természetszerűen kialakuló, szerves szociológiai valóság, melybe az egyes népek és államok tagszerűen illeszkednek be. A nemzetközi érintkezés tudatosan alkotott intézményei nem létesítik, hanem szabályozzák, organizációs formák keretébe foglalják a már ezt megelőzően meglévő közösség tagjainak egymással való érintkezésmódját. «Be»- és «kilépés»-ről csak az organizáció útján létesült intézményekhez csatlakozás, nem a népek családjának organikus közösségébe való beletartozás értelmében lehet szó.

A népek közösségének *létalapja* az ember természete, melynek egyediség és egyetemesség korrelatív létmeghatározói. Minden ember és minden nép egyedi tulajdonságai mellett közös, egyetemes léthatározmányok birtokosa is, az egyedi tulajdonságok az egyetemes emberi természet változatai, módosulásai. Az egyes ember és az egyes népegyéniség individualizált megvalósulása az egyetemes emberségnek, mely a fajták és egyének sokaságában fejezi ki azt az embereszmét, melyet Isten öröktől elgondolt s melyet teremtő művével indított a valósulás útjára. Faji és egyéni különbségek dacára testi alkat és lelki képességek tekintetében az emberiség lényegi egységet alkot, melyet végső fokon az eredet közössége alapoz meg.

Ezeken a létalapokon a népek közössége *társadalmi* alkatát annak az objektív, személyfeletti tényezőnek a hatásától nyeri, melyet minden közösség közvetlen, belső valósító mozzanataként ismertünk meg : az emberi tevékenységet célként irányító értéktől. Az ember önkifejtőzését csak a közösségben érheti el, az emberréválás feltétele a társadalomban fejlődő kultúra, mely értékekhez igazodik.

A kultúra eredetileg népi, nemzeti környezetben születik meg. Minthogy a közösségi élet ölén keletkezik és fejlődik, magán hordja annak a társadalomnak a lelkiségét, amely létrehozta. De a kultúra

nem marad az egyes népek elszigetelt tulajdona, hanem kölcsönhatás révén alakul. A kultúrát irányító értékek egyetemessége a kultúrjavak cseréjére indít s a népek társadalmi közösségét mélyíti ki.

Ezt, a népeket közösséggé egyesítő hatását megállapíthatjuk a kultúra különböző formáinál. A kultúra népi vonásai a keletkezés esetleges feltételeinek bizonyulnak az emberiség közös javává tehető értékek szempontjából. Szembetűnő e nemzetközi hatóképesség a szellemi kultúra ágainál. A tudomány az ész mindenkire egyformán érvényes törvényein épül fel, a tudományos megállapítások a népek közkincsévé lesznek, a történelem színéről letűnt népek (egyiptomiak, görögök, rómaiak) tudományos eredményeit átveszik és továbbfejlesztik az örökükbe lépő népek. A művészet, az erkölcs, a jog, a vallás a gyakorlati élethez való közelségük miatt az egyéni változatosságnak több teret engedő kultúra-ágak, mint a tudomány, de szintén nemzetközi kapcsolatokat szőnek. A korok ízlése határozza meg a stílust, a művészi formákat. Az erkölcs a népéletben való mély begyökerezettsége mellett sem egészében relatív jellegű, alapvető igazságait, a természeti törvény egyetemes elveit minden nép kötelezőnek ismeri el, s az erkölcsi elvek alkalmazása tekintetében az egymással érintkező társadalmaknál messzemenő megegyezés állapítható meg.[1] A vallás tisztultabb formájában az emberi lélek örök kérdéseire adott válaszával, az egyetemes Isten-eszmével, hittartalommal és erkölcsi elvekkel az emberi összetartozás legszorosabb kötelékét jelenti. A vallási tanok és mítoszok különböző népeken vándorolnak keresztül, a vallás alakította ki legkorábban forma szerint is a nemzetközi közösséget. Már a természeti népeknél is, még inkább a görögöknél és a rómaiaknál nemzetfeletti vallási közösségeket találunk (pl. a misztérium-kultusz), s legátfogóbbá a kereszténység tette a vallási közösséget. Az «egyetemes» Egyház keresztényi eszméje nem a hatalmi akarat szülötte, hanem egy ősi emberi vágy megnyilatkozása.

Époly nyilvánvalók az anyagi kultúra alapján kifejlődő nemzetközi kapcsolatok. A gazdasági élet a nyersanyagnak a föld különböző vidékein való szétoszlása s az értékesítés országhatárokon túli lehetősége mellett természetszerűen érintkezésre készteti a népeket. Az «autark» gazdálkodás, ha a teljes elzárkózással egyértelmű, mesterségesen szűkíti meg a gazdasági teret, melyet egy magasabb kultúrára jutott társadalom csak kényszerűségből visel el és természetellenes korlátozásnak érez.

Egymásra utalja a népeket a nemzetközi térre kiterjedő gazdasági és szociális problémák együttes megoldásának a szükségessége,

[1] V. ö. *Cathrein*, Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit. Freiburg i. B. 1914.

a természeti bajok (elemi csapások, járványok) elleni küzdelem, a technikai kultúra eredményeinek kicserélése. A közlekedés fokozatos fejlődése a letűnt száz esztendő során megteremtette a nemzetközi érintkezés egész világot átfogó külső keretét is.

A népek érintkezése nemcsak átmeneti jellegű, nemcsak a háborúskodásra, vagy a kereskedelmi forgalomra korlátozódik, hanem a kultúra egészére kiterjedő, bár annak nem minden ágában egyforma intenzitással érvényesülő maradandó egység, melyet természetszerű közvetlenséggel alakít ki az egyetemes emberi javak közössége. A kultúra egészét átfogó, a közösségi életben valósuló közjó egyetemes érték, «bonum commune universale», mely a népeket természetszerűen kultúra-közösségbe egyesíti.

Ez a tény korántsem csökkenti az egyes népközösségek, a nemzeti kultúrák jelentőségét. Egyediség és egyetemesség nem egymást kizáró ellentétek, hanem egymást feltételező és kiegészítő tényei és igényei az emberi természetnek. A nemzetközi érintkezés nem bontja szét a népiség belső egységét, hanem feltételezi. A kultúra ősforrása, a népiség szolgáltatja azokat az anyagi és szellemi javakat, melyek kölcsönhatás útján a népek közt cserélődve a művelt emberiség közkincsévé lesznek s a népi kultúrákat kölcsönösen megtermékenyítik. A népek közössége tehát nem valami amorf, tömegszerű halmozódás, hanem szerves egész, mely tagszerűen foglalja magában az egyes népeket. A népek egymáshoz való viszonyát a hivatásrendek egymáshoz való viszonyának az analógiájára értelmezhetjük. Amint a népi társadalom kultúráját a funkciók jól rendezett tagozódása biztosítja, épúgy az egyes népek a jellemüknek megfelelő, történeti hagyományaikból kifejlődő kultúrjavakkal járulnak hozzá a közös emberi célnak, az egyetemes emberi értékeknek a megvalósításához.

A népek közössége a tagok, a társító tényezők, a céltartalom tekintetében kétségtelenül megállapítható valóság, ha tapasztalatilag nem is tüntet fel oly egységet és belső zártságot, mint a népközösség, vagy az állam. A népek közössége méreteinél fogva lassabban differenciálódik, kitagozódásához szükséges a nemzetközi érintkezés kimélyülése, ami csak az *államok* közreműködésével valósítható meg. A népek közössége és az államok szövetségének viszonyát a kultúra és a civilizáció viszonya magyarázza. Kultúra és civilizáció mint tartalom s mint formai keret viszonylanak egymáshoz (l. 141. l.). A kultúra eredeti letéteményeseinek, a népeknek a közössége igényli és feltételezi a civilizáció közösségét. A nemzetközi kulturális érintkezés elengedhetetlen követelménye a jogbiztonság, melyet csak az államok, a jog hatalmi hordozói garantálhatnak kielégítően. Az államok közbenjöttével a népek kultúrközössége *politikai* tartalommal bővül.

Amint az államok kialakulásánál általában, az államok szövet-

ségének kialakulásánál is természeti és szabad, azaz szerves és szervezett erők működnek közre. Az államok egymásközti szövetségének természetszerű alapja az államiság lényegi célja, a közjó biztosítása. Az állam lényegszerinti feladata mindannak intézményes biztosítása, ami polgárai számára az emberi életjavak megszerzéséhez nélkülözhetetlen. Az emberi kultúra egyetemessége természetszerű közösségbe egyesíti a kultúra feltételeit nyujtó, illetve azt kisegítő funkciójukkal előmozdító államokat. De az így természetszerűleg kialakuló közösség cselekvőképességéhez elengedhetetlen a céltudatos, értelmes szervezés, a nemzetközi érintkezés formális szabályozása, tételes törvénybefoglalása. Teljessé csak úgy válik az államok szövetsége, ha a világ összes államait átfogó szervezetben egyesíti. Évszázadokra visszanyúló tervek után ennek kísérlete áll előttünk a világháború után alakult Nemzetek Szövetségében.

2. Amióta tudatossá vált a népek és államok egymásrautaltságának a ténye, jog- és társadalombölcseleti problémává lett a nemzetközi érintkezés *jogi szabályának a kérdése* is. Elsősorban az érintkezés konkrét esetei (háború, kereskedelem) szolgáltattak anyagot az ilyenfajta elmélődéshez. A természetjog és a tételes jog mellett már Aristoteles megkülönbözteti a tételes jog tartalmát illetőleg a különböző népek megegyező jogszabályait, az egyetemes jogot (κοῖνον) és az egyes népek sajátos jogát (ἴδιον). Minthogy az egyetemes jog tételei nagyobbrészt megegyezést mutatnak a természetjoggal, a kettő közt nem nehéz a kapcsolatot megtalálni, amit a római jogtudomány és különösen a skolasztika tett tudatossá. A rómaiaknál a «ius gentium» fogalmának kialakítását elősegítette az idegenek (peregrini) számára alkotott jog, mely bizonyos jogszabályok nemzeti különbség nélküli megegyezését tette nyilvánvalóvá. A római jog ius gentium-a a természetes ész által alkotott, minden népnél érvényes jog.[1] Minthogy a «ius gentium» a «ius civile»-vel szemben minden népnél érvényes, önként adódott az egyetemes érvényű természetjogra mint érvényességi alapra való vonatkoztatás. Ezért azonosították a római juristák a «ius gentium»-ot gyakran a «ius naturae»-val.

A kereszténységnek az emberiség eredeti egységéről és a népeknek egy Isten-országába tartozásáról szóló tana nagyjelentőségűvé lett a népek egyetemes jogának, a ius gentium fogalmának a fejlődésére. Mindazonáltal sem az egyházatyáknál, sem a középkori skolasztikusoknál nem találunk a nemzetközi érintkezésre vonatkozólag modern értelemben kidolgozott jogbölcseleti rendszert. A keresztény

[1] «Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur.» Gaius, Institut. I. 1.

népeknek a római birodalom átfogó egységébe, majd a német-római birodalomba tartozása mellett nem tüntek elő a népi különbségek, amelyek a népek közötti érintkezés problémáját ébren tarthatták volna. Csak a gyakorlatban felmerülő esetek kapcsán történik bizonyos elvi szempontokra hivatkozás. Ezekből kétségtelenül megállapítható, hogy a keresztény jogbölcselet kezdettől fogva a természetjogot tekintette a nemzetközi érintkezésben kötelező jog alapjának és forrásának. Az íratlan, természeti jog alapján tartja kötelezőnek Szent Ágoston az ellenségnek adott szót.[1] Sevillai Szent Izidor a természetjogi alapelvekből levezetett «ius gentium» jogelvei között említi a népek egymásközti érintkezését szabályozó elveket, melyek közvetlen nyilvánvalóságuknál fogva előzetes megegyezés nélkül kötelesznek, aminők gazdátlan jószág lefoglalása, a békekötés szabálya, a követek sérthetetlensége.[2] Aquinói Szent Tamás hangsúlyozza, hogy a népek a Teremtő szándéka szerint beletartoznak az Isten alatt álló állam, «a respublica sub Deo» közösségébe, melynek alaptörvénye a tizparancsolat.[3] De nemcsak erkölcsi, hanem természetjogi követelményeket is lát Szent Tamás a népek egymásközti viszonyában. A «ius gentium»-ot a «lex naturalis»-ból, a természettörvényből közvetlenül levezetett jognak tekinti, mely nélkül az emberi együttélés lehetetlen.[4] Ilyenek az adás-vétel feltételei, a szerződés megtartásának a követelménye, a követek sérthetetlensége, a hadüzenet és hadviselés feltételei.[5] Szent Tamásnak a természetjoghoz való következetességét mi sem jellemzi jobban, mint az, hogy a hit rákényszerítését a hitetlenekre s az ily célból vezetett háborút jogtalannak és elvetendőnek ítéli.[6]

Csak a reneszánsz korában alakulnak ki azok a történeti körülmények, melyek a nemzetközi társadalom tudatosítására s a nemzetközi jog kifejlődésére alkalmassá váltak. A német-római császárság felbomlásával kialakulnak a nemzeti államok, ami megindította népi és állami individualitás tudatának kifejlődését, a pápai és a királyi hatalom köréről szóló viták szintén hozzájárultak a különböző hatalmi tényezők egymáshoz való viszonyának a tisztázásához. Nagyjelentőségűvé lett a felfedezett Amerika népeivel való közlekedés megindulása is, mely a hódítók és a bennszülött népek viszonyának a kérdését vetette felszínre.

Különösen ez utóbbi körülmény adott ösztönzést a dominikánus *Fr. Vitoria* részére azokhoz az elmélődésekhez, melyek már a modern

[1] Epist. 189, 6.
[2] Etym. l. 5, c. 6, 1.
[3] S. Th. I. II. q. 100. a. 5.
[4] S. Th. I. II. q. 95. a. 4; In X. l. Eth. l. 5, l. 12.
[5] S. Th. II. II. q. 40.
[6] II. II. q. 10. a. 8.

értelemben vett nemzetközi jog kifejlődéséhez vezetnek. Míg eddig a ius gentium általában a különböző népek megegyező jogszabályait jelentette, most már a fogalom új jelentéssel bővül, kialakul belőle az államok egymásközti s a különböző államok polgárainak egymáshoz való viszonyát szabályozó (nyilvános és magán) nemzetközi jog fogalma.

Vitoria hangsúlyozza, hogy az ember társas természete folytán az államok belső rendjét szabályozó törvények mellett a jogrend kiterjed a népek és államok egymáshoz való viszonyának a szabályozására is. A társulás természeti jogán alapuló «ius gentium» azoknak a szabályoknak a foglalata, melyek a természetes ész alapján minden népnél megegyezők és így a nemzetek egymáshoz való viszonyát is szabályozzák. A «De Indis» c. művében elsősorban a spanyolok és India népeinek egymáshoz való viszonyát tartva szem előtt, felsorolja e jog főbb tételeit. Ide tartozik az érintkezés és a közlekedés szabadsága, a kereskedés szabadsága, a bevándorlás és letelepedés joga, a szellemi, vallási, tudományos javak cseréjének szabadsága. Mindezek gyakorlati alkalmazásának előfeltétele, hogy a nemzetközi érintkezés ne váljon az államok belső javának a kárára.

A nemzetközi jognak és az államjognak egymáshoz való viszonyát illetőleg, az aristotelesi tomista állambölcselet alapján Vitoria világos tudatában van az állam önmagának elégséges, autark jellegének, amely a modern szuverénitás elméletének is alapja. Az állam fogalmához nélkülözhetetlennek tartja a «tökéletesség» jegyét, azt a követelményt, hogy ne legyen egy másik állam része s hogy önhatalmúlag intézze a saját ügyeit. Az államalakulás jogát Vitoria elismeri minden nép számára, mely a hatalom hordozására alkalmas szerv kifejlesztésével erre érettnek mutatja magát. Ezért tekinti államszervezetben élőknek India népeit is. Azonban az önmagukban organikus egészet alkotó államok népe a szolidaritás természetszerű erejénél fogva egy egyetemes közösségnek a tagja, mely ugyan lazább összefüggésű, mint az egyes államok, mégis valóságos társadalmi alakulat. Ennek szervező ereje a népek közös java, ez az objektív cél határozza meg szabályait, melyek a tag-államok számára jogi érvénnyel bírnak.

A nemzetközi közösségnek két, jogi és szociális szempontból egyenlő jelentőségű formáját ismeri Vitoria: a keresztény népek közösségét, a «mundus christianus»-t s az ennél is átfogóbb egyetemes emberi társadalmat, az «orbis»-t, mely bizonyos értelemben egyetlen államnak tekinthető.[1] Hogy ezt reális közösségnek tartja, kiviláglik abból, hogy

[1] «Totus orbis qui in aliquo modo est una Respublica.» De potestate civili. Lyon 1587. 120. l.

a háború jogát a nemzetközi társadalom rendje fenntartásának jogából vezeti le, melyet ez az egyes államok fejedelmei által büntetésül alkalmaz a rendbontókkal szemben.[1] S védekező háború esetén is tekintetbe veendőnek tartja az államnak az összemberiség társadalmában teljesíteni hivatott szerepét. Az összemberiségre is alkalmazhatók magasabb fokon az egyes államokat megillető jogok, a szervezkedés, védekezés, önfenntartás képessége, ezért vétenek, akik béke vagy háború idején megsértik a népek jogát (iura gentium). Egy állam sem vonhatja ki magát azok alól a kötelezettségek alól, melyeket az összemberiség társadalmi tekintélye szentesít.[2]

Vitoria tehát világosan megkülönbözteti a magukban szuverén államokat s az államok közösségét, ennek megfelelően megkülönbözteti az államok belső jogrendjét és a nemzetközi jogot. Igen fontos a további fejlődés szempontjából, hogy a népek jogának alaptételeit kifejezetten nem a szerződésből (ex pacto condicto), hanem a nemzetközi társadalom létével adott objektív cél szükségképeniségéből vezeti le, azaz teljes következetességgel fejti ki az organikus társadalmi eszméből következő jogeszmét. Habár még nem tárgyalja a nemzetközi jog problémáit rendszeres összefüggésben, a lényeges alapelvek tekintetében tanusított világos és következetes meglátásai alapján, jogosan tekinthető Vitoria az újkorban kifejlődött nemzetközi jog tudománya voltaképeni kezdeményezőjének.

Az utána következő reneszánsz skolasztikusok közül a nemzetközi jog fejlődésére a legnagyobb hatással *Fr. Suarez* lett. A nemzetközi jog alapját abban a tényben látja, hogy az államok sokasága dacára az emberiség nemcsak faji, hanem erkölcsi és politikai egységet is képez.[3] A korábbiaknál differenciáltabb fogalomra törekedve Suarez nagy súlyt helyez a «ius gentium»-nak mind a «ius naturae», mind a «ius civile»-től való megkülönböztetésére. Nem elégíti ki a tomisztikus magyarázat, mely a «ius gentium»-ot a «ius naturae»-ból vont közvetlen következtetés értelmében az utóbbival azonosítja. Úgy találja, hogy a «ius naturae» és a «ius gentium» megegyeznek az egyetemesség s az alárendeltek azonossága tekintetében, de különböznek abban, hogy míg a ius naturae kötelező erejét a tárgy természetéből veszi, a ius gentium lényegileg konstitutív jog, anyagát a parancs, illetve a tilalom határozza meg. A kötelezettség különböző eredete folytán a ius gentium a ius naturae változatlanságában sem osztozik. S egyetemesség tekintetében sem fedi amazt teljesen. Az állami, pozitív jogtól viszont abban különbözik a ius gentium, hogy

[1] De iure belli.
[2] De potestate civili. Lyon 1587. 112—120. l.
[3] De legibus l. II. c. 19. n. 9.

nem tételezi fel a hatalmi akarat kifejezett nyilvánítását, hanem a népek nagy többségének gyakorlata által emelkedik kötelező erőre.

E megkülönböztetéssel összefüggésben Suarez szükségesnek tartja a «ius gentium proprium» és a «ius gentium propriissime dictum» megkülönböztetését. Előbbi nem közvetlenül a népek kölcsönös viszonyát szabályozza, hanem a társadalmi élet egyetemesen kötelező alapelveit foglalja magában. A ius gentium propriissime dictum a népeknek mint az államok közti közösség tagjainak állandó gyakorlata által kifejlesztett jogszabályok foglalata, azaz az íratlan nyilvános nemzetközi szokásjog. Míg tehát a ius naturae alanya az egész emberi nem egyetemlegesen véve, a ius gentium-é az államokra tagolt emberiség. Minthogy a ius gentium tartalmilag nem azonos a természetjoggal, formáját illetőleg Suarez pozitív jognak tekinti, a pozitív jogot oly tág értelemben véve, mely a szokásjogot is magában foglalja. Történetileg e jog a nemzetek egymásrautaltságát belátó (nyilt vagy hallgatólagos) megegyezéssel keletkezett. De a sajátos jelleg kidomborítására törekvő megkülönböztetés dacára sem vonja kétségbe Suarez a ius naturae érvényét az államközi viszonyban. A nemzetközi jog alapelvei szerinte is a természet igényeképen jelentkeznek, a természetjogi elvek a nemzetközi jog alapjai. Erre épül a szokás és a megegyezés útján keletkező nemzetközi jog.

Suarez gondos megkülönböztetéseivel kétségtelenül nagy mértékben járult hozzá a nemzetközi jog fogalmának tisztázásához, melynek legértékesebb eredménye a nemzetközi magán- és a nemzetközi nyilvános jog különbségének kikristályosodása. Természetesen Suarez a nemzetközi jogról vallott tanításánál is érvényesíti társadalombölcseletének jellemző vonásait, az individuumnak a tomizmusnál fokozottabb kiemelését, a szerződési elvet, az akarat irányító szerepét. Ezeknek tulajdonítható, ha elmélete a tomizmustól több pontban eltér, ami különösen a Vitoria elméletével való összehasonlításból tűnik ki.

Míg Vitoria az egyetemes emberi közjó objektív tényét véve kiindulásul, az államok közösségének azon alapuló valóságát erősen kiemeli s az objektíve adott közös célból állapítja meg a nemzetközi érintkezés alapelveit, Suarez, bár a természeti szükségképeniség társító szerepét szintén elismeri, az államok közti viszony kialakulását szerződés következményének tekinti, ezért a ius gentium-nak a szokásjog szerepét juttatja. Ez az értelmezés a tomista magyarázattal szemben lazább szerkezetűnek tünteti fel az államok nemzetközi egységét s a nemzetközi jogot amannál távolabbi viszonyba hozza a természetjoggal. Míg a tomizmus az államok közti megegyezést az attól függetlenül fennálló közösségi viszony közelebbi szabályozásának tekinti, Suarez a megegyezést létesítő tényezőnek tartja,

mely kötelezettségének alapját a «pacta sunt servanda» általános elvből nyeri. *Delos* nem ok nélkül lát ebben a magyarázatban bizonyos elhajlást az objektív megalapozástól, mely a további fejlődés szempontjából nem tekinthető egészen jelentéktelennek. Suarez inkább a törvény, mint a jog szempontjából vizsgálja a nemzetközi érintkezés kérdését. Voluntarizmusának megfelelően a törvényt a törvényhozó akarata kifejezésének tekinti szemben a tomizmussal, mely a törvény tartalmára, a jogra helyezi a fősúlyt s annak megállapítását a közjó objektív normájához igazodó értelem művének tekinti.

Rendszer alakításáig Suarez vizsgálódásai sem jutottak. Mégsem lehet a nemzetközi jog megszületését *Hugo Grotius* rendszeres munkájától számítani (De iure belli ac pacis, 1645), hanem figyelembe veendő a skolasztikusok úttörő munkássága, melynek hatása Grotiusnál is kétségtelenül megállapítható. Ennek tulajdonítható, hogy Grotius, ki helyenként szószerint egyezik Suarezzel, a tételes nemzetközi jogtól (ius voluntarium gentium) megkülönbözteti a természetjogban gyökerező ius gentium-ot. A népek közti viszony természetjogi szabályozottságának elve, ha nem is azonos értelmezéssel, maradandó öröksége lett a jogbölcseletnek. Megtaláljuk ezt a fogalmat Hobbes, Pufendorf, Leibniz, Chr. Wolff, Kant, Fichte, Hegel rendszerében.

De a természetjogi magyarázattal együtt fejlődik a pozitivista irány is, mely már csupán a tételes nemzetközi jog érvényéről hajlandó tudni. Ezt az álláspontot *Zouchaeus* († 1660) már a terminológiával jelzi, először használva a ius gentium helyett a ius *inter* gentes kifejezést s a természetjogot csak kisegítőleg alkalmazza oly esetekben, amelyekre hiányzik a pozitív szabály. *C. van Bynkershoek* († 1743) pedig Grotius történeti bizonyítását tekintve egyedül igazolt módszernek, már teljesen szakít a természetjoggal, a szokásjogot és a államok kifejezett akarati megegyezését tekinti egyedüli jogforrásnak. A mult században mint a jog egyéb ágaiban, a nemzetközi jogban is a jogi pozitivizmus jutott irányító szerephez.

4. *Természetjogi és pozitivista* álláspont küzdelmében szilárdan áll a keresztény jogbölcselet tanítása a nemzetközi jognak a természetjogban megalapozott voltáról. Ehhez az állásfoglaláshoz az objektív alapot biztosítja a népek közösségének a valósága, mely a célját képező egyetemes emberi értékekben, a «bonum universale humanum»-ban a népeket és államokat közösen kötelező normát hordoz, mely az érintkezés szabályait a tételes megegyezést megelőzően s azt irányítólag meghatározza. A természetjog tehát az a végső jogforrás és érvényességi alap, amely a nemzetközi érintkezés biztonságát, a népek közössége életének rendjét alapjában lehetővé teszi és fenntartja.

E tétel igazságát közvetve megerősíti a pozitivizmusnak a ter-

mészetjog mellőzésével, illetve elutasításával megkísérelt magyarázatának elégtelensége. A pozitivizmus állásfoglalását a nemzetközi jogra vonatkozólag két, egymásból következő irányelv határozza meg: a jogalkotásnak kizárólag az állam akaratából és kényszeréből való eredeztetése s az állam abszolút szuverénitásának az elve. Minthogy az államot tartja a jog egyedüli forrásának, lehetetlennek lát más törvényhozó hatalmat, annál is inkább, mert egyéb hatalom nem rendelkezik kényszerítő erővel, amelyet a pozitivizmus rendszerint a jog lényegével azonosít. Azonkívül a pozitivizmus a szuverénitást rendszerint abszolút értelemben veszi. Ennek következtében nem ismerhet el az állam felett álló jogrendet, csak oly jogokról és kötelességekről hajlandó tudni, melyek a szuverén állam akaratától függnek.

A természetjogi elv hiányában nem nyujt kielégítő megalapozást az a vélemény, mely kizárólag *az államok szabadon vállalt kötelezettségéből* akarja a nemzetközi jog eredetét, illetve kötelező voltát magyarázni (Jellinek, Zoll, Heilborn, Schön). E szerint a nemzetközi jog lényegében azonos az egyes államok külső közlekedésre irányuló jogával. Igy tehát a belső állami jog és a nemzetközi jog között nincs különbség, a nemzetközi jog tisztán az állam akaratától függő belső államjog. Azonban ezzel a magyarázattal szemben áll, hogy az egyes állam mint ilyen, minthogy joghatósága a saját területére és alattvalóira korlátozódik, nem rendelkezik nemzetközi jogalkotó képességgel, azaz oly jogalkotó erővel, mely az államok közti viszonyt kellő hatállyal rendezhetné. Azonkívül a szabadon vállalt kötelezettség csak úgy nyujt kielégítő biztosítékot, ha egy egyénfeletti, tehát az egyes államok felett álló norma kötelező voltát elismeri, ilyen hiányában bármikor szabadon feloldható. Objektív biztosíték nélkül nincs önkénytől független, objektív jogrend. Nem változtat a lényegen az sem, ha a nemzetközi jog forrásául több állam egyesült akaratát tekintjük (Triepel, Anzilotti, Irk), mert mint egyébként, ez esetben sem jöhet létre tisztán összegeződés útján az egyes akaratok teljesítőképességétől különböző eredmény.

De nem mutatkozik kielégítő magyarázatnak a *szerződési elv* sem, amelyet a legbehatóbban F. v. Liszt nagy tekintélyhez jutott rendszere fejt ki. Liszt szerint a nemzetközi jog nem az állami fönségjogból következő törvény, hanem egyenlő rangú felek szerződése, mely mint ilyen pozitív jog. A társadalmi államszerződés jogi jellegű kötelező erejét a jogi szabálynak egyéb normáktól különböző ama jellege biztosítja, hogy a vállalt kötelezettség önkényesen nem bontható fel, hanem a szerződőt akarata ellenére is köti. Az államok jogi szövetségében való maradás tehát nincs az egyes államok önkényére bízva, ez biztosítja a nemzetközi kapcsolatok jogbiztonságát. Mindenesetre, a jogot biztosító kényszer a kellő szervezettség hiányában

nemzetközi viszonylatban még tökéletlen. De ennek fogyatékossága dacára is v. Liszt szerint van egy másik kényszerítő erő, a «körülmények hatalma», mely az egyes államot saját érdekében a szerződések megtartására készteti.

Azonban ez a magyarázat sem elégít ki. Minden eleve fennálló objektív törvénytől mentesen, mint általában, az államok közti viszonyban sem jöhet létre tisztán a kölcsönös megegyezés mint ilyen révén kényszerítő kötelezettség. Bármily szerződés kötelező ereje az egyéni önkénnyel szemben csak úgy biztosítható, ha a természetjogi elvre, tehát egy objektíve kötelező törvényre támaszkodik, mely a szerződés megtartását általában megköveteli. Hogy a természetjog megkerülésével sikertelen marad a jogi kötelezettség igazolása, v. Liszt is kénytelen elismerni, midőn végső fórumként az államok jól felfogott önérdekére kénytelen hivatkozni. Azonban ilyenféle indítékok nem nyujtanak kötelezettséget, mert annak fogalmától elválaszthatatlan valamely teljesítménynek a kötelezettől különböző jogalany részéről való megkövetelése. Ily követeléshez jogcímet csak a megegyezést megelőzően fennálló «pacta sunt servanda» természetjogi elv egyetemessége biztosít, melyet v. Liszt is minden jog alapjául ismer el. De ennek az elvnek egyetemes érvénye mellett következetlennek bizonyul a nemzetközi jognak merően pozitivisztikus alapú magyarázata.

Rá kell arra is mutatnunk, hogy a szerződési elv azért sem tehető a nemzetközi jog egyedüli alapjává, mert így kizáratnának és minden jogvédelem nélkül maradnának a szerződésszerű szövetségen kívül álló népek és államok. Ezt a következtetést a pozitivizmus le is vonja s legjobb esetben az emberiesség érzésére, tehát kizárólag az erkölcsi erőkre bízza ily esetekben az érintkezés szabályozását, ami persze a gyakorlatban, mint az erőszakos hódítások, különösen a gyarmatosítás története bizonyítja, épen nem mutatkozik megbízható fegyelmező erőnek.

A szerződési teóriával ellentétben következetesen hivatkoztak már a reneszánsz-skolasztikusok az európai hódítók hatalmi törekvéseivel szemben a felfedezett világrészen talált bennszülött népek természetadta jogaira, melyek megsértése nemcsak az erkölcs, hanem a jog ellen is vétség. Az aktív és a passzív jog különbségében eléggé világosan kifejezésre jut az az elv, hogy a jogi képesség nincs a cselekvőképességhez kötve (gyermekek, önmagukkal tehetetlen betegek is jogalanyok). Jogigénye tehát a primitív viszonyok között élő népek államának is van, még az esetben is, ha a magasabb kultúra hiányában cselekvőképességében akadályozva van. Ennek az érvelésnek az erejét a kultúrfölényre való hivatkozás sem dönti meg, mert a kultúra szellemi felsőbbségével, nem pedig durva erőszakkal hódít.

Nagy akadálya a nemzetközi jogrend szilárdságának az állami szuverénitás abszolutizálása, mely elvileg lehetetlenné teszi az államok szövetségébe való tagszerű beilleszkedést, az államok közös javáért való közreműködés kötelezettségének elismerését és még inkább a nemzetközi rend és béke érdekében megkövetelt áldozat vállalását. Az abszolút szuverénitás elve mellett a nemzetközi érintkezés teljesen ki van szolgáltatva az önmagukban autonóm akaratú államok önkényének. De ép ez anarchisztikus következmények kényszerítik az újabb nemzetközi jogot a szuverénitás elvének mérséklésére, a «viszonylagos», a «feltételes» szuverénitás elismerésére, ami voltaképen a keresztény társadalombölcselet ősi elvének az igazolása. A szuverénitás ilyetén értelmezésének helyessége önként következik a szuverénitás előfeltételét képező szabadság fogalmából, mely erkölcsi és jogi vonatkozásban mindig kötelességgel áll viszonyban, annak önként vállalt teljesítésével egyértelmű. Az államok közösségébe tartozás természetszerű társító erők közreműködésével jön létre, melyek felett az egyes államok nem rendelkeznek szabadon. A szabadság és a szuverénitás kérdése az államok szövetségének formális elismerésével s a nemzetközi kötelezettségek teljesítésével kapcsolatban merül fel.

Az államok közti viszonyban, mint arra Delos rámutat, a szuverénitás elfogadható értelme biztosítva, ha a tag-államok kötelezettségeiket a saját szubjektív joguk alapján, önelhatározásukból teljesítik, amit kétségbevonni nem áll a nemzetközi rend és biztonság érdekében. A szuverén elhatározás ténye még bizonyos erkölcsi kényszer esetén is fennáll, mert ebben az esetben is az akarat a tett végrehajtója («coactus volui»). A szuverénitás tehát, mint önelhatározás alapján való cselekvési képesség, az államok és népek közösségében is megmarad, amely azonban, minthogy e közösség közös javát, illetve a többi államok hasonló jogát és a nemzetközi tekintélyt elismerni tartozik, nem abszolút, hanem viszonylagos, feltételezett jellegű. A szuverénitás külső korlátá nem szünteti meg az állam belső, polgáraival és a joghatósága alá tartozó közületekkel szemben fennálló szuverénitását. A nemzetközi kötelezettségeket a saját főhatósági jogán, a saját szerveivel, a maga által választott eszközökkel hajtja végre. Elvileg tehát a nemzetközi kötelezettségek nem sértik az államok belső szuverénitását. Gyakorlatilag természetesen merülhetnek fel nehézségek, különösen az államok kulturális szintjének, természeti, faji különbségeinek, politikai érdekeiknek különbözősége miatt. Ezeken a nehézségeken csak a nemzetközi hatalom erkölcsileg biztosított tekintélye s a tag-államok jóindulata segíthet keresztül. Az erkölcsi erők szerepe a nemzetközi érintkezésben époly kevéssé kapcsolható ki, mint egyéb társadalmi viszonyban.

Állami szuverénitás és nemzetközi jogrend a jog és társadalom

organikus tagozottságának elvi alapján nehézség nélkül kiegyenlíthető. Nem szükséges az egyetemes «világállam» eszméjéhez menekülni, mely a felvilágosultság kedvenc gondolata volt s a világháború után jelentkező reformeszmék során is feltűnt. Ez az eszme a valósággal szembesítve megtörik azon a tényen, hogy az állam nem csupán jogilag egyenlő egyedek hatalmi szerve, hanem a területi határoltság s a népi sajátlagosság által jellegzett valóság is, ép azért nem olvadhat be a sajátosságának megtagadását jelentő egyetemes állam kereteibe. Az állam lényegi törvényekkel szabályozott belső struktúrájával csak az államok szövetségébe való beilleszkedés hozható összhangba, mely a viszonylagos szuverénitás fenntartását nemcsak lehetővé teszi, hanem egyenesen megkívánja. Csak ezen az alapon képzelhető el az egyenjogúság, mely a nemzetközi rendnek nélkülözhetetlen előfeltétele.

A szuverénitás helyes értelmezésével megdől a jogalkotás képességét kizárólag az államra korlátozó elmélet is. Az államok és népek természetszerűen kialakuló közössége, épúgy mint egyéb természetszerű társulás, léte fenntartásához, céljai megvalósításához a jogalkotás képességével rendelkezik, ami a belső állami jogalkotástól különböző jogforrás s annak szabadságát a szuverénitás kifejtett értelmében korlátozza. Végül a kényszeríthetőség kérdése sem dönti el a nemzetközi jog jogi jellegét, mert mint tudjuk, a kényszer nem a jog lényegét, hanem kiegészítő biztosítékát alkotja. A jogi szabályozás magyarázatához nem elégséges a hatalmi csoportok, elsősorban a nagyhatalmak akaratára való hivatkozás, amint a pozitivista elméletek tenni szokták. Bármennyire látszik is a gyakorlat ezt a magyarázatot igazolni, a jogosultság alapja iránt érdeklődő elmélődést nem elégítheti ki a nyers hatalmi elv, mely valóságban sokszor csak erőszakkal s épezért csak látszólag tartja fenn a nemzetközi rendet. Nem a hatalmi elv, hanem a természetjog megbecsülése ad igazi tekintélyt a nemzetközi érintkezés megszervezésével kialakuló tekintélyi szervnek a jogbiztonság fenntartására irányuló törekvésében.

Egyébként megállapíthatjuk, hogy a világháborúval felvetődött nemzetközi jogi problémák nagy tömege által fokozottabb intenzitásra kényszerített reflexió a nemzetközi jog szilárd alapjának a kutatásánál egyre közelebb jut a sokáig megtagadott természetjogi elvhez. L. Duguit már elégtelennek tartja a szerződési elvre való hivatkozást s a nemzetközi szolidaritást, a nemzetközi jogi lelkiismeretet tekinti a jogi kötelezettségek alapjának. Még határozottabban fordul szembe a pozitivizmussal A. Verdross, aki alapelvként vallja, hogy nem a törvényhozó akarata mint ilyen, hanem a jog eszméjének megfelelő szabály a jogi kötelezettség alapja, s aki a jogszokás és a szerződés mellett jogforrásként jelöli meg az egyetemes

jogi alapelveket («allgemeine Rechtsgrundsätze»), azaz a jog létével bennfoglaltan adott, valamennyi kultúrnépnél azonos jogszabályokat, melyekből a pozitív jog érvényét veszi. Ez az elmélet voltaképp a régiek «ius gentium» fogalmát eleveníti fel.

4. Mi sem bizonyítja jobban a természetjogi elv átütő erejét, mint az, hogy e fogalom tagadása ellenére a pozitivista irányú nemzetközi jog is elismer bizonyos *alapjogokat*, melyek az államnak, mint a nemzetközi jog alanyának fogalmából önként következnek, melyek az íratlan törvény érvényességével kötelezneknek s melyeket a szerződésszerű megegyezés nem alkot, hanem elismer, illetve a részletekre alkalmaz. E jogok nélkül nemzetközi jogi közösség egyáltalában lehetetlen, azaz igazi nevükön nevezve, e jogok a dolog lényegével adott természetjogi normák. E jogok alanyai az egyes államok lévén, a kölcsönösség elvénél fogva számukra egyszersmind korlátozást is jelentenek, melyet a nemzetközi érintkezés rendjének biztosítása végett kell vállalniok.

A természetjogilag biztosított alapjogok sorába tartozik elsősorban az állam joga az *önfenntartáshoz*. Mint minden létező valóságnak, az államnak is joga van a létfenntartását biztosító eszközökhöz, tehát joga van a belső rend fenntartásához, a külső ellenség elleni védekezéshez. Az önfenntartás joga alapján kívánhatja meg, hogy idegen állam a saját területén megakadályozza a fennmaradása ellen irányuló mozgalmakat. A létfenntartás szerveinek immanens természeténél fogva joga van az államnak a *függetlenséghez*, azaz hatalmi jogának a saját területén más állam beavatkozásától mentes gyakorlásához.

Az államok egymásrautaltságából következő érintkezés rendezettségének előfeltétele az *egyenlőjogúság* követelménye, azaz a minden államot megillető alapjogoknak a műveltség fokától, területi nagyságtól, a népesség számától és egyéb részleges körülménytől függetlenül, tisztán az állam-lét alapján való elismerése. Az egymásrautaltság tényével együtt jár továbbá a *nemzetközi érintkezés joga*, a kulturális, politikai, kereskedelmi kapcsolatok fenntartásának a képessége más államokkal. Az egymással való érintkezés rendjének biztosítását szolgálja ősidők óta a követ-küldés intézménye, az anyaország érdekeinek, alattvalóinak az idegen országban megbízott képviselő útján való védelme. A követek sérthetetlenségét már a római jog a nemzetközi jog elemi követelményének tartotta («legatus iure gentium tutus») s a modern nemzetközi jog is elismer különös kiváltságokat (extraterritorialitás joga). A nemzetközi érintkezés szempontjából fontos a kölcsönös megbecsülés, csak ennek alapján alakulhat ki az egymás iránti bizalom. Nyilvánvaló ebből az államnak mint erkölcsi személyiségnek a *tiszteletthez* való joga. Jogosan meg-

kívánhatja tehát az idegen állam és annak alattvalói részéről uralkodójának, intézményeinek, szokásainak, jelvényeinek (zászló, címer) megbecsülését, az azokon esett sérelmek megtorlását, az elégtételadást.

Ezek az elemi jogi normák a tételes nemzetközi jog *általános* követelményei. Jognak és erkölcsnek belső, lényegi összefüggése következtében, melynek szintetikus egységét a természetjog tartja fenn, a *szerződéses* úton létrejövő megegyezések aláesnek a szerződés általános erkölcsi feltételeinek. Szükséges tehát, hogy a szerződés tárgya erkölcsileg megengedett, teljesítése lehetséges legyen s hogy a szerződő felek szabad elhatározásával jöjjön létre. Minden nemzetközi szerződés a «pacta sunt servanda» elvben találja meg természetjogi alapját, melynél fogva a kötelezettség mindaddig fennáll, míg az eredeti feltételek tekintetében lényeges változás nem következett be.

5. Elengedhetetlen létfeltétele a népek közösségi életének a *béke* biztosítása. Eredetileg a háború, különböző népek ellenséges szembekerülése vetette felszínre a nemzetközi jog problémáját, s a háború leküzdésének a kérdését egyik legfontosabb feladatának tudja a népek kultúrközösségének tényére és értékére ébredt nemzetközi érzés. A háború jelentősége és megengedhetősége körül kifejlődött vitában a keresztény társadalombölcselet valóságérzékéhez következetesen, tartózkodó álláspontra helyezkedik mind a feltétlen igenlő, mind a feltétlen elutasító állásponttal szemben. Különösen az imperialista politika szokta a háborút a fejlődés szükséges elemének feltüntetni, melynek pusztító és tisztító tüze új világot teremt. Viszont a túlzott pacifizmus minden háborút mint az erkölccsel és a civilizációval összeegyeztethetetlen bűntényt megbélyegez.

A keresztény valóságszemlélet távol áll attól, hogy a háború javító és életfejlesztő hatásában vakon higyjen. A háború önmagában véve fizikailag nyilvánvalóan rossz, melyet még akkor sem szabad kívánni, ha esetleg előnyös következményekkel jár. Viszont a háború nem mindig és szükségkép erkölcsileg rossz. Az államnak az önfenntartás jogából következőleg joga van a nyilvánvaló sérelem megtorlására, illetve a támadás kivédésére. Nemcsak védekező, de támadó háború indítása is lehet jogos, ha a sérelem megtörténte kétségtelen, ha a sértő fél az elégtételadást megtagadja és az ok oly súlyos, mely arányba hozható a háborúval járó károkkal.[1] De ha a háború elkerülhetetlen is, a jog és az igazságosság követelményei a háborúban is fennállnak. A természetjog egyetemes érvényét a nemzetközi jog legősibb része, a hadi jog tette tudatossá.

Tudatában a háborúval járó súlyos következményeknek, a keresztény erkölcsbölcselők megegyező véleménye szerint a háború

[1] S. Th. II. II. q. 40. a. 1; q. 10. a. 8.

a jog megvédésének *végső* eszköze, melyhez csak akkor szabad nyúlni, ha már más mód nem áll rendelkezésre. Minthogy nehéz bárkinek is a tárgyilagos bíró szerepét betölteni a saját ügyében s minthogy minden háború, még ha kis körre korlátozódik is, az egész emberi kultúrközösségre érezteti bomlasztó hatását, a jogérzék részéről érthetően nyilvánul meg oly tekintélynek, illetve intézménynek az igénye, mely konfliktus esetén a döntőbíró szerepét látja el s békés úton oldja fel az ellentéteket. A modern nemzetközi jog úttörője, Vitoria, nem ok nélkül kételkedik abban, hogy keresztény népek egymással jogos háborút viselhetnének, mikor a pápa személyében a békebírói tisztre hivatott tekintély él köztük.

A nemzetközi jog fejlődésével együttjár a világbéke intézményes biztosításának az eszméje, melynek a kereszténység eszmevilágához híven, a pápák lettek tettben és szóban legkövetkezetesebb képviselői. III. Pál óta a pápák ismételten látták el a döntőbírói tisztet. A legújabb korból emlékezetes XIII. Leó által Spanyolország és Németország, X. Pius által a délamerikai államok közt végzett békeközvetítés. Ha a pápák békére intő szava nem jutott mindig a kívánt eredményre, nem rajtuk, hanem azokon múlott, akik az események irányítását magukhoz ragadták s vele a történeti felelősség iszonyú súlyát magukra vállalták. A történeti hűség kívánja annak megállapítását, hogy XIII. Leó már 1899-ben, a hágai békekonferencia alkalmával a nagyarányú fegyverkezés láttára kijelentette, hogy «az államok nemzetközi társadalmában hiányzik a törvényes és erkölcsi eszközök rendszere, mely alkalmas lenne arra, hogy mindegyiknek a jogát megállapítsa, érvényre juttassa. Igy azután nem marad más hátra, mint közvetlenül az erőszakhoz folyamodni. Ezért az államok vetekedése katonai erejük kiépítésénél. Ennek legalkalmasabb ellenszeréül a közvetítésnek vagy döntőbíróságnak az intézménye bizonyul.« (Epist. ad reginam Hollandiae, d. d. 29. Maii.) XV. Benedek a világháború közepette a kibontakozás feltételeként hirdeti, hogy «a fegyverek anyagi erejét a jog erkölcsi erejével kell felcserélni.» «A hadseregek helyébe döntőbírósági intézménynek kell lépni a békeszerzés magas feladatával, mely meghatározott szabályok és megegyezések szerint együttesen járna el az ellen az állam ellen, mely vonakodik a háborús kérdéseket a döntőbíróság elé terjeszteni, vagy annak ítéletét elfogadni.» (Pacem, Dei munus enciklika.)

A nagy világégés után alakult meg a Nemzetek Szövetsége a «nemzetek együttműködésének előmozdítása, a béke és biztonság fenntartásának, a háború elkerülésének, a nyilt, igazságos és becsületes nemzetközi összeköttetések fenntartásának» célkitűzésével. Nem tagadható, hogy a Nemzetek Szövetségének szabályzata elvben a legtöbb pontban iparkodik a természetjog tételeinek érvényt szerezni

s nem szabad az intézmény értelmi szerzőitől a jószándékot elvitatni. De életképességét kezdettől megbénította, hogy a «nyilt, igazságos és becsületes nemzetközi összeköttetések» lehetőségének alapvető elvét, az egyenlőjogúságot megsértette, midőn «eredeti» és «beválasztott» tagokat különböztetett meg s a győztes hatalmak kezére játszott vezetés félreismerhetetlenül az erőszakos békediktátumok okozta helyzet fenntartására törekedik. Nem csodálható, ha ily körülmények közt e jobb sorsra érdemes intézmény mindmáig nem tudta megszerezni azt a nemzetközi tekintélyt, mely a népek közti bizalmatlanságot eloszlatni, a súlyos politikai feszültségeket levezetni, kulturális, társadalmi, gazdasági téren a nemzetközi érdekek védelmét kellőképen biztosítani tudná. A leszerelés csődje, a nemzeti kisebbségek védelmének hiánya, fontos nemzetközi problémáknak mellőzésével történő elintézése a genfi intézmény funkcióképességének súlyos fogyatékosságait árulja el.

A társadalmi intézmények életképessége a bennük működő erkölcsi-szellemi erők hatóképességétől függ. Az az ellenvetés a természetjogi felfogás ellen, hogy nagy nemzetközi összetűzéseknél, amikor az elvekre leginkább volna szükség, senki sem törődik velük s a nemzetközi jog csak «levegőben lebegő ideállá válik», az összes erkölcsi elvek ellen felhozható. Az ember véthet ellenük, de megtagadásuk nem marad büntetlen. Az igazság, a szeretet, az erkölcsi szolidaritás, melyek minden közösség legmélyebbről ható irányítói, a népek családjának is egyedül megbízható összetartó erői. Az erősebb jogának helyét a jog erejének kell elfoglalnia s a jogait követelő igazságosságnak a belátó és megértő szeretettel kell együtthaladnia. Cáfolhatatlan marad XI. Pius «Ubi arcano» enciklikájának a világháborút követő nemzetközi helyzetet bíráló sorainak igazsága: «A békét csak a nyilvános okmányokban írták alá, de az nincs beleírva az emberek szívébe, ott még most is a háború szellemei élnek s onnan hatolnak romlást vetve naponta egyre jobban a polgári együttélésbe. Mert nagyon sokáig győzött mindenfelé a hatalom joga és a jóság és az irgalmasság érzéseit, melyek az emberek természetébe beoltattak, melyeket azonkívül a keresztény szeretet törvénye is tökéletesített, lassanként letompította.» «Oly béke, mely csak a külső látszatot tartja meg, melynél bizonyos udvariasság szabályozza és alakítja a kölcsönös érintkezést, nem sokat használhat. Sokkal inkább szükséges az a béke, mely a lelkeket hatja át, engesztelődésre hangolja s jóindulatra hajlítja őket egymás iránt.»

Irodalom. — *I. T. Delos*, La société internationale et les principes du droit public. Paris 1929. — *V. Cathrein*, Die Grundlage des Völkerrechts. Freiburg i. B. 1918. — *J. Mausbach*, Naturrecht und Völkerrecht. Freiburg i. B. 1918. — *Th. Meyer*, Institutiones iuris naturalis II.

736—837. l. — *J. Barthelémy*, Les fondateurs du droit international. Paris 1904. — *N. Pfeiffer*, Doctrina iuris internationalis juxta Franciscum de Vitoria. Zug 1925. — *H. Rommen*, Die Staatslehre des Franz Suarez S. J. M. Gladbach 1926. — *Liszt—Fleischmann*, Das Völkerrecht systematisch dargestellt[12]. Berlin 1925. — *L. Duguit*, Souverainité et liberté. Paris 1922. — *A. Verdross*, Die Verfassung der Völkerrechtsgemeinschaft. Wien-Berlin 1926. Völkerrecht. Berlin 1937. — *Irk A.*, A nemzetközi jog tudománya[2]. Pécs 1927. A nemzetek szövetsége. Pécs 1926. — *Balanyi Gy.*, A népszövetség eszméje a multban. Katolikus Szemle 1920. — *Gratz G.*, Új irányok a nemzetközi jogban. Külügyi Szemle 1925.

29. Az Egyház.

1. A különböző társító erőktől létesített és hordozott alapvető közösségek, melyeket eddig vizsgáltunk, közvetlen céljuk szerint a természet, az evilági lét keretei közt maradnak. Velük még korántsem zárul le a társadalmi élet köre. A társadalom egészében csak akkor áll előttünk, ha jelentősége szerint méltatjuk azt a közösséget, melynek alapja époly közvetlenül benne rejlik az ember természetében, mint egyéb közösségeké, mely azonban sajátos értéktartalma és célja szerint a természet világa fölé emelkedik.

Természet és szellemi lét, végesség és örökkévalóság találkoznak össze az emberben. Az ember a természetet szellemi erejével kultúrává nemesíti s a végesség e közben tapasztalt határait nem a szellemi léttel adott, hanem a tér és idő által emelt korlátoknak ismeri fel, melyek leomlása a szellem teljes megvalósulását ígéri. Az ember végtelenségre törő erőit kibontakozáshoz a vallás segíti, melynek világa az örökkévalóság. Csak a vallás által, a vallásosság igaz voltának, mélységének és bensőségének a mértékében talál az ember teljes önmagára, halhatatlanságra, örökkévalóságra hivatott lelkére, legbensőbb személyi voltára. S a vallásos élmény mélységében egyszersmind rátalál a legmaradandóbb, sőt egyedül örökre megmaradó társadalmi közösségre is.

A vallás a legintenzívebb közösségalkotó erő. Mint az egész embert igénylő, teljes önátadást kívánó viszony és magatartás, az embert teljességében Istenhez köti. Isten minden lét eredete és végső célja, a közös létközpont, akihez való közös viszonyuk a lelkeket egymással is egyesíti. A nagyfokú individualizmus beteges tünete, ha az ember Istenhez való viszonyát minden társadalmi, közösségi kapcsolattól függetlennek tekinti. Normális társadalmi tudat és csak némileg is tökéletes Isten-ismeret mellett lehetetlen, hogy az ember a lét abszolút központjához való viszonyát mint kizárólag őt érintő vonatkozást fogja fel. A közösségi tudat gátlástól mentes érvényesülése mellett az abszolút érték bírásának a tudatával együttjár az egyesültség tudata mindazokkal, akik ugyanannak az értéknek hódol-

nak. A tisztultabb vallásos tudat Istent mint értelmes, az emberekről gondoskodó személyt, mint a mindenség Atyját fogja fel s ettől a tudattól elválaszthatatlan a legszorosabb, minden földi, rokoni kapcsolatnál erősebb egymáshoztartozásnak, testvériségnek közösségi tudata.

Mennél tökéletesebb a vallásnak az Abszolútumról való fogalma, annál tágabb térre terjeszti ki a vallási közösség tudatát. A zárt körre korlátozódó faji, osztály-vallások a tisztulatlan, antropomorf, követőihez hasonló, bár magasabbrendű lénynek gondolt Abszolútum tökéletlen, illetve önmagának ellentmondó fogalmából veszik eredetüket. Az abszolútság, a minden korlátozástól mentesség jellegétől megfosztott isten, akinek hatalma csak szűk körre terjed s akit az ilyenféle képzet rendszerint ellenséges viszonyba hoz más magához hasonló hatalmakkal, hiányában van az isteni lét leglényegesebb vonásának, a lét korlátozást kizáró teljességének. A tökéletes Istenfogalmon alapuló tökéletes vallás minden embert magába fogadni hivatott egyetemes vallási közösség, azaz *Egyház* alakítására törekszik.

Teljesen következetes, szociológiailag is indokolt a katolikus teológia álláspontja az ember teremtésétől létező Egyházról. A kezdettől fogva Istennel való egyesülésre, természetfölötti célra rendelt ember társas természeténél fogva Istenhez való viszonyával együtt létrejött az Egyház is. A teológiai magyarázat szerint, mely a népeknek az emberiség eredeti egybetartozásáról szóló megegyező hagyományaival vallástörténetileg is alátámasztható, a bűn által megbomlott az emberiség vallási egysége is, az Egyház az igaz Istenfogalmat megőrző, kiválasztott népre korlátozódott. Zártságából eredeti átfogó rendeltetéséhez Krisztus juttatta ismét, aki a vallást és az Egyházat a tökéletesség fokára emelte. Krisztusban az Istenség egyesült az emberi természettel; ő általa mint képviselője és feje által az emberi nem Istennel a legteljesebb közösségbe jutott.

Krisztus személye és műve tisztán az ész világánál vizsgálva legmélyebb lényegében rejtve marad. A természetfölötti lét titkokat hordoz. Az Isten világa ez, nem a mi szűk emberi létünk világa. Ebbe a titokzatos világba csak a hit szövétnekével kísérelhetjük meg a behatolást. Teljesen ugyan a hit sem világíthatja át a Végtelen titkait, de az elmét megóvja a tévedéstől s természetes erőit meghaladó igazságok felfogásához segíti. Ha valahol, az Egyház vizsgálatánál van szüksége a szociológiának a «megértő» módszerre. Az Egyházat teljesen megérteni, legbensőbb jelentőségében felfogni csak a hívő magatartás álláspontján lehet. Ha valaki az ember életkörét lezártnak tekinti a természet világával, a természetfölötti létet mint merő illúziót el fogja utasítani. De a krisztusi vallás benne

él, benne működik a társadalomban és közösséget, Egyházat alkot. Aki tehát eleve elutasítja a természetfölötti valóság lehetőségét, annak eleve el kell zárkóznia az Egyház éltető elemét képező belső tartalomnak valóságos értelmét nyujtó magyarázata elől is.

Viszont mindez nem jelenti azt, hogy ily körülmények közt az Egyház szociológiai szempontú vizsgálata a kellő eredmény reményével meg sem kísérelhető. Az Egyház is társadalmi közösség, tehát szociológiai kategóriákkal meghatározható. Csakhogy tudatában kell lennünk annak, hogy a természeti társadalomról alkotott kategóriáink a természetfölötti közösségre csak megszorítással, illetve kiegészítéssel alkalmazhatók. Az Egyházban kétféle létrendhez tartozó elem van együtt, isteni és emberi, belső lényeg és külső megnyilvánulás, örökkévalóság és időbeliség kapcsolódnak benne elválaszthatatlanul össze. Az idő és a végesség világából szerzett kategóriáinknak tehát hajlíthatóknak kell lenniök, nem, hogy adekvát magyarázatát adják az örökkévalónak és végtelennek, hanem hogy közelebb hozzák megértést kereső értelmünkhöz.

2. A tartósan együttélő, tudatos célt követő társas csoportot sajátos struktúrája szerint a «közösség» és a «társaság» kategóriáival határoztuk és különböztettük meg. Láttuk e megkülönböztetés korlátait az eddig vizsgált alakulatoknál. Egy közösség sem életképes bizonyos szervezettség nélkül s egy szervezett alakulat sem állhat fenn a közösségi tudat és érzés legalább némi foka nélkül. A szerves és szervezett, a természetszerű közvetlenséggel kialakuló s a mesterségesen létesített alakulat nem kizáró, hanem egymást feltételező ellentétek. Ez egymásra utalt kettősség a természeti alakulatoknál tökéletesebb formában áll előttünk az Egyházban, mely közösség és társaság elválaszthatatlan egysége.

A történeti folytonosság vonalán haladó katolicizmus értelmezése szerint az Egyház a megváltás művének a folytatója, nem annak tárgyi mivolta szerinti kiegészítése, hanem az idő folyamán élő emberi nemzedékekhez való eljuttatása értelmében. Az Egyház Krisztusból mint szőlőtőből nő ki (Jn. 15, 4—6.), Krisztus a fő, az Egyház Krisztus misztikus teste (Róm. 12 ; Kol. 1, 18 ; Efez. 1, 22). E tanítások értelme szerint az Egyház Krisztussal a legszorosabb erkölcsi és fizikai egységet alkotja, Krisztus és az Egyház közt a természet rendjében található közösségi élet-összefüggésnél sokkal szorosabb, közvetlenebb egység áll fenn, melynek tartalma titok, misztérium.

E misztérium értelméhez Krisztusnak az üdvözülés rendjében elfoglalt helyének értése segít közelebb. Isten-emberi voltában Krisztus a közvetítő az Isten és az emberiség közt. Az emberi élet természetfölötti célja, a legteljesebb közösséggel, a háromszemélyű Istennel való egyesülés csak általa valósulhat meg. Ő az egyetemes forrása a

kegyelemnek, a természetfölötti életre képesítő isteni adománynak. Őbenne az isteni élet teljessége, melyből mindnyájan merítünk (Jn. 1, 16). Csak bele, az isten-emberi élet hordozójába való tagozódás által juthat az ember Istennek természetfölötti közösségébe. Krisztus tehát a természetfölötti életközpont, belőle, vele benső egységben alakul ki az Isten gyermekeinek természetfölötti közössége.

Ebben a közösségben egészen páratlan és sajátos módon valósul meg a közösségi létre jellemző szerves egység. Az Egyház nem eredetileg különálló lelkek sokaságából alakul ki, hanem a tagok sokasága a közösség egységéből, belső életerejéből jön létre. Az Egyház a Krisztus kegyelméből való újjászületéssel szüli gyermekeit, minden megkeresztelt és Krisztusban hívő lélek új hajtása a titokzatos szőlőtőnek, szervesen kinövő tagja Krisztus misztikus testének. E test életereje Krisztusból, a főből árad szét, az ő kegyelme a belső életerő, mely a közösségi test minden egyes tagját természetfölötti módon élteti s őket természetfölötti szerves életösszefüggésbe egyesíti. Krisztussal, a közös fővel való egység egyesíti a tagokat egymással is. Mindnyájan egy test Krisztusban, egymáshoz pedig tagok.

A misztikus test élettevékenységeinek irányítója a közvetlenül és valóságban jelenlévő Krisztus, a fő. Mint tanító, mint főpap, mint király hat és irányítja a tagok tevékenységét, kik ezek révén vele, rajta keresztül a szentháromságos Istennel s egymással a legmélyebb életközösségbe jutnak. Krisztus által lett teljes Istennek az emberiséggel közölt kinyilatkoztatása. Tanítása a lelkek természetfölötti világossága, melyre az üdvösséget szomjazó lélek egyedül lehetséges válasza a tan készséges elfogadása a hit által. A tanító Krisztus a hit egységével kristályosodási központja az Egyháznak, mint az élő hit közösségének. Krisztus, mint főpap az élet megszentelője, a kegyelem közvetítője. Főpapi tisztjének gyakorlása alakítja ki az Egyházat mint a kultusz, az istentisztelet közösségét. Krisztus működik a szentségekben. Megszentelő, papi működésének legfönségesebb megnyilatkozása a megváltó keresztáldozatnak vérontás nélküli megújítása a miseáldozatban, melyben önmaga a főpap és az áldozat egyszemélyben, s mely vele mint fejjel az élén az egész megváltott emberiség hódolata és önátadása a mennyei Atyának. S Krisztus irányítja törvényeivel, parancsaival, a tagok erkölcsi magatartását. Ebben a feltétlen készséget követelő rendelkezésben nyilvánul meg az ő királyi hatalma, a tagoknak a krisztusi parancsokat megvalósító élete alakítja ki az ő országát.

Mint minden közösségben, az Egyházban is, közösség és tagok, Egyház és hívek, a kölcsönös egymáshoz rendeltség viszonyában állnak egymással. A közösségi létre jellemző organikus struktúrának megfelelően, amint az organizmus a sejtekben és a szervekben valósul

meg s a sejteknek és a szerveknek csak az organizmus egészében van lét- és működési lehetőségük, az Egyház is a lelkekben valósul meg és alakul ki s a lelkek természetfölötti rendeltetése megvalósulásának életközege az Egyház, mint a krisztusi kegyelem hordozója. Az Egyház tagjaiban és tagjaiért él s a tagok az Egyházban és az Egyházért élnek.

Az egyén mint *tag* része az Egyház misztikus közösségének, a tagszerűségre jellemző differenciáltságot, sajátosságot ebben a közösségben is megtartja. A misztikus test közösségében sem veszíti el az egyén személyiségét. Személyes önátadással és öntevékenységgel kell résztvennie ennek életében, az önmagáért való felelősséget ebben a közösségben is kell vállalnia s az Istentől neki juttatott hivatásban kell benne személyiségét a krisztusi nagykorúság fokára kifejlesztenie. S viszont a közösség a magáénak tudja az egyént, magával hordozza, gondozza, ápolja, irányítja. Az Egyház tagja, hacsak szándékosan el nem szakítja a hozzá fűző kötelékeket, sohasem áll magára maradottan, állandóan részese a természetfölötti közösségi javaknak. Egyén és közösség a közösségi élet természetfölötti kifejlődésében hasonlíthatatlanul szorosabb életösszefüggésben vannak egymással, mint egyéb, természeti közösségek. Az egyén minden java, értéke a közösségé és a közösség javai kimeríthetetlen bőséggel állnak az egyén rendelkezésére. Az egyén magános imája, egyéniségét alakító erényei is a misztikus test minden tagjának javát szolgálják, életerejét emelik. S az Egyház mint a legmagasabbrendű szellemi értékek birtokosa, érték és személy belső kapcsolatánál fogva a személyiséggé válásnak is legmagasabb hatású intézménye. Éltető és nevelő erejének meggyőző bizonyságai a szentté vált nagy személyiségek, a különböző élethivatás, kor és nem évszázadokon át világító példaképei. A misztikus test sajátos fönségű szépsége a krisztusi kegyelmet gazdag változatban tükröző tagjai.

Mennél bensőségesebb az emberek viszonya Istenhez, annál szorosabban kapcsolódnak egymáshoz is. Krisztus, a fő s az ő lelke, a Szentlélek révén a misztikus test tagjai egymás közt is eleven egységet alkotnak, egymással is eleven érintkezésben állnak. Természetfölötti javaikkal egymást támogatják, kölcsönös közlekedésben egymás tökéletesedését szolgálják. Az élő szervezet léttörvénye, «hogy a testben ne legyen meghasonlás, hanem a tagok egymásért kölcsönösen szorgoskodjanak. És ha az egyik tagnak valami baja van, együtt szenvedjen vele minden tag; vagy ha az egyik tag megdicsőül, vele örüljenek az összes tagok» (I. Kor. 12, 25—37). A szolidaritás legmagasabbrendű megvalósulása a misztikus test szeretet-közössége, melynek étoszát Szent Pál csodás szépségű dala énekelte meg. (I. Kor. 13.) S minthogy ez a közösség az örökkévalóság jegyében él, a tagjai közt fonódó köteléket a testi halál sem bonthatja szét.

3. Krisztus jelenléte, kegyelmi működése, a tagok kegyelmi Isten-közössége az Egyház lelke. Az Egyház mint e belső lelki valóságok hordozója, *láthatatlan*. De a láthatatlanságban nem merül ki az Egyház lényege. Az Egyház a földön *látható* alakban is megnyilvánul. Nemcsak láthatatlan lelki *közösség*, hanem egyszersmind látható *társaság* is. A láthatóság nemcsak emberi testük révén látható tagjaiban (materialiter) mutatkozik, hanem az egységnek, az összetartozásnak, mint ilyennek szervezett, látható formában való megnyilvánulásában. A szervezettség, a külső láthatóság nemcsak esetleges, járulékszerű mozzanat, hanem az Egyház lényegéhez tartozó tulajdonság. A láthatatlan és a látható Egyház, az Egyház mint szerves közösség, s mint szervezett társaság, a belső lényeg és a külső jelenség viszonyában állnak egymással. A jelenség a lényegre utal s a lényeg a jelenségben nyilvánul meg. Amint Krisztus isteni személye valóságos emberi alakot vett fel, épúgy az Egyház, Krisztus művének történeti folytatója, a tér és idő kereteiben látható formában is megjelenik.

Téves az a spiritualizmus, mely a látható formát az Egyházhoz méltatlannak tartja, mely a külső szervezettséget az Egyház belső lelki tartalmával összeegyeztethetetlennek látja. Ha még oly spirituális, szellemi természetű is az Egyház célja és rendeltetése, minthogy emberi hordozókon, tagokon épül fel, épúgy nem nélkülözheti a szervezettséget, mint egyéb emberi közület. A szervezés nem kívülről rákényszerített, idegen elem az Egyház testén, hanem a lelki értékek és a lelki összetartozás tudatos igenlése, célszerű, a belső tartalomnak megfelelő formák, intézmények, tételes rendelkezések igénybevételével történő védelme és biztosítása.

Az ember pszichofizikai természetével együtt jár a közlés igénye, az ember ki akarja magát fejezni, másokkal érintkezésbe akar jutni. Ez az igénye a vallás terén épúgy fennáll, mint egyéb életterületen. Ennek az igénynek az Egyház csak mint látható formában megszervezett társaság felelhet meg, mely felismerhető, melyhez csatlakozni lehet, melyben a tagok tudnak egymásról, ismerik egymást, melyben a kölcsönös felelősség nemcsak a lelkiismeret rejtekében húzódik meg, hanem a nyilvánosság előtt is kötelez. A látható formák útján történő érintkezés a belső összetartozás tudatát is mélyíti, a közösségi kapcsolatokat is szorosabbra fonja. A közös imának, a nyilvános istentiszteletnek, a vallásos társulati életnek a közösségi szellemet erősítő hatását nem lehet kétségbe vonni. A látható társaság által nyujtható biztosíték ad megnyugvást a kereső, kétségekkel küzdő léleknek. Az üdvözülés vágyát nem elégíti ki tisztán a belső, alanyi bizonyosság, mely téves is lehet, hanem szüksége van az isteni kegyelem látható, fogható kritériumaira, jeleire, amit csak a közösség nyujthat. S az Egyházra bízott nagy értékek az emberi önkény veszélyétől csak úgy

biztosíthatók, ha van intézményesen biztosított, látható tekintély, mely a hittartalom épségét, az erkölcsi fegyelmet, a Krisztustól rendelt szentségek érvényét, az Egyház külső rendjét biztosítani és fenntartani képes. Az intézményes szervezettség biztosítja az Egyház lelki javainak tágkörű hatását s teszi lehetővé a folytonosságot, a javak tárolását, a hagyomány kifejlődését. Mindez nyilvánvalóan oly érték, mely a belső, lelki tartalomnak szolgál. Szervezettség hiányában az Egyház lelki javai is széthullanak.

Szervesség és szervezettség az Egyházban belső összefüggésben vannak egymással. A szervezés formáit nem kell önkényesen kigondolni, adva vannak azok az Egyház Isten-alkotta mivoltával, bár kifejlesztésük és fenntartásuk emberi közreműködést tételez fel. Az Egyház intézményei, szervei, a szervezet életerejéből természetszerű kitagozódással alakulnak ki s azzal szerves összefüggésben maradnak. A kegyelmi közösség igénye a jogi biztosíték, a lelki szabadság kívánja a tételes törvény útján való szabályozást, az erők kifejlesztésének a vágya sürgeti a célbiztos vezetést. Az organizációnak nem az a rendeltetése, hogy a bensőségességet elnyomja és annak helyét elfoglalja, hanem hogy szolgáló szerve legyen, amint a test a lelket szolgálja. A tartalom a formában találja meg a rendező elvet, a benső életerőket a szétomlástól megóvó szilárd kereteket.

Az Egyház élete a hitből való élet. A közösség hitét szabatos értelmi formában a *dogma*, a hittétel fejezi ki s a tant rendszeres egységbe a *hitvallás* (symbolum) foglalja. A dogma, a hitvallás a belső hitnek külső nyilvánulása, az Egyház definicióí nem hozzák létre, hanem megállapítják, formába foglalják, a közösség meglévő, eleven hitét. A krisztusi kinyilatkoztatás egyszeri és végleges volta mellett a dogmatikai megállapítás nem új kinyilatkoztatás, hanem a kinyilatkoztatott hittartalom értelmének kifejtése, amihez sokszor a felmerülő kétségek vagy támadások szolgáltatják az indítást.

A közös istentisztelet formai kifejezése a hivatalos egyházi ima és szertartás, a *liturgia*. Az istentisztelet külső aktusban nyilvánításának igénye a testből-lélekből álló ember érzéki kifejezésre törekvő természetében gyökerezik, melyről a látható emberekből álló közösség istentisztelete sem mondhat le. Kialakulnak így az áldozati cselekménynek, a szentségeknek, a közös ájtatosságoknak közérthető szimbolumai, érzéki jelei, melyek azonban nem csupán külső jelek, hanem belső tartalomnak, kegyelemnek a közvetítői.

Egy közösség sem létezhet hivatalos szervek, *kormányzat* nélkül. Az Egyház belső életerejéből tagozódnak ki a különböző hivatalok. Alapvető differenciálódás a vezetők és a vezetettek, a klérus és a nép rétegére oszlódás, mely Krisztus intencióiban s kegyelmi irányításában leli alapját. (Lk. 6, 12—16; Mt. 16, 18—20; Jn. 15, 15—16;

Ap. Csel. 1, 24—26 ; Lk. 10, 16 ; Gal. 1, 1.) Krisztus királyi hatalma a forrása minden egyházi hatalomnak, joghatóságnak. A funkciók különbözősége biztosítja a közösség rendjét és cselekvőképességét. A differenciálódás nem sajátítja ki a hatalmat egy réteg számára, hanem azt különös felelősséggel az egész élére állítja. Az egyházi hierarchia értelmét és rendeltetését az alárendeltek, a hívek lelki javának szolgálata adja. Eléggé érthetően fejezi ezt ki a hierarchia Krisztustól, a láthatatlan főtől teljhatalommal felruházott látható fejének hivatalos címe : servus servorum Dei.

Mint közösségnek s mint társaságnak együttes szemlélete mutatja az Egyház teljes mivoltát. Az Egyház nem tisztán az igazak láthatatlan közössége, de nem is csupán vallásos egyének érdekszövetkezete, külsőséges társulása. Az Egyház nemcsak az örökkévalóságban, hanem a földön is él, nemcsak Isten színe előtt áll, hanem a földi társadalomban is benne él. Belső tartalom és külső forma, szervesség és szervezettség egymást feltételező, egymáshoz rendelt mozzanatok, melyek az Egyházban mindig együtt megvoltak s ellentétes irányba érvényesülő tendenciájukkal a fejlődés belülről ható erői. Felesleges fáradság a dogmák, az egyházi törvények, a hierarchia keletkezésének korát megállapítani próbálni. A szervezeti vonások kezdettől adva voltak, habár csak a fejlődés folyamán nyertek határozott alakot. Az Egyház életében majd a közösségi, majd az organizációs törekvések nyomultak előtérbe, volt idő, mikor az egyik vagy a másik jutott túlsúlyba, de egyik sem kizárólagosan. A két erő teljes kiegyenlítődése a jövő ígérete, az örökkévalóságba eljutott Egyház egyensúlyi állapota. A földi Egyházat küzdelmes életében, az erők harcában, melyben az emberi tökéletlenségnek is jut rész, a vele lévő, a benne működő isteni Lélek őrzi meg mind a formákban való megmerevedés, mind a szervezettséget nélkülöző kaotikus állapot veszedelmétől.

4. Minden közösség magában hordja célját, célja a spontán benne működő erők kifejtőzése, megvalósulása. Az Egyház *célja* az ember céljával van adva, aki halhatatlan lelkében az örökkévalóság igényét hordozza s Isten kegyelmes jósága által a vele való egyesülésre, a természetfölötti életre van rendelve. Az Istennel való egyesülés életelve a kegyelem, Isten természetfölötti ajándéka, általa az ember az Isten-hasonlóság oly fokára emelkedik, melyen az Istennel való egyesülés lehetővé válik. A kegyelem a teremtés művének koronája, a létnek Isten örökkévaló világába való emelkedése, megdicsőülése.

Az örök emberi célhoz Krisztuson, az Istentől adott közvetítőn keresztül vezet az út. Az Egyház rendeltetése, hogy Krisztus, a láthatatlan fő vezetése alá vonja, az ő misztikus testébe egyesítse a

megváltásra és üdvözülésre hivatott emberiséget. Az üdvözülés individualisztikus magyarázatával szemben már a természet rendje arra figyelmeztet, hogy az emberben szunnyadó képességek kibontakozása, az emberi személy személyiséggé fejlődése csak a társadalmi közösség fejlesztő, ösztönző, segítő közreműködése mellett lehetséges. Az ember, ki mint a család, a nemzet, az állam tagja valósítja meg természetes célját, természeti képességeinek kifejtőzését, természetfölötti céljához, az Istennel való egyesüléshez sem juthat a társadalmi közösségbe való belekapcsolódás nélkül. Az emberi szolidaritás ténye átnyúlik a természetfölötti életrendbe. Mint a kinyilatkoztatás fényt derít a nagy misztériumra, a bűnbeesés és a megváltás egyaránt közösségi tény, az egész emberiség közös, egyetemes ügye. Amint Ádámnak, az első embernek vétke az egész emberiséget sujtotta, épúgy az üdvözülés a második Ádámnak, Krisztusnak, a megváltottak közösségét kialakítani hivatott művéhez van kötve.

Ez a mű az Egyház, a megváltás gyümölcseinek hordozója és közvetítője az idők végéig élő emberiséghez. De ép, mert az időben élő emberrel közli Krisztus megváltó igazságát, kegyelmét és törvényét, az Egyház a történelemben él, az emberi történelmen keresztül halad célja, az örökkévalóság felé. Célja megvalósítása ezzel két, szervesen egymásba fonódó, egymásra következő mozzanatból tevődik össze. Krisztus titokzatos testét építi folyton tovább az egymásra következő nemzedékek, a világ különböző pontjain szétszórt emberi nem magához vonásával, Krisztussal való egyesítésével s ezzel kialakítja a megváltott emberiség Istennel való közösségét. Az Egyház célja szerint *a lelkek kegyelmi közössége Krisztusban és Krisztus által a háromszemélyű Istennel.*

Ez a cél teljesen természetfölötti, teljességgel meghaladja a természeti közösségek célját és lehetőségeit. Ez a cél csak természetfölötti eszközök birtokában valósítható meg. Ezek az eszközök az Egyház természetfölötti javai, melyekkel egyedül ő rendelkezik. A természetfölötti élet kapuja a Krisztusban való hit, ezt közli az Egyház az evangélium és általában a kinyilatkoztatott igazság hirdetésével. A természetfölötti élet Istennel egyesült, tehát szent, megszentelt élet, ennek közvetítői az Egyházra bízott szentségek, a kegyelem csatornái. S a természetfölötti élet az egész életnek magasabbrendű, természetfölötti elvek és szempontok szerinti rendezése és alakítása, ehhez ad irányítást az Egyház a hierarchiás vezetés által. Mindezek a javak objektív, tárgyi valóságok, melyek a hivatottak alanyi közreműködésével válnak a természetfölötti élet eleven erőivé. A hit hirdetése s híveinek hite, a kegyelem közvetítése s a tagok kegyelmi élete, a tekintély vezetése s e vezetés követése az Egyház életének belső alakító erői.

Az Egyház célja, az örök Isten-közösség megvalósítása Krisztusban oly cél, melyet semmi más közület nem vallhat céljául, nem is rendelkezik az ehhez szükséges eszközökkel. Célja és a céljához elégséges eszközök tekintetében az Egyház önálló minden más közösségtől. Az Egyház tehát *tökéletes* közösség. Ennek értelmében minden földi hatalomtól függetlenül rendelkezik a hivatása teljesítéséhez szükséges jogokkal, a hit hirdetésének, az istentisztelet tartásának, a szentségek kiszolgáltatásának, a hívek szervezésének és vezetésének a jogával, mely egyszersmind kötelessége. Mint emberi tagokból álló s ezért a fizikai lét feltételeivel is számotvetni kénytelen közületnek a saját, önálló hatalmából kifolyólag kiterjed a joga a fizikai világ azokra a vonatkozásaira is, melyek rendeltetésével kapcsolatban állnak. Ezen az alapon van joga anyagi javak szerzéséhez, igazságszolgáltatáshoz a saját kebelében, nemcsak lelki, hanem a lelkiekkel összefüggésben időleges büntetések kirovásához is.

5. Célja és a reábízott javak birtokában és szolgálatával az Egyház *értékrang* tekintetében meghalad minden egyéb közösséget. Ezzel a kiemelkedő helyzetével azonban nem szakad el a társadalmi élet egészétől. Célja megvalósításához nincs más közösségre utalva, de ez a függetlenség nem jelenti azt, hogy idegen testként áll a közvetlen céljuk szerint földi, evilági értékeket szolgáló természeti közösségek sorában. Az Egyház is szerves tagja a társadalom egészének s csak a társadalmi élet valóságával szemben vak individualizmus, vagy a differenciálódás iránt érzéketlen totális álláspont tekinthető tisztán magánjogú, illetve a totális államba maradéktalanul beolvasztható társadalmi jelenségnek. Az előbbi nézet a «vallás magánügy» jelszavával iparkodik a közéletből száműzni, az utóbbi természetfölötti értékeitől, legbensőbb valójától fosztja meg.

A társadalmi élet természetszerűen kialakuló rendjében az Egyház sajátos önálló alakulati mivolta mellett is elszakíthatatlan kapcsolatban marad az össztársadalommal. Ezt a kapcsolatot fenntartják alanyi oldalról *tagjai*, kik egyidejűleg különböző természeti közösségeknek, a családnak, hivatáskörnek, nemzetnek, államnak is tagjai s akiknek közösségi tudatában nem lehet elszigetelni egymástól az egyes alakulatok egyéniséget formáló s az egyéniség átadását, közreműködését feltételező hatásszféráit. Az ember különböző közösségek tagja, melyeknek azonban nem az a rendeltetésük, hogy részekre szedjék, hanem hogy lényegében egységes személyisége kifejtőzését a rendelkezésükre álló javakkal előmozdítsák. Az egyénnek a személyiséget a legbensőbb voltában megragadó vallási közösséghez, az Egyházhoz való viszonya hatását a társadalmi vonatkozások egyéb területein is érvényesíti.

Tárgyi oldalról az Egyháznak a társadalom egyéb alakulataival

való összefüggését fenntartja az *értékrend* egysége. A társadalmi tevékenység irányvonalát jelző értékek hierarchikus rendet alkotnak. A szentség értéke, melyet az Egyház ápol, nem elszigetelten magában álló, hanem a legmagasabbrendű, abszolút érték, mely a többi érték érvényességének is végső igazoló alapja. Az Egyház a célját képező legmagasabbrendű érték birtokában elsőbbséggel rendelkezik egyéb értéket szolgáló közösséggel szemben. Ez a megállapítás nem jelenti valami misztikus teokrácia igazolását. Nem jelenti azt, hogy az Egyház illetékes a társadalom minden vonatkozásának közvetlen irányítására. Ilyenféle követelmény felállítása ellentétben áll az Egyház sajátos rendeltetésével s ellentétben van az értékrenddel és az ahhoz igazodó társadalmi tagozódással, mely minden érték és minden alakulat számára biztosítja a maga sajátos érvényesülési és tevékenységi körét.

De az egyes érték-, kultúra-, társadalmi körök csak egy-egy részletét látják el az emberi életnek. Különállásuk mellett is találkoznak egyetlen célban, az ember életcéljában, mely az örökkévalóságba nyúlik át. Ez az a központ, amelyből az Egyház helye a társadalmi életben bizonyossággal megállapítható. Az ember örökkévaló célját egy közösség, egyetlen társadalmi alakulat sem téveszthet szem elől. Célját egy alakulat sem töltheti be rendeltetéséhez méltóan, ha az embert a teremtés által adott céljában akadályozza vagy attól eltéríti. Nemcsak az Egyház, de a társadalom minden alakulata Isten teremtése s az a rendeltetése, hogy teremtő szándékát, végső céljában Isten dicsőségét szolgálja (l. 174. l.). Az érték, illetve az értékek, melyeket egy-egy közösség szolgál, vonatkozásban vannak a legfőbb értékkel s azzal ellentétben igazi és teljes tartalmuk szerint önmagukban sem valósíthatók meg.

Az Egyháznak mint az ember végcéljának biztosítására hivatott közösségnek irányító felsőbbsége abban áll, hogy joga, sőt kötelessége ezt a célt a társadalmi élet egész vonalán védeni és érvényhez juttatni. Joga van tiltakozó szavát felemelni, ha az ember örök rendeltetését bármily társadalmi vonatkozásban veszélyeztetve látja. Az Egyház így a társadalmi élet tőle látszólag oly messze eső területeivel is viszonyba jut és állást foglal, aminő a gazdasági vagy a politikai élet. Azonban az ilyenféle állásfoglalásait nem az illető területek közvetlen irányításának az igénye, hanem a lelkek érdeke, a lelkiismereti szabadság, az igazságosság, a szeretet erkölcsi követelményeinek, mint az emberi életcél teljesítése elengedhetetlen feltételeinek a védelme és biztosítása sugalmazza. Csak a rosszindulat láthat az Egyház ilyenfajta megnyilatkozásaiban hatalmi ambíciókat, a józan erkölcsi felfogás csak hálával és elismeréssel fogadhatja a legmagasabb erkölcsi tekintélynek a legmagasabbrendű értékek érdekében történő közbelépését.

6. Evilág és túlvilág, természeti és természetfölötti létrend nem két, egymástól idegen világ, hanem összetartozó valóságok. A természetfölötti lét a természeti létnek magasabbrendű kiegészülése és beteljesedése. Az emberi életnek egy vonatkozása sem esik kívül a természetfölötti élet körén, az ember végső rendeltetésével összefüggésben minden időbelinek és átmenetinek az örökkévalóság szempontjából is van értéke és jelentősége. Midőn a társadalom természeti alakulatai és erői a maguk módja szerint az embert céljához segítik, az örökkévaló értékeket szolgálják s az Egyház, az örökkévaló javak gondozására rendelt közösség hatásszférájába jutva maguk is részesülnek a megváltottság, az isteni élet magasabbrendű erőiben. Az Egyház az abszolút létközpontból bocsát világosságot a társadalomra, a hitnek a fényével segít a társadalmi élet legmélyebb értelmének a felfogásához s a kegyelem erőivel fokozza fel a társadalmi erők hatóképességét.

Midőn az Egyház örök célja megvalósításában az emberi személyt mint a legmagasabbrendű érték-valósággal, Istennel egyesült közösség tagját mutatja be, *egyén és közösség* alapvető viszonyát mint isteni gondolatot szemlélteti. A társadalmi élet e legmagasabbrendű formája nem enged kétséget aziránt, hogy nem az elkülönülés, nem az elzárkózás, hanem a mások számára megnyílás, a magát adni, közölni készséges lelkület, a személyi értékek kölcsönös kicserélődése az emberi kifejlődés útja, az igazi értékek megvalósítására irányuló közösség az igazi emberi kultúra hordozója. S ha e legintenzívebb fokú, mert az abszolút érték körül szövődő közösségben sem szűnik meg az ember egyéni szubstanciás fennállása, személy-volta, mert e közösség legbensőbb lényege szerint *személyek* közössége az abszolút személyiséggel, — ez, az embert végcéljához segítő közösség élő tilalomfa minden oly kollektivista, totalitárius törekvéssel szemben, mely a személyiség eszközszerű felhasználásával akarná a közösség állítólagos érdekeit szolgálni. A közösségi élet minden alakulatában egyéneken, mint tagszerű hordozókon nyugszik s ha az egyén megsemmisül, vele a közösség is eltömegesedik, pusztulásnak indul. Az Egyház mint társadalmi eszme és valóság, se nem az individualista, se nem a kollektivista, hanem az egyén és a közösség, a személyes szabadság és a társadalmi kötöttség, az egyéni jó és a közjó egymáshoz rendeltségét valló organikus társadalmi eszme hordozója. Közösségi étosza az Isten igazságosságából és szeretetéből merítő természetfölötti igazságosság és természetfölötti szeretet, melyek a természeti közösségek életének is magasabb hatású lendítő erői.

A természetfölötti rend nem nyomja el, hanem fölemeli a természet rendjét. Az Egyház természetfölötti erői nem oldják szét,

hanem megnemesítik, magasabb teljesítményhez segítik a természeti élet közösségeit. Krisztusnak az ő Egyházához való viszonyán alapuló értelmezéssel a *házasság* a kölcsönös átadásnak, a hűségnek és szeretetnek önfeláldozásig menő felbonthatatlan életszövetségévé szilárdul. A férfi és a nő megszentelt viszonyából kisarjadó *család* Isten nagy családjának építő sejtje, ami az egymáshoztartozás, az egymásért való felelősség tudatát egészen különös mértékben mélyíti el. A nyugati kultúra történetének kétségbevonhatatlan ténye, hogy a társadalom szilárd alapja a keresztény eszményhez hű családi élet s ennek az eszménynek elhomályosodása a társadalmi rend bomlását jelenti.

Történeti tények igazolják az Egyháznak a vallást elemi igényként követelő *népi élet* ápolására való elhivatottságát. Az Egyháznak a népiséghez való magatartását maradandóan meghatározta Krisztusnak minden néphez küldő parancsa, mely az első pünkösd nyelvcsodájával újabb megerősítést kapott. Hogy az Egyház egyetemes küldetésével nehézség nélkül összeegyeztethető a népi különbségekhez való alkalmazkodás, tudatosan hirdeti Szent Ágoston a népvándorlás hajnalán. Az Egyház, az égi város «minden népből hívja polgárait, minden nyelvből gyűjti zarándok-községeit. Nem akad fenn, ha a szokások, törvények, berendezések . . . különbségére talál, sajátossága, hogy mindebből semmit se bontson fel, vagy semmisítsen meg, hanem mindezt védje és elősegítse. Mert a különböző népeknél található különbözőség a földi béke egységes és közös céljára van rendelve, hacsak nem akadályozza a legfőbb és igaz Isten vallását. A mennyei város tehát zarándoklása közben a földi békét értékesíti; értékeli és szívesen látja az emberek megegyezését minden természetes dologban, amennyiben az a jámborság és a vallás kára nélkül lehetséges».[1]

Népeket nevelő munkájában az Egyház a nagy emberismerő bölcseségével alkalmazkodott a természeti sajátosságokhoz, nem nyomta el őket, hanem megnemesítette és rendeltetésükhöz méltó kifejtőzéshez segítette. Jól tudta, hogy a vallás az egész embert igényli s csak az átélés közvetlenségével válik az élet eleven irányító erejévé. Nem bántotta a kereszténységre tért népek szokásait, ha azok nem álltak ellentétben az erkölccsel, sőt még a vallási szertartásoknál is juttatott nekik helyet. Az Egyház különböző szertartásokat ismer el, jóváhagyta a különböző vidékeken kifejlődött vallási szokásokat, a helyi szentek kultuszát. A népiség iránti megértését bizonyítják azok az ismételt zsinati intézkedései (legnevezetesebbek a IV. lateráni zsinat, 1215, az 1582-i limai zsinat, XIV. Benedek «Etsi pastoralis» bullája, 1741), melyek az istentiszteleti

[1] De Civ. Dei. l. 19. c. 17.

nyelv mellett a nép nyelvén való lelkipásztorkodást és a népi ájtatosságokat sürgetik.

Elvitathatatlan, hogy a népélet különösen gazdag virágzási kora a középkor volt, amelyben az állam laza szervezete mellett a népi erők hatalmi kényszertől mentesen spontán kibontakozáshoz juthattak s a leggazdagabb indítást az Egyház által nyujtott vallás-erkölcsi motívumoktól kapták. Az erkölcsi értékelésben, a jogérzékben, a társadalmi hivatástudatban, az emberi együttélésről, az állam céljáról és értelméről vallott felfogásban a keresztény hit- és erkölcsi elvek érvényesülnek a népi életmeggyőződés átélt kiformálódásában. A népnek az Egyház szellemével és szelleméből való életét bizonyítják különösen az Egyház liturgiájához fűződő, főkép az ünnepek köré fonódó szokásai, a népi ájtatosságok, zarándoklatok, búcsújárások nagy elterjedettsége, a legendairodalom, a misztérium-dráma, az ikonográfia gazdag népi vonásai. A családi élet megszentelésével, a munka erkölcsi értékelésével, a hivatástudat elmélyítésével, az igazságosság és a szeretet osztályellentéteket elsimító követelményével, intézményeinek nevelő hatásával az Egyház az egészséges népközösségi élet legszilárdabb biztosítékait hordozza.

Egyházat és népiséget mesterkélt ellentétbe állító próbálkozásokkal szemben joggal hirdetheti ma XI. Pius, mint egykor Szent Ágoston, a németországi egyházi viszonyokra vonatkozó enciklikájában, hogy «az Üdvözítő által alapított Egyház egy és ugyanaz minden népek és nemzetek számára. Hatalmas kupolája mint a mennyboltozat az egész földet átíveli. Alatta helyet és otthont talál minden nép és nyelv. Benne bőséges tér nyílik a továbbfejlődésre az összes különleges sajátosságok, képességek, föladatok és hivatások számára, amelyeket a teremtő és megváltó Isten az egyes embereknek vagy emberi közösségeknek adott. Az Egyház anyai szíve elég tág és nagy hozzá, hogy az egyéni sajátosságok és adottságok Isten szándéka szerint való kifejlődésében inkább a változatok gazdagságát lássa, mint az elkülönülések veszedelmét... De tudatában van annak is, hogy a szabadságnak határokat szabott magának a fölséges Istennek parancsa, aki az Egyházat lényegében elválaszthatatlan egységnek tervezte és alapította.»

Csodás összhangba tudja hozni az Egyház a népiség sajátos igényeit az egyetemes *emberiesség* követelményeivel. Mint a legegyetemesebb és legszentebb emberi értékek és hagyományok hordozója, a népek közti megértés és összeműködés legmegbízhatóbb alapját veti meg. «Az Egyház hite mint egyetemes érvényű igazság, a Naphoz hasonlóan, mint a földkerekséget uraló fénynek az ereje lép az ember elé; Hiszekegyjében a népek hangja csendül meg, az emberiség legrégibb hagyományai ébrednek benne újra. Hasonlóképp

erkölcsi és jogi tanítása a természeti lelkiismeret alapjellegére hivatkozik; összefogja minden nagy gondolkodó erkölcsi tapasztalatának eredményét s az isteni Ige tekintélye alá állítja, megerősíti tartalmilag is az emberi természet minden nemes tulajdonságát, az Isten-hasonlóság nemességét a legdurvább vademberben, a gyengéknek és az elnyomottaknak a természeti jogát is, minden fajnak és törzsnek kultúrképességét. Az igazi kereszténységben a szeretet és a lelki buzgóság szelleme él és hat, mely elég erős a nepek ellentétes érdekeinek az áthidalásához; a szeretet szelleme, mely a civilizálatlan népeket is hathatósabban nyeri meg a nyugati művelődés számára, mint a világgazdasági kereskedelem arra képes és szeretné, mert nem elvenni, hanem adni, nem kizsákmányolni, hanem gazdagítani és boldogítani akar... Az Egyház kegyelem-élete, az ‚egy keresztség', mely mindeneket megújít, az egy kenyér, melyből mindnyájan esznek, az egy áldozat, mely napkelettől napnyugatig bemutattatik, mutatja be igazában az egész emberiséget, mint természetfölötti életközösséget, az egy misztikus testet sok tagjával».[1]

7. A jogi és erkölcsi érzék fejlesztésével, a közösség és a személyiség jogának egyidejű sürgetésével, a közjó erkölcsi felsőbbségének hirdetésével, a tekintély és az alattvalók viszonyának erkölcsi értelmű magyarázatával az Egyház az *állami élet* számára is maradandó és nélkülözhetetlen értékeket biztosít.

Az Egyház alapításától kezdve elismerte az állam tekintélyét s tiszteletben tartásával iparkodott sajátos küldetését teljesíteni. A római államhatalom azonban a hivatalosan elismert pogány vallás ellenségét látta benne s csak mint temetkezési egyesületet tűrte meg. Midőn a 313-iki milánói rendelettel a kereszténység államvallássá lett, Egyház és állam között szorosabb lesz a kapcsolat, mely az államnak a sajátosan egyházi ügyekbe (hitviták, püspöki székek betöltése) való beavatkozása mellett az Egyház függetlenségére nem volt minden veszély nélkül s a keleti Egyház nem is tudta az állammal szemben önállóságát fenntartani.

Kedvezőbben alakult Egyház és állam viszonya Nyugaton. A római szent birodalom szervezete a hatalom megosztásának az elvén nyugodott. Az Egyház lelki hatalmával emelte az államhatalom erejét s az állam támogatása biztosított az Egyháznak a kultúra egész területére kiterjedő tevékenységi kört. Elméletileg a test és lélek bensőséges viszonyához hasonlított együttműködésnek volt tulajdonítható a kultúra és a civilizáció felvirágzása Nyugat népeinél, e népek békés együttélése, s a közös veszedelmek elleni együttes védekezés. A középkori kultúréletet jellemző belső egység és egyete-

[1] *J. Mausbach*, i. m. 215. l.

messég politikai előfeltétele az egyházi és a világi hatalom békés együttműködése volt. Voltak azonban egyenetlenségek is. A püspöki székek s egyéb egyházi javadalmak betöltése jogának a világi fejedelmek részéről való igénylése, az egyháziak messzemenő részvétele az állami funkciókban (törvényhozás, igazságszolgáltatás, hadügy terén) egyre érezhetőbbé tette az Egyháznak az államtól való függését. A feszültség a 11. században nyilt harcban lobban ki s a hosszantartó harccal együttjár a kétféle hatalom egymáshoz való viszonyának elméleti vitája. A kölcsönös viszony alakulásában a nemzeti állameszme feltűnése, a protestantizmus államelmélete, a gallikanista és a febronianista nemzeti egyház, a jozefinizmus állami abszolutizmusa, majd Egyház és állam szétválasztásának liberális eszméje jelzik a főbb történeti mozzanatokat.

Egyház és állam viszonyában a keresztény társadalombölcselet maradandó álláspontját különösen XIII. Leó enciklikái és apostoli iratai (Immortale Dei, Libertas, Sapientiae christianae, Praeclara gratulationis) szögezik le, melyek a megoldást abban az értelemben adják, amint azt már a középkori viták idején is a legkiválóbb szellemek (Szent Tamás, Dante) vallották. A cél és az eszközök különbsége lényegesen megkülönbözteti az Egyházat az államtól. Az Egyház Alapítójától kapott hivatása az erkölcsök megnemesítése, az emberek megszentelése s az örök üdvösségre vezetése. Az állam sajátos rendeltetése viszont alattvalói ideiglenes javának a gondozása.

De az államtól különböző feladatkör nem választja el teljesen, még kevésbbé állítja ellentétbe az Egyházat az állammal. A kapcsolatot fenntartják köztük a közös alattvalók, az Egyház hívei egyszersmind az állam polgárai, s fenntartja a kapcsolatot a végső metafizikai eredet, Isten lévén közös forrása mind az egyházi, mind a világi hatalomnak. Transzcendens magasságba emelkedve az elme az örök isteni értelem szándékának ismeri fel a tőle eredő hatalomnak az egyházi és világi felsőbbség közti megosztását, melynek nyilvánvaló rendeltetése, hogy mindkettő minél tökéletesebben felelhessen meg a reá háramló feladatnak. Ép a feladatok sajátlagossága biztosítja mindkettő egymástól független felsőbbségét a maga területén. «Isten az emberi nem kormányzását két hatalom közt osztotta meg — jelenti ki az Immortale Dei —, t. i. az egyházi és a polgári hatalom között; egyikre bízván az örökkévaló javak, másikra a földi ügyek gondozását. Mindkettő a maga nemében a legfőbb.»

Isten alkotásaiban nincs ellentmondás, egyházi és állami hatalomnak meg kell találnia a társadalmi rend békéjét és szilárdságát biztosító együttműködés módját. A szétválasztás (szeparáció) a társadalmi élet szempontjából egyáltalán nem kívánatos, legfeljebb nagyobb rossz elkerülésére kigondolt kényszerű megoldás. Az érték-

rend belső összefüggése s társadalmi vonatkozása mellett egy érték sem választható külön a többitől, s a vallás a társadalmi életben is érvényesülő hatása mellett nem nyilvánítható egyszerűen «magánügyé». A társadalomnak nem érdeke, hogy a vallás hatása alól kivonja magát. Hiszen végső célja szerint Istentől függ s természetes rendeltetését nem teljesítheti az erkölcsi erők híján. Az erkölcsi erőket nem nélkülözheti, ezeknek pedig a vallás marad leggazdagabb forrása. A vallási kapcsolatok szétbontásával «függetlenné» tett erkölcsiség csakhamar függetleníti magát minden szilárd kötöttségtől. Szétválasztás helyett tehát Egyház és állam együttműködése az igazi társadalmi érdek. Az Egyház ez elé nem emel akadályt, az újkor pápáit nem lehet vádolni hatáskörük illetéktelen átlépésével. Az utolsó évtizedek pápái tettel is igazolták ismételt kijelentésüket, hogy az Egyháztól távol áll az a törekvés, hogy korlátozza az állam jogait s a Szentszéknek az olasz állammal történt kiegyezése mindennél jobban bizonyítja, hogy ennek az elvnek az érdekében a pápaság áldozatot is képes hozni. Azonban az Egyház az állammal szemben nem mondhat le az ember örök rendeltetésének biztosítására kapott isteni megbizatásáról. Ha a magasabbrendű érdekeket veszélyeztetve látja, erkölcsbírói tiszténél fogva — ratione peccati — az államügyekbe is beavatkozhatik. E kivételes beavatkozás jogát az értékeknek társadalmi és állami téren is elismerést követelő hierarchiája igazolja, mely az örökkévaló és a földi értékek biztosítására hivatott közösség viszonyában nehézség nélkül megállapítható. Az Egyház által gondozott abszolút értékeket az államnak nincs joga megsérteni s józanul érdeke sem lehet. A valláserkölcsi értékekkel és szempontokkal nyilvánvaló ellentétbe kerülő «állami érdek» értékének megbízható kritériumával rendelkezik.

Hatalmi féltékenység helyett azzal tesz az állam igazi szolgálatot a gondjaira bízott közjónak, ha az Egyház működését védi és elősegíti, ha biztosítja jogát a neveléshez, a hit terjesztéséhez, a lelkiismeret irányításához, ha a vallás elleni nyilvános bűnöket (pl. ünnepnapok megszentségtelenítése, káromkodás, vallásgyalázás) üldözi. Az egyházi és állami fórumot egyaránt érintő «közös ügyek»-ben (pl. oktatás, házasság, az egyház közjogi helyzete) a két hatalom megegyezése kívánatos. Ennek egyik, de nem kizárólagos lehetősége az egyes kérdéseket pontosan szabályozó kétoldalú írásbeli megegyezés (konkordátum). Az írott szónál is hajlékonyabb lehet az élet feladataihoz a történelmi mult folyamán kialakult szokásjog, az Egyház és az állam közt hagyományossá lett jóviszony és kölcsönös bizalom.

8. Az Egyházból, a társadalmi élet szentélyéből szétsugárzó természetfölötti fény adja felsőbb igazolását annak a nézőpontnak,

mely e könyv lapjain fonálszerűen végighúzódott, hogy a társadalmi élet legbensőbb mivolta szerint erkölcsi valóság, erkölcsi erőkön épül és áll fenn. Nem vak természeti erők, nem az ösztönös létharc, hanem a célok, értékek után igazodó *szellem* a társadalom legdöntőbb erejű tényezője. Amilyen a társadalom szelleme, olyan berendezkedése, amilyen az étosza, olyan egész életmegnyilvánulása. Nem lehet előttünk kétséges, hogy ha a társadalom ma válsággal vívódik, ez a válság kiindulásában a lélek válsága, mely a naturalizmus és az individualizmus lidércfényét követve elvesztette maga előtt az örök értékek felé vezető utat. A lét alapjai az örök értékek, az ember hazája az örökkévalóság, az emberi társadalmi élet örök mintaképe és célja a háromszemélyű Isten örökkévaló közösségi élete.

Midőn ma a reform vágya hatja át a társadalmat, a lét legmélyebb összefüggéséig eljutó tekintet előtt nem maradhat rejtve, hogy építő, teljes értékű társadalmi reform csak erkölcsi újjászületésből, társadalmi felelősségtudatból, közösségi érzésből, az élet normájává vált igazságosság és szeretet erejéből fakadhat. S ehhez nem nélkülözheti a társadalom azokat az erőket és értékeket, melyeket Isten szándékából a népek anyja, az Egyház őriz és hordoz.

Irodalom. — *A. Rademacher*, Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft. Augsburg 1931. — *Schütz A.*, Dogmatika[2]. Budapest 1937. Hatodik értekezés: Az Egyház. — *R. Guardini*, Vom Sinn der Kirche. Mainz 1923. — *Fr. Jürgensmeier*, Der mystische Leib Christi[4]. Paderborn 1934. — *C. Feckes*, Das Mysterium der heiligen Kirche. Paderborn 1934. — *A. M. Weiss*, Soziale Frage und soziale Ordnung[1]. Freiburg i. B. 1904. — *J. Mausbach*, Die Kirche und die moderne Kultur[5]. München 1921. — *J. Weigert*, Religiöse Volkskunde. Freiburg i. B. 1924. — *G. Schreiber* (szerkesztő), Volk und Volkstum. München 1936 kk. — *Karsai G.*, Hittudomány és néprajz. Theologia 1937. — *Bálint S.*, Népünk ünnepei. Budapest 1938. — *J. Hergenröther*, Katholische Kirche und christlicher Staat in ihrer geschichtl. Entwicklung. Freiburg i. B. 1872. — *A. Dempf*, l. 29. l. — *Böckenhoff—Koeniger*, Katholische Kirche und moderner Staat. Köln 1920.

BETŰRENDES TARTALOMMUTATÓ.

Abszolútum 179, 223, 364.
Abszolút érték 85, 169.
Abszolutizmus 23, 25, 219, 230.
Ágoston, Szt. történeti jelentősége 18,
— örök törvényről 111,
— népállamról 222,
— államról 310, 312, 320,
— nemzetközi érintkezésről 350,
— Egyház egyetemességéről 375.
Agrárszocializmus 278.
Akarat szabadsága 42, 110, 220.
Alakulat 56, 183.
Alakulati alaptípusok 74.
Alattvalói engedelmesség 331.
Albert, N. Szt. 20.
Alkotmányosság 327, 341, 345.
Allard 29.
Állambölcselet 309.
Állam szerkezete 311,
— autarkiája 315,
— célja 14, 16, 18, 22, 317,
— eredete 310,
— erkölcsi szabályozottsága 117, 329,
— jogalkotása 116, 315,
— kultúrához viszonya 338,
— személyisége 316,
— tökéletes közösség 184, 315.
Államforma 14, 327, 341.
Államhatalom fogalma 319,
— eredete 16, 18, 25, 320,
— eredeti hordozója 321,
— köre 324.
Állam és egyén 43,
— és közgazdaság 246, 258, 263, 282, 298,
— és nép 213, 313,
— és önkormányzat 208,
— és rendiség 237, 344,
— és társadalom 335.
Állam és Egyház l. Egyház és állam.
Államszerződés 25, 94, 312.
Államszocializmus 277, 299.
Állótőke 273.
Althusius 25.
Ambrus, Szt. 18.
Analógia 74, 101.
Angyal 60.
Antonin, Szt. 24, 229, 293.
Anzilotti 355.
Anyag és forma 68.
Apriorizmus 39.
Ár 244.
Aristoteles történeti jelentősége 14,
— organikus értelmezése 72,
— természetjogról 111,
— igazságosságról 122,
— nép és állam viszonyáról 219,
— államformákról 327,
— államról 340,
— egyetemes jogról 349.
Artner 29.
Áru 244, 254.
Aszcendencia 71.
Atomizálódás 84.
Átruházási elmélet 321.
Autonómia (egyéni) 45, 95, 106, 256.
Autonómia elve 71, 206.

Baader 27.
Bachofen 161, 188, 200.
Balanyi 363.
Balás 242, 252.
Bálint 380.
Barth K. 279.
Barth P. 40, 159, 167.
Barthelémy 363.
Bastian 162.
Bauer 279.
Bausen 209.
Bazard 267.
Bebel 161, 188, 201.
Beham 285.
Behn 92.
Béke 360, 362.
Bellarmin Szt. R. 24, 331.
Bencs 285.
Benedek, Szt. 230.
Benedek XIV. 375.
Benedek XV. 361.
Bentham 94.

Berchtold Regensburgi 229.
Bergbohm 112.
Bernardin Szt. 24, 293.
Bernát 29.
Bernstein 277, 285.
Bérszabályozás 283, 295.
Bérviszony 272, 295.
Biederlack 28, 308.
Bikkál 285.
Binder 112, 114, 122.
Binding 112.
Blanc 267.
Biológiai-organikus irány 31, 35, 97, 281, 316.
Biológiai tényezők 51, 154.
Birodalmi állam 308.
Birtokpolitika 202, 279.
Bonaventúra Szt. 20, 133.
Bonum commune l. közjó.
Bottai 285, 342.
Böckenhoff 380.
Brandenstein 59, 113, 158, 239.
Brauer 27, 285.
Brentano 278.
Briefs 27, 239, 265, 285.
Bodin 23, 50, 315, 334.
Bodor 209.
Boehm 213, 219, 223, 224.
Bognár 92.
Bonald de 26, 27, 310.
Bűn 9, 16, 18, 24, 135.
Bynkershoek 354.

Caietanus 24, 321.
Campanella 23, 267.
Carpenter 209.
Cassiodorus 17.
Casti connubii 28, 199, 200.
Cathrein 28, 74, 110, 121, 285, 321, 333, 347, 362.
Céhek 230.
Cél fogalma 61,
— jelentősége 36, 91,
— tudata 62.
Cél és érték 91, 185.
Célok rendje 90.
Célosság 61, 163, 167, 174.
Centralizáció 341.
Cessolis de 229.
Chamberlain 32, 52, 60.
Chateaubriand 26.
Cicero 16, 111.
Civilizáció 141, 160.
Cole 278.
Comte 30, 104, 159, 161.
Concha 333.
Costa-Rosetti 28.
Coux de 27.
Croce 281.
Család 194, 264, 280,
— viszonya államhoz 326,
— Egyházhoz 375.
Csere-érték 240, 272.
Csere igazságosság l. kölcsönös igazságosság
Csökkenő bérhányad 268.
Csoporttudat 58.

Dános 285.
Dante 378.
Darwinizmus 32, 33, 178, 258, 269.
Decentralizáció 19.
Deduktív módszer 33, 99.
Deizmus 26.
Dékány szociológiai rendszere 34, 36, 40, 60, 74, 84,
— társadalomszerkezeti elvei 70,
— alakulati típusokról 76, 83,
— természetjoghoz közeledése 112,
— településről 209,
— vezető típusokról 217,
— politikáról 333.
Delos 28, 40, 354, 357.
Demokrácia 336, 339, 342.
Dempf 29, 102, 158, 181, 219, 224.
Deploige 109.
Dessauer 159.
Dietzgen 104.
Differenciálódás és integrálódás 157, 160, 163.
Dilthey 32, 142, 161.
Dinamikus és sztatikus mozzanat 67, 234.
Dittrich 103.
Diuturnum illud 221, 323, 328.
Divini Redemptoris 172, 175, 277.
Dogma 369.
Döntőbíráskodás 361.
Dougall Mc. 60.
Doutreloux 27.
Duguit 358, 363.
Dunkmann 103, 239.
Durkheim 33, 40, 104.
Dyckmans 29.

Ebers 332.
Eckstein 122.
Egész és rész 63, 67, 73, 99, 101, 341.
Éghajlat 51.
Egyén jelentősége 15, 48, 166.
Egyén és közösség 41, 49, 101, 128, 233, 367, 374.
Egyéni és közjó 89, 127.
Egyenlőség elve 98.
Egyetemes igazságosság 123.
Egység értéke 87.
Egységre törekvés 157, 185.
Együttérzés 57.

Egyház eszméje 8, 347, 364,
— szociális alkata 365,
— célja 370,
— értékrangja 372,
— egyetemessége 376,
— látható és láthatatlan 24, 368,
— tökéletesség közösség 184, 372.
Egyház és állam 15, 18, 22, 377,
— és család 18, 375,
— és hivatásrendiség 229,
— és népiség 219, 375.
Egyházatyák 16, 20, 228.
Ehrlich 159.
Eisler 40.
Ellentét 167.
Ellwood 29, 32.
Elvonultság 151.
Elnéptelenedés 195, 218.
Elnyomorodási elmélet 274.
Engels 161, 188, 200.
Én-te típusú viszony 56.
Epikureizmus 94, 111.
Erdey 140.
Ereky 209.
Elsődleges közösség 184.
Elsőbbség 185.
Erkölcs és jog 26, 119.
Erkölcs és szokás 105.
Erkölcs és társadalom 103, 147.
Erkölcs- és kultúrszocializmus 279.
Erkölcsi norma 107, 109.
Erkölcsi személy 74.
Érdekszövetkezet 79, 259.
Érték egyesítő ereje 86, 133.
Érték fogalma 84.
Értékelés 38, 42.
Értékelméleti idealizmus 179.
Érték és kultúra 156, 177.
Értékmegvalósítás 85, 156.
Értékrang 91, 185,
—rend 85, 128, 157, 237, 373, 378.
Értékrealizmus 85, 109.
Érték és személyiség 86, 91.
Értéktöbblet 272.
Érték és valóság 85, 109, 176.
Érvényesség 68, 115, 170.
Érzelmi átsugárzás 57.
Espinas 32.
Etnológia 37, 161.
Eugenika 52, 195.
Evilági aszkézis 25.

Fahsel 200.
Faj 52, 210, 225, 281.
Fajelmélet 32, 52.
Falk 209.
Fallon 28, 308.
Falu 201.
Fasizmus 281, 339.
Feckes 380.
Feder 285.
Felbonthatatlanság 190.
Felebaráti szeretet 135.
Felemelkedés elve 71.
Fels 224.
Felügyeleti jog 208.
Felvilágosultság 25, 111, 219.
Fenomenológiai irány 34.
Ferenczy 60.
Feudális rendszer 19, 229.
Feuerbach 150.
Fichte 212, 281, 354.
Fischer A. 60, 159.
Fischer H. 60, 239.
Fleischmann 363.
Foerster 29, 333.
Fogyasztás 241.
Fouilliée 32.
Fourier 267.
Földes 285.
Földfelszíni viszonyok 51, 211, 218.
Földrajzi tényező 50.
Földművelés 201, 248.
Folytonosság 67.
Forgalmi gazdaság 244, 258.
Forma 63, 163.
Formális jogeszme 112. 117.
Formális szociológia 34, 36, 104.
Francia forradalom 26, 231.
Freud 84.
Freyer a szociológia jellegéről 35, 40,
— típusrokról 75,
— kultúrfilozófiáról 158,
— fejlődésről 160,
— rétegződésről 226,
— államról 333.
Frobenius 156, 162.
Frodl 13, 74.
Fülöp—Miller 285.

Garrigou—Langrange 74.
Gáspár 60.
Gazdaság-bölcselet 251.
Gazdaság és erkölcs 248, 250, 286.
Gazdaság öntörvényszerűsége 250.
Gazdaság története 247.
Gazdasági erkölcstan története 17, 23, 24.
Gazdaságosság elve 240.
Gazdasági autarkia 282.
Gazdasági érték 240, 242, 304.
Gazdasági tevékenység 239, 250.
Geiger 34, 74, 83, 84.
Gentile 281, 342.
Geny 112.
George 278.
Gesztelyi Nagy 209.
Getzeny 265.

Giddings 32, 56, 60.
Gide 276, 278.
Gierke 112, 209, 236, 316.
Giesswein 28, 308.
Gillet 28, 124, 131.
Gobineau 32, 52, 60.
Goetz 50.
Görög társadalomelmélet 15.
Görres 27.
Görres-Gesellschaft 27.
Grabmann 122, 158.
Gräbner 162, 168.
Gratian 20.
Gratz 363.
Grentrup 224.
Grimm 211.
Grosse 188, 201, 252.
Grotius 25, 111, 354.
Guardini 380.
Gumplowicz 32, 54, 60, 71, 104, 112, 311.
Gundlach 13, 28, 103, 227, 239.
Guyau 104, 110, 146, 159.
Günther 52, 60.
György 29.

Háború 352, 360.
Haessle 239, 308.
Hagyomány 144, 164.
Haller 311.
Harnack 29.
Hasenfuss 159.
Hasonlóság társító szerepe 56.
Használati érték 240, 272.
Hasznosság 240, 286.
Hatalmi viszony 71, 225, 229, 235, 343.
Hartmann közösségi szellemről 33, 50, 142,
— művészetről 146,
— vallásról 151,
— technikáról 165.
Hazaszeretet 220.
Házasság lényege 193,
— tulajdonságai 189,
— válsága 198.
Hegel szellemtana 26, 142,
— történetbölcselete 181,
— államtana 281, 310, 399,
— nemzetközi jogról 354.
Hegelianizmus 26, 178, 269, 281, 339.
Heilborn 355.
Heinrich 239.
Heller 60, 252.
Helyes jog elve 112, 117.
Hérakleitos 110.
Herder 142, 211.
Hergenröther 380.
Hertling 27, 321, 333.
Hertwig 311.
Hessen 92.
Hierarchia elve 71.
Hildebrand v. 34, 86, 92, 133, 140, 188, 200.
Hirtschiefer 209.
Hisztorizmus 32, 37.
Hitel 245.
Hitel-politika 262, 303.
Hitler 285.
Hitvallás 369.
Hitze 27.
Hivatási etika 238.
Hivatástudat 227.
Hivatásrendiség 225, 227, 300, 345.
Hobbes szerződéselmélete 25, 94, 111,
— államtana 311, 324,
— nemzetközi jogról 354.
Hobhouse 346.
Hoffer 209.
Hölscher 112, 121.
Hommes 102.
Homo oeconomicus 249, 270.
Horváth B. 74, 159.
Horváth S. 28, 124, 221, 308.
Hozadéki érték 240.
Huber 28.
Humboldt 211, 212.
Hume 150.
Hűbériség 19.
Hürth 103.

Ibrányi 308.
Ideáltipikus módszer 32, 152.
Igazságosság lényege 122,
— eredete 172.
Igazságosság elve 21, 69, 96, 99, 121,
— parancsa 8, 15, 221, 330.
Igazságosság és szeretet 137, 304.
Igazságos ár 302.
Immortale Dei 28, 378.
Individualizmus 14, 22,
— elmélete 93,
— etikája 106, 127, 199,
— és népiség 220,
— és kapitalizmus 255,
— államelmélete 335, 338.
Inge 29.
Intuiciós módszer 36, 100.
Interindividuális viszony 56.
Internacionalizmus 222.
Interszpichikai tér 56.
Intervencionizmus 71.
Iparosodás 27, 231.
Ipsen 159, 239.
Irk 355, 363.
Iskola 205, 326.
Isten a lét teljessége 136, 169,
— a jogrend alkotója 110, 172,
— a társadalom teremtője és végcélja 171.

Isten-hasonlóság 44, 289.
Istennel való közösség 172, 363.
Isten országa 7, 16, 138, 181, 307.
Isten-szeretet 136.
Ivo, Chartresi 20.
Izidor, Szt. 20, 350.

Jakab-Vitry-i 229.
Javak használati joga 289.
János, Aranyszájú Szt. 17, 320.
János, Janduni 23.
János, Salisbury 20.
Jehlicska 28, 308.
Jellinek 333, 355.
Jerusalem 346.
Jodl 167.
Jog fogalma 110.
Jogállam 318.
Jogrend 246, 318.
Jogi norma 114.
Jogi kényszer 110, 119.
Jogi pozitivizmus 112, 236, 341, 354.
Jogi személy 74.
Jog és erkölcs 119.
Jostock 265.
Jövedelem 245, 261.
Jövedelemeloszlás 245, 292.
Juquelier 57.
Jürgensmeier 380.
Jus civile 111.
Jus gentium 111, 349.

Kaibach 92.
Kálvin 25, 230.
Kálvinizmus 25, 254.
Kamatszedés 17, 251.
Kant 26, 94, 175, 354.
Kapitalizmus rendszere 252,
— bírálata 259,
— társadalmi hatása 264.
Karakterológiai elv 70.
Károly, Nagy 19.
Károlyi 265.
Karsai 380.
Kartellek 262.
Katolikus Egyház-fogalom 24, 365.
Kecskés 131, 200, 252.
Kegyelem 16, 386.
Kegyelet 132, 221.
Kelemen, Alexandriai 16.
Kelsen 26, 112, 114, 122, 315, 333.
Kereseti gazdaság 244, 305.
Keresztény bölcselet 12,
— gondolkodás 15,
— kultúra 11,
— kultúrhivatás 10, 13,
— politika 27, 329,
— szeretet 8, 15, 16, 135, 139.
Keresztény társadalmi mozgalom Franciaországban 26, 27,
— Németországban 27, 28,
— Olaszországban 27,
— Belgiumban 27,
— Angliában 27,
— hazánkban 28.
Kereszténység és gazdasági élet 285.
Kereszténység és népiség 219.
Ketteler 27, 265.
Keyserling 200.
Kjellén 333.
Kiefl 322, 333.
Kifejező jelek 54.
Kijelölési elmélet 321.
Kisebbségi elv 222.
Kisegítés (szubszidiaritás) elve 71, 186, 236, 299.
Kiteljesedés elve 70.
Kinyilatkoztatás 7, 11, 12.
Kiss 40.
Klagges 285.
Klemm 60.
Kleinhappl 125, 131.
Koeniger 380.
Kohler 112.
Kollektivizmus lényege 97,
— etikája 106, 127.
Kologriwof 285.
Kolping 27.
Kölcsönhatás 56, 100.
Kölcsönös igazságosság 122, 129.
Kötelesség 108, 120.
Koppers 168, 188, 201, 252.
Kornis 168.
Kovrig 285.
Kovács 285.
Kováts 29, 308.
Középkor társadalmi szemlélete 19, 43,
— társ. tagozódása 227,
— gazdasági rendszere 252.
Középosztály 227.
Közerkölcsiség 148, 181.
Közgazdaságtan 249.
Közgazdaságtani elméletek 255.
Közlés 46.
Közösség mivolta 75, 76, 80, 92.
Közösség és társaság 75, 81, 182.
Közösségi tudat 58, 84, 214, 282, 287.
Közjó fogalma 88, 107, 123, 126, 156, 172,
— mint államcél 318,
— mint egyetemes kultúrcél 348.
Kommunizmus 17, 248, 277.
Kozmopolitizmus 222.
Konkordátum 379.
Konzorciumok 262.
Község 206.
Kraft 159.
Kraus 265.

Krisztussal való közösség 365.
Krisztus misztikus teste 8, 192, 366.
Krízis-elmélet 274.
Kronenberg 224.
Krueger 84.
Kultúra fogalma 141,
— célja 177,
— és társadalom 142, 212.
Kultúrjavak cseréje 346.
Kultúrszociológia 142.
Kulturális és jóléti állam 318.
Kultúrtörténeti etnológia 162.
Kultusz 152, 177, 219.
Kurz 49.

Lacordaire 26.
Lactantius 17.
Lagardelle 277.
Lagrange 74.
Lalo 159.
Lammenais 26.
Lányi 131.
Larenz 122.
Lasalle 268.
Lask 112.
Lazarus 142.
Le Bon 32, 57, 77, 84.
Ledesma 24.
Legalitás-moralitás 120.
Legényegyletek 27.
Legitimálódás 322.
Lehmann 60.
Lehmkuhl 28.
Leibniz 26, 354.
Lelki érintkezés 54.
Lelkiismeret 105, 107.
Lélek halhatatlansága 44, 180.
Lenin 277.
Lényeg megismerése 37, 38.
Lényegi elvek 37, 69, 109, 115, 169.
Lenz 60.
Leó XIII. 28, 221, 285, 291, 293, 361, 378.
Le Play 27, 201.
Leszármazás 51.
Lessius 24.
Létrétegek 41, 65.
Levezetett közösség 184.
Lévy-Bruhl 145.
Liberalizmus 95, 255, 335,
— bírálata 336.
Liberatore 28.
Libertas 28, 378.
Lilienfeld 32, 98, 103, 311.
Linhardt 29, 102.
Liszt v. 355, 356, 363.
Litt 37, 47, 49, 60, 65, 74.
Liturgia 369.
Locke 25.
Lugo 24.
Luther 24, 230.
Lutherizmus 24.

Machiavelli 23, 329, 334, 339.
Máday 60.
Magántulajdon 17, 248, 289.
Maistre 26, 310.
Makkai 285.
Malthus 50.
Man 285.
Manchesterizmus 256, 292.
Mannheim 159.
Manning 27.
Mariana 331.
Marosi 201.
Marsilius 23.
Maraszta ló tényezők 164.
Marx 104, 150, 160, 161, 188, 268, 285, 311.
Marxizmus elmélete 97, 160, 268, 275.
Materiális szociológia 33.
Matriarkátus 188.
Mathews 29.
Mausbach 28, 121, 322, 362, 377, 380.
Mechanikus fejlődéselmélet 178.
Megértés 55, 57.
Meinecke 224.
Mendel 51, 195.
Menicke 29, 279.
Menzel 29, 346.
Merkantilisták 247.
Merkel 112.
Mesterséges alakulat 78, 183.
Mertens 279.
Messer 92.
Messner 28, 102, 125, 131, 238, 252, 265, 285, 308.
Meszlényi 60.
Metafizika szerepe 37, 39, 63, 104, 105.
Metlor 278.
Meyer 28, 74, 184, 321, 333, 362.
Michel 279.
Mihelics 28, 285, 308.
Migray 276, 285.
Mikos 28, 308.
Miller 285.
Milió-elmélet 51, 145, 146, 178.
Mi-tudat 46.
Moede 84.
Monogámia 189.
Monizmus 65.
Montalambert 26.
Moór 112, 118, 121.
Morgan 161, 188, 200.
Morus 23, 267.
Muckermann 201.
Mun 27.

Munka (gazdasági) lényege 241,
— hivatásszerűsége 227, 238,
— joga a jövedelemrészesedéshez 294,
— kettős vonatkozása 295,
— kötelessége 17, 227.
Munkabér 272, 295,
— családi 296.
Munka-egyesítés 243.
Munkajog 290.
Munkamegosztás 243.
Munkamennyiség 257, 272.
Munkanélküliség 274, 297.
Munkavédelem 299, 301.
Munkáskérdés 27, 231, 292.
Mussolini 346.
Müller A. 27.
Müller H. 279.
Münsterberg 181.
Művészet és társadalom 145, 347.

Nacionalizmus 223.
Natorp 26, 98, 159.
Naturalizmus 15, 22, 94, 311.
Naumann 29.
Nagy család 209.
Nagyságarány elve 70.
Navratil 252.
Nell-Breuning 28, 308.
Nelson 112.
Nemzet 215.
Nemzetgazdaság célja 246, 297.
Nemzeti állam 213.
Nemzeti kultúra 218.
Nemzeti szocializmus 281, 339.
Nemzetközi alapjogok 359.
Nemzetközi csereforgalom 303, 347.
Nemzetközi érintkezés 346.
Nemzetközi jog 349.
Nemzetközi jog elmélete 23, 24.
Nemzetközi szolidarítás 24, 351.
Nemzetek Szövetsége 338, 361.
Nemzetség 209.
Népállam 222.
Népbiológia 216, 218.
Népfaj 54, 210.
Népfölség elve 25, 319, 322, 335.
Népképviselet 332, 345.
Népközösség 209.
Népsűrűség 51, 195, 218.
Népszemélyiség 216.
Népszellem 216.
Nép és kultúra 347.
Népek közössége 34.
Népek önrendelkezése 18.
Népiség értékei 27, 218, 348.
Nevelés 155, 196, 326.
Newmann 27.
Nietzsche 95, 281.
Nieuwenhuis 188.
Noll 285.
Nominalizmus 22.
Norma (társadalmi) 38, 69, 170.
Noszlopi 140.
Notter 121.
Nötges 285.
Nyelv 55, 142, 211.
Nyereség 253.

Objektív módszer 33.
Objektív szellem 33, 59, 106, 140.
Ockham 23, 111.
Okság a társadalomban 100.
Oppenheimer F. 33, 40, 160, 214, 267, 285, 333.
Oppenheimer H. 40.
Organizmus fogalma 72, 103, 126, 130, 323.
Organikus államfogalom 14, 18, 311, 323.
Önállótlan közösség 184.
Önkéntes vagyonközösség 17, 267.
Önkormányzat 206, 236, 300, 344.
Önrendelkezés elve 71.
Örökkévalóság 180, 374.
Öröklés 51, 164, 215.
Örök törvény 18, 109, 111, 171.
Őskereszténység 16.
Osztály 226.
Osztályharc 226, 231, 237, 270, 300, 345.
Osztó igazságosság 123, 129.
Otthon 196.
Ottlik 33, 40, 285.
Owen 267.

Pacem, Dei munus 361.
Pacta servanda 354, 356, 360.
Pál III. 361.
Pál, Szt. 8, 9, 10, 171, 192, 320, 367.
Palágyi 285.
Pálosi 40.
Panteizmus 179.
Pápák szociális körlevelei 28, 287.
Patriarkátus 188.
Patriarkális tekintély 19.
Paulsen 104.
Peabody 29.
Pellontiers 277.
Penty 278.
Pénz 245, 248.
Périn 27, 333.
Perszonalizmus 44.
Pesch 28, 102, 103, 252, 308.
Petermann 60.
Petraschek 112, 121.
Pezenhoffer 224.
Pfeiffer 363.
Piac 244, szabályozása 301.

Pieper 84, 224.
Pius IX. 28.
Pius X. 328, 361.
Pius XI. 28, 285, 291, 362, 376.
Platon jelentősége 12, 14,
— társadalmi tagozódásról 70,
— organizmusról 72,
— jogról 111,
— szeretetről 133, 135, 191,
— vezetőrétegről 218,
— államról 219, 267, 340,
— államformáról 327.
Pohle 265.
Poliandria 188.
Poligámia 188.
Politikai párt 332, 342.
Pozitív jog, l. tételes jog.
Pozitivizmus 31, 169.
Praeclara gratulationis 28, 378.
Predesztináció tan 25, 254, 271.
Preuss 209.
Pribram 103.
Primitív népek 161, 163, 188.
Principium individuationis 68, 70.
Prohászka 28, 136, 285.
Proletáriátus 231, 270.
Proletárdiktatúra 277.
Protestantizmus hatása a társadalomszemléletre 24,
— szociális tevékenysége 28,
— és nép 219,
— és rendi alakulás 230.
Pszichologista irány 32,
Proudhon 268.
Puchta 112.
Pufendorf 354.

Quesnay 255.
Quadragesimo anno 124, 126, 138, 139, 200, 232, 258 kk., 303, 307, 338, 343.

Rabszolgaság 17.
Racionalizálás 79, 257.
Racionalizmus 25, 95, 311.
Rademacher 13, 380.
Ragaz 29, 279.
Ratzel 50, 60, 162.
Ratzenhoffer 40, 311.
Rauschenbusch 29.
Relacionizmus 64.
Relativizmus 105, 169.
Rend (metafizikai) fogalma 21, 61, 66, 170, 185.
Rendegység 66.
Rendi állam 342.
Rendiség 17, 19, 225, 278.
Reneszánsz kor 23, 111.
Reneszánsz skolasztika 23, 321, 350, 356.
Rerum novarum 126, 200, 290.
Revizionizmus 277.
Reuter 209.
Ricardo 256.
Rickert 32, 142, 158, 161, 167.
Rintelen 92.
Ritter 50.
Rodbertus 268.
Rohner 121.
Rokonérzés 57, 133.
Rolffs 29, 333.
Romantika társadalomszemlélete 26, 27, 100, 200.
Rommen 122, 322, 332, 363.
Rosenberg 52, 285.
Ross 32.
Rousselot 140.
Rousseau társadalom keletkezéséről 25, 94, 96, 111, 266,
— nevelésről, 155,
— államtana 311,
— népfölségről 319, 324, 335.
Rusznyák 209.

Saint-Simon 267.
Salisbury 331.
Sándor, Halesi 20.
Savigny 112.
Sawicki 140, 181.
Schäffle 32.
Scheler iránya 34,
— szolidarításról, 57, 60,
— alakulat-típusokról 76, 83, 84,
— szeretetről 133,
— ismeretszociológiája 145,
— vallásszociológiája 151, 159, 173, 174,
— nemzetről 224.
Schemann 52.
Schickling 103.
Schiffini 321.
Schiller 212.
Schilling 13, 17, 28, 29, 102, 121, 124, 131, 308, 310, 316, 332.
Schindler 28, 308.
Schlund 224.
Schmidt E. 252.
Schmidt W. 60, 162, 168, 188, 201.
Schmoller 278.
Schneidt 60.
Schön 355.
Schrattenholzer 124, 131.
Schreiber 380.
Schulze 103.
Schuster 74, 121, 125.
Schütz 13, 176, 181, 200, 333, 380.
Schwarz 285.
Schwer 13, 28, 74, 102, 228, 239, 333.
Seipel 17, 28, 29, 224.

Sertillanges 109, 140.
Sighelet 77, 84.
Simmel iránya 34, 60, 64,
— egyéniségről 49,
— tagszámról 183,
— részletvizsgálatról 187.
Skolasztika 20, 62, 171, 311.
Smith 26, 94, 255.
Soelde 103.
Sokrates 14.
Sombart iránya 33,
— városszociológiáról 203,
— kozgazdaságelmélete 251, 252,
— kapitalizmusról 254, 259, 265,
— szocializmusról 285.
Somló 112.
Somogyi 60.
Sorel 277.
Sorokin 32.
Sorsközösség 57, 217.
Soto 321.
Spann rendszere 33, 99, 103,
— alakulattípusokról 76, 83,
— társadalometikáról 106,
— természetjogról 112,
— művészetről 146,
— vallásról 151,
— társadalmi tagozódásról 227, 239,
— közgazdaságról 251, 252,
— államról 343, 346.
Spencer H. rendszere 31, 33, 34,
— erkölcsről 104, 110,
— vallásszociológiája 150,
— fejlődéselmélete 160,
— államtana 311.
Spencer Th. 278.
Spengler 141, 142, 156.
Spinoza 94, 334.
Sport 154.
Spranger 142, 159.
Squillace 40.
Stahl 112.
Stammler 26, 112, 122.
Starcke 188.
Stead 29.
Steffes 159, 265, 346.
Stein 49.
Steinberg 47, 50.
Steinbüchel 74, 285.
Steinthal 142.
Stirner 95, 103.
Stenzel 159.
Stoicizmus 14, 111.
Stoltenberg 60.
Stöcker 28.
Strieder 27, 254, 265.
Stubbs 29.
Suarez rendszere 24,
— államtana 312, 316, 320,
Suarez nemzetkozi jogról 352.
Szabadság elve 95, 234.
Szabadverseny 258, 301.
Szalay 209.
Szekfű Gy. 51.
Szekfű I. 346.
Szellemi tényező jelentősége 60, 73, 103, 141, 380.
Szellemtudományi szociológia 32, 35, 150.
Személy fogalma 41,
— eredetisége 44, 47,
— öncélúsága 42, 43, 45, 127,
— társadalomra utaltsága 46, 227,
— jogai 325.
Szentháromság 176, 365, 371.
Szeparáció 378.
Szeretet lényege 133,
— forrása 172.
Szervesség elve 70.
Szervezettség elve 70.
Szervesség és szervezettség 81, 311, 369.
Szerződés-elv 93, 96, 173, 320, 355.
Szerződéses viszony 170, 360.
Szkepticizmus 111, 115.
Szindikalizmus 277.
Szocializálás 266, 276.
Szociális dinamika 31, 35, 36.
Szociális igazságosság lényege 124,
— viszonya egyéb igazságosság-fajhoz 129,
— egyetemes erény 130,
— gazdaság szabályozója 304.
Szociális kérdés 27, 292.
Szociális szeretet 134, 304.
Szocializmus elmélete 265,
— története 267,
— és kereszténység 280.
Szociológia jelentőge 12.
Szociológia és társadalomfilozófia 30.
Szociologizmus 33, 104.
Szociálpedagógia 155.
Szociálpolitika 27, 50, 298, 319, 338.
Szociálpolitikai irány 278.
Szociális sztatika 31, 36.
Szofisták 14, 94.
Szokás 105, 148.
Szokásjog 116, 353.
Szolidaritás 57, 108, 140, 228, 367, 371.
Szolidarizmus 102.
Szövetkezeti szervezkedés 303.
Szövetkezeti szocializmus 278.
Szubstanciás és vonatkozási egész 64.
Szubstanciás értelmzés 64, 73, 108.
Szubszidiaritás l. kisegítés elve
Szuggesztiój 57.
Szuverénitás 315, 357.
Szükségletek 243.

Tagok száma 183,
— viszonyuk a közösséghez 48, 63,108, 127, 156, 208, 367.
Tagozottság elve 70, 182, 224.
Tamás, Aqu. Szt., természet és természetfölötti rend viszonyáról 10,
— jelentősége 21,
— egyén és közösség viszonyáról 43,
— társadalom lényegéről 66,
— egyéni és közjóról 88,
— erkölcsi törvényről 109,
— természetjogról 113,
— igazságosságról 125, 127 kk., 172,
— egyéb társadalmi erényekről 131,
— munkáról 227,
— rendről 233,
— tulajdonjogról 289,
— államböícselete 309, 312, 314, 321, 327, 329, 331,
— népjogról 350.
Tanya 203.
Taparelli 27, 121.
Tapasztalat jelentősége 37, 38, 169.
Tarde 32, 57, 60, 77, 84.
Társadalom-kutatás nehézségei 30.
Társadalom természeti alapjai 14, 21,
— eredete 93, 97, 99, 169,
— célja 156, 158, 174.
Társadalombölcselet 12.
Társadalmi fejlődés 19, 30, 159, 188, 234,
— felelősség 106, 208,
— jólét 206,
— reform 69, 232, 264, 299, 380,
— teljesítmény 229,
— törvények 159, 162.
Társadalmi igazságosság 1,
— szociális igazságosság
Társadalmi közösség lényege 63.
Társadalmi etika 38, 39, 107, 109.
Társadalmi lélektan 47, 54.
Társadalomszerkezeti elvek 69.
Társaság lényege 78, 92.
Társas hajlamok 14, 45, 56.
Tartamegység elve 70.
Technika és társadalom 154,
— és gazdaság 241.
Tegze 32, 60.
Tekintély fogalma 71,
— végső forrása 21, 171, 320.
Tekintélyi állam 339.
Település 201.
Teocentrizmus 16, 20.
Teokrácia 23, 310, 373.
Teremtés 173.
Teréz, Szt. 133.
Termelés tényezői 241.
Természet egysége 66.
Természet-fogalom 25.
Természet mint termelési feltétel 241.
Természet és természetfölötti rend 8, 11, 22, 39, 374.
Természetes alakulat 80, 183.
Természetes szeretet 135.
Természeti organikus szempont 23, 31, 35, 97.
Természeti törvény 109, 325.
Természetjog története 10, 14, 16, 25, 110,
— lényege 113,
— forrása 171,
—i organizmus 187,
— nemzetközi jog alapja 350.
Természettudományi szociológia 30, 35, 160, 161.
Térfoglalás elve 70.
Tér jelentősége 50, 201, 211.
Tertullián 18, 329.
Terület 211, 313.
Testi kultúra 154.
Tételes jog 110, 113, 149.
Thomas 29.
Thomasius 111.
Tillich 29, 279.
Tischleder 28, 308, 316, 321, 322, 332.
Tiszta szociológia 34.
Tőke fogalma 242,
— hatalmi törekvése 262,
— produktivitása 293.
Tőke és munka 254, 257, 293.
Tőkehalmozódási elmélet 274.
Tökéletes közösség 184.
Tomcsányi 209.
Tomori 209.
Tömeg 77, 92.
Tönnies iránya 33,
— alakulat-típusokról 75, 81, 84,
— kultúra és civilizáció viszonyáról 141,
— fejlődésről 160,
— rétegeződésről 226.
Történelmi materializmus 270.
Történeti feltételezettség 35, 37,
—összefüggés 67.
Történetiség 35, 36, 217.
Törvény romlása 114.
Törvényes igazságosság 123.
Törzs 209.
Totális állam 213, 339.
Totomianz 278.
Transzcendens ok 168.
Transzcendentális vallásszociológia 39.
Triepel 355.
Troeltsch 13, 16, 25, 29, 33, 139, 150, 159.
Tudomány 347.
Tudomány és társadalom 144.
Tulajdon hatása a társadalmi rétegződésre 17,

Tulajdon kettős vonatkozása 290.
Tulajdonjog 246, 256, 266, 280, 288.

Ubi arcano 362.
Univerzalizmus 99.
Újhegeli iskola 112.
Újkantianizmus 26, 112.
Újskolasztikus társadalomelmélet 27, 102, 321.
Ulpianus 122.
Utánzás 57.
Utilitarizmus 25, 264.
Üzemi tőke 273.

Válás 191.
Vallás és társadalom 13, 149, 181, 212, 254, 347, 363.
Vallás kapcsolatai egyéb életterülettel 152.
Vallásosság 132, 363.
Vallásos szocializmus 279.
Vállalkozó 253.
Valóság-filozófia 39, 113.
Változás tényezői 165.
Változó tőke 273.
Várady 308.
Varga J. 265.
Varga L. 28, 308.
Város 203, 249, 253.
Város-állam 14, 23, 308.
Városi testületi jog 204.
Velden van der 238.
Verdross 358, 359, 363.
Vermeersch 28.
Verseny 245, 302.
Vezetés 57, 71, 129, 152, 217, 281, 339.
Vida 74.
Vierkandt iránya 34, 36, 60,
– alakulattípusokról 76, 83, 84,
— egyéb 122, 142, 159, 168, 180.
Vigouroux 57.
Vitoria 24, 320, 321, 350, 361.
Vogelsang 27.
Volkelt 159.
Vonatkozás (viszony) fogalma 64, 73.
Vonatkozás-elmélet 34, 64, 102.
Vorländer 29, 346.
Wach 159.
Wagner 278.
Wallas 278.
Walther A. 40.
Walther G. 74.
Ward H. F. 29.
Ward L. F. 32.
Web 278.
Weber A. 27, 142, 158, 159.
Weber M. iránya 32, 33, 40,
— kultúrszociológiája 142,
— vallásszociológiája 150, 159, 252, 254, 265.
Weigert 209, 380.
Weisgerber 159.
Weiss A. M. 28, 380.
Weiss I. 209.
Wiese v. iránya 34, 36,
— egyénről 48,
— társadalom lényegéről 64, 74,
— tagszámról 183,
— egyéb 159, 209.
Welty 49, 74, 103.
Wendland 13, 29.
Westermarck 188, 201.
Wichern 28.
Wieser 74, 252.
Wilden 209.
Wildner 209.
Willmann 159.
Windelband 32, 142, 161, 181.
Winter 39.
Wittmann 109, 140.
Wolff 354.
Worms 32.
Wundt 104, 142, 158.
Wünsch 29, 308.

Zeller 29.
Ziegenfuss 159.
Zigliara 321.
Zoll 355.
Zouchaeus 354.
Zsarnok 331.