

IGAZSÁGOSSÁG ÉS IGAZSÁG.*

A magyar nyelv annak a két fogalomnak a kifejezésére, amelyet a latin a *Justitia* és *Veritas*, a görög a *Dikaiosyné* és *Aletheia*, a német a *Gerechtigkeits* és *Wahrheit*, az angol a *Justice* és *Truth*, a francia a *Justice* és *Vérité* szavakkal jelöl, csupán egyetlen szót használ: *Igazság*. Ezekben a kétségkívül népies eredetű mondásokban: „Meghalt Mátyás király, oda az *Igazság*“, „Három a magyar *Igazság*!“ *igazságon* minden kétségen felül a *Justitiát* és nem a *Veritást*, a *Gerechtigkeits*et és nem a *Wahrheit*et kell érteni. A Magyar Hiszekegynek az a sora is: „Hiszek egy isteni örök *Igazságban*!“, nem az isteni mindentudásra, hanem az isteni végtelen jóságra és mindenhatóságra, nem az isteni *Veritasra*, hanem az isteni *Justitiára*, nem az isteni *Igazságra*, hanem az isteni *Igazságosságra* célóz. Amikor pedig a magyar nyelv a két fogalmat mégis megkülönböztetni vagy éppen szembeállítani akarja, akkor azok egyikét — a *Justitiát* — olyan szóval jelöli, amely a másiknak — az *Igazságnak* — a derivátuma, t. i. az *Igazságosság* szavával. A magyar nyelv szelleme tehát voltaképpen már prejudikál annak a kérdésnek, amelyre ezúttal a feleletet keresem, hogy miféle viszony áll fenn *Igazság* és *Igazságosság* között? Mert ha a magyar nyelv az *Igazságosságot* az *Igazságból* képezi, az *Igazságból* produkálja, akkor az előbbi kérdésre a nyelv szelleme csak azt a feleletet adhatja, hogy miként a szó, akként a fogalom is csak derivátum, miként az *Igazságosság* szava, akként az *Igazságosság* fogalma is az *Igazságnak* puszta funkciója, produktuma. Ha viszont a nyelv magával az *Igazság* szavával is már az *Igazságot* is jelöli, akkor ez a szóhasználat arra látszik mutatni, hogy a magyar nyelv szelleme az *Igazság* és *Igazságosság* fogalmait egyenesen azonosítja. Amikor a magyar nyelv „*igaz emberről*“, „*igaz ügyről*“ beszél, akkor az „*igaz*“ ugyanolyan eredeti jelentéssel jelenti a *justumot*, mint a *verumot*. Tehát magá-

* Ez a tanulmány egyidejűleg a brünni *Internationale Zeitschrift für Rechtsphilosophie* c. folyóiratban is megjelenik. A szerkesztő.

val a tőszóval a magyar nyelv egyforma súllyal akarja az igazat és az igazságot jelölni, magával a tőszóval nem dönti még el azt a kérdést, hogy az Igazságosság-e az Igazságnak a produktuma avagy esetleg megfordítva az igazság-e az Igazságosságnak a funkciója? Ezt a kérdést a magyar nyelv szelleme nyitva hagyja, ellenben vitathatatlanul az Igazság és Igazságosság rokonsága, sőt azonossága mellett foglal állást.

Ennek a nyelvtani helyzetnek a megemlítése bizonyos fontossággal bír az Igazságosság és Igazság viszonyának vizsgálatánál. Ha meggondoljuk, hogy a nyelvi kifejező eszközök gazdagsága vagy mostohasága milyen rendkívüli mértékben képes befolyásolni a spekulációt, akkor nem célszerűtlen már előljáróban kiemelni, hogy a magyar nyelv szelleme egyenesen tirannikus módon igyekszik meggátolni a kutatót abban, hogy az Igazságosság és Igazság fogalmait radikálisan szétválassza. Az ilyesmire törekvő kutatót a nyelv szelleme vagy azzal bünteti, hogy egyetlen szót kénytelen használni az általa éppen élesen szétválasztandó két fogalomra avagy azzal, hogy kénytelen-kelletlen olyan nehézkes szónak a — már esztétikai szempontból is elriasztó — használatára szorítja, mint az, hogy: „Igazságosság“.

A magyar gondolkodó számára a nyelvnek ez a határozott állásfoglalása egy filozófiai problémával szemben ezt a problémát bizonyos értelemben „aktuálissá“ teszi. Vájjon képes-e a spekuláció a nyelvnek — amely végre is nem „supra philosophiam“ — ezt az állásfoglalását igazolni avagy véglegesen megcáfolni?

Azonban ez a magyar nyelvtani aktualitás csak elvesző árnyalat annak a világaktualitásnak a színpéjében, amellyel az Igazságosság problémája napjainkban egy mozgalmas világtörténeti korszak égető problémájává válik. Kapitalizmus és szocializmus, nacionalizmus és internacionalizmus, militarizmus és pacifizmus: ezek a legkiemelkedőbb példái azoknak az igazságossági tömegkalkulusoknak, amelyek a maguk bevégtelenségével és látszólagos bevégezhetetlenségével a világ lelkiismeretét mind fokozottabban izgatják. Kell-e bizonyítani a politikai Igazságosság problémájának aktualitását éppen Magyarországon, amely a világpolitika minden fórumán a maga számára Igazságot követel és amelynek első Főpapja a *Justitia et Pax* jelszavát írta a címerére? Vájjon nem a magyarnak kell-e leginkább éreznie, hogy szemben más korokkal, amidőn az Élet minden problémája gazdasági,

hatalmi, technikai, tudományos, vallási, sőt esztétikai problémává csúcsosodik, a mai korban az élet — legközvetlenebbül a magyar élet — összes problémái lassanként az Igazságosság egyetlen nagy problémájává sűrűsödnek! S miközben a magyar nemzet idestova egy évtized óta virrasztja az elszenvedett, a csonkító, az elpusztító Igazságtalanság nagy éjszakáját, ideje, hogy a magyar filozófia is a maga egész kiterjedésében és egész mélységében vessen fel maga előtt azt a kérdést, amely nem hagyta nyugodni a legnagyobb gondolkodókat, vezette és nyomon követte a legnagyobb államférfiakat, ihlette az emberek legvéresebb csatáit és legnagyobb szerűbb békés politikai alkotásait, a kérdést, amelynek megválaszolása egymaga mennyországgá vagy pokollá képes változtatni a munka hétköznapiját, a családot, a barátságot, a társadalmat, az államot és az államok egymásközi viszonyát, a kérdést, amely a jelszavak, divatok, ideológiák hátterében rejtőzve minden embert mégis alapjában véve minden haszonnál, élvezetnél, boldogságnál, minden gazdasági és technikai vívmánynál, minden ismeretnél és igazságnál, minden Szeretetnél és Szépségnél jobban és mint az embersors legmélyebb kérdése a legközvetlenebbül érdekel, a kérdést, hogy: mi az Igazságosság?

Az igazságosság elméletének története olyan tarka változatoságát mutatja az igazságosságról alkotott fogalmaknak, hogy minden újabb tudományos feldolgozása az igazságosság problémájának első feladatául a dogmatörténetileg adott vagy egyébként elképzelhető igazságosságfogalmak bírálatát kénytelen elismerni. Minden elmélet okát kell hogy adni tudja annak, hogy az adott vagy elképzelhető igazságosságfogalmak nagy sokaságából melyiket és miért — az összes többi igazságosságfogalmak mellőzésével — éppen ezt az egyet fogadja el kutatásai alapjául? Valamely elmélet végleges megítélése előtt tudnunk kell, hogy megállapításai az igazságosság történetileg adott vagy egyébként képzelhető fogalmai közül valamennyire avagy csupán egyre és melyikre vagy melyekre igényelnek érvényességet? Annak bemutatása végett, hogy micsoda tág tere nyílik itt a tudományelőtti fogalomképződés kritikájának, a következőkben *solipsistikus* és *kozmikus*, *materiális* és *formális*, *etikus-alegális* és *anetikus-legális*, *individuális* (intrapersonális), *szociális* (interpersonális) és *univerzális* (superpersonális) igazságosságfogalmak között tesztek különbséget.

I. Solipsistikus és kozmikus igazságosság.

A solipsistikus igazságosság ösképe a szubjektív egyéni érdek. Amilyen primitív és naiv ez a képzelet az igazságosságnak, annyira kiirthatatlan és mélyen gyökerező. Voltaképpen nem egyéb, mint annak a körülménynek a kifejezése, hogy a szubjektív egyéni érdek materiális mozzanatát az igazságosság bármely alakzatában megtalálhatni. Végre is nem lehet kizárni annak a lehetőségét, hogy valaki a szubjektív alanyi érdek mozzanatát az összes elképzelhető igazságosságfogalmak minden egyéb mozzanata elé helyezi — tehát pl. a törvényszerűség, az ésszerűség, sőt az objektív (jól felfogott) érdek mozzanata elé is — és éppen abban pillantja meg a tiszta, kompromisszumot nem ismerő, igazságosság lényegét. Sőt egyenesen kérdéses az, hogy, mint aktív emberek, egyáltalában képesek vagyunk-e az igazságossági solipsismusnak ezt az álláspontját valaha is túlhaladni?¹

Idegen érdekeket meg lehet *érteni*, de sohasem lehet ugyanolyan intenzíven *érezni*, mint a magunkéit. És ha különösen altruisztikus hajlandóságú természeteknél ez a solipsizmus a saját ellentétébe látszik átcsapni, akkor is mindig kérdéses marad, hogy nem helyesebb-e ilyen esetben is a szubjektív egyéni érdek sajátos — és ebben az értelemben perverz — alakulásáról beszélni és hogy a solipsizmusnak ez a, már önmagában véve is nagyon kérdéses, túlhaladása végleges-e avagy nem inkább egy dúsgazdag és túlerős szubjektivitásnak a reakciója-e, amely végső kérdésekben az altruisztikus köpönyeg alatt az egoizmus elementáris ősjogával fog érvényesülni?

A solipsistikus igazságosságelmélet klasszikus példái Max *Stirner* *Der Einzige und sein Eigentum* (1845) c. műve és *Thrasymachos* tanítása az igazságosságról, amint azt *Platón* *Politeiája* (338 E — 344 C) visszaadja, habár meg kell jegyezni, hogy az utóbbi erősen az igazságossági szkepszisbe játszik át.²

¹ A hangversenylátogató époly elemi módon van felháborodva szomszédjának viselkedésén, aki ezer hallgató műélvezetét zavarja köhögésével, mint amilyen elemi bizonyossággal ébred öt perccel később annak az igazságos igényének a tudatára, hogy a saját elviselhetetlen köhögési ingerén hangos köhöntéssel könnyítsen.

² *Stirner* felfogását jól jellemzi a következő idézet: „Einen Felsen, der Mir im Wege steht, umgehe Ich solange, bis Ich Pulver genug habe, ihn zu sprengen: die Gesetze eines Volkes umgehe Ich, bis Ich Kraft gesammelt habé, sie zu stürzen.“ *Thrasymachos* solipsistikus álláspontja jut, miközben egy terminológiai fogással az igazságot a szubjektív egyéni érdekekkel ellenkezővel,

A *kozmosz* igazságosság gondolata a solipsistikus igazságosság ellenlábasa. A solipsizmus a materiális tartalom *minimumát*, a kozmosz igazságosságról szóló tanítás annak *maximumát* fűzi az igazságossághoz. Az igazságosság anyagául a solipsizmus egyedül és kizárólag csak a szubjektív egyéni érdeket ismeri el; a kozmosz igazságosságról szóló tanítás az igazságosság materiájának a világmindenséget nyilvánítja és a mindenség immanens törvényszerűségét — a világrendet — az igazságossággal azonosítja. A solipsizmus a szubjektív egyéni érdekek, a kozmosz igazságosság tana pedig a világrendnek korlátlan igazságosságát hangoztatja. A solipsizmus megsemmisíti az idegen érdekek igazságossági igényét és megsemmisít minden más igazságosságot a szubjektív egyéni érdek *minimális* igazságosságán kívül; a kozmosz igazságosság tana a világmindenség *maximális* igazságosságának szédületes koncepciójával megsemmisít minden más törvényszerűséget vagy törvénynélküliséget, minden más formát és materiát, sőt szigorúan véve *mindent* az igazságosságon kívül. Ez a tan a Minden Elgondolható igazságos renddé változtatja át; benne megy végbe

— és ezért rosszal, — az igazságtalant ellenben a szubjektív egyéni érdekek szolgálóval, — és ezért jóval, — azonosítja. Minden uralom „nagyszerű” az uralmon levők szempontjából és minden szembeszállás a hatalommal „nagyszerű” az uralomnak alávetettek szempontjából. *Thrasymachos* ugyanis a „nagyszerű” igazságtalanságon nyilvánvalóan az igazságosságnak egy magasabb fajtát, t. i. az erkölcsileg jó igazságosságot éri, szemben a rossz — mert a solipsistikus érdekekkel ellenkező — igazságossággal. Ez az erkölcsileg jó, ez a „nagyszerű” igazságosság *Thrasymachos* számára úgy az uralmon levők, mint az uralomnak alávetettek oldalán egybeesik a solipsistikus érdekekkel. Ezáltal különbözik *Thrasymachos* tanítása a legelősebben *Kallikles* tanításától az erősebb jogáról (Gorgias 483B—484A), minthogy ez utóbbi az igazságosság elvéül egyedül az erősebbnek a szubjektív egyéni érdekét ismeri el és sohasem a gyengébbet, hanem ellenkezőleg ez utóbbit — mint igazságos igényt — gyökeresen megsemmisíti. (V. ö. *Menzel*: *Kallikles, Eine Studie zur Geschichte der Lehre vom Rechte des Stärkeren*, 1922), *Thrasymachos* tanításába viszont az vegyít szkeptikus színt, hogy nem csupán egyetlen érdekeltnek — a *soiús* ipsének — szubjektív egyéni érdekét kénytelen igazságosnak elismerni, hanem az összes szembenálló alanyi értékeket is. Már pedig, ha igazságos érdekek szembenállanak és az igazságosság egyetlen kritériuma az érdek, akkor az igazságosságnak szükségképen „kérdésessé” kell válnia, ami a szkepszis igazolásával egyértelmű. Félreismerhetetlen a solipsistikus vonás *Antiphon* szofista igazságosságelméletének töredékeiben is („a tételes joggal szemben legelőnyösebb akként viselkedni, hogy tanuk előtt tiszteletben tartjuk, egyébként pedig fittyet hányunk neki”), aminthogy a szofistáknál, a kynikusoknál, az epikureistáknál általában találkozunk itt-ott solipsistikus tendenciákkal. Bizonyos értelemben a solipsizmus az egész dogmatörténeten végigvonuló általános, de nagyon elnyomott, mellékáramlat, A maga tisztaságában azonban rendkívül ritkán képviselik. Ennek oka az, hogy — mint látni fogjuk, — a solipsizmust a teoretikus igazolás vagy cáfolat — egyáltalában a teoretikus beállítása az igazságosság problémájának — már denaturálja, mert a solipsistikus igazságosság a reflektálatlanul aktív ember igazságossági élménye.

a leggyökeresebb módon a Van-nak és a Kell-nek, a valóságnak és az Igazságnak, a létezésnek és az értéknek *igazságossága* való *átlényegülése*. Az igazságosság egyszerűen magába szívja a természetnek okozatos törvényszerűségét és minden elgondolható normatív törvényszerűséget; logizáláson és etizáláson messze túl szemünk előtt játszódik le a *világmindenség joggá való átváltoztatásának* ritkán észlelhető processzusa,³

Az igazságosság elméletének ez a kozmológikus tendenciája éppoly elpusztíthatatlan és elveszíthetetlen, mint a solipsistikus tendencia. Amikor *Anaximandros* az apeíron világelvét, *Herakleitos* a tűznek vagy a hőnek, a pythagoreisták a számnak, *Anaxagoras* az észnek princípiumát az igazságossággal azonosítja, akkor ennek az azonosításnak az a legmélyebb értelme, hogy az igazságosságnak és a világ megismerhetőségének a feltételei végső eredményben egybeesnek. A naiv spekulációnak ezekben a grandiózus koncepcióiban már az a belátás jelentkezik, hogy az ember megismerési vágyában már benne rejlik az igazságosság utáni vágyódása is. Ha a világban rend van, akkor ez a világ megismerhető és egyszersmind igazságos is. A chaos megismerhetetlen és igazságtalan; a kozmosz megismerhető és igazságos. Az igazság és az igazságosság közös nevezője a *Rend*.

A tiszta alogikus érdekek szempontjának a tiszta logikus megismerés szempontjával való ez az inficiálása az igazságosság problémájának váratlan fordulatot ad. A solipsizmus az ösztönösen aktív, a kozmológikus igazságosság a gondolkodó, kontemplatív ember igazságosságává válik, A *cselekvő* — tehát gondolkodva aktív — ember igazságossága viszont minden esetben kompromisz-

³ A kozmikus igazságosságról szóló tanítás nagyon jellemző módon nem a végén, hanem a kezdetén áll a dogmatörténetnek. A legrégebbi görög gondolkodóknak az igazságosságról tett nyilatkozatai a kozmikus igazságosság tanának klasszikus formulázásai, *Anaximandros* azt állítja, hogy a dolgok egymásnak megfizetnek és meglakolnak az igazságtalansággért az idő rendje szerint (*Diels*: Die Fragmente der Vorsokratiker, 2. kiadás, I. 13, 1.); *Herakleitos* szerint az igazságosság örökös afelett, hogy a Nap a maga pályáját át ne lépje (94, frg, *Diels* i. m., 75. 1.); *Parmenides* azt hiszi, hogy a dolgok keletkezését és elmúlását az igazságosság tartja féken, (8, frg, *Diels* i. m. 119, 1.); *Anaxagoras* számára az igazságosság maga a világész, amely az összes dolgok közül egymaga lévén függetlenül uralkodó és semmi mással össze nem vegyült, a mindenséget áthatja és rendezzi (*Platón*, *Kratylos* 413 C),

A joggáváltoztatásnak nagyérdékű példái a mythusnak, a dogmának és a mysteriumoknak jurisztikus konstrukciói, A vallásos hitnek ez a joggáváltoztatása nagyon érdekes kifejezésre jut az egyházi dogmának jogászai kritikájában, amint azt pl, a szociológusok felépítették (v. ö, *Dilthey*: Das natürliche System der Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften, 2, köt, 1914. 142.)

szum lesz a solipsistikus és kozmologikus igazságosság között. És mivel az emberi aktivitásnak az ismeret által való fertőzöttsége éppoly szilárd adottság, mint az emberi ismeret fertőzöttsége az aktivitás által, azért a kozmikus igazságosság phantomja nem kevésbé kérlelhetetlenül üldözi az emberiséget mint a solipsistikus igazságosságé,

A vak önérdeket az ismeret *ítélőszéke elé* vinni éppúgy már eleve annak megsemmisítését jelenti, mint ahogyan a kozmologikus igazságosság *üres* igazsága a solipsismus *ítélőszéke* előtt csak arra számíthat, hogy semmisnek nyilvánítsák. De ha az üres igazságnak elég ereje van ahhoz, hogy a vak érdeket *forradalmasítsa*, akkor elég erős lesz ahhoz is, hogy azt *igazolja*; és ha a vak érdek elég erős ahhoz, hogy az üres igazságot *szétrombolja*, akkor elég ereje lesz ahhoz is, hogy azt *hordozza*. Miután előbb egymást kölcsönösen megsemmisítették, a solipsismus a kozmikus igazságosságnak, az utóbbi pedig a solipsismusnak a köntösében lép ismét elénk. A kölcsönös *megsemmisítés* kölcsönös *delegálással* lesz. A solipsistikus *alapnorma* megsemmisíti a kozmikusát, de ez a megsemmisítés végelemzésben csupán a kozmikus normának, mint alapnormának, a megsemmisítését jelenti, tehát tulajdonképpen nem egyebet, mint a kozmologikus rendszer leszorítását az alapnorma első lépcsőjéről a delegált normarendszer második lépcsőjére. Megfordítva, a solipsistikus-alapnormának kozmologikus megsemmisítése, közelebről szemügyre véve, a delegált normának a delegáló norma részéről való elnyeletésének bizonyul. A solipsismusnak az a tendenciája, hogy kozmikus igazságossággá váljék és a kozmikus igazságosság mindig abban a veszedelemben forog, hogy a solipsismusnak pusztá ideológiájává sülyed. Sőt egy lépéssel tovább is mehetünk és azt mondhatjuk, hogy a solipsismus *maga* a kozmikus igazságosság, mihelyt *kontemplative*, a kozmikus igazságosság pedig *maga* a solipsismus, mihelyt *aktive* megérintjük. A solipsismusból a kontemplációban kozmikus igazságosság lesz; a kozmikus igazságosság az aktivitásban solipsismussá válik. Mert a solipsismus, a kontempláció síkjára projiciálva, semmi egyebet nem jelent, mint elméleti igazolását egy olyan kozmikus rendnek — és megfordítva, ami még inkább szembezőkő, elméleti megsemmisítését minden más kozmikus rendnek, azon az egyen kívül —, amelynek egyetlen rendező elve a szubjektív egyéni érdek. És a kozmikus igazságosság tana, az aktivitás

síkjára projicinálva, nem jelent egyebet, mint azt, hogy minden, ami ebben az igazságos kozmikus rendben az aktív alanyra vár, végelemzésben az ő érdeke, mert egyetlen érdeke az *alkalmazkodás* ehhez az igazságos rendhez. A solipsizmus tehát a kontempláció síkján éppúgy *produkálja* a kozmikus rendet, mint a vak érdekek elméleti felülépítményét,⁴ mint ahogyan a kozmikus igazságosság tana az aktivitás síkján azonnal *produkálja* a szubjektív egyéni érdeket, mint az üres igazság praktikus, eredményét.

II. Materiális és formális igazságosság.

Az eddigi fejtegetések során a solipsistikus és kozmikus igazságosság ellentétét, mint az igazságosság *érezelmének* és *ismeretének* csupán relatív ellentétét, mint a minden megismeréstől távol csupán *megérezett* és az érdektelenül *megismert* igazságosság különbségét ismertük fel. A *materiális* és *formális* igazságosságfogalmak ellentéte sem abszolút, hanem csupán aránylag *konkrét* és aránylag *absztrakt* igazságosságfogalmaknak a relatív ellentéte.⁵

⁴ Alapjában véve ugyanezzel a jelenséggel állunk szemben, amikor a réalpolitika vagy a technikai jogtudomány birodalmában új igényeket és érdekeket a régi jogszabályokba magyaráznak bele. Egy konzervatív világnézet számára az Újnak igazolása a Régi által nem egyéb mint a Solipsistikusnak legitímációja a Kozmikus által, „Dem entspricht die in unzähligen Fallen wiederkehrende Tendenz, Rechte, die erst geschaffen werden sollen, als ursprüngliche, längst vorhandene, nur vergessene und verjäherte zu bezeichnen, So pflegte das englische Volk Alles, was es seinen Herrschern an constitutionellen Rechten abzwang, auf logische Consequenzen der *Magna Charta* König Johans zurückzuführen; so leitete die alté Legitimitätstheorie das absolute Königtum von Gottes Gnaden aus Noahs Patriarchat her; so sehen wir heute in unserer nächsten Nahe die Cechen den Inbegriff ihrer politischen Ziele an ein angeblich historisches Staatsrecht anknüpfen und das unerhört Neue mit der unschuldigsten Miene als etwas ehrwürdig Altes verkünden; so hat endlich, um das allermerkwürdigste Beispiel zu nennen, Rousseau sein ganzes Staatsrecht auf den Begriff des isolirten Naturmenschen gegründet. Ja, man kann ohne weiteres sagen: das ganze altere Naturrecht ist auf die Fiktion von Rechten gebaut, die dem Menschen als blossem Naturwesen zukommen sollen, durch die geschichtliche Entwicklung nur ganz oder teilweise zugeschlüßt wurden und deren völlige oder teilweise Restituierung die Aufgabe späterer erleuchteter Zeiten ist,“ Friedrich *Jodl*: Über das Wesen des Naturrechtes und seine Bedeutung in der Gegenwart, 12—13, 1., Wien, 1893,

⁵ Klasszikus példája a formális igazságossági elvnek az az igazságosságtan, amelyet *Xenophon* Memorabiliáiban (IV, 4,) egy *Sokrates* és *Hippias* között folyó párbeszéd tartalmaz. Eszerint igazságos az, ami *törvényszerű*. A törvények részint emberiek, részint isteniek, ez utóbbiak a megsértésükért járó büntetést mintegy önmagukban hordják. Ezzel az igazságossági elvvel szemben *Aristoteles* szűkebb értelemben vett igazságosságfogalma — az igazságosság mint *egyenlőség* — *materiális*, mert — amint ő maga kiemeli — „minden, ami az

Ha annak a formális szabálynak, hogy „Cselekedj igazságon!“, azzal a materiális szabállyal, hogy „Fizess 100-at“, szemben fennálló különbségét, mint absztrakt és konkrét szabályok különbségét fogjuk fel, akkor a formális és materiális igazságosságfogalmak különbsége feltűnő közelségbe jut a kozmikus és solipsistikus igazságosságfogalmak különbségéhez. Mert a kozmikus igazságosság az elképzelhető legáltalánosabb, a solipsistikus igazságosság pedig az elgondolható legkonkrétebb igazságosságfogalom. És ennél fogva ugyanabban az értelemben, amelyben a solipsismus a kozmikus igazságosságot és ez utóbbi a solipsistikus igazságosságot *produkáló* erőt hordoz és rejt magában, beszélhetünk a formális (általános) és a materiális (különös) igazságosságnak egymásközi kölcsönös *praedikabilitásáról*. Egy materiális-konkrét igazságosságfogalom végső elemzésében nem jelent egyebet, mint minden más általános-formális igazságosságnak a visszaszorítását, azon az egyen kívül, amely éppen ennek a konkrét igazságosságnak az ideologikus felülepítménye, teoretikus *emanációja*. Egy ilyen solipsistikus-konkrét igazságosságfogalom alapjáról nézve az általános-absztrakt igazságosság — amennyiben egyáltalában elgondolható — úgy tűnik fel, mint pusztá emanációja, pusztá produktuma a különös-konkrét igazságosságnak. És egy formális-absztrakt igazságosságfogalom végelemzésben nem jelent egye-

egyenlőséggel ellenkezik, törvénytelen, ellenben nem minden ellenkezik az egyenlőséggel, ami törvénytelen“ (Nik. Eth, 1130B.). A törvénytelen kritériuma tehát az egyenlőség kritériumával szemben *formális*. Vájjon formális-e az egyenlőség kritériuma szemben a „poenae naturales“ kritériumával, amint az a *Sokrates-féle* isteni *törvényeknek* jellemző tulajdonsága? Nem lehet állítani, hogy minden természetes büntetéssel szankcionált norma az egyenlőséget írja elő, sem azt, hogy az egyenlőséget előíró minden norma természetes büntetéssel lenne szankcionálva. Mindazonáltal lehetséges, hogy az egyenlőség fogalma sokkal tágabb, általánosabb, formálisabb, mint a természetes büntetésé. Ha ez így van, akkor a természetes büntetéssel szankcionált norma fogalomköre olyan, az egyenlőséget előíró norma fogalomkörénél kisebb körnek tekinthető, amely ebbe a nagyobb körbe nincsen belerajzolva. Lehetséges azonban az is, hogy a két fogalomkör egy kiterjedésű — és pedig akár fedik, akár metszik, akár nem is érintik egymást — és ebben az esetben természetesen mindkét igazságossági elv egyforma mértékben materiális, illetőleg formális. A materiális és formális igazságossági elv különbségét nagyon szépen szemlélteti *Platón* igazságosságtana azáltal, hogy *Platón* először egy merőben formális igazságossági elvet állít fel — „hogy a magunk dolgát végezni és nem sokmindenbe belekontárkodni: ez az igazságosság“ (Politeia 433A) — és azután ezt az üres formát fokozatosan kitölti egy a végső részletekig kidolgozott politikai programnak a matériájával. A kimondottan formális igazságosságfogalmak közé tartozik a római jogászok definíciója is: „Justitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi“ (*Ulpianus*, II., 1, Reg., D., 1, 1, De justitia et jure 10, pr.), amelyet aztán a scholasztikusok átvettek (Sancti *Thomae* Aquinatis, Secunda Secundae Summae Theologiae, Qu. LVIII. De Justitia, Art. 1.).

bet, mint visszaszorítását minden más konkrét-materiális igazságosságnak — mint az igazságosságrendszer végső forrásának — és azon túl gyökeres megsemmisítését minden más konkrét igazságosságnak, általában minden más solipsistikus érdeknek, azon az egyetlen egyen kívül, amely mint az absztrakt igazságosság emanációja ez utóbbi által igazolva van, ennek produktuma gyanánt jelentkezik. Egy ilyen kozmikus-absztrakt igazságosság-fogalom alapjáról szemlélve, az általa igazolt szubjektív egyéni érdek úgy tűnik fel, mint pusztá emanációja, pusztá produktuma a kozmikus-absztrakt-formális igazságosságnak: csak azért érdek, *mert* az absztrakt igazságosság igazolja, aminthogy a többiek azért nem érdekek többé, *mert* az absztrakt igazságosság nem legitimálta, tehát — már ezzel — megsemmisítette őket. A solipsistikus igazságosság tehát *maga* a kozmikus-absztrakt-formális igazságosság: vagy azért, mert az utóbbinak a pusztá emanációja vagy azért, mert az utóbbi az ő pusztá produktuma; a kozmikus igazságosság *maga* a solipsistikus-konkrét-materiális igazságosság: vagy azért, mert pusztá tükröződése ez utóbbinak, vagy pedig azért, mert ez utóbbi az ő pusztá visszfénye. Ha a forma képes arra, hogy a matériát visszaszorítsa, elhatárolja, megsemmisítse és produkálja; ha a forma az anyagból emanálhat: akkor forma és anyag nem abszolút különbségek, mert mindez nem mást jelent, mint azt, hogy egymás helyére képesek lépni. Ha a világ immanens az igazságban vagy az igazság benne rejlik a világban, ha a világ az igazság pusztá emanációja (platonizmus) avagy az igazság pusztá emanációja a világnak (empirizmus), ha világ és igazság egymást képesek megragadni, befolyásolni, ábrázolni, megtestesíteni, képviselni, korlátozni, megsemmisíteni vagy produkálni — ha van *adaequatio rei ac intellectus* — akkor igazság és világ nem gyökeresen különböző dolgok, hanem a világ az igazság és az igazság a világ.

III. Etikus-alegális és anetikus-legális igazságosság.

Anetikus-legális igazságosságon olyan fogalmát értem az igazságosságnak, amely annak lényegét nem tekinti az etika specifikumának, hanem igazságosság és általános — akár isteni, akár metafizikai, akár természettudományi vagy logikai — törvény-

szerűség között lényegbeli rokonságot, sőt azonosságot lát fennforogni. Az anetikus-legális igazságosságelmélet szempontjából tehát az igazságosság alapjában véve csak egy általános törvényszerűségnek specifikus etikai fajtája, specifikus alkalmazási területe a törvényszerűségnek általában, ennek a törvényszerűségnek megjelenése egy sajátos anyagon vagy: az Etikum, az általános törvényszerűség formájába hozva. A hangsúly azon van, hogy a specifikus-konkrét anyag, tehát az a körülmény, hogy ezúttal éppen az Etikumot veti alá a maga uralmának az általános törvényszerűség, tulajdonképpen *mellékes*. Mert alapjában véve *ugyanaz* az egyetlen törvényszerűség *az*, amely a Logikumra alkalmazva mint igazság, a természetre alkalmazva mint kauzalitás és az Etikumra alkalmazva mint igazságosság, ezekben a különféle formáiban voltaképpen csupán *megjelenik*. Ennek az általános törvényszerűségnek igazságosságként való specifikus megjelenési formája bátran írható a konkrét-etikai anyagnak — és csak annak — a számlájára; azonban a lényeg ezen az etikai megjelenési formán mindenképpen éppen a mögötte álló és tökéletesen anetikus általános törvényszerűség. Ha csak a konkrét Etikum van a kezében, akkor még mitsem tudsz az igazságosságról; ha ellenben birtokában vagy az általános törvényszerűségnek, akkor már az igazságosság lényegét is érted, még mielőtt sejtelned lenne a konkrét Etikumról! Az etikai igazságosságfogalom tehát egy anetikus-legális igazságosságfogalommal szemben az igazságosság etizálását jelenti abban az értelemben, hogy lényege az alegalis Etikumba tolódik el; jelenti tehát az isteni, metafizikai, természet-tudományi, logikai törvényszerűségnek az igazságosság lényegében való részvételtől történő kizárását. Az anetikus-legális igazságosságfogalom, egy etikai igazságosságfogalommal szemben, megfelelően az igazságosság kiemelését jelenti lényegének istenitől, metafizikaitól mentes, természetfölötti, alogikus etikai specifikumából. Az igazságosság *alegalizálása* tehát, mint *etizálásnak* leggyökeresebb formája, áll szemben az igazságosság *legalizálásával*, mint *istenivé, metafizikaivá, vagy természetivé tételének* vagy *logizálásának* legradikálisabb kísérletével.

A dogmatörténetileg adott igazságosságfogalmak túlnyomó többsége nem egyéb, mint többé-kevésbé sikerült szintézisek etikus-alegalis és anetikus-legális elemek között. Ha ellenben a gyökeresen etikus-alegalis és gyökeresen anetikus-legális igaz-

ságosságfogalmak tiszta esetét kutatjuk, akkor arra a meglepő eredményre bukkanunk, hogy ezeket a tiszta eseteket a solipsizmus és a kozmikus igazságosságtan képviselik. A solipsizmus tiszta esete egy etikus-alegális, a kozmikus igazságosságtan pedig tiszta esete egy anetikus-legális igazságosságelméletnek. Ha az Etikumból levonunk minden törvényszerűséget, minden legalitást, akkor nem marad egyéb a kezünkben mint a meztelen egyéni érdek,⁶

Míg az igazságosság alegalizálása ilyenformán szükségképpen a solipsizmushoz vezet, addig az elgondolható legátfogóbb törvényszerűség éppen a kozmikus legalitás. A kozmikus igazságosság a törvényszerűség gondolatának olyan expanzióját jelenti, amely a valóságnak és az erkölcsnek, tehát a törvényszerűség anyagának, sajátosságait, a maga formájával, egyenesen megsemmisíti vagy legalább lényegtelené teszi. Ebben az értelemben a világ joggá változtatása mindig egyszersmind az igazságosság legalizálását és anetizálását is jelenti. Az igazságosság — nagyon jellemző módon — csupán a saját legalizálása és anetizálása, tehát, az etikus igazságosság szempontjából nézve: a saját *denaturálása* árán képes a világot absorbeálni. Viszont a legális igazságosság szempontjából — tehát az összes teóriák szempontjából, amelyek az igazságosságnak bárminő, ha mégoly specifikusan etikai, törvényszerűsége mellett törnek lándzsát; és ez, tekintettel arra, hogy az elmélet egyáltalában képtelen egy radikális törvénynélküliség fogalmát végiggondolni, annyit jelent: az elmélet szem-

⁸ Másodrendű kérdés, hogy az Etikumnak ez a tiszta Alogikuma hedonisztikus, utilitarisztikus, eudaimonisztikus vagy általában pragmatisztikus, vitalisztikus vagy aktivisztikus színezetű-e? Sőt gyanítani lehet, hogy az Ethos alogikusumának mindezek a kategorizálási alapjában véve már a legitimálás, megértetés, plauzibilissé tevés, egyszóval tehát: a legalizálás utáni, talán öntudatlan, vágyat árulnak el. Meztelen egyéni érdeken itt nem értünk egyebet, mint a merő Alogikumot az Etikumban, amely minden legalitás levonása után fennmarad. Ennek a gyökeresen alogikus Etikumnak a meztelen egyéni érdek szigorúan véve csak szimbóluma. Erre a szimbolikus szerepre annál az egyetlen oknál fogva alkalmas, mert legkevésbé van benne a legalitásból. A solipsisztikus érdek tökéletes törvénynélküliségéről természetesen csak abban a pongyola értelemben lehet beszélni, amelyben a politikai anarchia teljes törvénynélküliségéről beszélnek. Szigorúan véve természetesen az anarchiának éppúgy megvannak a maga törvényei, mint a solipsisztikus érdeknek. Amit egyáltalában valamely szilárd kategóriába lehet állítani, az már amiatt sem lehet gyökeresen törvénynélküli. És ezért a gondolkodás a gyökeresen alogikus Etikumra legfeljebb rámutathat, de azt soha meg nem foghatja. És ennél fogva a meztelen egyéni érdeknek örökre csupán szimbólumnak kell maradnia. Mindebben csak az jut kifejezésre, hogy az alegális igazságosságot csak érezni vagy ösztönösen akarni, a legális igazságosságot ellenben csak elgondolni vagyunk képesek. Az alegális igazságosságnak kontemplatív megérintése annak legalizálását; a legális igazságosságnak aktív átélése annak alegalizálását jelenti.

pontjából — megfordítva az igazságosságnak radikális etizálása és alegalizálása, a kozmikus mindenség egyetemes törvényszerűségének egészéről való erőszakos leszakítása, az igazságosság; denaturálását, sőt megsemmisítését jelenti.

Minden elgondolható elmélete az igazságosságnak már ex definitione annak legalább is részleges anetizálását és legalizálását jelenti. Legyen bár az erkölcsi törvényszerűség mégannyira *autonóm*, legyen bár az igazságosságnak még az erkölcsitől is megkülönböztetett törvényszerűsége mégoly specifikusan jurisztikus vagy másképen „hasonlíthatatlan“, egymaga az a körülmény, hogy az erkölcsön és igazságosságon belül egyáltalában *törvény áll* fenn, minden elképzelhető igazságtant — éles ellentétben az igazságosságnak aktív átélésével — elkerülhetetlenül az anetikus-legális igazságosságnak közös nevezőjére hoz. Az emberi gondolatnak valóban csak az igazságosság totális vagy partális legalizálása között van választása, mert a legalizálás az egyetlen lehetőség arra, hogy a gondolat az igazságosságot egyáltalában megfoghassa. Ez a szükségszerűség a legális igazságosság elméletében többé-kevésbé öntudatos kifejezésre jut. *Hippiastól* és *Sokratesstől* kezdve *Aristotelesen* és a scholastikusokon keresztül *Kantig* a legalitásnak legmélyebb értelme: a törvény tartalmának közömbös volta szemben a törvényszerűség formájának egyedüli fontosságával. Az igazságosságot *Hippiasszal* és *Sokratesszel* a merő törvényszerűségnek tartani, a legális igazságosságot *Aristoteleszel* — annak hangsúlyozása mellett, hogy a törvények rosszak is lehetnek, — az egész és tökéletes erénynek tekinteni,⁷ a legfőbb erkölcsi parancs tartalmát *Kanttal* az általános törvényszerűség pusztá formájára (kategorikus imperativus) és megfelelőleg az igazságosság lényegét a kölcsönös kényszer általános törvényszerűségére korlátozni; mindez nem jelent egyebet, mint azt, hogy a törvény tartalma a törvényszerűség formájával szemben lényegtelen, vagy azért, mert racionálisan egyáltalában meghatározatlan, vagy pedig azért, mert már benne rejlik a törvényszerűség formájában és az utóbbiból produkálható. Mindezekben a formulázásokban csak az az alapvető meggyőződés jut kifejezésre, hogy valamely tartalom magában véve egyáltalában nem is lehet igazságos, ellenben minden tartalom már azáltal és csak azáltal igazságos, hogy beleilleszkedik

⁷ V. ö.: Nik. Eth, 1129B — 1130 A.

az általános törvényszerűség rendszerébe. Az igazságosság problémája a megismerés számára kimerül a törvényszerűséggel; az igazságosságnak valamely más kritériuma talán fennállhat az érzelem, de semmi esetre sem a megismerés számára. Ami az igazságosságban megérthető, az törvényszerűség; ami pedig nem érthető meg, azt igazságosságnak még csak nevezni sem lehet.

A legalizálás — az etizáláshoz viszonyítva — az igazságosság eszméjének külsőlegesítését, objektiválását és pozitíválását jelenti. Amikor az erkölcsöt igazságossággént fogjuk fel, akkor már az erkölcsöt bizonyos fokig joggá változtatjuk; amikor pedig ezen túlmenően az igazságosságot anetizáljuk és legalizáljuk, akkor magát az igazságosságot még fokozottabb mértékben „eljogosítjuk“. Érdekes jele ennek az a tantörténeti tény, hogy míg azelőtt maga az igazságosság szerepelt az erkölcs és jog legfőbb törvényeként, addig a legális igazságosság tanának felléptével a törvényt (lex) általában és a jogot (jus) különösen, mint az igazságosság *szükségképeni előfeltételeit* szokás felfogni. Mióta a római jogászok definíciója: *Justitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*, a világot meghódította, azóta az igazságosság többé nem tartalma, hanem formája, nem előfeltétele és kritériuma többé, hanem következménye és funkciója a törvénynek, többé nem a *forrása*, hanem a *folyománya*, többé nem a *napja*, hanem egyik *bolygója* a — természetes vagy pozitív — jognak.

A formális törvényszerűség és a materiális erkölcs (igazságosság) azonosításának következetességéig a legális igazságosság elmélete csak *Kantnál* érkezett el. Mert habár *Kant* a legalitást, mint a törvényhez való pusztán külsőleges alkalmazkodást — ellentétben a törvény iránti tiszteletből folyó cselekvéssel (moralitás) — a jog területére korlátozza, nála az általános erkölcsi törvénynek, tehát a kategorikus imperativusnak, magának is mindazonáltal lényegesen legális a jellege. Ez már abban is kifejezésre jut, hogy a kategorikus imperativus követelménye az emberek kölcsönös, tehát szociális vonatkozásának, egy szociális rendnek a kritériumán épül fel. Ezt a társadalmi rendet azonban a törvénykövetés pusztán legalitása épűgy biztosítaná, mint annak moralitása. Hogy azonban a legalitás és moralitás alapvető értelme nem az, amelyre *Kant* a maga megkülönböztetését alapította, az kitűnik a következőből. Ha a törvény iránti tiszteletből cselekvésnek követelménye hozzátartozik az erkölcsi törvény tartalmához, akkor ennek a törvénynek

kanti értelemben is csak legálisan lehet engedelmeskedni. Mert nem csupán felesleges, hanem végelemzésben lehetetlen is valamely, a törvény iránti tiszteletből folyó, cselekedetet — amely ilyen törvénytartalom mellett még csupán legálisnak volna nevezhető — morálisan még tovább fokozni, potenciálni. Ámde, ha a cselekvés moralitása lényeges az erkölcsi törvény követelményének betöltéséhez, akkor a moralitás követelményének bele kell mennie ennek a törvénynek a tartalmába. De ha belemegy, akkor a legalitás és moralitás megkülönböztetése tárgytalanná válik, mert akkor a pusztá legalitás — mint láttuk — egyúttal a legtisztább moralitás is. Ha viszont nem megy bele, akkor ugyancsak nem lehet lényeges, mert olyan magatartásra nem lehetünk morálisan kötelezve, amely az erkölcsi törvény részéről nincsen előírva. Amit *Kant* ezzel az — alapjában véve nem nagyon szerencsés — megkülönböztetéssel — és azon belül a moralitás eszméjével — kifejezni és szerephez juttatni akart, az nem más, mint a materiális Etikum, amelyet ép *Kantnál* — aki ebben az értelemben legkövetkezetesebb képviselője a legális igazságosság tanának — teljesen elnyom a törvényszerűség formája. Az általános törvényszerűség formája, a legalitás, *Kant számára*, kimeríti az erkölcsöt és a törvény iránti tiszteletben az etikai törvényszerűség szubjektív, materiális, irracionális szubsztrátumát egymaga produkálja. A moralitás *Kant számára*, átélt legalitás (törvény iránti tisztelet) és a legalitás — ha nem is a kanti terminológiában, de a kanti etikai formalizmusban — a megismert moralitást, az Etikumnak a pusztá ész síkjára való vetítését jelenti. Nem képzelhető radikálisabb kivájása, racionalizálása, formalizálása, nem képzelhető gyökeresebb anetizálása és legalizálása az erkölcsnek, mint a kategorikus imperativus. És nem képzelhető radikálisabb bensőségessé tétele, szubjektíválása, irracionalizálása, nem képzelhető gyökeresebb etizálása és alegalizálása az erkölcsnek, mint a kanti moralitás: a törvény iránti tisztelet, mint autonómia. És senki sem nyilvánította az erkölcs irracionális matériáját: a bensőséges, szubjektív, alegalis, specifikus Etikumot olyan következetesen és olyan világosan a külsőleges, objektív, anetikus és formális legalitás merő produktumának és pusztá funkciójának, mint *Kant*, amidőn ezt a specifikus Etikumot a törvény iránti tiszteletnek nevezte. A törvény *élménye* és a törvény *ismerete* — *törvénytisztelet* és törvényismeret — ez az egész különbség *Kant számára* az igazságosság matériája és formája, irra-

cionalitása és racionalitása, bensőséges és külsőleges volta, szubjektivitása és objektivitása, solipsistikus és kozmikus természete között. Egy és ugyanaz a dolog az, amely az átélésben mint irracionális, bensőséges, szubjektív, solipsistikus matéria, a megismerésben pedig mint racionális, külsőleges, objektív, kozmikus forma csupán megjelenik: törvény annyit tesz az élmény síkján, mint törvény iránti tisztelet. A tisztán bensőséges, materiális, irracionális, szubjektív törvénytisztelet ugyanazzal a szükségyszerűséggel produkálja a törvényt — ez az „autonómia“ értelme — mint a solipsismus a kozmikus igazságosságot. És a formális, racionális, külsőleges, objektív törvény ugyanazzal a szükségességgel produkálja a törvény iránti tiszteletet, mint a kozmikus igazságosság a solipsistikus érdeket.

Mind világosabban látjuk, tehát, hogy solipsistikus és kozmikus materiális és formális, etikus — alegális és anetikus — legális, igazságosság fogalmak esetében végelemzésben egy és ugyanarról az ellentétéről van szó: az igazságosság érzelmének és ismeretének, az igazságosság élményének és gondolatának ellentétéről.

IV. Individuális (intrapersonális), szociális; (interpersonális) és univerzális (superpersonális) igazságosságfogalmak.

Vájjon lehet-e az emberi magatartás más emberi magatartásokra való tekintet nélkül is (intrapersonálisan) vagy csak más személyek magatartására való vonatkozással (interpersonálisan) avagy talán csak valami emberfelettire irányozottan (superpersonálisan) igazságos? Az individuális, szociális és univerzális igazságosságfogalmak különbségére kell még egy pillantást vetnünk.

Első tekintetre nyilvánvaló, hogy a solipsistikus érdek a legtisztább esete az individuális igazságosságnak, a kozmikus igazságosság pedig az univerzális igazságosság fogalmának. Másrészt pl. *Platón* igazságosságelméletében az igazságosságnak egy individuális, egy szociális és egy univerzális rétegét ismerhetjük fel (a három lelki képesség — szenvedély, akarat, ész — rendje; a három társadalmi rend — dolgozók, harcosok, filozófus-uralkodók — összhangja; az igazságosság mint a jó eszméjének, az ideák transzcendens világának derivátuma). *Aristoteles* szemében az igazságosságnak szociális, interpersonális jellege annyira kétségtelen, hogy

a tágabb értelemben vett igazságosságot egyenesen azonosítja a más személyre való vonatkozásában megjelenő erénnyel.⁸

Továbbmenőleg azt állítja, hogy úgy a tágabb, mint a szűkebb értelemben vett igazságosság ereje a másik személyre való vonatkozásban van.⁹

Éles ellentétben ezzel a szociális igazságfelfogással, a Magna Moralia egy helye a tiszta intrapersonális, individualista álláspontot képviseli. Megtudjuk onnan, hogy az ember egymagában, másokra való tekintet nélkül is lehet igazságos; hogy a megfontolt, bátor vagy önmagán uralkodni tudó ember már magában véve is igazságos.¹⁰

Individuális, szociális és univerzális igazságosság époly kevéssé jelentenek abszolút ellentétet, mint solipsisztikus és kozmikus, materiális és formális, etikus-alegális és anetikus-legális igazságosság. Az individuális igazságosságfogalom ugyanúgy produkálja a szociális és univerzális igazságosságot, mint a solipsisztikus a kozmikusát, a materiális a formálisát és az etikus-alegális az anetikus-legálisat. És az univerzális igazságosság fogalma ugyanúgy produkálja a szociális és individuális igazságosságot, mint a kozmikus a solipsisztikusát, a formális a materiálisát és az anetikus-legális az etikus-alegálisat. A szociális igazságosság fogalmában azonban szükségképpen egybefonódnak individuális és univerzális elemek. Mert a solipsisztikus igazságosság fogalmának univerzaliztikus alakítása nélkül merőben érthetetlen lenne, hogy a saját individuális érdek az idegen érdek javára vagy az idegen érdek a saját érdek javára miért korlátoztassék? Már pedig a saját érdek szociális uralmának megalapozása, illetőleg szociális korlátozásának a solipsizmus jogalapjáról való igazolása, nélkül az egyéni érdek korlátlan érvényesülése ki van zárva. Viszont az univerzális igazságosság fogalmának némi individualisztikus-solipsisztikus elárnyalódása nélkül a szociális igazságosság úgyszólván tárgytalanná válik. Mert ha a tiszta solipsisztikus érdeknek semmi önértéke sincsen az univerzalizmus rendszerében, ha a tiszta individuális érdeknek semmi igénye sem lehet arra, hogy igazságosnak ismerjük el, akkor teljes képtelenség az individuális érdekek sokaságában, tehát a társadalomban, igazságot teremteni, az individuális érdekek harcában

⁸ Nik. Eth. 1129 B25. s köv.; 1130 A 11—14.

⁹ Nik. Eth. 1131 A 12—13.

¹⁰ Magna Moralia 1193 B.

igazságot tenni. Ezért a solipsizmusban és az individualizmusban éppoly jellegzetes a szociális igazolásra való törekvés, mint az univerzalizmusban az individuum autonómiájára, saját, független életére vonatkozó fenntartás.¹¹

A szociális igazságosság mindig csak egy — habár kikerülhetetlen — közbeeső lépcső az univerzalisztikus-kozmikus igazságosságból az individualisztikus-solipisztikus igazságosságba, vagy viszont, való átmenetben. Ez nem zárja ki, hogy a tulajdonképeni és fő alkalmazási területe az igazságosságnak a társadalom, a politika. Mert hiszen az igazságosság arra van hivatva, hogy „irányítsa“ és „bírálja“ a társadalmat és a politikát és erre természetesen csakis vagy „felülről“ vagy „alulról“ képes. Egyformán ki van zárva az, hogy akár az individualizmus, akár az univerzalizmus megállapodjék a társadalomnál akkor, amikor a maga abszolút igazolására törekszik. Csak akkor vannak „igazolva“, csak akkor „váltak be“, csak akkor „pihenhetnek“, miután a maguk legszélső ellentétét is bekebelezték, elnyelték, rendszerükbe beillesztették, csak akkor váltak be egymáson, ha egymásba átcsapnak. Az univerzalizmusnak valami módon be kell bizonyítania, hogy nem csupán a társadalom, hanem a solipsisztikus individuum is belefér, helyet talál rendszerében, hogy voltaképpen csak emanációja az univerzálisnak, de azért nem kevésbé van saját élete is: ami nem jelent egyebet, mint azt, hogy az univerzalizmus, a saját abszolút igazolása érdekében, az individualizmust — nyíltan vagy burkoltan — elismerni kénytelen. És az individualizmus sem állhat meg rendszerével szemben még mindenképpen nyitva áll abszolút igazoltságának a kérdése. Az individualizmus tehát, a maga abszolút igazolására törekedvén, vagy nyíltan univerzalizmussá építi ki a maga ideológiáját — és ebben az értelemben az univerzalisztikus individualizmus egyáltalában nem ellentmondás — vagy pedig a társadalomfelettinek vagy már az egyén felettinek tagadása és megsemmisítése révén burkolt univerzalisztikus álláspontot foglal el. Röviden: vagy azt fogja állítani, hogy nemcsak a szociális, hanem a kozmikus rendnek princípiuma is éppen az individuális érdek (univerzalisztikus individualizmus) vagy arra az álláspontra szorítkozik, hogy az egyéni érdeken kívül egyáltalában nem áll fenn magasabb kozmikus avagy szociális ren-

¹¹ V. ö. *Spann*, *Gesellschaftsphilosophie*, 12, 71. 1. 1928.

dező elv (burkolt univerzalizmus). Az individualizmus e két öngazolási kísérletének pontosan megfelel a „jó“, az individuum „önálló életét“, azaz az individuális érdek igazságossági igényét elismerő univerzalizmusnak — amelyet megfelelően individualisztikus univerzalizmusnak lehet nevezni — és a „rossz“, „szélsőséges“, az individuumot gyökeresen megsemmisítő univerzalizmusnak öngazolási kísérlete, amely azt, amit általában egyéni érdekek nevezünk, az universale puszta emanációjának nézi és ezzel még sokkal alaposabban „igazolja“, mint amikor az universale által közvetlenül nem garantált „saját életet“ tulajdonítanak neki (burkolt individualizmus).

Azt a körülményt, hogy az individuális és univerzális igazságosság immanens szükségszerűséggel utalnak egymásra, úgy is ki lehet fejezni, hogy nincsen abszolút aszociális igazságosság. S ha a szociális igazságosság így az individuális és az univerzális igazságosság puszta komplikációjaként, a két ellentétes pólus puszta funkciójaként, a két alapelv harcának puszta eredőjeként jelentkezik is, az a tény, hogy akkor sem lehet kikerülni, ha — amint ez gyakran előfordul — tudatosan az ő kikapcsolásával akarnak eljutni individuális igazságosságtól az univerzálishoz, vagy fordítva, ez a tény a legjobb bizonyítéka annak, hogy az igazságosság két főfaktora csak immanens szintézisben, csak labilis egyensúlyban képes arra, hogy gyakorlatilag használható fogalmát alapozza meg az igazságosságnak. Nincs hiány kísérletekben aziránt, hogy miképp lehet a szociális igazságosságot átugrani és az individuális igazságosságból az univerzálishoz, vagy megfordítva, közvetlenül eljutni. Az aszociális igazságosság elméletének ezek a kísérletei mindig arra irányulnak, hogy az igazságosság egyik determinánsa a másikba, tehát az individuális igazságosság az univerzálisba, vagy fordítva, feloldassék. Jellemző bennük az a törekvés, hogy individuális és univerzális igazságosság között a stabilis egyensúly rendszerét állítsák helyre, hogy az egyiknek a másikon levő nyugvását lehetővé tegyék és közöttük egy meg nem fordítható funkció vonatkozását alapozzák meg. Transzcendens szintézisek kísérletei ezek individuális és univerzális igazságosság között. Legtöbbször csak taktikai mozdulatai a teóriának: feltétlen elfogadása az ellenkező álláspontnak, fenntartás nélküli kapituláció a polárisán szembenálló elv előtt, de csak az eredeti álláspont abszolút igazolása kedvéért, így építi ki az individualizmus a maga univerzalisztikus ide-

ológiáját, hogy eredeti álláspontját, mint az univerzalizmus emanációját, abszolút módon legitimálhassa. Így „érti meg“, sőt: produkálja az univerzalizmus az individuum „saját életét“, hogy aztán mint az universale merő funkcióját mutathassa be és így saját alapelvének most már korlátot nem ismerő érvényét megalapozhassa. Ilyenformán az igazságosság aszocializálása mindig vagy abszolút individualizálásra vagy abszolút univerzalizálásra vezet. Az aszociális ember lelki magatartása mindig a megvetés: vagy az individuummal vagy az universaleval szemben. Menekül a társadalom elől: vagy azért, mert a maga egyéniségében vagy mert az universaleban akar feloldódni. A szociális igazságosság elmélete ezzel szemben mindig feltételes elfogadását jelenti úgy az abszolút individuumnak, mint az abszolút universalénak. Mert a szociális igazságosság mindig individuális érdekek sokaságának rendje: épüti tehát az egyéni érdek igazságossági igényét, mint a tekintetbe veendő érdekek többségét, tehát egyenlő értékűségét, vagy legalább is végső konstruktív elemeiknek egyenlő értékűségét. Az egyéni érdekek egyenlő értékűsége azonban épüti fel az egyéni érdek önértékét (az individualizmust), mint az érdekek egyenlőségének, rendjének önértékét (az univerzalizmust). Ez az értelme annak a nézetnek is, hogy az igazságosság lényege abban van, hogy társadalmi vagy politikai erény, hogy politikai igazságosságról csak ott lehet beszélni, ahol szabad és egyenlő emberek bizonyos számával állunk szemben.¹²

A szociális igazságosság rendszerét az jellemzi, hogy nem hajlandó az individuális és univerzális igazságossági elvek közül egyiknek sem túlsúlyt engedni a másik rovására és nem hajlandó belemenni abba, hogy az egyéni érdek az univerzális rendbe, vagy megfordítva, teljesen feloldassék. Bizalmatlan az egyik elvnek a másik által való minden „stabilizációjával“ szemben. E felfogás szerint az igazságosság épülete csak akkor állhat, ha mindkét alappillér — tehát úgy az individualisztikus, mint az univerzalisztikus elv — teljes teherbíró képessége kihasználható. Ezért épüti gondja van arra, hogy a két polárisán szembenálló elv egész teherbírását felhasználja az igazságosság fogalmának alátámasztására, mint ahogy másrészt elhárítani törekszik a két erőnek egymásra gyakorolt romboló hatását. Főgondja az universale és individuale

¹² *Aristoteles*, Nik. Eth. 1134 A.

közötti funkció proporcionalitásának, kölcsönösségének, megóvása; a mellérendelés alárendelésé való átértelmezésének megakadályozása, a labilis egyensúlyhelyzet fenntartása, a szintézis őszintesége. Abban azonban, hogy az individuális és univerzális igazságosságnak elvileg aszociális szintézisei is immanens szükségességgel szociálisan relevánssá válnak, tehát a szociális igazságosság mellőzhetetlenségében, rejlik az immanens szintézis gondolatának, a labilis egyensúlyhelyzet koncepciójának az igazolása. Mert a szociális igazságosságnak ez a mellőzhetetlensége nem jelent egyebet, mint azt, hogy az aszociális igazságosság elmélete következetlen módon ugyanarra az eredményre jut, amelyhez a szociális igazságosság elmélete teljesen következetesen érkezik el. Az aszociális igazságosság elméletének ez a következetlensége abban áll, hogy az egyik vagy másik ellentétes elvet túlterheli, hogy a szociális igazságosságot kikerültesse és azután mégis múlthatatlanul szociálisan relevánssá válik. Ebben az értelemben az aszociális igazságosság elméletei végeredményben csupán következetlen szociális igazságosságelméletek.

Nagy dogmatörténeti példái az eredeti irányzatában aszociális igazságosságelméletnek a kynizmus és stoa univerzalisztikus individualizmusa és a vallásos-misztikus világkerülés tanának individualisztikus univerzalizmusa. A kynikus és stoikus bölcs alapmagatartása épügy aszociális, mint a misztikusé, az aszkétáé, a remetéé. De a kynikus eredeti beállítottsága inkább individualisztikus, a remetéé inkább univerzalisztikus. A kynikus a maga gyökeres individualizmusát szélsőséges univerzalizmus segítségével igazolja a vele ellenkező társadalmi követelményekkel szemben, a társadalmi formák és szokások megvetését, a maga szociális igénytelenségét, a társadalommal szemben tanúsított radikális szemérmertlenségét, az emberi törvények elítélését a világmindenség törvényszerűségével indokolja, a maga aszociális magatartását közvetlenül a társadalom feletti erkölcsi törvényből vezeti le, az emberi társadalom igazságosságát az egy igaz állam, a világmindenség, igazságosságával szégyeníti meg és hogy szabaduljon a polgár kötelességeitől (individualisztikus motívum), világpolgárrá lesz (univerzalisztikus motívum). Mihelyt azonban ez az eredeti individualizmus, a társadalomfeletti-univerzális igazolás jóvoltából, annyira megerősödött, hogy dacolni képes minden társadalmi követelménnyel, mihelyt az aszociális magatartás társadalomfeletti

alapvetése megtörtént, a kynikusnak ugyanez az individualizmusa egycsapásra szociális individualizmussá válik. A kynikus a maga aszociális individualizmusát szociális individualizmussá fokozza. Az aszociális magatartás egy szociális rendszer alapelvevé válik.

Az univerzalizisztikus individualizmusnak e típusa mellett a vallásos világkerülés embere az aszociális individualisztikus univerzalizmus típusát képviseli. Gyakran előfordul ugyan, hogy a miszticizmus, a világkerülés csak burka az individualistának, csak ideológiája a hatalomra szomjas embernek. Emellett azonban megvan az aszociális univerzalizmus típusa is, az Istenben való tökéletes belemerülésnek és feloldódásnak a magatartása. Az ilyen ember Isten felé vezető útján átugorja a társadalmat, megsemmisíti azt épügy, mint önmagát, hogy Istennel közvetlenül egyesülhessen. Az ilyen ember nem annyira csupa akarat, mint inkább csupa szeretet. De az ő magatartása is azonnal szociálissá válik, mihelyt társadalomfeletti boldogságának magaslatáról a társadalomra, a szenvedő testvérekre, visszatekint, A társadalmat nem a hatalommal, hanem a szeretettel fogja átölelni. Nem *forradalmasít*, de *megbocsát*. Nem annyira *bűntet*, mint inkább *jutalmaz*, üdvösséget helyez kilátásba. Nem *diktátor*, hanem *megváltó* akar lenni. Azonban végre is ő is le akarja hozni a társadalom feletti igazságosságot a társadalomba, mert ő sem képes elviselni a társadalomfeletti igazságosság árnyékában a társadalmi igazságtalanság botrányát. Hogy kitarthasson a társadalom feletti igazságosság mellett, akarnia kell a társadalmi igazságosságot.

Az Istenre való hivatkozás háttérben gyakran húzódik meg a hatalom akarása. De annak a vallási vezetőnek is, aki kizárólag csak „látni“ és „szeretni“ szeretne, mégis szükségképpen társadalmi vezetővé kell válnia. A pusztán „követés“, a visszhang pusztán ténye, kényszeríti arra, hogy vezetővé legyen, aki megszervezi a hívők közösségét és kristályosodási pontja a vallásos társadalomnak. A vallásos élmény, számára, hatalomforrássá válik. S így a politikailag legártatlanabb vallásos kedély is egyszerre csak társadalmi kör közepén találja magát, mint a „község“ vezetője, mint „uralkodó“? és a hatalomnak ezt a kísértését csak a legtisztább vallásosság képes túlélni. A vallásos élménynek hatalommá való átlényegülése egyike a legerősebb bizonyítékoknak arranézve, hogy a solipsisztikus-individuális és a kozmikus univerzális igazságosság egymásba hogyan képesek átcsapni, de arra nézve is, hogy a szociális igazsá-

gosság az igazságosságnak bármely alapozású rendszerében teljességgel kiirthatatlan.

V. Az igazságosság és igazság részleges azonos-ságának és labilis egyensúlyának elmélete.

Az igazságosság fogalmainak fenti osztályozása kimerítő. Solipsistikus és kozmikus, materiális és formális, etikus-alegális és anetikus-legális, individuális, szociális és univerzális igazságosságfogalmak olyan hálót alkotnak, amelybe nemcsak az összes történetileg adott vagy elgondolható igazságosságfogalmakat bele lehet fogni, hanem amely az igazságosság elméletének legfontosabb és legmélyebb problémáját is átfogja és híven ábrázolja. Ha az igazságosság problémája elméletileg vagy gyakorlatilag megoldhatatlan, akkor ennek oka az a kiengesztelhetetlen ellentét, melynek a fenti ellentétpárok csak változatai: az igazságosság érzelmének és fogalmának maradék nélkül soha fel nem oldható ellentéte. Az az eget ostromló szellemi energia, amelyet az igazságosság problémájának elméleti megoldására pazaroltak és az a történelmet csináló akaratenergia, amelyet az igazságosság gyakorlati megvalósítására fordítottak, végelemzésben annak az ellentétnek a csupasz szikláján szenvedtek hajtörést, amely az ismeret és tárgy között fennáll. Annak megvilágítására, hogy az ismeretnek — a gyakorlati ember szemében oly lényegtelennek tűnő — problémái milyen kérlelhetetlenül ütköznek ki az életnek, különösen pedig a politikának, a szíveket leginkább megdobogtató problémáiban, hogy milyen mély és komoly értelme van az *adaequatio rei ac intellectus* ősrégi problémájának, keresve se lehetne jobb példát találni, mint az igazságosság problémájának állapotát az elméletben és a gyakorlatban.

Azonban az igazságosságfogalmak fenti bírálata szerint a felsorolt ellentétek nem állanak abszolút szétszakítotttságban egymással szemben, hanem kapcsolatok állanak fenn közöttük, sőt bizonyos törekvést találunk bennük arra, hogy egymásba átcsapjanak. Csak a gondolat és akarat, az ismeret és élmény ellentéte áll mindaddig az abszolút merevséggel és talán csak ez az ellentét teszi magát az igazságosságot is ellentétessé. *Az igazságosság élményének és megismerésének komplex alakzata mögött két dolog rejtőzik: egy tökéletesen azonos valami és egy tökéletesen ellen-*

tétes maradék. Ez az abszolút azonos valami, amelyet az abszolút igazságosság schémájának nevezhetnénk, végelemzésben olyan egyéni érdeket jelentene, amely egy merőben ellenmondásmentes kozmikus rendet lenne képes produkálni avagy pedig — ami ugyanaz — olyan egyéni érdeket, amelyet egy merőben ellenmondásteljes kozmikus rend produkálna. Az ellentéteknek ezt a koincidenciáját képzeljük el az isteni igazságosság gondolatában. Az abszolút ellentétes maradék viszont ennek a koncepciónak számunkra, emberek számára, való bevégezhetetlenségében, az abszolút igazságosság tartalmának megfoghatatlanságában, mutatkozik. Képesek vagyunk megállapítani a solipsistikus és kozmikus igazságosságnak azt a tendenciáját, hogy egymást igazolják, megalapozzák, egymásba átcsapjanak. Képesek vagyunk következtetni valami azonosra, amely felé ez a kölcsönös koincidenciára való törekvés mozog. De magát a koincidenciát tapasztalni, az azonosat a maga azonosságában igazolni, nagyon nyilvánvaló okoknál fogva, képtelenek vagyunk. Mert hiszen nem ragadhatjuk meg ezt a koincidenciát alanyiségünknek egyetlen síkján. A solipsistikus igazságosság csak élményünk, a kozmikus pedig csak megismerésünk számára van tisztán megadva. Nem alanyiségünknek ebből az ellentéteességéből származik-e vájjon az egész ellentét? És nem kell-e akkor az igazságosság élményének és ismeretének ezt a végső ellentétét is még relativizálnunk? Vájjon gondolat és akarat valóban abszolút ellentétek-e? Vájjon megismert igazságosság és akart igazság között áll-e fenn valóban abszolút különbség?

Igazságosság és igazság: ebbe a végső formulába foglalhatjuk össze a solipsistikus és kozmikus, materiális és formális, etikus-alegális és anetikus-legális, individuális, szociális és univerzális igazságosság ellentétét. Abban áll-e alanyiségünknek megrontó szerepe, hogy az önmagában abszolút Egyet az alogikus Igazságosságra és a logikus Igazságra bomlasztja szét és ezzel maga teremti meg a számára legyőzhetetlen ellentétét, avagy megfordítva abban, hogy az abszolút Ellentéteset mindig újra szégyenes egységgé ragasztja össze, mert képtelen felfogni azt, ami abszolúte ellentétes? Vagy nem úgy áll-e inkább a dolog, hogy az ellentét, éppúgy mint az egység, abszolúte van adva és egymást kölcsönösen labilis egyensúlyhelyzetben tartja?

Ha az igazságosság szerkezetének olyan elemzéséből indu-

lunk ki, mint *Pauler* mintaszerű igazságelmélete és az erkölcsi érvényesség szerkezetének olyan elemzéséből, amint azt a jelen, sorok írója megkísérelte,¹³ úgy aligha juthatunk más eredményre, mint arra, hogy a Logikum És Etikum részleges szétválása mellett részleges egymásbaolvadásuk is megállapítható. Az Etikum és Logikum, az igazságosság és igazság lényeges különbözőségére mutat az a semmiféle közös nevezőre nem hozható maradék, amelyet magukban rejtnek. A praktikus egészen steril igazság pusztá mozzanata csupán a tiszta objektivitásnak, az objektív érvényességnek, amely a saját megvalósulásának, sőt a saját fennállásának kérdése felett is a tökéletes közömbösség hűvös magaslátán lebeg. A teoretikusan merőben steril igazságosság viszont a megvalósításra való sötét ösztönzés csupán, pusztá aktív-spontán „Kell“, amely saját objektív alapjának, objektív igazolásának kérdésével szemben, tökéletesen vak. Azonban a steril igazság és igazságosság absztraktív izolációi mellett mint kultúrtény — tehát mint tapasztalat — van adva számunkra az emberi igazság és az emberi igazságosság. És ha szabad a sterilis igazság és igazságosság elméleti konstrukcióit az abszolútum síkjára vetíteni, akkor gyökeres ellentétük mellett az ember számára elérhető igazságosság és igazság gyökeres analógiájának vonala is ugyanannyi joggal meghosszabbítható az abszolútumig. Mert az érveknek egész sokasága szól az igazságosság és igazság szoros összefüggése, egymásra utaltsága, egymásba való átfordulása, analógiája, szerkezeti hasonlósága, részleges azonosságát mellett. Lehet-e az igazságosság az objektív fennállásnak, tehát az igazságnak, garanciája nélkül, egyáltalában érvényes? Lehet-e a logikum garanciája nélkül az igazságosságot egyáltalában még igazságosságnak — és nem valami másnak — nevezni? Hogyan képes azonban az igazság az igazságot garantálni, támogatni, szétrombolni vagy produkálni, ha ő maga nem igazságosság? Másrészről: jöhet-e létre számunkra igazság anélkül, hogy erkölcsileg előírva lenne és ez okból megvalósult volna? Hogyan jutunk el az igazsághoz? Mi parancsol megállást az ember által soha végig nem gondolható igazságok végtelen sorának, hogy csak egyetlen igazsághoz is egyáltalában elérkezessünk, ha nem az erkölcsi parancs, az igazságosság? Az igazságosság impulzusa nélkül nincs

¹³ *Pauler*, Logika. Az igazság elméletének alapvonalai, 1925; *Horváth*, Az erkölcsi norma természete, 1926.

megállás az igazságon belül, etikai ösztönzés nélkül nincs számunkra bizonyosság, nincs igazság. De hogyan képes az igazságosság kezeskedni az igazságért, azt teremteni vagy megsemmisíteni, ha ő maga nem az igazság? Igazságosság nélkül nincs megállás az igazság országában és igazság nélkül nincs szilárd pont az igazságosságban. A sterilis igazság birodalmát éppúgy, mint a sterilis igazságosságét, olyan immanens dinamika hatja át, amely már magát az igazságnak és igazságosságnak az állagát veszélyezteti és amelyet bárminő határozottság statikájába csak a másik sterilis elv képes merevíteni. Nem nyilvánvaló-e, hogy az igazságosnak és jónak — általában az alogikumnak — minden kultúrája annak *racionalizálását* jelenti és hogy másrésztől az igaznak a kultúrája, bármely megismerés és különösen a tudomány, — szemben a sterilis igazsággal — az igazságnak kimondottan *pragmatikus organizációját* jelenti? A gazdálkodás, az élet *racionalizálása* jelszavának, a logicisztikus igazságosságészme e legtávolabbi hajtásának, hajszálpontosan megfelel a másik oldalon a pragmatiztikus igazságészme ígérete: *A tudás hatalom!*

Ha *Paulerrel* egy pillantást vetünk az igazság belső szerkezetére, egyenesen szembeszökő, hogy a három logikai alapelvnek — az azonosság, az összefüggés és az osztályozás elvének — és ezek korolláriumainak: a sorozat, a körrelativitás, a rendszer és az egyenlőség elveinek — a legnagyobb fontosságuk van az igazságosság szerkezetében is. Hogy az Etikum — mint minden más dolog is — Önmagával és csak önmagával azonos, hogy az ember nem lehet önmagának ellenmondó dologra kötelezve, hogy az erkölcsi tartalmak — különösen az erkölcsi szabálytartalmak — egymással összefüggenek, egy és ugyanazon osztályhoz tartoznak, sorozatot alkotnak, korrelatívok, rendszert mutatnak, hogy aequivalens tényálladékok — amelyek a normához egyenlő vonatkozásban állanak — egymással erkölcsileg aequivalensek, tehát egyenlően kezelendők, — mindez úgy hangzik, mintha itt valami régi gondolkodó elmélkednék az igazságosság lényegéről. Mert ha egyáltalában valami különbséget akartak tenni erkölcs és igazságosság között, akkor igazságosságon minden idők óta éppen ezt a megmaradását, állandóságát, magához hűnek maradását értették az erkölcsnek: *egyenlő esetekben való egyenlőségét*, szilárdságát, az érdekek, szenvedélyek, változó tényálladékok forgatagában való „vak” megállását, rendíthetetlenségét, feltartóztatlan

bekövetkezését, biztos rendjét, merev rendszerszerűségét. Tehát éppen azt, ami az erkölcsben olyan kimondottan az igazsághoz: hasonlít, olyan feltűnően igazságszerű: a Logikumot az Etikumban. Pusztá elképzelése annak, hogy az erkölcs önmagával nem azonos, önmagában összefüggéstelen és ellentmondó, hogy szabályai ellentmondó dolgokat követelnek tőlünk, hogy az erkölcsön belül gyökeres rendetlenség, chaos uralkodik; hogy a kötelesség betöltésére irányuló legjobb törekvéseink és legkomolyabb teljesítményeink elvesztik értéküket, mivel az a norma, amelynek engedelmeskedünk, azonos tartalom hiányában szenved, vagy más normákkal lényeges pontokban és feloldhatatlanul kollidál, hogy tehát lehetetlen jót és elkerülhetetlen rosszat nem tennünk — ez a gondolat olyan gyökeresen destruktív módon hat, hogy az erkölcsnek nem csupán minden értelmét, hanem minden kötelező erejét is, már csirájában elfojtja. A másik oldalon az igazságosság ősgondolata éppen abban áll, hogy a személy erkölcsi megterhelése önmagával azonos és ezért az összes személyek erkölcsi megterhelése — aequivalenciájuk, azaz az erkölcsi normához való egyenlő vonatkozásuk szerint — egyenlő. Az igazságosságnak és az igazságtalanságnak örök szimbóluma — amely mindenki számára megfogható és megérthető — a bíró, aki az önmagával azonos normát egyenlő (aequivalens) tényálladékokra — miközben a norma azonossága és a tényálladékok egyenlősége, bár teljesen sohasem igazolható, de viszont sohasem teljesen igazolhatatlan, előfeltevés marad — egyenlően, illetőleg nem egyenlően alkalmazza. Ebben az értelemben az igazságosság, az erkölcs azonossága és egyenlősége, maga az *etikai minimum*. Az erkölcs alapfeltétele az, hogy igazságos legyen. Ebben az alapfeltételben Etikum és Logikum, igazságosság és igazság feloldhatatlan egységgé fonódnak. Az erkölcs azonossága és egyenlősége, rendje és rendszeressége nem kevésbé *jó*, mint *helyes*, nem kevésbé *igazságos*, mint *igaz*.¹⁴ De a logikai alapelvek akkor is erkölcsileg fontosak maradnak, ha olyan dolgokra alkalmazzunk őket, amelyeknek az erkölcs-

¹⁴ „In der Idee der Ordnung, der Harmonie“ — írja Gustav Rümelin — treffen Wille und Intellekt von verschiedenen Wegen aus wie in ihrem gemeinsamen Ziel und Brennpunkt zusammen. ... Gleiche Fälle trifft die gleiche Regel. Dies ist das eigentliche Grundaxiom des Rechtsgefühls und der erste fundamentalste aller Rechtssätze. Er enthält sowohl die logische Allgemeinheit als die ethische Gleichheit vor dem Gesetz; er entspricht gleichmässig der Forderung des Mitgefühls und des Denkgesetzes.“ Gustav Rümelin: Über das Rechtsgefühl (1871), Kanzlerreden 54, 57. I. 1907.

liöz látszólag semmi közük sincsen. Vagy közömbös talán erkölcsileg az, ha a rendszer alapelvéből következtetni szabad arra, hogy az abszolút rendetlenség, az abszolút chaos a dolgok egyetemes természetével ellenkezik és hogy minden rendetlenség és harmónia csak átmenet egy új rendhez és új harmóniához?¹⁵ Ellenkezőleg, azt lehet mondani, hogy ha a világnak ez az abszolút rendje nem csupán eszméjében nyerne igazolást a logikai alapelvek részéről, hanem közvetlenül tapasztalható is lenne, akkor az erkölcsöt egészen ki is merítené. A logikai rend abszorbeálná az erkölcsit, helyére lépne az igazságosságnak és az erkölcsnek. Ha az etikum logikuma: az igazságosság, az etikai minimumot, úgyszólván az erkölcs *csirasejtjét*, jelenti, akkor egy teljesen logizált világ, az erkölcsi maximumot, az erkölcsi követelmény legteljesebb megvalósítását, azt a *legdúsabb virágzást* ábrázolja, amelyet az erkölcs csirasejtje kibontakoztatni képes.

Éppen mert a logikai alapelveknek, az igazságnak, erkölcsi fontossága annyira nyilvánvaló, mindig élt a gyanú, hogy ezeknek az elveknek az érvénye végső sorban nem a mi *vágyainkban* gyökerezik-e? Vájjon nem felel-e meg a logizált igazságosság fényoldalának a pragmatisztikus igazság árnyoldala? Vájjon az igazságosságnak az igazsághoz hasonló szerkezete nem pusztá visszénye-e az igazság pragmatisztikus szerkezetének? Ha olyan lelkiismeretes gondolkodó, mint *Pauler*, elismeri, hogy az igazság akarása nélkül, amely már nem logikai, hanem etikai mozzanat, nincs megismerés és hogy a gondolkodástan számára nem a hit alapszik a tudáson, hanem a tudás a hiten, miért is nem csupán a megismerés alapja, hanem tetőzete is vallásos hit régióiban vész el,¹⁶ akkor ezt a gyanút nem szabad egyszerűen elfojtanunk, bármilyen erős belső motívumok harcoljanak is elnyomása mellett. Vájjon az a tény, amelyet a logikai alapelvek abszolút érvénye mellett mindig újra felhoznak, hogy t. i. tagadásuk már felteszi őket, tehát lehetetlen, valóban szigorú bizonyíték-e avagy csak gondolkozásunknak a számunkra hasznos — vagy valamely más értelemben igazságos — elvekhez való alkalmazkodásából fakadó pusztá következmény-e; hogy a dolgok azonosságának tagadhatatlansága annak abszolút bizonyítéka avagy szervezetünknek alkalmazkodási ter-

¹⁵ *Pauler*, Logika, 51. 1.

¹⁶ i. m. 198, 200, 289. 1.

méke-e, ki tudná ezt a megismerésünk határait nyilván meghaladó-kérdést eldönteni?

Az elfogulatlan kutatás szempontjából három lehetőség van, az igazságosság és igazság viszonyára nézve. Vagy az igazságosság, alapszik az igazságon vagy az igazság az igazságosságon vagy kölcsönösen tartják egymást. Feltétlen bizonyossággal a kérdést eldönteni nem lehet ugyan, de az emberi igazság és igazságosság szerkezete — tehát az emberi megismerés és az emberi akarat szerkezete — inkább szól a labilis, mint a stabilis egyensúly feltevése mellett. Ami már most az igazságosság és igazság közötti kölcsönös funkcionális vonatkozás lényegét illeti — legyen bár ez a vonatkozás egyoldalú (stabilis) vagy kétoldalú (labilis) — ereszben ismét három lehetséges feltevésről beszélhetünk. Az igazságosság és igazság vagy abszolúte különböznek vagy abszolúte azonosak vagy részben különböznek és részben azonosak. Abszolút bizonyossággal ezt a kérdést sem lehet ugyan eldönteni, de a részleges azonosság feltevése valószínűbb, mint a totális különbözőség vagy a totális azonosság hipotézise.

VI. Transcendens és immanens igazságossági konfliktus. Az igazságosság elméletének politikai jelentősége.

Az igazságosság elmélete olyan értékes tárggyal foglalkozik, olyan közeli a veszély, hogy elméleti eredményei tömegek boldogtalanságába fordulnak át, hogy a spekuláció legkínosabb pontossága és óvatossága ezen a téren nemcsak tudományos követelmény, hanem mindenekelőtt erkölcsi kötelesség. A kutatónak minden lépésnél tisztába kell jönnie azzal és világosan meg kell jelölnie azt, hogy elméleti eredményei a gyakorlatban mit jelentenek.

Az igazságosság és igazság labilis egyensúlyának és részleges azonosságának elmélete gyakorlati jelentőségében részint destruktív, részint konstruktív. Destruktíve hat az abszolút azonosság és az abszolút ellentét koncepcióival szemben. A sterilis érdekre stabilizált vagy a sterilis igazságra stabilizált, azaz tehát az etikai sterilítással valamely érdekből vagy logikai sterilítással valamely igazságból produkálható vagy dedukálható igazságosság lehetséges ugyan, de a maga abszolút érvényességi igényében verifikálhatatlan. Egyetlen, számunkra elérhető igazság sem elég erős ahhoz,

hogy valamely etikusan evidens érdeket megsemmisítsen és egyetlen érdek sem rendelkezik elég súllyal ahhoz, hogy a logikai ellentmondást — tehát egymással ellenkező igazságossági igények logikai ellentmondását is — feloldja, a logikailag evidens igazságot szétrombolja. Nem ismerünk abban az értelemben abszolút igazságot és abban az értelemben abszolút érdeket, hogy az igazságosság abszolút rendszere az egyikre vagy a másikra felépíthető lenne. Ez politikailag annyit jelent, hogy ha fennállhat gyökeres ellentét az egyéni-, osztály-, párt- vagy állami érdekek között, akkor az ilyen abszolút igazságossági konfliktus megoldásához szükséges materiális kritériummal nem rendelkezünk. Igazságossági konfliktusok csak racionális úton oldhatók meg; ha tehát az érdekek ellentéte logikai ellentmondásnak bizonyul, akkor a konfliktus megoldhatatlan.

Arra a kérdésre, hogy abszolút igazsági konfliktusok fennállhatnak-e emberek között, sem teljesen tagadólag, sem merőben igenlőleg nincs jogunk felelni. A tények milliói szólnak az abszolút ellentét mellett és a tények millióit lehet felsorakoztatni annak bizonyítására, hogy a legelkeseredettebb viták, a legridegebb érdekellentétek és a legvéresebb harcok esetében is forognak fenn még közös érdekek. Ha az emberek nem képesek arra, hogy egymást boldoggá tegyék, arra bizonytalán képesek, hogy egymást boldogtalanságba és szerencsétlenségbe taszítsák és ennek az abszolút érdeksemmisítésnek a megakadályozása a közös érdekek minimuma. Maga az abszolút és totális érdekellentét nem jelentene egyebet, mint azt, hogy mindenkinek közös érdeke az idegen érdekek megsemmisítése. Jelenti az összes érdekelték egyetértését aziránt, hogy jól felfogott közös érdekük kölcsönös megsemmisítésükben áll. Az abszolút és totális érdekellentét éppúgy túl van az emberin, mint az abszolút és totális érdekazonosság: az egyik éppoly merev dogma, mint a másik.

A labilis egyensúly elméletének konstruktív jelentősége az emberi igazságosság verifikálásában, az igazságosságért való harc és az igazságosság felőli megegyezés így zolásában áll. Az igazságosságnak két és csak két kritériuma van: az etikai evidencia (az érdek) és a logikai evidencia (az igazság). Ha e két kritérium összeműködése egységes eredményre vezet, akkor ez az eredmény a mi számunkra abszolút igazságos. Ha ellentétre vezet, akkor az elmélet kénytelen mindkét harcoló érdeket — vagy egyiket sem

— igazságosnak nyilvánítani. Ha az emberi igazságossági kalkulus mégoly problematikus is a magában való igazságosság szempontjából, ennek a magában való igazságosságnak mégis közre kell működnie az emberi kalkulus verifikálásában. Mert bizonyos nem lehet valakit egy számára elvileg megismerhetetlen szabály alapján erkölcsileg elítélni. Az ember végső erőfeszítését az igazságosságért feltétlenül is kell tudnunk igazolni.

Az ember végső reflektált érdeke tehát igazságos. Ilyenen azt az alogikus, etikusan evidens élményt kell értenünk, amely keresztülment a racionalizálás, szisztematizálás, konfrontálás, logikai feldolgozás és megvilágítás minden lehetséges fokozatán, amely a szóbanforgó alany számára egyáltalában elérhető. Hiszen solipsistikus érdekének ilyen reflexiója által az alany igazságosságára iruló képességének szélső határára érkezett, a végső reflektált érdek az ő számára szükségképeni végeredménye az igazságossági kalkulusnak. Az ilyen reflektált érdekekben az igazságosság leronthatatlan, megrendíthetetlen alapja jelenik meg előttünk: az ilyen érdek ugyanis egyúttal az ember legmélyebb bepillantása az igazságosság lényegébe. Minthogy sem ennek a belátásnak a helytelenségét, sem más, ugyanúgy verifikált érdekekkel szemben fennálló, totális ellentétét, bizonyítani nem lehet, kénytelenek vagyunk annak objektív igazságosságát tulajdonítani. Az igazságosság és igazság részleges azonosságának és labilis egyensúlyának elmélete csak azt a nézetet igazolhatja, hogy azok az emberek, akik egy véleményen vannak végső reflektált érdekeik, tehát az igazságosság felől, igazságosan cselekszenek, ha ezt az igazságosságot körömszakadtig védelmezik és azok az emberek, akik végső reflektált érdekeik, tehát az igazságosság tekintetében gyógyíthatatlan ellentétbe jutottak, igazságosan cselekszenek, ha soha nem fáradnak Bele abba, hogy igazságukért harcoljanak.

Érdekek igazságok nélkül vakok az igazságossággal szemben; igazságok érdekek nélkül üresek az igazságosságtól. Sem a reflektálatlan, nyers érdekek, tehát a solipsistikus igazságosság lépcsőjén, sem a tökéletesen reflektált, logikailag megtisztított, logifikált érdekek, tehát a kozmikus igazságosság lépcsőjén, nincs mozgása, nincs dinamikája az igazságosság problémájának. Csak az etikum és logikum, az igazságosság és az igazság, közötti dialektikus folyamat teszi lehetővé az igazságosság dinamikáját, az igazságosság útján való előhaladását. Csak a reflektálatlan érdektől a

reflektált érdekekhez vezető úton vannak megoldható igazságossági problémák. Az emberi igazságossági kalkulusban a hozzá szükségképpen tapadó *hiba* lényeges alkotórész. Csak ha az igazságosság: felőli reflexió ellentmondása felfedezhető és bizonyítható, csak akkor lehet megoldani az igazságossági problémát. Haladás az igazságosság útján annyit jelent, mint a nyers érdekek a reflexió alapján való alakítása, korlátozása, lemondás a nyers érdekről a reflexió erejénél fogva. Igazságtalanság annyit tesz, mint megmaradás a nyers érdek álláspontján a más elismert érdekekkel szemben fennálló logikai ellentmondás belátása után. Az igazságtalanság nem tévedés az igazságosság felől, hanem megmaradás az ellenkező mellett az igazságosnak belátása ellenére.

Ha egyetértek ellenfelemmel aziránt, hogy az E esetre az N normát kell alkalmazni és hogy a mi X esetünk az E-vel egyenértékű, akkor igazságtalanul cselekszem, ha az X esetre az N normát nem akarom alkalmazni. Ilyen esetben az igazságosság iránti vita szigorú értelemben megoldható: az igazságosság logikailag bebizonyítható. Álláspontom egyszerűen reflektálatlanabb, mint az ellenfelemé. Csak ilyen esetekben lehet tulajdonképeni igazságtalanságról beszélni. Természetesen nem kell az eset szerkezetének ilyen egyszerűnek lennie. Ha pl. elismerem, hogy az E esetre az N norma alkalmazandó és hogy a G, H, J esetek aequivalensek az E-vel és a H egyenértékű a mi X esetünkkel, akkor igazságtalanul cselekszem, ha az X esetre az N normát nem engedem, alkalmazni: habár nem ismertem el, hogy az X az E-vel egyenértékű. Mert nyilvánvaló logikai ellentmondásba keveredem, amikor a X-nek H-val szemben való aequivalenciáját igen, ellenben, azzal az E-vel szemben, amely a H-val elismerten egyenértékű, fennálló aequivalenciáját nem ismerem el. Az igazságtalanság tehát nem egyéb, mint az érdekreflexiónak következetlensége, felfedett és ki mégsem küszöbölt hibája.

Hogy végsőleg reflektált érdekről beszélhessünk, a nyers érdek reflexiójának ellentmondást nem rejtő eredményre kellett jutnia. Itt azonban meg kell különböztetnünk a belátásra való képtelenséget a belátni nem akarástól. Vannak ellentmondásai a reflexiónak, hibái az igazságossági kalkulusnak, amelyeket az~alany képtelen belátni és olyanok, amelyeket tulajdonképen belát, csak nem akar belátni. Csak az utóbbi esetben lehet szó igazságtalanságról szoros értelemben. Első esetben a végső reflektált

érdekkel van dolgunk. A végsőleg reflektált érdek tehát „teljesítményfogalom“. Az alany nem felelős azért, amit nem képes teljesíteni, de felelős azért, hogy teljesített-e mindent, amire képes. Az ember végső, legjobban teljesítménye azonban nézetem szerint, a maga esetleges vagy éppen szükségképeni tökéletlenségében is, feltétlenül igazságos. Mert ha szükségképen vagy lehetőség szerint tökéletlen, akkor ezt a betegséget magának az abszolút igazságosságnak kell meggyógyítania. Mert az a gondolat, hogy legjobb akaratunkkal, az igazságosságra való legnagyobb erőfeszítésünkkel a rosszat, az igazságtalanságot lehet vagy kell megvalósítanunk, egyenértékű a feltétlen igazságtalanság gondolatával.

Lehetséges-e a fentiek szerint igazságos érdekek közötti ellenmondás? Erre a kérdésre azt felelhetjük, hogy transcendens ellenmondás lehetséges, immanens ellenmondás ellenben nem lehetséges. Mert ha az ellenmondást *felismertük*, ezzel az egyik érdeknek a másik által való korlátozandóságát is *elismertük*: az ellenmondás belátása alakítja magát az érdeket is. Mihelyt az idegen érdekről elismerem, hogy végsőleg reflektált érdek, tehát igazságos, abban a pillanatban megingott az a meggyőződésem, hogy az azzal radikálisan ellenkező saját érdekem igazságos. Igazságos érdekek közötti ellenmondást tehát sem elgondolni, sem érezni nem lehet. Viszont igazságos érdekek transcendens — tehát át nem élt — konfliktusát nem lehet tagadni. Az A kalkulus azzal az eredménnyel zárulhat, hogy a saját érdek végsőleg reflektált, tehát igazságos, a vele gyökeresen és gyógyíthatatlanul ellentétes idegen érdek ellenben a reflexió belátott hibája ellenére fenntartott, tehát igazságtalan és mint ilyen, megsemmisítendő érdek. A megfelelő B kalkulus viszont a saját érdeket, amely az A-ban igazságtalannak nyilvánult, mint igazságosat, az idegen érdeket ellenben, amely az A szerint igazságos, mint igazságtalant ismeri fel. Hangsúlyozni kell, hogy az ellentét mindkét kalkulussal szemben transcendens. Azért transcendens, mert egyik fél sem éli át a másik által igazságosnak érzett érdeket, mint igazságost és a másik által igazságtalannak érzett érdeket, mint igazságtalant, hanem élményeik kölcsönösen transcendálnak, túlmennek egymáson. Ha átélnék egymás élményeit, akkor az igazságossági konfliktus immanenssé válnék, a kalkulus a megoldatlanság stádiumába zökkenne vissza. De a konfliktus végre is transcendens is maradhat. Hogyan ítélandó meg az ilyen transcendens igazságossági konfliktus, miután az A

és B transcendens ellentéte a C kalkulusban immanenssé vált? Feltevés szerint a C kalkulus az A és B felülvizsgálata közben csak transcendens, azaz be nem látott, hibákat fedezhet fel. Ha ilyeneket felfedez, akkor a C számára más eredmény lesz igazságos, mint az A és B számára. Képes-e ez az új eredmény az A és B igazságosságát megsemmisíteni vagy sem? Ha képes lenne, akkor egyáltalában nem lenne lehetséges emberi igazságosság. Mert a csálhatatlanság privilégiuma a C kalkulust sem illeti meg. Annak a végső belátásnak, amelyet a C elér, nem abszolút, hanem csak relatív előrangja van az A-val és B-vel szemben. Az igazságossági kalkulusban a szubjektív tényező lényeges, ellentétben a matematikával vagy a logikával. Egy matematikai számítás vagy logikai következtetés nem lesz jobb azáltal, ha hibáját képtelenek vagyunk belátni. A Föld forog, ha mégoly szilárdan hisszük is az ellenkezőjét. Ellenben annak a szájában, aki a káromkodás szavain az imádság gondolatait érti, a káromkodás tényleg imádsággá változik. Nem ellenmondás az, hogy A részére az ellenkező lehet igazságos, mint B részére. Mert abban nincs ellenmondás, hogy a magában való igazságosság, az A, B, C, D reflexiókban való megjelenésében a, b, c, d hibaindexet kap. És abban sincs ellenmondás, hogy az A, B, C, D kalkulusok hibáit a magábanvaló igazságosságnak meg kell gyógyítania. Mert ennek az ellenkezője azt az ellenmondást zárná magába, hogy az igazságosság megvalósítását az embertől követelik ugyan, de a véletlentől (t. í. be nem látott hibák elkerülésétől) függővé vagy egyenesen lehetlenné teszik, hogy az ember köteles arra, amire képtelen, hogy szükségképpen igazságtalan akkor, amikor leginkább igazságos, hogy az igazságosság megvalósítása az igazságtalanság megvalósítása: hogy a magánvaló igazságosság normája az emberi igazságosságot delegálja és egyúttal megsemmisíti. A végső emberi igazságosság méltósága ugyanaz, mint a magában való igazságosságé, az elérhetetlen és hibátlan igazságosság immanens az elérhető és hibás igazságosságban és ennél az immanenciánál fogva az emberi igazságosság hibái kiküszöböltenek. Az abszolútum azért lehet immanens a végső reflexióban, mert a hibák transcendensek és ez mindkét formulázásban annyit jelent, hogy a hibák az aktuális alanyak be nem számíthatók.

A C kalkulusban is ki kell tehát tartani amellet, hogy a transcendens ellenmondásban talált A és B mindketten igazsá-

gosan cselekedtek. Ha az immanenssé vált ellenmondás C számára megoldható, akkor új eredmény áll elő. Az az eset is képzelhető azonban, hogy az ellentét immanenssé vált ugyan, azonban C számára is megoldhatatlan marad. Ez teljesen új helyzet: C számára az adott esetben nincs igazságosság. Az igazságosság dinamikájának ezt a holt pontját most nem vizsgáljuk részletesebben. Nagy fontossága azért van, mivel a legtöbb ember tudja vagy legalább homályosan érzi, hogy érdekei nem végsőleg reflektáltak, hogy gondolkodnia — kalkulálnia — kellene érdekeinek igazságos volta tekintetében, de ezt ő a legkülönbözőbb okoknál fogva elmulasztja. Tehát saját reflexiója eldöntetlenségének tudata fontos szerepet játszik minden ember igazságossági kalkulusaiban. A politikai és jogélet az igazságosság dinamikájának e holtpontja körül forog a viszonylag reflektálatlan érdekek széles szféráiban, ahol a végső reflektált érdek ritka tüneménye — amelyet az élmény feltétlen bizonyossága és a bizonytalanság tudatának teljes kimaradása jellemez — csak távoli villámlásként villan fel olykor-olykor. Mindenki beláthatja ezek után, hogy pl. szocializmus-kapitalizmus, pacifizmus-militarizmus, internacionalizmus-nacionalizmus mennyiben és kik számára jelentenek transcendens és kik számára eldöntetlen immanens igazságossági konfliktust vagy végül reflektálatlan, ellenmondásos, nyers érdekálláspontot? Nyilvánvaló, hogy ezeknek az ellentétes álláspontoknak mindegyike jelenthet igazságosságot (végsőleg reflektált érdeket), igazságtalanságot (a reflexió belátott hibája ellenére fenntartott érdeket) vagy holtpontra állított érdeket (eldöntetlen igazságossági kalkulust).

Fiat justitia pereat mundus — ez a *transcendens* konfliktus értelme. *Justitia regnorum fundamentum* — ez az *immanens* konfliktus értelme. Első esetben érdekeket meg *kell* semmisíteni, második esetben kiegyenlíteni. Az igazságosság és igazság labilis egyensúlyának teoretikus értelme: *szintézis*; politikai értelme: *kompromisszum*. De nem kompromisszum minden áron, hanem kompromisszum a harc és a békés megegyezés elve között. A transcendens és immanens, megoldhatatlan és megoldható igazságossági konfliktusnak, a harcnak és a megegyezésnek pengéit egymáson kell élesre köszörülni. A transcendens ellentét harci elve az igazságossági rendszer megmerevedését, a beati possidentis javára való kisajátítását és átértelmezését az immanens ellentél

békeelve, kiegyenlítő funkciója, pedig az egyetemes érdekmegsemmisítést, a *culbute générale*-t van hivatva elhárítani. Ilyenformán a labilis egyensúly elmélete minden bizonnyal politikai közvetítő álláspontot is jelent: *középosztálypolitikát* jelent. A transcendens igazságossági konfliktus inkább a legalsó osztály politikai ideológiájának felel meg, annak az elkeseredett proletárnak a hitvallása, aki az egyetemes érdekmegsemmisítéssel már semmit sem vél veszíthetni. És az immanens igazságossági konfliktus, a maga lényegesen fenntartó funkciójával, a békés érdekkiegyenlítés elve, inkább szolgál a birtokban ülő és uralkodó legfelső osztály előnyének. És bizonnyal a középosztály az, amelynek sem az alsó osztálynak az adott helyzeten lényegesen túlmenő (transzcendáló) érdeke, sem a felső osztálynak az adott helyzetben lényegesen testet öltött (immanens) érdeke nem fekszik nagyobb mértékben a szívéen, de bizonyos egyenlő mértékig mindkettő a szívéen fekszik. Az egyetemes érdekmegsemmisítéshez vezető transcendens konfliktus politikai előnye az alsó osztály számára abban áll, hogy egy társadalmi felfordulásban a felső osztály bizonnyal többet veszít. A békés megegyezésre vezető immanens konfliktus politikai előnye a felső osztály számára abban áll, hogy ennek a társadalmi békének a köpönyege alatt, annál a helyzeti energiánál fogva, annak a helyzeti előnynek alapján, melyet a gyengébb — és a kérlelhetetlen érdekküzdelem álláspontjának feladása után. alapjában véve teljesen veszélytelen — ellenfelével szemben részére a „tárgyalások“ során hatalmi helyzete biztosít, beismerten nem teljesen igazságos saját érdekeket is képes érvényesíteni.

Igen könnyű és nagy a hajlandóság arra, hogy a transcendens igazságossági konfliktust immanenssé, vagy megfordítva, értelmezzük át. Ha a transcendens konfliktus egyszer tudatossá vált, ha meggondoljuk, hogy az ellenfél a maga érdekének igazságos és az idegen érdek igazságtalan voltáról éppoly szilárdul meg van győződve, mint jómagunk, akkor az ellentét ezzel már immanenssé is vált, mert hiszen akkor többé már nem vagyunk oly szilárdan meggyőződve az idegen érdeknek igazságtalan és a saját érdek igazságos voltáról, mint előbb. Másrészt az immanens igazságossági konfliktus azonnal transcendensbe csap át, amint az idegen reflexió valamely be nem látott hibáját belátottnak tekintjük. Mihelyt igazolatlan gyanú támad bennünk az ellenfél igazságtalansága, tehát reflexiójának tudatosan ellenmondó volta tekin-

tétében — és az ilyen gyanút nem könnyű verifikálni — és mihelyt immanens igazolás, azaz beismerés, helyett valószínűséggel is beér] ük, az immanens konfliktus ezzel már transcendenssé is változott. Annak számára, aki a társadalmi béke védő palástja alatt, tehát az igazságossági konfliktus immanenciájának fedezékéből, kétes érdekeket akar érvényesíteni, jobban megfelel az immanens konfliktus ideológiája és azon lesz, hogy a transcendens konfliktust kereken tagadja. Hangsúlyozni fogja, hogy hiszen csak belátunk kell a konfliktus transcendens voltát, hogy meggyőződjünk arról, hogy alapjában véve csak immanens konfliktusok — mert alapjában véve (a nyíltan beismert ellenmondás egyetlen kivételétől eltekintve) csak igazságos érdekek — vannak. Aki tudva igazságtalan érdekeket akar érvényesíteni, annak azt kell állítania, hogy minden érdek — tehát az övé is — igazságos és így egymással — tehát az igazságos idegen érdekek is az ő igazságtalan érdekeivel — meg kell hogy férjenek.

Annak a szemében ellenben, aki a maga igazságáról vakon meg van győződve és érdekének más érdekekkel szembeni konfliktusát, sőt folytonos vereségét, nap-nap mellett tapasztalni kénytelen, nagyobb hitelt érdemel az örök gyanú és az örök gyanúsítás ideológiája, a beismerés szigorú bizonyítékának a mindig nyilvánvalóbb valószínűséggel való helyettesítése. Aki a békés tárgyalások során, a maga jóhiszeműségében, mindig a rövidebbet húzza, előbb vagy utóbb arra a gondolatra fog jönni, hogy megcsalják, hogy az immanenciának, az igazságosságban való megegyezésnek, a társadalmi békének ez az egész rendszere alapjában véve csak komédia és hogy ebben a megegyezésben, ebben az immanenciában csak az érdekek örök transcendenciája jut érvényre: hogy ez a megegyezés egyáltalában nem más, mint ügyes szerkezet az egyedül reális transcendens konfliktus, a könyörtelen érdekküzdtelem kimenetelének praeformálására, az idegen érdek győzelmének és a saját érdek legyőzetésének eleve való biztosítására. A belátással élő ember számára a transcendens konfliktus immanenssé, a gyanakvó szemében az immanens konfliktus is transcendenssé válik.

Középosztálypolitika pedig annyit jelent: mindkét álláspontot bizonyos, elvileg egyenlő mértékig, de egyiket sem feltétlenül elismerni. Egy társadalmi forradalomban a középosztálynak nincs annyi veszteni valója, mint a felső, de nem is olyan kevés a

veszteniavalója, mint az alsó osztálynak. Nem fekszik annyira szívéen a fennálló rend, különösen a fennálló tulajdoni rend, mint a felső osztálynak; de nem is olyan közömbös előtte a fennálló rend, különösen a fennálló kultúra, mint az alsó osztály számára. Az igazságossági rendet fenn kell tartani és le kell rombolni: azaz, folytonosan alakítani és megújítani. Az igazságosságnak a felső osztály részéről való kisajátítása árán az egységet, a megegyezést *nem* kell fenntartani, a harcot *nem* kell mindenáron kerülni. Az igazságosság megvalósítása ne jelentse, az igazságtalanság megvalósítását. Harc és megegyezés egymást folytonosan korlátozzák és javítsák. A harc és a béke elvének, a transcendens és az immanens konfliktusnak ebben a dialektikai játékában rejlik az igazságosság legmélyebb politikai értelme.

Nincs fontosabb feladata napjainkban a politikai elméletnek és gyakorlatnak, mint felvilágosítani az embert arról, hogy mit jelent a politika, mit jelent bennünk a politikum. Ha a világ nem akar a reflektálatlan politikai szenvedély Hullámaiban elmerülni, ha nem akarunk a politikai dogma fáján újra meg újra keresztre feszítettetni, ha az emberiség *nem* óhajt a kíméletlen politikai harcban felmorzsolódnivaló vagy valamely új politikai dogma uralma alatt megmerevedni, akkor mindenekelőtt meg kell tanulnia, hogy mit jelent a politikum az emberben. Ez az ember *apolitizálását* is jelenti, aminthogy a labilis egyensúly elmélete bizonyos értelemben az *igazságossággal szemben jogfosztást* is jelent. Mert logizálja az igazságosságot, habár az ellenkező oldalon eljogosítja (etizálja) is magát az igazságot. A voluntarisztikus igazságosság eszméjének ez a tagadhatatlan denaturálása az elé az utolsó kérdés elé állít bennünket, amelyet az igazságossággal szemben — azzal az igazságossággal szemben, amely az egyik oldalon a világ megsemmisítésére, a másikon pedig a mindenkori „rendszer“ megmerevedésére látszik vezetni — egyáltalában felvethetünk: vájjon legyen-e egyáltalában igazságosság? Hitem szerint erre a kérdésre sem az abszolút harci igazságosság, sem az abszolút békeigazságosság értelmében *nem* szabad igennel felelni. De szabad rá igennel felelni éppen a logizált igazságosság értelmében, a harci és a békeigazságosság folytonos kölcsönös korlátozásának értelmében.

Akinek a fennálló kultúra mitsém jelent, ám hirdesse az abszolút harci igazságosságot; akinek számára a fennálló mindent

jelent, ám törjön lándzsát az abszolút békeigazságosság mellett. Akinek azonban a fennálló kultúra, a maga értékeivel, éppúgy szívéen fekszik, mint az a kívánság, hogy ez a kultúra meg ne meredjék, hanem ereiben folytonosan friss vér cirkuláljon — és ez a középosztály —, az nem akarhat más igazságosságot mint azt, amely a harcot az igazságos béke és a békét az igazságos háfc korlátai közé szorítja. *Aristhenes*-nek igaza van abban, hogy az államok akkor mennek tönkre, amikor többé már nem tudják megkülönböztetni, hogy mi igazságos és mi igazságtalan. Ha a harcnak és a békének ez a labilis egyensúlya többé nem lehetséges, ha a világnak az igazságossági konfliktusok immanens megoldása nélkül kell valamely stabilis rendszerbe belemerevednie vagy ha a konfliktusok racionális, immanens megoldását teljesen felváltja a vérrel és vassal való megoldások módszere, akkor ebből a kultúrából, amely dómjainak tornyaival az égbe fűrődik, amely motorjaival legyőzte a tér és idő távolságait, amely az embert gazdaságilag, technikailag, politikailag és erkölcsileg magasabbra emelte, mint amely magaslaton az egykor a maga primitív istenét elképzelte, akkor ebből az egész kultúrából kő kövön nem marad,

Horváth Barna.