

## MOOR GYULA MUNKÁI

Stammler „Helyes jogról szóló tana”.

(Magyar Jogászegyleti Értekezések, 1911)

Macht, Recht, Moral. (Szeged, 1922)

Bevezetés a jogfilozófiába. (Budapest, 1923)

A logikum a jogban. (Budapest, 1928)

Zum ewigen Frieden. (Leipzig, 1930)

A jogi személyek elmélete. (M. Tud. Akadémia, 1931)

A természetjog problémája. (M. Tud. Akadémia, 1934)

A jogrendszer tagozódásának problémája.

(M. Tud. Akadémia, 1937)

A szabad akarat problémája. (M. Tud. Akadémia, 1943)

A jogbölcselet problémái. (Budapest, 1945)

MOÓR GYULA

*M. P. O.*  
*9089.*

TEGNAP ÉS HOLNAP  
KÖZÖTT

TANULMÁNYOK

RÉVAI



Copyright by Révai, Budapest, 1947  
82849. - Révai Irodalmi Intézet nyomdája  
Budapest V, Vadász-utca 16  
Felelős nyomdavezető: Tóth Lajos

# ELŐSZÓ

## I

A XIX. század második felének aránylag csendes és nyugodt fejlődése után a XX. század első és második negyedében magasra csaptak a világtörténet viharos hullámai. Már az 1914—18. évi nagy háború nyomában hatalmas politikai és szociális változások következtek be. Az 1939—45. évi világháborút követő átalakulások még gyökeresebbeknek ígérkeznek. A világtörténet üteme, úgy látszik, meggyorsult. Sőt nem volna talán túlzás, ha azt mondanánk, hogy a világtörténet, mint az emberiség életének egységes folyama, valójában csak most indult meg. A nemrégiben elcsendesedett gigantikus mérkőzés mutatta meg először, hogy a világ népeinek sorsa szorosan összekapcsolódik, hogy „egységes és oszthatatlan a világ“.

Amint a „nap-éj-egyenlőségi viharok“ az időjárás gyökeres megváltozását idézik elő s élesen elválasztják a tegnaptól a holnapot, akként sodorta el a gyors ütemben egymás után következő két világháború orkánya az ismerős múltat s terelte meg ismeretlen új utakra a jövőt.

Ha a világtörténet jelenlegi napéjgyenlőségi viharának okát, az új világot kialakító áramlat rúgóját keressük, a gondolatok és eszmék világába érkezzünk. Az emberiség életformáinak változásait, az időbeli történést, időtlen gondolatrendszerek irányítják. A tegnappól holnapba forduló mának múltó jelenségei ekként kapcsolódnak bele az örökkévalóságba. A zűrzavaros jelen rohanó eseményeit megérteni nem egyéb, mint behelyezni őket az időtlen elvek távlatába: *sub specie aeternitatis*.

Ebből a szemszögből tekintve elméleti érdeklődésre tarthat számot az időszerű kérdésekkel való foglalkozás.

## 2

Ez a kötet egynehány tanulmányt foglal magában. Jórészt olyan alkalmi előadásokat, amelyek az 1945 június 17-től 1947 március 4-ig terjedő időben különböző helyeken különböző alkalmakból hangzottak el. Összekötő kapocs köztük talán csak az, hogy mozgalmas korunk időszerű kérdéseivel foglalkoznak, a tegnappól holnapba forduló mának keresik iránytmutató vezérelveit.



A holnapot formáló elvek közül főként a kereszténység, a szocializmus és a demokrácia gondolatrendszere emelkedik ki. A fasizmus és a nemzeti-szocializmus rendszere, remélhetőleg, már csak a tegnapé. Ezekkel a gondolatrendszerekkel foglalkozik az első öt tanulmány: „Kereszténység és szocializmus“ (1946 júl. 28.), „Demokrácia és világnézet“ (1945 szept. 20.), „A demokrácia örvényei“ (1945 jún. 26.), „A fasizmus és a nemzetiszocializmus bírálata“ (1945 szept. 30.), „Fasizmus és demokrácia“ (1947 márc. 4.).

Jelenlegi világrendünknek két nevezetes jogintézményét mutatja be a következő két tanulmány: „A Szovjetunió alkotmánya“ (1946 júl. 9.), „Az Egyesült Nemzetek Szervezetének jelentősége“. A következő „Népbíróság és esküdtszék“ (1945 jún. 17.) című tanulmány ugyancsak tételes jogi intézményt ismertet, a jelenlegi magyar népbíróságot, összehasonlítva azt az esküdtszékkel.

Időszerű magyar kérdéseket tárgyal a következő két rövid elmesuttatás is: „A magyar értelmiség hivatása“ (1946 nov. 10.), „Béke és jog“ (1946 dec. 14.). A magyar értelmiség és a magyar jogászság feladatairól van bennük szó.

Végül a kötetet lezáró három tanulmány az időszerű kérdések köréből az elvont elméleti kérdések közé vezet: „A jog szerepe a társadalomban“ (1946 dec. 2.) a jogfilozófia, a „Társadalom és történelme“ (1945 aug.) a szociológia és a történetbölcselet, „A jogpolitika módszertana“ a tudományelmélet területén mozog. A bennük tárgyalt kérdések csupán az említett tudományágakban bírnak időszerűséggel.

A felsorolt tanulmányok címe után zárójelbe tett időpont azt a napot jelöli meg, amelyen előadásként elhangzottak. Kettőnél nincs időmegjelölés, mivel ezek nem előadásra készültek. Elhelyezésük ebben a kötetben nem időrendben, hanem az előbb kiemelt értelmi összefüggés szerint történt.

Keltekzésük sorrendje különben is mellékes, mert hiszen mindenik a „tegnap és holnap között“ folyó idővel, a történeti súlyával reánk nehezedező ma kérdéseivel foglalkozik.

A világtörténet aequinoctiális viharában állni, az embersorsot irányító Végtet nagy fordulóit átélni szép és nehéz. Szép és izgalmas nagy idők tanújának lenni, világot-rontó s világot-építő eszmék küzdelmét látni. De nehéz és fájdalmas is többnyire, mert a történeti fordulókön, az új korszakok reggelén vér és könny szokott harmatozni: „Quidquid delirant reges, plectuntur Achiui“. Nehéz továbbá a viharos idők zűrzavarában eligazodni, szilárd világnézeti támasz nélkül a sokat tévedő Ember könnyen

hibás irányba indul s aztán elmondhatja *Dante*-val (*Pokol*, I., 2—3., *Babits ford.*):

Egy nagy sötétlő erdőbe jutottam,  
Mivel az igaz utat nem lelém.

A tegnap és holnap mozgalmas intervallumában készült tanulmányaim felfogása mégis optimista. Szeretném hinni, hogy a magyar nép józansága a jelen útvesztőiben is megtalálja a helyes utat. Szeretném hinni, hogy az emberiséget mozgató korszakok nincsenek egymással kiegyenlíthetetlen ellentétben. Szeretném hinni, hogy az emberi fejlődés felfelé: a szabadság, egyenlőség, testvériség kiteljesülése, az emberiség gondolatának fokozódó érvényesülése felé halad.

Budapest, 1947 március 15.

MOÓR GYULA



# KERESZTÉNYSÉG ÉS SZOCIALIZMUS

## I

Mozgalmas időkben, mint amilyen a mai kor is, méltán vethetjük fel azt a kérdést, vajjon tisztában lehet-e az ember akkor, amikor új korszakot nyitó világtörténelmi események sodrában áll, a felette átszáguldó történések igazi jelentőségével?

Vajjon sejtette-e Pontius Pilatus, amikor Jézus Krisztust, akiben semmi bűnt nem talált, átadta a főpapi igazságszolgáltatásnak, hogy ezzel a világtörténet legfenségesebb drámájának vált szomorú szereplőjévé s maga is tétlen részese lett annak a hatalmas mozgalomnak, amely a keresztfától elindulva, hosszú évszázadokon keresztül legjelentősebb hajtóereje az emberi történetnek s amelynek irányító hatása napjainkban még korántsem tekinthető kimerültnek. Hogyan sejtette volna mindezt, amikor még *Plinius (Epistolae, X. 96.)* és a legnagyobb római történetíró, *Tacitus (Annales, XV. 44.)* sem volt tisztában — bár ők már bizonyos történelmi távlatból nézhették a történeteket — a kereszténység jelentőségével.

És vajjon sejtette-e a gőzgép feltalálója, hogy találmánya forradalmasítani fogja az ipari termelést, létrehozza a géptermelést, kifejleszti a kapitalizmust, megteremti a modern proletariátust s ezzel porondra veti annak a modern szocializmusnak a bajvívóit, amely éppen napjainkban útban van, hogy egész társadalmi berendezkedésünket megváltoztassa. Hogyan is sejtette volna mindezt, amikor még egy Napoleon lángesze sem ismerte fel a gőzhajó jelentőségét.

És vajjon sejthetjük-e mi, akik az eddigi világtörténet legnagyobb háborújának vihara után igyekszünk aggódó szemmel a bizonytalan jövő ködében a várható fejlődés útját felfedezni, vajjon sejthetjük-e, hogy ez a végzetserű út merre vezet? Bizonyosnak látszik, hogy a világtörténetnek egyik nagy fordulóján állunk, ahol egy régi világ lezárul s egy új korszak nyílik az emberiség számára. Azonban ki tudná megmondani, hogy azok a nagy változások, amelyek mind a nemzetközi viszonyok terén, mind a belső állami és társadalmi rend keretében a most elcsendesült világháború nyomán végbementek, milyen végleges formákban fognak kikristályosodni?

Ki tudná megmondani, hogy azok a csodálatos találmányok, amelyek a háború folyamán születtek meg, — mint például az atomerő is — a jövőben a pusztítás és a halál vagy az építés és az élet célját fogják-e szolgálni?

A jövőből felénkmeredő kérdőjelek bizonytalansága mellett is bizo-



nyosnak látszik azonban, hogy a lezajlott háborús mérkőzés zűrzavarából két nagy társadalmatformáló vezérelv került ki diadalmasan és megerősödvé, az egyik a *keresztény etika*, a másik a *szocializmus* gondolata. Ennek a két elvnek döntő szerepe lesz az eljövendő világrend kialakításában s az emberiség sorsa jórészt attól függ, hogy kereszténység és szocializmus vállvetett munkával fogják-e az emberi nem boldogulását szolgálni, avagy egymást meg nem értve fogják-e híveiket két ellenséges táborként harcba vinni.

2

Hogy a *keresztény* gondolat megerősödvé került ki a világégésből, azt hiszem, nem szorul részletes bizonyításra. A háború jórészt ellentétes világnézetek küzdelme volt: végső elemzésben az emberi személyiség végtelen értékét valló keresztény felfogás küzdött a tudatosan keresztényellenes *Nietzsche*-nek faji felsőbbrendűséget valló darwinista moráljával s az erre támaszkodó, faji gyűlöletet hirdető s az emberi szabadságjogokat megvető nemzetiszocialista tanítással. Nem véletlen, hogy a kereszténységhez komolyan ragaszkodó angolszász népek vezető politikusai, Churchill és Rooseveltt, egyaránt a nemzetiszocialista tanok kiirtását jelölték meg (nem területi hódításért folytatott) háborújuk végcéljául, s hogy nyilatkozataik összhangban voltak a római katolikus egyház fejének megnyilatkozásaival is. Hitler győzelme kétségkívül a keresztény világfelfogáson nyugvó nyugati kultúránk alkonya lett volna, mint ahogy leveretése ennek a kultúrának a tiltakozása volt egy új pogányság hirdetése ellen.

A háború alatt a szovjetország megnyilatkozások is határozottan tiltakoztak a hitleri rendszer embertelenségei ellen, mint ahogy kétségtelen, hogy már az 1936. évi szovjetország alkotmány is, amely az 1918. és 1924. évi eredeti szovjetalkotmány antidemokratikus vonásait jórészt eltörölte, igen széleskörű emberi szabadságjogokat biztosított a szovjetpolgárok számára s különösen élesen foglalt állást a faji vagy nemzeti felsőbbrendűség vagy gyűlölet és lenézés hirdetése ellen (123. §.)

Ha tehát újabban találkozunk is egyes országokban, s sajnos, hazánkban is, a faji gyűlöletnek és az antiszemitizmusnak a hitleri korszakból fel-támadni látszó és a keresztény felfogással merőben ellenkező egyes jelenségeivel, kétségtelen, hogy ezek a győztes nagyhatalmak politikáját irányító vezérelvekkel éles ellentétben vannak s így tartós érvényesülésre sem számíthatnak. Olyan kóros jelenségekről van itt szó, amelyek a nagy katasztrófánk után kiburjándzott gyűlölködés, üzérkedés és korrupció talaján táplálkoznak, országunknak még mérhetetlen károkat okozhatnak, de már eleve elbukásra vannak ítélve azzal a faji gyűlöletet tiltó keresztény felfogással szemben, amely megerősödvé került ki a világháború borzalmaiból.

A másik megerősödött gondolat a *szocializmus* gondolata. Ennek a

gondolatnak zászlóvivője a Szocialista Tanácsköztársaságok Szövetsége (a Szovjetunió), ahol a termelő javak kevés kivétellel állami vagy szövetkezeti, vagyis kollektív tulajdonban vannak, s ahol másrészt az állampolgárok alapjogai közt szerepel a munkára való jog, valamint a munkaképtelenség, betegség és aggkor esetére szóló ellátásra való jog is.

Ezek a szocialista gondolatok azonban már a nyugati államokban is elismerésre találtak. Így állami tulajdonban vannak már igen sok helyütt a közlekedési eszközök, a vasút, a vízi és légi forgalom eszközei, a posta, a telefon, a táviró, a rádió. A bankoknak, a bányáknak és nagy iparteleknek államosítását több helyen megkezdték vagy követelik. Fontos közművek és közüzemek legtöbb helyen már állami vagy községi tulajdonban vannak, úgyszintén a szociális célokot szolgáló lakótelepek is. A polgárok jogát az állam szociális gondoskodására minden művelt állam elismeri; a társadalombiztosítás intézménye mindenütt kiépült és határtalan fejlődési lehetőség előtt áll; utalok itt arra a grandiózus tervre, amelyet a háború alatt Angliában Beveridge lord dolgozott ki. A legjellemzőbb példa azonban arra, hogy a nyugati, kapitalistának nevezett államok milyen nagy mértékben közelednek a szocialista állam alapelveihez, az Amerikai Egyesült Államok tavaly elhunyt nagy elnökének, *F. D. Roosevelt*-nek 1944 január 11-én elhangzott kongresszusi üzenete. Ebben kijelenti, hogy a moszkvai, kairói és teheráni tanácskozások során második „*Bill of Rights*“-ként, vagyis alap-törvényként fogadták el azokat a jogokat, amelyekkel mindenki számára, társadalmi állásra, fajra vagy vallásra való tekintet nélkül, s tekintet nélkül arra is, milyen ország fia, biztosítani kívánják a tisztességes megélhetéshez szükséges életszínvonalat. Így: a munkához való jogot, a munkanélküliség, baleset, betegség és öregkor esetére szóló biztosítás jogát, az üdüléshez, orvosi ellátáshoz és otthonhoz való jogot, valamint a megfelelő nevelés biztosításához való jogot is. (U. S. A. — Az Északamerikai Egyesült Államok kormányának kiadványa, 2—3. ll.) Ezek a szavak teljes összhangban vannak az 1936. évi szovjetalkotmány 118—121. §§-aival, amelyek ugyanezeket a jogokat a szovjetállampolgárok számára biztosítják.

Hogy pedig a római katolikus egyház is megértéssel viseltetik a szociális gondolattal szemben, azt már *XIII. Leó* pápának több mint félévszázaddal ezelőtt napvilágot látott „*Rerum Novarum*“ kezdetű híres enciklikája (1891. május 15.) — s több, azóta is kiadott pápai megnyilatkozás — bizonyítja.

### 3

Azzal az előbbieken bizonyítani próbált tényvel, hogy a közelmúlt gigászi harcaiból a kereszténység és a szocializmus került ki győztes erőként, teljesen összhangban van az a figyelemreméltó jelenség, hogy Európa felszabadított országaiban a legutóbb megtartott parlamenti választások

alkalmával úgyszólván mindenütt a keresztény vagy katolikus pártok osztoztak a szocialista vagy kommunista munkáspártokkal a szavazatokon. Így történt ez Franciaországban, Belgiumban, Olaszországban, Csehországban és Ausztriában is.

Az a körülmény, hogy a parlamentekben *keresztény* pártok állanak szemben *szocialista* pártokkal, arra engedne következtetni, hogy ezekben az országokban a kereszténység és szocializmus ellentétes erői fogják meghatározni a jövő fejlődés irányvonalát.

Valóban, ez a két nagy, társadalmat formáló gondolatrendszer nem egy ellentétes jellemző vonást mutat.

a) A szocializmus szigorúan *e-világi* felfogásával szemben a kereszténység erősen *transcendens*, a túlvilági életre irányuló felfogást képvisel, olyan erkölcsi felfogást, amely a legszorosabb kapcsolatban van a vallással és amely „*az én országom nem e világról való*“ és az „*add meg a császárnak, ami a császáré*“ (Máté, 22., 28.) gondolatnak megfelelően a földi hatalommal szemben bizonyos közömbösséget mutat.

Ezt veti a kereszténység szemére a nagy osztrák szociálista jogász, *Menger Antal* is, aki elsőként próbálta meg a szociálista tanítást jogszabályok formájában megfogalmazni és aki szükségesnek találta azt is, hogy egy új „*szocialista erkölcsöt*“ állítson a keresztény erkölccsel szembe. *Menger* szerint a keresztény egyházak „*a különböző népek uralkodó jogi és állami rendjét, mint adott tény, mindig elfogadták*“ és így „*az egész kereszténységben szenteknek való erkölcsöt hirdetnek a felebaráti szeretetről, de emellett olyan gyakorlatot folytatnak, amellyel a legvérszomjasabb hódítók is mindig meg voltak elégedve*“ (*Neue Sittenlehre*, Jena, 1905, 40. l.).

Nyilvánvaló, hogy *Menger* szemrehányása csupán a keresztény egyházak gyakorlatát érinti, de nem magát a keresztény etikát, mert ha megvizsgáljuk az ő új szocialista erkölccstanát, akkor ebben sem találunk egyebet, mint szerényebb igényű keresztény morált, amely ugyan nem kívánja meg, hogy az ember úgy szeresse felebarátját, mint önmagát, de követeli, hogy „*lelkében tág tér nyíljk a testvériesség és a felebaráti szeretet működésére*“ (i. m. 77. l.). A szocialista és a keresztény gondolat találkozására semmi sem jellemzőbb, mint *Mengernek* állítása, hogy „*csupán a szocializmus fogja az igazi felebaráti szeretetet és testvériséget lehetővé tenni*“ (u. o.).

A két felfogás teljes összhangjához ebből a szempontból csak az szükséges, hogy a keresztény egyházak nagyobb figyelmet fordítsanak az evilági problémákra s hogy az emberi méltóságról és egyenlőségről szóló keresztény tanítást a földi hatalommal szemben is erélyesen hangoztassák. Erre való készségét jelentette be *XII. Pius* pápa 1944 karácsonyi beszédében, mondván, hogy „*elmúlt az ideje annak, hogy az erkölcsi és evangéliumi elveknek, mint afféle irrealitásoknak, szerepét kizárják az államok és népek életéből*“. (*XII. Pius pápa a demokráciáról*, Bpest, 1946, 28. l.).

Az összhangnak szocialista részről való biztosításához viszont az volna szükséges, hogy a szocializmus mint világi dolgokról szóló tanítás, szorítkozzék a világi dolgokra s ne foglaljon el ellenséges magatartást a vallással szemben. Kétségtelen, hogy a szocializmusnak az az alakja, amely ma világot mozgató tényezővé váltott, a *marxi* szocializmus, nem foglal el barátságos álláspontot a kereszténységgel szemben. Magától Marxtól származik az a híres mondás, hogy „a vallás ópium a nép számára“ (*Deutsch-französische Jahrbücher*, 1844).

Azonban van a szocializmusnak egy olyan régiebb alakja is, amely összefonódik a keresztény hittel. *Morus Tamást* — akiről a szocialdemokrata *Kautsky* azt írja, hogy az ő Utópiájával kezdődik a modern szocializmus s ez egészen a XIX-ik század első feléig nem is jut túl az Utópiában lefektetett alapokon, (*Thomas More*, Stuttgart. Berlin, 1922, 56/57. ll.) — éppen mélységes keresztény hite vezette a kommunizmus útjára úgy, hogy egyszerre lehetett a kommunizmus első nagy modern hirdetője és a római katolikus egyház szentje. (1935 május 19-ikén avatta szentté XI. Pius pápa.) Az angol munkásmozgalomról pedig az osztrák szocialdemokrata *Otto Bauer* állapítja meg, hogy „sohasem helyezkedett ellentétbe a kereszténységgel s hogy szívesen támaszkodik éppen a keresztény etikára“. (*Sozialdemokratie, Religion und Kirche*, Wien, 1927, 21. l.)

De ma már maga a marxista szocializmus is inkább közömbös, mint ellenséges a vallással szemben. A szocialdemokrata pártprogrammok a vallást „magánügynek“ szokták tekinteni, az 1936. évi szovjetalkotmány 124. §-a pedig a lelkiismereti szabadságot, a vallás gyakorlatának szabadságát s a vallásellenes propaganda szabadságát egyaránt biztosítja.

Semmiképpen sem kell azt hinnünk tehát, hogy a szocializmus lényeges tartalma szükségképpen kapcsolatban állna a vallásellenes felfogással.

b) És nincsen kapcsolatban a szocializmus lényeges tartalma a *materialista filozófiával* sem. Ha e kapcsolat fennállna, akkor ez további jelentős ellentét volna a szocializmus és a kereszténység között, mert hiszen vallásos hit és következetesen keresztülvitt filozófiai materializmus összeegyeztethetetlen. Az igaz, hogy tudományos felfogásában mind *Marx*, mind *Lenin* a *dialektikus materializmus* meggyőződéses híve volt. De az is igaz, hogy a szocialdemokráciának olyan kiváló képviselői, mint *Eduard Bernstein*, *Marx* személyes tanítványa s a revizionista irány megalapítója, vagy *Max Adler*, a híres osztrák marxista és még sokan mások, elutasították a materializmust s Kant kritikái idealizmusának alapjára helyezkedtek.

A szocialista gondolatnak egyik erőssége, hogy nemcsak a materialista filozófia alapján lehet képviselni, hanem idealista vagy spiritualista felfogás alapján is. Sőt, az utóbbira támaszkodva, még sokkal inkább. Mert hiszen a szocializmus legalapvetőbb gondolata a magántulajdonnak — különösen pedig a termelőeszközökre vonatkozó magántulajdonnak —

megszüntetése. Ezt az emberi egyenlőségnek, a mindenki számára lehetőleg egyformán biztosítandó egyenlő gazdasági jólétnek, a munkásosztály felszabadításának és a szociális igazságosságnak az érdekében követeli. A szocializmus lényeges tartalma tehát *erkölcsi* tartalom. Erkölcsi követeléseket pedig sokkal könnyebb az idealista filozófiából levezetni, mint a materializusból.

A következőket át gondolt materializmus ugyanis olyan mechanikus világképhez vezet, amely szerint az emberiség sorsát kéréllhetetlen és vak szükségszerűséggel ható okozatos erők határozzák meg. Ebben a világképben az emberi akaratnak egyáltalában nagyon kevés, a szabad erkölcsi értékelés szerint igazodó akaratnak pedig egyáltalában semmi szerepe sincs. Marx a maga filozófiai materializmusából valóban következetesen el is jut ahhoz a gazdasági történetfelfogáshoz, vagy közkeletű néven ahhoz a *történelmi materializmushoz*, amely szerint a társadalmi fejlődést „szükségszerű, az emberek akaratától független“ gazdasági viszonyok határozzák meg. Ezek fogják szerinte a szocialista társadalmi rendet is kikerülhetetlen végzettségűséggel létrehozni. „A munkásosztálynak — írja Marx 1871-ben a Nemzetközi Munkás Szövetség főtanácsának üzenetében — nincsenek megvalósítandó ideáljai: csupán szabaddá kell tennie az új társadalomnak azokat az elemeit, amelyek az összeroskadó polgári társadalomnak méhében már kifejlődtek“.

Ezzel szemben újabban mind több szó esik a szocialista és kommunista *ideálokról* s már az 1921. évi *görli* német szocialdemokrata párt-programm is az osztályharcot nemcsak a szigorú marxista felfogás szerinti „történelmi szükségszerűségnek“, hanem egyúttal „*erkölcsi követelménynek*“ is tekinti.

Ha azonban magának a marxista szocializmusnak követői közül is egyesek elfordultak a materialista filozófiától és a szigorú értelemben vett történelmi materializmustól, akkor jogosult az a következtetés, hogy a kereszténység és a szocializmus összhangjának sem lehet akadály a, hogy az előbbi egy spiritualista filozófiai felfogást vall és a szellemi világ jelentőségét emeli ki, az utóbbi viszont — legalább is túlnyomó részben — a materializmust vallja és a gazdasági tényezők irányító erejét hangsúlyozza, feltéve, hogy egyébként kereszténység és szocializmus találkozik egymással a szociális igazságosság gondolatának területén.

c) Nagyobbnak látszik az ellentét kereszténység és szocializmus között az *osztályharc* kérdésében. Ha van is a szocializmusnak olyan alakja, amely az osztályharc gondolatát elutasítja — különösen az angol szocialista mozgalom egyes irányai mutatják ezt az alakot —, mégis kétségtelen, hogy az a szocializmus, amely ma világot formáló tényezővé vált, t. i. a *marxizmus*, elválhatatlan kapcsolatban van az osztályharc gondolatával. Marx történelmi jelentősége éppen abban áll, hogy a szocializmus tanítását összefűzte a munkásosztálynak felszabadulásért vívott harcával.

Az osztályharc gondolata azonban, úgy látszik, ellentétben van a keresztény ideálokkal, amelyek nem a nagy természetben dúló kíméletlen „*Jétért való küzdelem*“, hanem a *kölcsönös segítség*, a kooperáció és a szolidaritás gondolatát állítják oda követendő zsinórmértékül. A Vatikán, valóban, el is ítéli az éles osztályharcot (XI. Pius, *Quadragesimo anno*, 1931 máj. 15.), a nagy német jogfilozófus, *Stammler Rudolf* pedig egyenesen azt állítja „*Sozialismus und Christentum*“ c. művében (Leipzig, 1920, 146—147. ll.), hogy „az osztályharcról szóló tanítás volt a szocialista mozgalom legvégzetesebb tévedése“.

Ezt az állítást nem tudnám magamévá tenni. Akinek megvalósítandó ideáljai vannak, annak a harcot is vállalnia kell ezekért az eszményekért. Ha tehát a munkásosztálynak megvalósítandó ideálja a szocializmus, akkor el kell ismerni a jogát arra is, hogy harcolhasson érte. Egészen bizonyos, hogy ha a munkásosztály az osztályharc gondolatának elutasításával, pusztán az uralkodó osztályok erkölcsi belátásától várta volna a pápai enciklikáktól is jogosnak elismert céljai megvalósítását, sokkal hátrább volna ma az ideáljaihoz vezető úton. XI. Pius pápa maga is a legélesebb szavakkal volt kénytelen ostromozni azoknak könnyelműségét, akik a munkásosztály jogos elégedetlenségét kihívó igazságtalan állapotok fenntartásával világforradalom számára egyenetlik az utat. (*Quadragesimo anno*.)

A kereszténység sem rettent soha vissza attól — és nem is rettenhet vissza, hacsak a földi dolgokkal szemben teljes közömbösséget tanusítani nem akar —, hogy harcoljon a maga igazságáért. A *manichaeusok* és más heretikusok tanításával szemben a katolikus *theologia moralis* már *Szt. Agostontól* kezdve még a véres háborút is erkölcsösnek ismerte el, ha igazságos, ha „*bellum iustum*“, vagyis ha igazságos célért s emberséges eszközökkel viselik. Aki elismeri a nemzetek jogát az igazságos háború viselésére, annak az osztályharc gondolatát sem szabad elutasítania, feltéve, hogy ezt a harcot a munkásosztály igazságos célért és emberséges eszközökkel folytatja.

A Vatikán is elismeri a munkásság jogát szakszervezetek s más munkásegyletek alakítására. A munkásszervezetek alakítása azonban már az osztályharc egyik formája: békés eszközökkel vívott gazdasági küzdelem. Nyilvánvalóan a Vatikán is csupán az osztálygyűlölettől fűtött osztályharcot akarja kárhoztatni.

Az osztályharc gondolata sincsen tehát, nézetem szerint, összeegyeztethetetlen ellentétben a keresztény etikával. Ezzel ellentétbe csak akkor kerül, ha a munkásosztály felszabadításának igazságos célját túlhaladva, más osztályok elnyomására, tönkretételére vagy éppen fizikai megsemmisítésére tör. Ekkor azonban ellentétbe kerül nemcsak a kereszténységgel, hanem magával a szocializmussal is, amelynek alapgondolata az emberi egyenlőség, mindenkinek egyforma joga a gazdasági jólétre. Ellentétbe kerül az osztályharc gondolata kereszténységgel és szocializmussal egyaránt

akkor is, ha a gyűlölet szellemével párosul, mert hiszen a gyűlölet szellemétől idegen a marxista szocializmus végcélja: a minden embert egyformán magába ölelő és egyformán boldogító osztály nélküli társadalom.

d) Az eddig megvizsgált kérdésekben — a vallás, a filozófia és az osztályharc kérdéseiben — nem mutatkoztak tehát olyan ellentétek, amelyek a kereszténység és a szocializmus együttműködését lehetetlenné tennék. Van azonban egy pont, amelyben igen lényegesen eltérnek egymástól: a kereszténység alapján véve *individualista*, a szocializmus alapján véve *közösségi* felfogást vall.

A keresztény etika számára az emberi léleknek, az emberi személyiségnek végtelen értéke van, amely egyenesen az istenfiúság gondolatából következik és amely nem áldozható fel a közösség kedvéért sem. A közösség semmiféle formája, sem állam, sem párt, sem osztály, sem egyház nem használhatja fel az embert közösségi célok pusztá eszközéül. A közösség gondolata ugyan a keresztény testvériség fogalmában is benne van, azonban a „testvérem az Úrban“ szólás szerint csupán az istenfiúság értelmében tagja az ember a közösségnek, vagyis mint szabad erkölcsi személyiség.

Az önálló individualitás, a személyiség, az emberi méltóság és az emberi szabadság gondolata a keresztény etikától elválaszthatatlan. Ezért az igazi kereszténység sohasem fogja elfogadni a minden téren való tökéletes egyenlőségnek a principiumát, mert a lélektelen uniformizálás ellenkezik az önálló egyéniség, a személyiség gondolatával. Az igazi kereszténység nem fogja elfogadni a magántulajdon teljes megszüntetésének, a teljes kommunizmusnak a gondolatát sem, mert — ha a földi javak birtoka nem is elsőrendűen fontos, a mérhetetlen gazdagságra való törekvés pedig egyenesen kárhozzátandó keresztény szempontból — a földi javak bizonyos mértékével való szabad rendelkezés mégis elengedhetetlen a személyiség szabad kifejtésének, az egyéni élet sajátos alakításának szempontjából. De nem fogja elfogadni az igazi kereszténység azt a gondolatot sem, hogy az ember elvégzendő munkáját a munka fajtái között való szabad választás lehetőségének teljes kizárásával a közösség határozza meg, mert ez ellenkezik az emberi szabadság gondolatával. És nem fogja végül elfogadhatni a kereszténység azt sem, hogy az ember az állam rabszolgájává váljék, mert ez ellenkezik az emberi méltóság gondolatával.

A kereszténység ezért el fogja utasítani a szocializmusnak azt a végtelen formáját, amelyet *Madách Imre* „Az ember tragédiájá“-nak falanszter-jelenetében ábrázol. De el fogja utasítani — nézetem szerint — a kommunizmusnak azt a fajtáját is, amelyet a jezsuita atyák *paraguay-i* indiánus államukban valósítottak meg. Ez az állam spanyol fennhatóság alatt 1610-től 1768-ig, tehát több mint százötven évig állott fenn; virágzott és jelentős gazdasági jólétet ért el. Minthogy a Jézus-Társaság alapította és kormányozta s minthogy Rómával is kapcsolatban állott, érzem a kísér-

tést arra, hogy ezt a nyugati civilizációnk körén belül létesült első igazán sikeres kommunista társadalom-alapítást a kereszténység és a szocializmus összhangjának bizonyítására hozzam fel. Tartozom azonban az igazságnak azzal, hogy megmondjam, hogy épp ellenkezőleg, ellentétet látok a jezsuita állam szocializmusa és a keresztény gondolat között: az az állami gyámkodás, amelyet a paraguay-i jólelkű *guanari*-indiánusok önként magukra vettek, ellentétben van az önálló egyéniség és az emberi szabadság keresztény alapjával.

Igaz, hogy az alkotmányos szabadság nagy bajvivója, *Montesquieu*, „*A Törvények Szelleméről*“ írt művében (1748), ezt a paraguay-i államot — amely az ő idejében még fennállott — a dicséret ékes szavaival halmozza el, főként azért, mert civilizációt hozott az őserdők népének, élelmezte és ruházta őket, de azért is, mert erkölcsök megóvása végett elzárta őket az idegenekkel való érintkezéstől (IV. könyv, 6. fejezet). A lezárt akol biztosított jóléte, nézetem szerint, a szabad emberi személyiség gondolatához még fel nem ér s ezért *Montesquieu*-vel szemben inkább *Gothein* felfogását tenném a magamévá, aki a paraguay-i keresztény és szocialista állam megítélésénél az újkor legnagyobb vívmányának, az egyén szabadságának a hiányát kifogásolja. (*Der christlich-soziale Staat der Jesuiten in Paraguay*, 1883.) *Gothein* csak abban téved, hogy az egyéni szabadság gondolatát az újkor vívmányának tartja; régi gondolat ez: a keresztény etika alapján véve individualista.

Ezzel szemben a szocializmus — amint azt már elnevezése is mutatja (amelyet *Reybaud* használt először „*Études sur les Reformateurs ou Socialistes modernes*“, 1840. c. munkájában) — alapján véve közösségi felfogást vall. Azzal, hogy a magántulajdont megszünteti, kiveszi az egyén kezéből a gazdálkodást s így jórészt saját sorsának az irányítását is. Az egyén helyébe mindenütt a közösség, az állam lép az első sorba: a közösség vagy az államé a tulajdon, az állam gazdálkodik s az egyének ellátásáról is az állam gondoskodik. Éppen ezért a szocializmus mindig hajlamos lesz arra, hogy a közösség és az állam jelentőségét az egyéni szabadság rovására eltúlozza.

Azonkívül tudnunk kell, hogy a szocializmus a történeti fejlődésben, mint a szélsőséges individualizmussal és a végtelen liberalizmussal szembeni jogosult visszahatás, mint a szabadság gondolatával üzőtt visszaélés reakciója jelentkezik. Az a gazdasági liberalizmus, amely a természeti világban dúló létért való harc mintájára a könyörtelen és kíméletlen szabad verseny elvét fogadta el a társadalmi élet szabályozójául, sokkal inkább ellentétben van a felebaráti szeretetet valló keresztény etikával, mint az osztályharc gondolata. Jellemző e tekintetben, hogy *Léon Bloy* a liberalizmus polgári felfogásával és a kapitalizmussal nem is a szocializmust, hanem a kereszténységet állítja szembe (*Exégèse des lieux communs*; v. ö. *Nikolai Berdiajev: Christentum und Klassenkampf*, Luzern, 1936, 57. l.).



A szocializmus a korlátlan szabadság gondolatával és a szabad verseny jogával szemben az emberi egyenlőség gondolatának s az emberek élethez és munkához való jogának érvényesítését a közösségtől, az államtól várja. A szabad verseny helyett az államot teszi meg a társadalmi élet szabályozójául s ezáltal is hajlamos lesz arra, hogy az egyént az állammal szemben háttérbe szorítsa. A szocializmussal tehát nincsen elvi ellentétben az a társadalmi berendezkedés, amelyet „*Az ember tragédiája*”-nak falanszter-jelenete ábrázol.

A kereszténység — amely a társadalmi élet szabályozójául sem a szabad verseny elvét, sem az államot nem hajlandó minden feltétel nélkül elfogadni, amely a társadalmi élet szabályozójául az igazságosság és a szeretet gondolatát állítja oda — komoly elvi ellentétbe kerül e ponton a maga individualista etikája folytán a szocializmus közösségi felfogásával. Mert hiszen, amint a korlátnélküli szabadság gondolatát elutasítja, akként a korlátnélküli egyenlőség elvét és az államhatalom korlátlan voltának a gondolatát is el kell utasítania. Az „*add meg a császárnak, ami a császáré*” gondolata csak azt jelenti, hogy adjuk meg az államhatalomnak azt, ami *igazság* szerint megilleti.

Ez az ellentét kereszténység és szocializmus között, szerencsére, azonban csupán *elvi*. A *valóságban* a dolog úgy áll, hogy a szocializmusnak az a fajtája, amely jelenleg történetet formáló erőre kapott, a *marxizmus*, nem az utópista szocialisták falanszter-rendszerét akarja bevezetni. Különösen áll ez a *szocialdemokráciáról*, amelynek rendszerében — amint azt már neve is mutatja — a demokrácia éppen olyan fontos, mint a szocializmus gondolata. A demokrácia pedig az emberi egyenlőség mellett az emberi szabadság ideálját is magában foglalja. Jellemző, hogy Marx Károly veje, *Paul Lafargue*, az orthodox francia marxizmus főképviselője, a paraguay-i jezsuita államról írt munkájában éppen azt kifogásolja, hogy ebben az államban nem volt szabadság, hogy a polgárokat minden jortól megrobolták, ezek kényszermunkában az ostor alatt sinylődtek, jobbágyok módjára éltek, sőt mint a rabszolgák, semmiféle tulajdonnal sem rendelkeztek. (*Der Jesuitenstaat in Paraguay, Vorläufer des neueren Sozialismus*, Stuttgart—Berlin, 1922, 166., 168., 172. ll.) Ebben a kritikában számunkra nem az a fontos, hogy szemrehányásai történetileg helytálló-e — hiszen másrészt *Lafargue* maga mondja, hogy nem lehet eléggé csodálni a paraguay-i jezsuita atyáknak életét és működését (i. m. 154. l.) —, hanem az, hogy szocialista író veti a keresztény állam szemére, hogy nem ismerte az egyéni szabadságot s teljesen megszüntette a *magántulajdont*.

De nemcsak a szocialdemokrácia, hanem a *bolsevizmus* vagy *leninizmus* is fogékonyságot mutat a szabadság eszméjét is magában foglaló demokrácia iránt. A Szovjetunióknak 1936. évi új sztálini alkotmánya megszünteti az azelőtti szovjet-alkotmány számos antidemokratikus vonását s széles körben elismeri az állampolgárok politikai és szabadság jogait;

kimondja többek közt, hogy a polgárok „személye sérthetetlen és senki sem tartóztatható le bírósági határozat vagy ügyészi jóváhagyás nélkül“ (127. §). Az a körülmény pedig, hogy mind *Marx*, mind *Lenin* a proletárdiktatúrát csupán *átmenetnek* tekintik a teljesen szabad anarchista-kommunista társadalom végcélja felé, bizonyítja, hogy az egyéni szabadság felbecsülhetetlen értékét, legalább is a jövőre vonatkozólag, fenntartás nélkül elismerik.

A valóságban az emberi személyiség szabadságát képviselő kereszténység és az emberi egyenlőség és a közösség szempontjait hangsúlyozó szocializmus között nincsen kiegyenlíthetetlen ellentét. A két irányzat együttműködésére megvan a lehetőség. Ez az együttműködés az emberi fejlődés szempontjából igen áldásos lehet, mert a kereszténység történeti hivatást találhat abban, hogy *a személyiség és a szabadság gondolatát képviselje a szélsőséges szocializmus esetleges túlzásaival szemben.*

#### 4

Az eddigiekben a kereszténység és a szocializmus közötti elvi eltéréseket próbáltam megvilágítani. A két irányzat összeegyeztetésének szempontjából ez volt a nehezebb és hálátlanabb feladat. Hátra volna most, hogy a két irányzatnak azokról az egyező vezérelveiről is szóljak, amelyek a különbségekkel szemben túlnyomóak. Ez a könnyebb és hálásabb feladat. Legyen szabad ezért idevonatkozó mondanivalómat egészen rövidre szabnom.

Hogy a keresztény és a szocialista gondolat milyen nagyfokú meg egyezést mutat, legjobban talán *Menger Antalnak* az a már idézett mondanása bizonyítja, amely szerint „csupán a szocializmus fogja az igazi felebaráti szeretetet és testvériséget lehetővé tenni“. Eszerint a szocializmus a keresztény etika legfőbb parancsának gyakorlati megvalósítása. Kétségtelen az is, hogy a keresztény etikában viszont megtalálható a szocializmus három leglényegesebb követelése: az emberek közti *kirívó gazdasági egyenlőtlenségek megszüntetése*, amit a szocializmus a magántulajdon részbeni vagy egészen eltörlésével akar elérni, továbbá *az embernek mindenféle elnyomás s így a gazdasági elnyomás és kizsákmányolás alóli felszabadoztatása s végül a munka és a munkás megbecsülése.*

Az emberek közti kirívó *gazdasági egyenlőtlenségek* megszüntetésére irányuló követelést illetőleg nem szükséges a gazdag emberről és a szegény Lázárról szóló példázatra (*Lukács*, 16, 19—26.), arra a mondásra, hogy könnyebb a tevének a tű fokán átmenni, mint a gazdagnak a mennyországba jutni (*Márk*, 10, 25.), vagy arra, hogy add el mindenedet, amid van, oszd ki a szegények közt és úgy kövessél engemet (*Márk*, 10, 21.), és az evangéliumban található számos más hasonló nyilatkozatra vagy

arra hivatkozni, hogy az Úr csupán a mindennapi kenyérért tanított imádkozni; mindez felesleges azért, mert hiszen a kirívó gazdasági egyenlőtlenségek kárhóztatása, a dúskálkodók és az éhezők ellentétének elítélése, az életre és a munkára való emberi jognak az elismerése benne van már a felebaráti szeretet és kölcsönös segítség alapvető parancsolatában; benne van az egyenlő emberi méltóságról szóló keresztény tanításban. Benne van abban a megcáfolhatatlan valóságban, hogy a kereszténység már az ókori rabszolgaság korszakában a tökéletes emberi egyenlőség gondolatát hirdette, nem ismerve el más különbséget ember és ember között, mint az erkölcsileg jók és a gonoszok különbségét. Ezt a megkülönböztetést pedig minden egyenlősítésre irányuló törekvése mellett a szocializmusnak is meg kell tennie, mert éppen a szocialista társadalmi rend, amely nem a magánhaszonért végzett munkán, hanem a köz érdekében végzendő önzetlen munkán alapul, borul fel a legkönnyebben akkor, ha nem tesz különbséget a becsületesek és az aljasok, a dolgozók és a henyélők, az önzetlenek és a korrupció fertőzöttei között.

Ebből a szempontból *Menger Antalnak* tökéletesen igaza van, amikor azt állítja, hogy amíg a kapitalista társadalomban „csaknem kizárólag az éhség ostora uralkodik” s az erkölcs háttérbeszorulása mellett a szigorú jogrend az irányító tényező, addig a szocialista társadalomban, „amelyben az egész nép egyszerre munkaadó és munkavállaló is, a morálnak hasonlíthatatlanul nagyobb jelentőségre kell emelkednie s a jogrend mellett egyenlő rangú testvérként kell szerepelnie” (*Neue Sittenlehre*, 80. l.).

Hogy a gazdasági elnyomás és kizsákmányolás elítélése is megtalálható a keresztény etikában, ugyancsak nem kell részletesen bizonyítani: ez is logikusan következik a felebaráti szeretet és az egyenlő emberi méltóság gondolatából. Egyébként is a kereszténység éppen a gazdasági harcban elesetteknek, a szegényeknek, gyengéknek, elhagyottaknak és elnyomottaknak a vallása: küzd nemcsak a gazdasági elnyomás, hanem az elnyomás minden formája ellen.

És végül az sem lehet kétséges, hogy nincs még egy erkölcs, amely a munkát és a munkást annyira megbecsülné, mint a keresztény etika és amely erélyesebben hangoztatná azt az elvet, hogy „méltó a munkás az ő jutalmára” (*Lukács*, 10, 7.). Tudni kell, hogy a kereszténység ezt abban a korban hangoztatta, amikor a munka megvetett, a rabszolgák dolga volt. Ha a földművelésnek az ókorban volt is még valami becsülete, az ipari munkáról még egy *Cicero* is azt állította, hogy „a kézművesek munkája piszkos foglalkozás, hogy a műhelyhez semmi nemes vonás sem fűződik”. Ezzel szemben *Jézus Krisztus*, nevelőatyjának foglalkozását követve, maga is ácsmunkás, *Péter apostol* halászmester volt, *Pál apostol* pedig mint szőnyegszövő a textiliparban dolgozott. Igaza van *Martensen*-nek abban, hogy „a kereszténység az ipari munkát az erkölcsi nemesség rangjára emelte” (*Sozialismus und Christenthum*, Kiel, 1876, 14. l.). S ha bizonyára

nem szándékolt, de nem is pusztá véletlen, hogy az 1936. évi szovjet-alkotmány 12. §-ának az az ünnepélyes kijelentése, hogy „*aki nem dolgozik, az ne is egyék*“, szószerint egyezik Pál apostolnak a tesszalónikibeliekhez intézett 2. levele 3. fejezetének 10. versével.

Az elmondottakból kiviláglik, milyen nagy mértékben lehet *szocialista* követeléseket a *keresztény* etikára támasztani. A marxizmus mégsem a keresztény etikától, hanem a Marx korában uralkodott természettudományos világnézet, az ú. n. *naturalizmus* felfogásának megfelelően, a gazdaság és a társadalom szükségszerű fejlődésétől, még pedig a természeti törvények vaskényszerűségével meghatározott fejlődésétől, várja a szocialista követelések valóra váltását. Nézetem szerint a naturalizmus felfogása szocialista követelések támogatására nem túlságosan alkalmas. Ha a természeti törvényeket az állam ellensúlyozó beavatkozása nélkül szabadon érvényesülni hagyjuk az emberi társadalomban is, aligha fog vak szükségszerűséggel ható működésükből igazságos társadalmi rend kialakulni. Éppen a szocializmus szöges ellentéte, a szélsőséges individualizmus és liberalizmus, valamint gyermekük, a *kapitalizmus*, alapította a maga felfogását — és pedig teljes joggal — a naturalizmus világszemléletére: amikor a természeti erők és ösztönök szabad érvényesülésétől, az állami beavatkozás mellőzésétől, a „*természet fegyelmétől*“ (*Spencer*), a természetben és az állatvilágban dúló létért való küzdelem mintájára folytatott szabad versenytől várta a természet rendjének megfelelő erős és egészséges társadalom kialakítását.

A szocializmus azonban nem az állatvilágban érvényesülő természeti rendet akarja a társadalomban is szóhoz juttatni, hanem céltudatos állami beavatkozással megteremtendő s a szociális igazságosság gondolatát valóra váltó magasabbrendű emberi társadalmat akar. Egy úton halad itt a kereszténységgel, amely ugyancsak a természeti világ rendjével szemben szeretné — egy magasabb erkölcsi világ követelményei szerint — az igazságosság és a szeretet földi birodalmát megalapítani. Kereszténység és szocializmus tehát ebből a szempontból nézve egymásnak természetes szövetségesei.

Hogy a népek sorsát irányító Végzet útján, az eljövendő világtörténeti események rendjén, valóban szövetségesek gyanánt fognak-e kereszténység és szocializmus egymás mellett állani, ettől függ — amint arra bevezetőül már reámutattam — az emberiség sorsa a következő hosszú évtizedekben.

És ettől függ jórésben a mi szerencsétlen hazánk jövő sorsának alakulása is. Jelenleg nálunk is a két legerősebb társadalmat mozgató és történetet formáló tényező a szocializmus és a kereszténység. Mindkettő mögött hatalmas tömegek állanak. A szocialista gondolat mögött sorakozik fel az ipari munkásság, megnövekedett öntudattal s a haladó elvek új borának mámorától fűtött lelkesedéssel. A kereszt jelét követi a paraszt-

ság jórésze, de mások is osztálykülönbség nélkül, az ősi hit iránti törhetetlen ragaszkodással s azzal a megnövekedett vallásos szükséglettel, amely az emberi lélekben a háborús borzalmaktól okozott megrendülés nyomán elemi erővel szokott jelentkezni.

A magyar politikusok államművészetének feladata volna azokat a surlódásokat kiküszöbölni, amelyek ezek közt a hatalmas tömegérők közt keletkeztek s elérni azt, hogy ezek a hatalmas erők vállvetett munkával lássanak a rombadőlt ország felépítéséhez s a magyar demokrácia megszilárdításához. Adja a Gondviselés, hogy ez így legyen!

*A Magyar Tudományos Akadémia 1946 július 28-i ünnepélyes ülésén tartott előadás. (Megjelent az Athenaeum 1945—46. évi kötetében.)*

# DEMOKRÁCIA ÉS VILÁGNÉZET

## I

A demokráciáról ma olyan sokat beszélnek, hogy az embernek szinte azt kellene hinnie, hogy a demokrácia problémája a társas lét legbonyolultabb s egyben legkevésbé tisztázott kérdése.

Egy emberöltővel ezelőtt, amikor a jogtudományokban inas-éveimet szolgáltam, ez a kérdés egészen egyszerűnek látszott: nem tekintették egyébnek, mint az államforma kérdésének, vagyis egy bizonyos fajtájú közjogi berendezést jelöltek meg a demokrácia elnevezéssel.

A közjog politikája, az alkotmánytan akkor azt tanította, hogy aszerint, amint az állami főhatalom egy embert, vagy több személyt illet meg, megkülönböztethetünk monarchiát vagy republikát (köztársaságot) s hogy a köztársaság ismét kétféle — arisztokratikus vagy demokratikus — aszerint, amint az a több személy, akiket a főhatalom megillet, egy a népből kiváló kisebbség, vagy maga a nép. Demokrácia tehát az az állam, amelyben maga a nép uralkodik. Ennek felel meg a görög demokrácia elnevezés is, amely szó szerint népuralmat jelent.

Az ugyan nyilvánvaló volt, hogy a nagy modern államokban a nép nem gyakorolhatja közvetlenül az államhatalmat úgy, amint azt az ókori kis görög város-államban, a polis-ban gyakorolta, ahol a népgyűléseken minden teljesjogú állampolgár közvetlenül résztvehetett az államügyek intézésében. Nagy államokban ez lehetetlen s ezért itt a demokráciának modern fajtája, a népképviselési vagy reprezentatív demokrácia fejlődött ki, amelyben a nép nem közvetlenül, hanem csak közvetve, választott képviselői útján gyakorolja a hatalmat. Az elmélet ezek alapján megkülönböztetett közvetlen vagy antik és közvetett vagy modern népképviselési demokráciát s ezzel az említett nehézséget elintézettnek vette.

A képviselés gondolatában rejlő fikciót, azt a nem igaz feltevést, amely a képviselő akaratát önkényesen a képviselt akaratával azonosítja, a régebbi elmélet különösebb figyelemre nem méltatta. Csak ennek a fikciónak a segítségével lehet a modern népképviselési demokráciát egyáltalában demokráciának nevezni, ha demokrácián államformát, vagyis olyan államot értek, amelyben maga a nép uralkodik.

Rousseau észrevette már, hogy a népképviselési demokrácia nem igazi demokrácia. A nép itt tulajdonképpen csak egy pillanatig uralkodik, akkor, amikor képviselőit megválasztja. A hatalmat egyébként egy kisebbség:

a sok millió állampolgár helyett néhány száz képviselő gyakorolja. Valóban azt mondhatjuk tehát, hogy a népképviselési demokrácia tulajdonképpen arisztokrácia.

Csak újabban próbáltak ezen a hibáján segíteni s a népképviselési demokráciát az antik demokráciához közelebb hozni. Ezt a célt szolgálja a referendum intézménye, amely főként a svájci demokráciában talált elismerésre s amelynek lényege az, hogy a népképviselésnek egyes fontosabb határozatait csak akkor váltnak törvénné, ha ehhez népszavazás útján maga a nép is hozzájárult. És ezt a célt szolgálta az eredeti szovjet-rendszer is, amely azonban az 1936. évi új szovjet-alkotmány óta már nem áll fenn.

Az eredeti szovjet-rendszer egyik lényeges alapfogalata ugyanis az volt, hogy a népképviselőt nem területi választó-kerületek, hanem olyan szervezen összefüggő emberi csoportok, termelő egységek választják, amelyek — mint pl. egy gyár munkássága — létfeltételeiknél fogva állandóan együtt vannak s így képviselőjüket bármikor visszahívhatják vagy utasítással láthatják el. Az eredeti szovjet-rendszer ezzel egy erősen demokratikus gondolatot valósított meg.

2

Másrészt azonban az is igaz, hogy a bolsevizmus vagy leninizmus az előbbi értelemben — vagyis államformaként — felfogott demokráciát nem túlságosan sokra becsüli. Ebből a szempontból antidemokratikus az, amit a kommunista pártnak, ennek a kiválasztott kisebbségnek, a munkásosztály élcsapatának a szerepéről tanít. A III. Internationale 1920 aug. havi II. moszkvai kongresszusán megállapított irányelvek szerint „a proletárpárt hivatása az, hogy a munkások többsége hangulatának ellenszegüljön és a proletáriátus érdekeit mindenek ellenére képviselje, a párt arra való, hogy a tömegek előtt járjon és utat mutasson nekik“. A párt — mint a munkásosztály „vezérkara“ — arra törekszik, hogy a proletáriátus párton-kívüli szervezetei — így a politikai szervezet szovjetjei is — „önként elfogadják a párt politikai vezetését“ (Sztálin: *A leninizmus alapjai*, Szikra-kiadás, 1945. 84., 86. l.). „A párt — mondja Sztálin — mint a munkásosztály legjobbainak gyűjtőhelye, a legjobb iskola arra, hogy a munkásosztálynak olyan vezetőit képezze ki, akik osztályuk szervezeteinek minden formáját vezetni tudják... és így módon a munkásosztály valamennyi és mindennemű pártonkívüli szervezetét azokká a kiszolgáló szervekké és transzmissziós szíjakká változtatja, amelyek a pártot az osztályal kötik össze“. (U. o. 85. l.) Ez olyan arisztokratikus felfogás, amely megegyezik Sorel szindikalista elméletével.

De megvannak a leninizmusban a monarchista gondolatot tartalmazó elemek is. Amit a párt vasfegyelméről s az akaratnak arról az egységéről

tanít, amelynek a pártban érvényesülnie kell, amit a „demokratikus centralizmusról“ mond, amelynek a proletáriátus diktatúrájában érvényesülnie kell, az mind ellentétben van a nyugati értelemben felfogott politikai demokrácia gondolatával. (*Sztálin*: i. m. 88. l. *A Szovjetunió kommunista pártjának története*, Szikra, 1945. 240. l.)

Lenin „*A szovjethatalom legközelebbi feladatai*“ c. iratában a termelési folyamat vezetéséről szólva megállapítja, hogy az csak „ezrek akarátának egy ember akarata alá rendelésével“ biztosítható, s eljut arra a következtetésre, hogy „határozottan nincsen elvi ellentét a szovjet (azaz szocialista) demokrácia és egyes személyek diktátori hatalmának alkalmazása között“ (i. m. 30—31. ll.).

Íme tehát: az élcspatként felfogott pártnak arisztokratikus gondolata mellett a hatalom egy személyben való összpontosításának monarchikus gondolata is megjelenik a leninizmus ideológiájában. Ha Lenin mindezt a demokrácia gondolatával mégis összeegyeztethetőnek tartja, akkor nyilvánvaló, hogy a demokrácia szót nem abban a régi közjogi politikai értelemben használja, amely szerint az népuralmat jelent: a hatalomban egyenlő politikai jogok útján minden állampolgár egyenlő mértékben részesedik.

A szociáldemokrata Kautskynak az általános egyenlőségről és a „tisztá“ demokráciáról vallott felfogásával szemben a leninizmus nyíltan meg is mondja, hogy a „proletáriátus diktatúrája nem lehet ‚teljes‘ demokrácia, nem mindenkire, gazdagra és szegényre is kiterjedő demokrácia“, hanem, hogy a proletárok és általában a vagyontalanok érdekében „új módon demokratikus államnak kell lennie“. (*Sztálin*, i. m. 37. l.)

A demokrácia jelentése ezek szerint új értelmet kap: nem a nép által való, hanem a nép érdekében való hatalom-gyakorlást jelenti. Ez az értelemváltozása szoros összefüggésben van a szocialista világfelfogás térhódításával. A szocializmus nem elégszik meg az egyenlő politikai jogok kivívásával, hanem egyúttal vagy elsősorban egyenlő gazdasági jólétet is követel mindenki számára. Ha pedig ezt a felfogást a gazdasági javak területéről a szellemi javakra is átvisszük, akkor követeli azt is, hogy a műveltség forrásai is egyenlő mértékben álljanak rendelkezésére mindenkinek.

Ha a népnek politikai jogokban való részletetését demokráciának nevezzük, akkor ennek az analógiájára gazdasági javakban és szellemi javakban való részletetését is lehet demokráciának nevezni. Észre kell azonban venni, hogy a demokrácia szó ekkor már nem egyszerű közjogi fogalmat, hanem tulajdonképpen az élet egész területére kiterjedő világfelfogást jelent. A politikai demokráciától pedig élesen meg kell különböztetni a gazdasági vagy szociális demokráciát. Ezek különböző irányokba való kisu-gárzásai volnának ugyanannak a demokratikus — a nép javát szolgálni hivatott — alapgondolatnak, amelynek gyökere az általános emberi egyenlőségnek, az emberiségnek, a humanitásnak erkölcsi világnézeti talajába nyúlik le.



Tekintetbe kell azonban vennünk azt is, hogy a politikai, a szociális és a kulturális demokrácia nemcsak harmónikusan kiegészíthetik egymást, hanem egymással ellentétbe is kerülhetnek. Lehetséges például, hogy a politikai szabadság és egyenlőség akadályokat gördít a szociális és a kulturális demokrácia megvalósítása elé. Vagy lehetséges az, — amint azt a leninizmus tanítja, — hogy a szociális demokrácia követeli meg a politikai demokráciának a feláldozását. Ilyenkor az előtt a nehéz kérdés előtt állunk, hogy a demokráciának melyik fajtáját szeressük jobban. E kérdés pedig ismét az érték-felfogások világnézeti talajára vezet: választanunk kell a között, hogy a szabadságot, a jólétet vagy a műveltséget tekintjük-e magasabb értéknek.

### 3

Mielőtt a demokrácia összefüggését a világnézettel tovább nyomoznám, meg kell említenem, hogy nemcsak a szocializmusnak keleten történt térhódításával kapcsolatban vált a demokrácia egyszerű közjogi kategóriából komplikált világnézeti kérdéssé, hanem hogy a nyugati fejlődés is felborította sok tekintetben a régi államforma-tant. Az első világháború a cárizmuson kívül elsöpörte a személyes kormányrendszerű német császárságot és a német fejedelemségeket. Ahol a monarchikus államforma az első nagy világégés után is megmaradt, ott mint parlamenti monarchia jelentkezett. Az angol-rendszerű vagy a belga-norvég-rendszerű parlamenti monarchiában azonban a király csupán az államfelség megszemélyesítője, de nem igazi legfőbb szerve az államhatalomnak: történeti dísz vagy reprezentáló személyiség, de nem irányító tényező, nem kormányosa az állam hajójának. A monarchia és a köztársaság közötti különbség elrelativizálódott. Ismeretes, hogy az amerikai prezidenciális demokráciában az elnöknek nagyobb hatalma van, mint a királynak az angol parlamenti monarchiában. Az Unio elnökének hatalma külső terjedelemben körülbelül olyan, mint az angol királyé volt a 18. század végén, III. György alatt. Ezek szerint nem volna helyénvaló prezidenciális demokrácia és parlamenti monarchia közt lényeges különbséget látni s valóban szokásba is jött az ilyen pusztán állam-formája szerinti monarchiát demokráciának nevezni. Kétségtelen, hogy a demokrácia elnevezés itt is új értelmet kapott, ha a jelentésváltozás nem is volt olyan gyökeres, mint a Szovjetben. Ez az elnevezés az angol parlamenti demokráciában sem az állam közjogi formáját jelenti most már, hanem az államhatalom tényleges birtokosát, azt, amit régebben kormányrendszernek szoktak nevezni. És talán azt is, hogy a hatalom nemcsak a nép akarata szerint, hanem a nép érdekében is gyakoroltatik.

Tekintve, hogy az arisztokrácia mint államforma, a világtörténelem színpadáról már régebben eltűnt, a monarchiának mint államformának mellékes kérdéssé válása s demokrácia gyanánt való felfogása rendkívül

leegyszerűsítette az államformák tanát. Tulajdonképpen csak a demokrácia maradt meg egyedül modern államformaként a maga három főalakjában: az angol parlamenti, az amerikai prezidenciális és az orosz szovjet-demokrácia formájában.

Csodálatos módon azonban a két világháború között a régi abszolút monarchiának az államhatalmat egyetlen személyben összpontosító — s fejlettebb kultúra mellett eddig lehetetlennek tartott — autokratikus alapgon dolata megelevenedett a fasiszta és a nemzetiszocialista diktatúra formájában. Újabban tehát az autokrácia és a demokrácia rendszerei állottak egymással államformákként, de tulajdonképpen nem is annyira államformákként vagy nem csupán államformákként, hanem egyúttal világnézeti ellentétekként is, szemben. Ez az ellentét mérközött a most elcsendesült második világháború küzdelmeiben is. Mindnyájan éreztük, hogy a demokráciának az autokráciával való ebben a gigantikus birkózásában nem csak az államforma közjogi kérdéséről van szó. A harmincéves háború vallási küzdelmei óta nem volt háború, amelynek annyira ideológiai jellege lett volna, mint éppen ennek az utolsó háborúnak. A demokrácia zászlajára ebben a világháborúban tulajdonképpen fel volt írva mindaz, amiért élni érdemes, ami az életet emberhez méltóvá teszi. A demokrácia tehát nem egyszerű közjogi kategóriát, hanem egy magasabbrendű világnézetet jelentett mindazok számára, akik érte küzdöttek vagy keserves leigázottságukban zászlójának győzelmét remélték és várták.

Íme tehát: a demokrácia nemcsak Keleten, de Nyugaton is új értelmet kapott, az államforma-tan szűk kereteiből a világnézetek szabad régióiba emelkedett. Nyilvánvaló, hogy ma már nem egyszerű közjogi intézményt értünk rajta, amikor például a jog minden ágában és az élet minden vonatkozásában is a demokrácia követelményeiről beszélünk. Nem jogosulatlan tehát talán az a törekvésem, hogy a demokrácia és a világnézet összefüggését tovább nyomozzam.

#### 4

Ezzel a kérdéssel napjaink legnagyobb élő jogfilozófusa, Kelsen Hans foglalkozott először behatóbban „*Vom Wesen und Wert der Demokratie*“ című, 1927-ben megjelent munkájában (2. kiad., 1929.).

Kelsen, azt hiszem, nem kell bemutatnom. A bécsi módszertani iskola megalapítója volt; újkanti alapokon felépülő tanítását a „normatív jurisprudence“ vagy „tisztá jogtan“ címén fejtette ki. Német-Ausztria első alkotmányát ő csinálta, amint a weimari Németországot Hugó Preuss. Bécsből a kölni egyetemre került. Innét származása miatt Hitler uralomrajutása után Prágába, majd Genfbe s onnét végül Amerikába távozott.

Kelsen az autokráciának és a demokráciának előbb említett ellentétéből indul ki. Összefüggést lát egyrészt az autokrácia, a politikai abszolutizmus

és a filozófiai abszolútizmus, az abszolút igazságba és abszolút értékekbe vetett hit, a metafizikai-vallásos világnézet között; másrészt pedig a demokrácia és az abszolút, örök értékeket tagadó relativista, pozitivistá, empirista világnézet között.

Aki hisz az örök értékekben, az az abszolút jónak, a feltétlenül helyes politikai megoldásnak a felismerésében is hinni fog. S ennek az abszolúte helyes politikai megoldásnak birtokában képzelve magát, ezzel az abszolút igazsággal, ezzel az abszolúte jó politikai tervvel szemben természetesen feltétlen engedelmességet fog követelni, ezt az abszolút jónak hitt politikai gondolatát, ha kell, véres erőszakkal is meg fogja valósítani. Az abszolút értékekben gyökerező filozófiai világnézet ekként a politikai abszolútizmus-hoz, az autokráciához vezethet.

A demokrácia ezzel szemben mindenkinek a politikai akaratát egyformán tiszteli. A legkülönfélébb politikai irányoknak és meggyőződéseknek egyformán megadja a lehetőséget a szabad érvényesüléshez. Éppen ezért nem ok nélkül tekintik a törvényhozást megelőző vitát, a politikai diszkussziót, ezt a dialektikus eljárást a demokrácia lényegéhez tartozónak.

A demokrácia a többségi elv mellett a kisebbség véleményét is tiszteletben részesíti; tipikusan relativista világfelfogással feltételezi azt, hogy a kisebbségnek is igaza lehet. Az ellenzékét nemcsak megengedhetőnek, hanem egyenesen nélkülözhetetlennek tekinti. A tökéletlen emberi tudás mellett a legkülönbözőbb, többé-kevésbé egyaránt tökéletlen vélemények szabad versenyből akarja kihozni a relatíve legjobb megoldást. A demokrácia politikája éppen ezért a folytonos kompromisszumok keresésében áll. Mindez tipikusan relativista filozófiai világfelfogást árul el.

Kelsen felfogásához sokban hasonlót vallott nemrégiben Attlee munkáspárti angol miniszterelnök az angol szakszervezetek blackpooli gyűlésén elmondott beszédében, amelyben kifejtette, hogy „a demokrácia nem jelenti egyszerűen a többség uralmát hanem jelent többségi uralmat, a kisebbség jogainak tiszteletben tartásával. Azt jelenti, hogy mialatt a többség akaratának érvényesülnie kell, teljes mértékben alkalmat nyújtanak minden szempont kifejezésre juttatására is. Jelenti tehát az ellenzéki vélemény megtűrését. Ahol kiderül, hogy elnyomják a kisebbségi véleményt, ott nincs igazi demokrácia“.

Kelsen szerint mindennek a magyarázata az, hogy a demokrácia az Isten kegyelméből uralkodó fejedelmek helyére nem akarta a népnek Isten kegyelméből való akaratát állítani (*das Gottesgnadentum des Volkes*). A demokrácia egyszerűen nem hisz abban, hogy bárki is az abszolút igazságnak, az abszolút jónak, az abszolúte helyes politikai megoldás kulcsának birtokában lehetne. Aki csak a relatív földi igazságra, a tökéletlen emberi tudásra támaszkodhatik, annak a politikai céljai megvalósításához szükséges állami kényszert csupán akkor szabad alkalmaznia, ha ehhez az érdekelteknek legalább a többsége hozzájárult. Emellett a kényszer rendjének olyannak kell

lennie, hogy abban a kisebbség, éppen azért, mert véleménye nem feltétlenül helytelen, ne legyen feltétlenül jogtalan, hanem meglegyen a lehetősége ahhoz, hogy bármikor maga is többséggé válhasson.

Mindezeknek a fejtegetéseknek végeredménye az, hogy a demokrácia csupán az abszolút örök értékeket tagadó relativizmus filozófiai világfelfogásának politikai térre való kisugárzása, hogy az igazi demokrácia csakis a relativizmus empirista-pozitívista filozófiai felfogása mellett lehetséges. (V. ö. *Kelsen*, i. m. 2. kiadás, 1929, 99—103. ll.)

5

Szerény véleményem szerint Kelsennek ez a ragyogóan megokolt felfogása nem állhat meg. Szomorú volna, ha mindazoknak, akik abszolút és örök idealokban hisznek, a demokrácia gondolatát el kellene utasítaniok. Ezzel a demokrácia felett is kimondanók az ítéletet. Ha az ellentétes politikai vélemények között értékbeli különbség nincsen, akkor a demokrácia a véletlen többség kialakulásának lutrija, osztálysorsjátáka. Kelsen maga is észreveszi, hogy a demokráciának lényeges eleme a vita, diszkusszió. A vitának azonban nincs értelme a kölcsönös meggyőzés lehetőségének a feltételezése nélkül. A demokrácia tehát azt is feltételezi, hogy az ellentétes vélemények vitájából a legjobb vélemény fog győztesen kikerülni. Távol van tehát attól, hogy egyforma értéket tulajdonítson az ellentétes felfogásoknak. A rossz és jó, a jobb és a legjobb vélemény közt azonban csak akkor tudunk különbséget tenni, ha egy vitán felül álló, feltétlenül jó értékhez mérjük hozzá a különböző véleményeket. Kelsen figyelmen kívül hagyja azt az egyszerű filozófiai igazságot, hogy relatív érték sincsen abszolút érték nélkül. A Relativum az Abszolutumot már feltételezi.

Kelsen felfogásának értelmében a demokráciának a haladásban sem szabadna hinnie. Pedig a demokratikus forradalmaknak és mozgalmaknak mindig az emberi haladás lehetőségébe vetett hit volt a legerősebb mozgatójuk. A haladásba vetett hit pedig semmi egyéb, mint a tökéletlen ember vágyódása a tökéletesség, az abszolút és örök eszmények után. Az ember hisz bennük még akkor is, ha tudja, hogy őket soha el nem érheti. Amint relatív értékekről, akként haladásról is csak az beszélhet, aki abszolút értékekben hisz. Nem akármilyen eszményekkel, hanem igaz és jó eszményekkel kell a közjogi demokrácia üres kereteit kitöltenie annak, aki a demokratikus haladás gondolatát akarja szolgáltni. Azzal ugyanis tisztában kell lennünk, hogy a reakciónak is megvannak a maga eszményei. Jól mondja Madách:

*-Az elhagyott oltárnak is lehet  
Martírja . . . magasztosabb*

*Kegyelettel megóvni a romot,  
Mint üdvözölni a felkelt hatalmat.*

De nekünk, akik a demokráciában és a haladásban hiszünk, hinnünk kell abban is, hogy a mi eszményeink különbek, mint a reakció eszményei, mert előbbre vannak az örök eszményekhez vezető úton.

Kelsen felfogásának cáfolata betetőzést nyer, ha sikerül kimutatni, hogy a demokrácia nemcsak hogy összefüggésben van egy határozott világnézettel, hanem már maga is egy határozott világnézet, még pedig maga is az abszolút értékek hitében gyökerező világnézet. Erről legyen szabad még egy néhány szót szólanom.

6

Hogy a demokrácia nem csupán közjogi probléma, azt sejtienők kellett volna már azoknak az íróknak, akik az államformák alapelveit kutatták. Amikor például Montesquieu a demokrácia alapelvét az erényben, az arisztokráciáét a mértékletességben, a monarchiáét pedig a becsületben találta meg (*Esprit des lois*, Livre III.), nyilvánvaló, hogy nem általános jogtani gondolatokat, hanem erkölcsi vezéreszméket állított oda közjogi principiumok gyanánt.

Vagy amikor a nagy francia forradalom demokráciája a saját lényegét a „Liberté, Égalité, Fraternité“ hármasszavába sűrítette össze, nyilvánvaló, hogy ugyancsak erkölcsi követelményeket fejezett ki. A testvériség gondolata egyenesen a keresztény etika területéről lép ebben a hármasszóban a politikai küzdelem porondjára. De a szabadság és az egyenlőség gondolata is az egyenlő emberi méltóság keresztény alapelveiből folyik. Mind a három jelszó tehát tulajdonképpen a keresztény erkölcs posztulátumait fejezi ki; egyszóval a humanumot. Ez a nagy gondolat szóhoz jut már az ó-kor legnemesebb gondolkodóinak műveiben is; tökéletes kibontakozásra azonban a keresztény erkölcs tanításában talált.

A keresztény erkölcs másrészt hallatlanul demokratikus. Szinte elképzelhetetlen az ma, hogy mit jelentett az ó-kori rabszolgaság korszakában az emberi egyenlőséget tanítani, nem ismerve el más különbséget ember és ember között, mint az erkölcsileg jók és a gonoszok különbségét. Ezt a különbséget azonban minden demokráciának is el kell ismernie, mert pusztulásra van ítélve az a demokrácia, amely nem különböztet a becsületesek és az aljasok, a dolgozók és a henyélők, az önzetlenek és a korrupció fertőzöttei között.

A világtörténet minden nagy demokratikus forradalma végeredményben a keresztény eszméket vitte közelebb a megvalósuláshoz: mind a nagy francia forradalom, mind az 1917. évi orosz forradalom lerombolt egy csomó társadalmi különbséget ember és ember között.

Ha a társadalmi és állami életen végigtekintünk, azt látjuk, hogy a gyakorlati valóság még ma is igen, de igen messze van a keresztény eszmék tökéletes

megvalósításától. Bizonyára még sok évszázad fog lerohanni az elmúlásba, amíg a keresztény gondolat a mainál kielégítőbb módon testet ölt. Ezen a téren a demokratikus haladásnak még beláthatatlan lehetőségei vannak. Az első világháború végén egy borúlátó német gondolkodó a nyugati kultúrának alkonyát jósolta meg. Spengler Oswald „*Untergang des Abendlandes*“ című munkájának felfogása szerint minden kultúra, ha kiélte magát, tönkre megy. A mi nyugati keresztény kultúránk azonban még távolról sem élte ki magát, a benne rejlő eszmei hajtóerők nem merültek ki, az őt formáló világfelfogás gondolati kincsei teljes pompájukban még nem virágoztak ki s ezért nem is érettek meg a hervadásra.

A keresztény kultúra teljesebb kivirágoztatására irányuló fejlődés pedig csak demokratikus fejlődés lehet, mert hiszen mind a kereszténységnek, mind a demokráciának központi gondolata az emberiség, az ember. Ez a fejlődés a kisebbség véleményét is fokozottan tiszteletben fogja részesíteni, azonban nem azért, mert semmiféle abszolút értékben nem hisz, hanem éppen azért, mert a humánumban abszolút értékéről van meggyőződve: embertársam emberi méltóságának feltétlen elismeréséből folyik, hogy véleményét és akaratát megbecsüljem.

Íme tehát: a keresztény gondolatvilágról kimutattam, hogy velejéig demokratikus, bár az abszolút értékekbe vetett hiten alapul s bár Kelsen felfogása szerint ezért nem is lehetne demokratikusnak tartanunk. A demokráciáról pedig bizonyítani próbáltam, hogy tulajdonképpen a keresztény gondolatban gyökerezik, a humánumban abszolút értékének gondolatán alapul. Ha ez a bizonyítás sikerült, akkor beigazolást nyert volna az a tétel, amelyet igazolni akartam, hogy t. i. a demokrácia már maga is egy határozott világnézet, még pedig az abszolút értékek hitében gyökerező világnézet: a keresztény világnézet és a demokratikus világnézet sok tekintetben összeesik.

Ebben a meggyőződésben meg fog erősíteni, ha egy pillantást vetünk arra a támadásra, amely az elmúlt század második felében a keresztény erkölcs ellen indult meg s amelynek nemcsak keresztényellenes, hanem egyben antidemokratikus következményei is voltak. Nietzsche gondolkod, aki tudatosan és erélyesen támadta a keresztény erkölcsöt, amelyet megvetően „rabszolga-erkölcs“-nek nevezett. Új erkölcsöt hirdetett ezzel szemben, az „úri erkölcsöt“, a „Herren Moral“-t, amely nem a szeretetet és a testvériséget, hanem a hatalom imádatát, az uralomratorést, a „Wille zur Macht“-ot választotta vezérelvéül. Nem a szegények, gyengék és nyomorultak gyámolítása a kötelességünk, hanem az emberfeletti embernek, az „Übermensch“-nek a kitenyészése a legfőbb erkölcsi cél.

A szegénysegélyezést egyébként Spencer Herbert is helytelenítette, mert beavatkozás a természetes kiválasztódás menetébe s így megrontja a fajt, amelynek érdeke, hogy csak az erősek maradjanak fenn, a gyengék pedig hulljanak el a létért való küzdelemben.

A Nietzsche-féle erkölcs politikai kisugárzására nem kell részletesen

reámutatnom. Az „urak erkölcsének“ az „urak népéről“ (Herrenvolk) szóló politikai elmélet felelt meg, a hatalomratörés erkölcsi elvének pedig az a hatalmi téboly, amelyet az emberfeletti-emberként (Übermenschként) jelentkező diktátor mutatott. Nietzsche arisztokratikus és autokrata erkölcsi felfogásának csupán a politikai autokrácia felelhetett meg. Az antidemokratikus és keresztényellenes erkölcsnek csupán antidemokratikusak lehettek a politikai konzekvenciái.

Ezen a tanulságon kívül bennünket különösen az érdekel, hogy íme, az erkölcsi felfogások közt is különbséget lehet tenni demokratikus erkölcs és arisztokratikus vagy autokrata erkölcs között. A Nietzsche-féle erkölcs mint arisztokratikus és autokrata erkölcs áll a keresztény erkölccsel, mint demokratikus erkölccsel szemben. A demokratikus gondolatot ezzel olyan magas világnézeti alapelveként fogadtuk el, amelynek mint mértéknek az erkölcsöt is alávetettük, amikor demokratikus és nem demokratikus erkölcsről beszélünk. Hogy a demokratikus vagy az antidemokratikus erkölcsöt válasszam-e világfelfogásom alapjául, arra már sem a tudomány, sem az az erkölcs nem ad útmutatást. Olyan végső világnézeti döntésről van itt szó, amelynek gyökerei egészen erkölcsi személyiségünknek irracionális rétegébe nyúlnak le. Itt tűnik ki a legvilágosabban az, hogy a demokrácia kérdése végső gyökerében világnézeti kérdés.

Azt pedig, hogy a demokrácia olyan világnézet, amely maga is az abszolút értékekbe vetett hiten alapul, a legmeggyőzőbben a keresztény etikával fenntartott szoros kapcsolatával gondoltam igazolhatni. Valóban sem kereszténység, sem demokrácia nem lehetséges az ember erkölcsi értékének feltétlen elismerése nélkül, a humánus az az abszolút érték, amelynek tagadásával vagy relativizálásával a demokrácia létalapja is megdől.

Nietzsche, akinek erkölcsi felfogására igen nagy hatással volt a darwinista teória és a fajnemesítés gondolata, természetszerűleg nem lehetett demokrata. Spencer Herbert is csupán a természetben dülő létért való harc társadalmi másához, a szabad verseny liberális felfogásához juthatott el, de természettudományos világnézete alapján nem lehetett demokrata.

## 7

A demokrácia erkölcsi ideáljait éppen a természettel szemben kell megvalósítani. Ezért van a demokratikus gondolatnak szüksége a jog kényszerhatalmára is s ezért nem lehet el a demokrácia a jog nélkül.

Igaz, hogy nem minden jog demokratikus. Azonban már maga az a körülmény, hogy mindenkit egyenlően kötelező jog létezik — még a legtökéletlenebb jogi tartalom mellett is — a demokráciának egy minimális megvalósítása. Emlékezzünk csak vissza a nagy francia forradalomnak minden kor számára tanulságos eseményeire. Ennek a nagy demok-

ratikus forradalomnak legjobb harcosai állandóan hangoztatták, hogy céljuk nem az, hogy egy zsarnok helyébe 500 zsarnokot állítsanak, hanem az, hogy megszűnjék embernek ember felett gyakorolt személyes uralma s hogy a szabad állampolgárok felett csupán egy úr legyen: a törvény.

Mínt hogy a demokratikus gondolat testet-öltésének folyamata éppen a jog uralmának elismerésével kezdődik, mínt hogy a jog és a demokrácia születésének pillanata ekként összeesik, azért kell szerintem minden igazi jogásznak született demokratának lennie.

Az igazi demokrácia testet-öltéséhez a jog uralmának pusztá ténye természetesen még nem elég. A jog bölcsőjében megszületett demokratikus gondolatnak ki kell terebélyesednie: a jog tartalmának magának is demokratikusnak kell lennie, a jog minden ágának a demokratikus világnézetet kell visszatükröznie. Ez a követelmény, amelyet a joggal szemben jogosultan hangoztathatunk, megint csak azt bizonyítja, hogy a demokrácia nem egyszerű közjogi kategória, hanem a jog egész területére alkalmazható világfelfogás, erkölcsi mérték.

Ezzel előadásom tárgyát — a demokrácia és a világnézet viszonyának a vizsgálatát — kimerítettem. Az utoljára érintett probléma már egy másik kérdésnek, a demokrácia és a jog viszonyának a vizsgálatára tartozik.

Ide vonatkozólag pedig befejezésül csupán egy gondolatot legyen szabad kiemelnem: a jog nem azért játssza közvetítő szerepét az anti-demokratikus természet és a demokratikus erkölcs között, hogy ezzel — a relativizmus felfogása szerint — az emberi tökéletlenséget szolgálja, hanem azért, hogy felemelje az embert a tökéletlenségek pocsolyájából az örök eszmények csillagképei felé.

A *Kürán* 1945 szeptember 20-án tartott előadás. (Megjelent a *Jogtudományi Közlöny* 1946 január 31-i számában.)



A világtörténelem eseményei a közelmúltban oly erősen torlódtak, hogy a legtöbben közülünk — figyelmüket a nagy háborús döntésekre irányítva — talán nem is vették észre, hogy a háborús küzdelmek nyomában egy fontos belső társadalmi átalakulás is járt nálunk: egy zajtalan, de talán annál mélyrehatóbb *forradalom* játszódott le.

Hogy ez a forradalom ilyen észrevétlenül eltűnhetett a világháború árnyékában, annak fő oka, hogy szorosán összekapcsolódott vele: nem saját forradalmi csapatai, hanem az orosz hadsereg győzelmei szereztek meg számára a magyar államhatalmat. Ennek folytán a forradalom maga úgyszólván vérontás nélkül folyt le, ami szintén hozzájárult ahhoz, hogy a háborús dráma mellett nagyobb feltűnést ne keltsen. Igaz, hogy a forradalomnak nem elmaradhatatlan kelléke az, hogy vértől csöpögjön: vannak vértelen forradalmak is. A forradalomnak lényeges jellemző vonása csupán az, hogy vele a jogfejlődés folytonossága megszakad.

Amikor azonban ez a mi mostani forradalmunk útjára elindult, a jogfolytonosság már régen nem létezett s így azt nem is szakíthatta meg. Amit az 1920. évi I. t.-c.-en alapuló ideiglenes közbiztonsági rend jogfolytonosságából az 1944 március 19-én bekövetkezett német megszállás meghagyott, azt is gyökeresen lerombolta 1944 október 15-én a német fegyverekre támaszkodó Szálasi-féle „patkánylázadás“. Az 1944 december 21-én megalakult ideiglenes nemzeti kormánynak, amely elsősorban az akkor még dühöngő Szálasi-féle örület és német bestialitás ellen lépett fel, ebből a szempontból nézve tehát nem is volt *forradalmi* jellege, hanem inkább *ellenforradalmi*-nak látszott. Ez a helyzet bizonyára meg fogja könnyíteni, hogy a jelenlegi forradalom a legszebb magyar demokratikus és németellenes hagyományokhoz, az 1948/49. évi szabadságharc eszmevilágához kapcsolatot keressen, de nem vezethet arra a tévútra, hogy ezt a mozgalmat ellenforradalomnak tekintsük.

Kétségtelen ugyanis, hogy a hatalom jelenlegi birtokosai nem akarják az 1920-tól 1944-ig fennállott közbiztonsági rendet visszaállítani. Nem keresik a jogfolytonosság helyreállításának útját sem az 1918 előtti alkotmány, sem az 1920 utáni közbiztonsági provizórium felé. Hatalmukat nem történeti jogcímekre, hanem a *demokrácia* nagy politikai gondolatára, a demokratikus Magyarország ideáljának erkölcsi erejére alapítják. Egészen új alapon akar-

nak egy új országot, egy egészen új jogrendet felépíteni, a változás a multtal szemben tehát valóban *forradalmi*.

2

Nem akarom kutatni, hogy a magyar mult mindenestől olyan anti-demokratikus-e, amilyennek azt most sokan talán feltüntetni szeretnék. Csupán egyet legyen szabad megjegyeznem: az olyan példák, mint Werbőczy Hármaskönyvének híres *primae* (partis titulus) *nonus*-a, amely az „*una eademque libertas*”-ról beszél s amely szerint a bocskoros nemest s a mágnás főurat *egyenlő szabadság* illeti meg, vagy Bezerédj István példája, amelyre Szakasits Árpád épp az imént hivatkozott, azt bizonyítják, hogy a demokráciának, az egyenlőség és a szabadság gondolatának a magyar multban is megvannak a gyökerei.

Nem akarom kutatni azt sem, hogy a mai demokratikus Magyarország *mindenestől* demokratikus-e, hogy fiatal demokráciánk valóban *minden ízében* demokrácia-e?

E helyett azokra a *veszélyekre* akarok reámutatni, amelyek minden demokráciát fenyegetnek: azokra az *örvényekre*, amelyek a demokrácia vizein, a benne rejlő alapelvek következetes keresztülvitelének áramlatában keletkezni szoktak. Amint látni fogjuk, minden demokráciát, amely a szabadságnak és az egyenlőségnek benne rejlő alapelvét, *kellő mérséklet* nélkül, szigorú következetességgel akarja keresztülvinni, különösen két örvény fenyeget: egyfelől az *anarchia* és másfelől a *diktatúra* veszélye, amelyek a demokráciának igazi értékes tartalmát magát is elnyeléssel fenyegetik.

Csoda-e, hogy éppen azokban a fiatal demokráciákban, amelyeket újdonsült híveik a tegnap-megtértek neofita túlbuzgalmával szolgálnak, olyan jelenségek is észlelhetők, amelyek vagy az egyik, vagy a másik örvény morajlását jelzik? És szabad-e a demokráciának, ennek a legszebb, legemberibb, de egyben legnehezebb, legbonyolultabb és hibátlanul csupán belső ellentmondásainak kiegyensúlyozása mellett működő társadalomszervezési formának a rovására írunk azt, hogy egyes hívei azt a mérsékletet és bölcseséget, azt a politikai tapasztalatot és államművészetet, amelyet az igazi demokráciának a megvalósítása megkíván, magukévé tenni még nem tudták?

3

A demokrácia azért a legnehezebb társadalomszervezési forma, mert a *legemberibb*. Nemcsak a közelmult szomorú és szegényletes korszakára, de minden időkre találó az a mondás, hogy embernek, emberséges embernek lenni igen, de igen nehéz dolog. A nagy természet nem demokrata:

a demokrácia két nagy alap gondolatának, a szabadságnak és az egyenlőségnek a nagy természetben nyoma sincsen. Szabadság helyett itt szigorú okozatos megkötöttséggel, egyenlőség helyett egyenlőtlenséggel s az egyenlőtlenek közt dúló kíméletlen létért való küzdelemmel találkozunk. A természet magát az embert sem teremtette egyenlőnek: testi és lelki képességek tekintetében óriási különbségek állnak fenn köztünk. De nem teremtette a természet az embert szabadnak sem: a természeti szabadság ősi állapotáról szóló ábrándozás mondva csinált monda; mindaz, ami az emberből a természethez tartozik, a könyörtelen szükségszerűség uralma alatt áll: az ember, mint természeti lény, ösztöneinek s más természeti kényszerűségeknek rabja (Homme-machine).

Íme, a demokrácia *első* nagy antinómiája: a természettől fogva nem szabad és nem-egyenlő embereket akarja szabadokká és egyenlőkké tenni. Ebben az antinómiában a természeti adottság és az erkölcsi ideál ütközik egymással össze.

#### 4.

A demokráciának az a lényeges ismertetőjele, hogy a szabadság és az egyenlőség gondolatai szerepelnek benne társadalom- és államszervezési alapelvek gyanánt. Az emberi léleknek a szabadság utáni olthatatlan szomjúsága s az emberi méltóságból folyó egyenlőségnek erkölcsi követelménye egyesül a demokráciában, amely lényege szerint nem is egyéb, mint e két nagy gondolatnak a szintézise.

A nagy francia forradalom, mint a demokrácia bajvivója írja zászlójára a „Szabadság, egyenlőség, testvériség“ hármasszavát.

Ezt a hármasszavát — s ezzel a demokrácia elvi alapját is — azóta a politikai irodalom éles kritika tárgyává tette. A testvériség jelszavával nem tudott mit kezdeni, a szabadság és az egyenlőség jelszavára nézve azonban könnyű volt a kritikának kimutatni azt, hogy e szép gondolatok éles ellentétben vannak egymással.

A dolog valóban így áll. Ha a demokráciának ez a két alapvető principiuma következetesen, korlátlanul s egymásra való tekintet nélkül érvényesül, akkor a szabadság elismerése a legnagyobb egyenlőtlenségre, az egyenlőség erőszakolása pedig a szabadság megfojtására vezet.

Azt hiszem, felesleges ezt részletesebben bizonyítanom. Elég, ha utalok Madách Ember Tragédiájának két jelenetére: a *londoni vásár* szemléletesen mutatja, hogy hová vezet a szabadság — amelyet a *liberalizmus* választott egyedüli vezérelvévé — a *falanszter*-jelenet pedig elibénk tárja, hogy hová vezet az egyenlőség, — amely a *szocializmus* elméletében játssza a vezérszerepet — ha korlát nélkül érvényesül.

Íme tehát a demokráciának egy újabb antinómiája: a lényegét tevő két társadalomszervezési alapelv belső ellentmondása.

A demokrácia kebelében rejtőző belső ellentmondások sora azonban ezzel még nincs lezárva. Nemcsak a szabadság és az egyenlőség alapelve kerül benne — következetesen keresztülvéve — egymással ellentétbe, hanem ezeknek az alapelveknek mindenike már önmagában véve is ellentmondásra vezet, ha végső következetességgel, kellő mérték nélkül, alkalmazzák őket.

A szabadság nagy gondolata — ha következetesen végiggondolom — az egyéni szabadságot korlátozó mindenféle társadalmi rend felborítására s minden államhatalmi kényszer tagadására, egyszóval: az *anarchiára* vezet. Az anarchiában azonban az általános jogbizonytalanság mellett az élet minden értéke veszélybe kerül s az egyéni szabadság is tönkre megy. A szabadság érvényesülését tehát közösségi erővel, állami kényszerrel is biztosítani kell. De nem ellentmondás-e az, hogy bárkit is kényszerítsünk arra, hogy szabad legyen s hogy a szabadság nevében megfosszuk szabadságuktól azokat, akiket a szabadság ellenségeinek tekintünk? Ha a szabadság védelmében szabadságunk van arra is, hogy eltörjük és kiirtsuk a más-meggyőződésűeket, akkor a szabadság szomorú szolgátságba s a demokrácia zsarnoki önkényuralomba, *diktatúrába* süllyed.

Valóban, a szabadság eszmeköre tele van ellentmondásokkal s ezek a demokrácia hajóját hol az anarchia, hol pedig a diktatúra örvénye felé viszik. *Rousseau*-nak nem ok nélkül túnt fel az az ellentmondás, hogy a genuai köztársaság börtöneinek a homlokzatára s gályarabjainak bilincseire a „*Szabadság*“ szót vésték reá. (*Contrat Social*, livre IV. chapitre 2.)

A másik nagy demokratikus principiumnak, az *egyenlőség* gondolatának ugyanaz a belső dialektikája, mint a szabadság eszmekörének. Az egyenlőség gondolata — ha következetesen végiggondolom — megtámadja azt az egyenlőtlenséget is, amely a parancsolót az engedelmeskedőtől, a vezetőt a vezetettől választja el. Ennek az egyenlőtlenségnek az eltörlése azonban minden tekintély lerombolásához és az államhatalom megszűnéséhez, egyszóval: az *anarchiához* vezet. Az anarchiában, a *bellum omnium contra omnes* állati harcában azonban az egyenlőség magasztos emberi gondolata is veszendőbe megy. Az egyenlőség érvényesülését tehát még sokkal inkább szükséges volna közösségi erővel és állami kényszerrel is biztosítani, mint a szabadságét. De nem a legnagyobb egyenlőtlenség-e az, ha a nem-egyenlőket egyenlően kezeljük s nem sérti-e az egyenlő igazságosságot az, ha csupán a kiválók érvényesülését nyomjuk el, ha éppen azokat, akik kortársaik közül egy fejjel kimagaslanak, az egyenlőség nevében a szó szoros értelmében egy fejjel rövidebbé tesszük? Ha a demokratikus egyenlőség túlzó védelmében a kiválókat ki lehet irtani — esetleg úgy, hogy — amint Plátónál olvassuk — egy másik államba küldjük őket, nagy hódolattal s miután fejüket „illatos olajjal leöntöttük és gyapjával megkoszorúztuk“ (*Politeia*, III. k. 9. fejj.), — ha az egyenlőség ellenségeit, a más meggyőződésűeket, meg lehet semmisíteni, akkor az egyenlőség a legnagyobb egyen-

lőtlenségnek, az elnyomók és elnyomottak egyenlőttségének ad helyet s a demokrácia megint csak zsarnoki uralommá, *diktatúrává* fajul el.

Az egyenlőség eszmeköre tehát ugyanolyan ellentmondásokkal van tele, mint a szabadságé s ezek az ellentmondások ugyancsak az anarchia és a diktatúra Szcellája és Karibdisze felé sodorják a demokráciát.

Hogy a demokrácia előbb ismertetett antinómiái, vezérlő elveinek belső diszharmóniája nem a szürke elmélet rémlátása csupán, bizonyítja a demokráciáért vívott nagy francia forradalom története: drámájának fenséges felvonásait nem egyszer az anarchia szomorú jelenetei váltották fel, amelyekben úrrá lenni sokszor csak a terror eszközeivel, a legvéresebb diktatúrával tudott, hogy végül elvezessen Napoleon katonai diktatúrájához.

## 5

A szabadság és az egyenlőség eszmekörének ellentmondásai egyébként, úgy látom, a *demokrácia* és az *államhatalom* antinómiájára vezethetők vissza. A demokráciának *mindkét* alapelve alapján véve *államellenes*: mert embernek ember felett gyakorolt *minden* uralma — s így az államhatalom érvényesítése is — ellenkezik mind a szabadság, mind az egyenlőség elvével. De ennek ellenére *mindkét* alapelv mégis csupán az államon belül érvényesülhet: mind a szabadság, mind az egyenlőség az államhatalom védelmére szorul. A demokrácia pedig az állam ellenségéből az állami szervezet alapjává, *államformává* válik.

Kétségtelen, hogy a demokratikus alapelveket nemcsak az állami életben, hanem a gazdasági életben és a kulturális életben, vagy általában a társas lét egész területén is alkalmazhatjuk társadalomszervezési principiumok gyanánt. Kétségtelen azonban az is, hogy a demokrácia eredeti jelentése és legfőbb jelentősége az *államélethez* fűződik. A demokrácia elsősorban *politikai demokrácia*, vagyis államforma és az állampolgári szabadságjogok biztosítását s a politikai jogok egyenlőségét jelenti. Ezt a politikai demokráciát szokás újabban *polgári demokráciának* is nevezni, szemben a gazdasági, szocialista, szociális, népi, kulturális vagy másfajta demokráciákkal, amelyek a demokratikus alapelveknek nemcsak a jogi és politikai életben, hanem ennél szélesebb körben való érvényesítését akarják. A politikai demokráciának polgári demokráciaként való elnevezését nem tartom szerencsésnek, mert hiszen *ehhez* a demokráciához a szociáldemokrata munkásság éppúgy ragaszkodik, mint a haladó szellemű polgárság.

Hogy a demokrácia minden jelző nélkül a *politikai* demokráciával egyértelmű, s hogy *ez* az eredeti jelentése, kitűnik már abból is, hogy a görög „demokrácia“ szó magyarul *népuralmat* jelent, vagyis egy olyan államot, amelyben nem egy ember, mint a monarchiában, nem is kevesek, mint az arisztokráciában, hanem *maga a nép* uralkodik.

A népuralom elnevezés azonban már szintén figyelmeztet arra, hogy a demokrácia fogalmában ellentmondások rejtőznek. Mert hiszen felvetve azt a kérdést, hogy *ki* felett uralkodik a nép, azt a feleletet nyerjük, hogy a nép felett: demokráciában a nép egyúttal *alanya* és *tárgya* is az uralomnak, ami nem minden ellenmondás nélküli dolog.

Nyilvánvaló ugyan, hogy a nép, mint az államhatalom alanya, nem ugyanazokból az emberekből áll, mint akik, mint az államhatalom tárgyai, a nép *egészét* kiteszik. A nép, mint az uralom aktív alanya, csupán a *politikai jogokkal bírók* összességét foglalja magában, s ezeknek száma még a szélsőséges demokráciában is jóval csekélyebb a nép egész tömegénél. Ha csupán a 20 éven aluliakat zárjuk ki a politikai jogokból, ezzel a népességnek körülbelül egyharmadát, ha kizárjuk a nőket, ezzel több mint felét érintettük. De ki szokták zárni a politikai jogokból a szellemi fogyatékosokban, elemi műveltséghiányban vagy erkölcsi hibában szenvedőket s ezenkívül az idegen állampolgárokat is. Utóbbi tekintetben a szovjet-alkotmány azt a forradalmi újítást hozta be, hogy saját állampolgáraival politikailag teljesen egyenlővé tekinti a területén tartózkodó külföldi munkásokat.

A politikai jog azonban csak az *ókori* kis városállamokban jelentette azt, hogy a vele rendelkező az államhatalom gyakorlásában közvetlenül résztvehet: a nép ezekben az antik vagy *közvetlen demokráciákban* maga gyakorolta gyűlésein a törvényhozó hatalmat, választotta tisztviselőit s részt kérhetett a végrehajtó és bírói hatalom gyakorlásából is, bár a kormányzati, közigazgatási és bírói feladatok megoldását még itt is inkább a választott tisztviselőkre szokták bízni.

Modern, nagy államokban a *közvetlen* demokrácia lehetetlen s ezért ezekben az államokban a *közvetett* vagy *népképviselési* (reprezentatív) demokrácia érvényesül. Ennek lényege, hogy a nép *milliói* néhány száz képviselőt választanak, akik egy törvényhozó testületet — *parlamentet* — alkotva, a nép helyett az államhatalmat — vagy legalább is annak egyik ágát, a törvényhozó hatalmat — gyakorolják. Minthogy ekként a mai demokráciában a népek politikai jogokkal bíró tömegei is csupán a parlamenti választásokkor jutnak szóhoz, egyébként pedig az államhatalom irányítása a parlamentnek — helyesebben a parlament többségi pártjának — kezében van, azért szokták a mai demokráciát *parlamenti* vagy *pártdemokráciának* is nevezni.

Tekintve, hogy a parlament irányítását gyakorlatilag néhány pártvezér intézi, be kell látnunk, hogy milyen távol esik a népuralom szép elméletétől annak gyakorlati megvalósítása. Ugyanerre az eredményre jutunk akkor is, ha tekintetbe vesszük, hogy a parlament elvileg csupán a törvényhozói hatalmat gyakorolja, s hogy a *végrehajtó* hatalom, amelyben a hatalom igazán mint hatalom érvényesül, egy egészen kisszámú testületnek, mondhatnám azt is, hogy a parlament egyik bizottságának, a *kormány-* *nak* s a tőle függő *bürokratikus* szervezetnek kezében van. A *végrehajtó*

hatalom még sokkal kevésbé tűri el a sokfejséget, mint a törvényhozás: egységes irányítást, szigorú hierarchiát kíván meg s így a demokrácia a végrehajtó hatalom gyakorlásában rendszerint kevesek uralmává, oligarchiává alakul át. Lehet ugyan a végrehajtó hatalmat is a törvényhozás mintájára demokratikusan megszervezni: a végrehajtó hatalomnak ez a demokratikus szervezete az *autonómia*. A végrehajtás demokráciája azonban ellentétben van a törvényhozás demokráciájával, amely utóbbi a törvény képében jelentkező népakarat feltétlen érvényesülését kívánja meg, amit egy a törvényhozástól szigorú függésben levő bürokratikus szervezet jobban biztosít, mint egy a központi törvényhozással esetleg szembezállni hajlamos helyi autonómia.

A parlamenti rendszernek s az autokrata-bürokrata végrehajtó hatalomnak előbb kiemelt *antidemokratikus* vonásai indították eredetileg az orosz bolsevizmust arra, hogy a *közvetett* vagy *népképviseleti* demokráciának egy a parlamenti rendszertől különböző formáját, a *szovjet-rendszert*, teremtsen meg. Az eredeti szovjet-rendszerben a helyi tanácsba — szovjetbe — küldött képviselőt nem területi választókerületek, hanem *szervesen összefüggő csoportok* — gyárak, üzemek, bányák munkássága, egy-egy század katonaság, egy-egy falu lakossága — választották. Ezek a létfeltételeiknél fogva állandóan együtt lévő szovjet-választók megbízottjukat bármikor visszahívhatták és más megbízottal cserélhették ki. Állt ez a magasabbfokú szovjetekről is, amelyek az alacsonyabbfokú szovjetek kiküldötteiből alakultak. A tanácsköztársaság rendszere ezzel akarta elérni azt, hogy a népképviselő *ne* váljon függetlenné választóitól: az antik, közvetlen demokráciához akarta tehát közelebb hozni a modern, közvetett demokráciát.

Fontos alapelve a szovjet-rendszernek az is, hogy a szovjetek *törvényhozó* és *végrehajtó* szervek is egyúttal. Ekként az államhatalmak megosztásának elve nem érvényesülne benne.

A szovjet-rendszernek ezek az alapelvei erősen *demokratikus* gondolatok. Egyébként azonban a bolsevizmus a *politikai* demokráciát nem túlságosan sokra értékeli. *Lenin* szerint a proletárállam nem lehet „teljes“, mindenkire, gazdagra és szegényre is kiterjedő demokrácia, hanem a proletárok és vagyontalanok érdekében *új módon* demokratikusnak kell lennie. (*Sztálin*: A leninizmus alapjai. Szikra. Budapest, 1945. 37. l.) A politikai demokrácia szempontjából különösen antidemokratikus az, amit a kommunista pártról, mint a munkásosztály *élcsapatáról*, tanít a leninizmus. E szerint a „proletárpárt hivatása az is, hogy a munkások többsége hangulatának ellenszegüljön és a proletáriátus érdekeit mindenek ellenére képviselje“ (III. Int. 1920 aug. havi kongresszus). A pártot katonai fegyelemmel határos vasfegyelemmel kell megszervezni, a vasfegyelem pedig elképzelhetetlen az *akarata* *egysége* nélkül (*Sztálin*, i. m. 88. l.).

Mindez részben már egy későbbi kérdést érint, azt, hogy a *szociális*

demokrácia érdekében a *politikai* demokrácia feláldozására kerülhet sor, minthogy e kétféle demokrácia is ellentétbe juthat egymással. Ami most érdekel bennünket, az azonban az, hogy a leninizmus is levonta az *erős államhatalom* szükségességének demokráciaellenes konzekvenciáit akkor, amikor a proletáriátus diktatúrájának érdekében az államot irányító pártban vasfegyelmet s az akarat teljes és feltétlen egységét követeli meg. Itt is a demokráciának és az államhatalomnak antinómiája nyilatkozik meg: az állam a rendezett hatalomgyakorlás végett *szerveződni* kénytelen, az államnak egységes akaratot biztosító hierarchikus szerveződése pedig csak a demokrácia alapelveinek, a szabadság és az egyenlőség gondolatának sérelmével történhetik meg.

A demokratikus állam közjogi berendezkedésének sok ellentmondással terhes problémái közül még csak egyet szeretnék megemlíteni. Azokban a képviseleti szervekben, amelyek a nép helyett az egységes népakaratot létrehozzák, a *többségi elv* szerint szokott a döntés megtörténni. Ezért a *többségi elvet* is a demokrácia lényeges alapelveinek szokás tekinteni. Pedig a korlátlanul alkalmazott többségi elv is ellenkezik a demokratikus egyenlőség elvével, mert hiszen a többséghez tartozók állásfoglalásának döntő jelentőséget tulajdonít, s ugyanakkor a kisebbséghez tartozók állásfoglalását megfosztja minden gyakorlati jelentőségtől, s a többségnek a kisebbség feletti korlátlan uralmához vezet. Haladottabb demokráciákban éppen ezért az *arányos választási* módszerhez szoktak folyamodni, amely ugyan részben kiküszöböli a többségi elv antidemokratikus konzekvenciáit, de egyben az egyenlő és szabad állampolgár helyett a politikai pártot teszi meg a demokrácia tulajdonképpeni hordozójává.

A politikai demokrácia közjogi berendezkedésének most tárgyalt elvi ellentmondásait az *eszmény* és a *valóság* antinómiájának is nevezhetném, mert hiszen azt mutatják, hogy milyen nagy a különbség a szabadság és egyenlőség fennenszárnyaló *ideálja* s a kompromisszumok, megalkuvások és lemondások demokráciájának *reális valósága* között.

## 6

A demokrácia antinómiái fokozódnak, ha a politikai demokrácia mellett a *gazdasági vagy szociális demokrácia* megvalósítására is sor kerül. Nem kutatom, hogy helyes-e a szociális demokrácia elnevezés, amely azt a társadalmi ideált jelöli meg, amely az embert nemcsak egyenlő *politikai* jogokban, de egyenlő *gazdasági jólétben* is kívánja részesíteni. A szociális demokrácia a demokratikus alapelvek közül főként az egyenlőség gondolatát hangsúlyozza ki. A szabadság elvének érvényesítésére a gazdasági életben kevesebb tere van, mert hiszen programja éppen a gazdasági szabad verseny megszüntetését s a közös jólét érdekében a munkakötelezettség



és munkafegyelem bevezetését kívánja meg. E célok érdekében többnyire a politikai szabadságot is korlátozhatja, sőt a politikai egyenlőség elvével is ellentétbe juthat, ha a szociális igazságosságot a diktatúra eszközével valóítja meg.

A *szociális* demokrácia tehát ellentétbe kerülhet a *politikai* demokráciával s ennek megszűnéséhez vezethet, bár másrésről a szociális demokrácia bizonyos fokú megvalósulása nélkül a politikai demokrácia sem állhat fenn. Ahol a *plutokrácia* gazdasági függőségeket vagy közvéleményt teremt: a politikai demokrácia is látszat csupán. Nyomorban a politikai szabadság és egyenlőség sem virulhat, mert — amint azt már Aristoteles jól látta — a szegénység a demokrácia süllyedéséhez vezet (Politika, VI. k. 3. fej.).

Nincs már időm e logikai összefüggésekre részletesebben kitérni s ezért csupán annyit szeretnék még megjegyezni, hogy a szociális demokrácia nemcsak a politikai demokráciával ütközhetik össze, hanem hogy magában a szociális demokráciában is megvannak a *belső* konfliktusok csírái. A gazdasági jólét biztosításának szempontjából olyan nagy jelentősége van a munkának, hogy a munkateljesítmény érdemének gazdasági jutalmazása a szociális demokrácia számára mellőzhetetlen lehet. Ilyenkor az érdem arisztokratikus gondolata háttérbe szorítja az egyenlő gazdasági jólét demokratikus alapelvét. A góthai program kritikájában *Marx Károly* is úgy látja, hogy a kommunizmus első korszakában a termelés eredményéből mindenkinek végzett *munkája* arányában kell részt kapnia; nyilvánvaló, hogy ez az elv egyenlőtlen jövedelmekre és nem egyenlő gazdasági jólétre vezet.

Arról, hogy ne csak a gazdasági jólét, hanem a *műveltség* forrásai is mindenkinek egyenlő mértékben álljanak rendelkezésére, vagyis a *kulturális demokráciáról*, befejezésül egészen röviden szólhatok. Az ellentmondások csírái megvannak itt is: a művelődés a szellemi képességek különbözősége folytán nem mindenki számára egyenlően hozzáférhető s ez szükségképpen a szellemi *elit* rétegének a kifejlődését fogja a demokratikus egyenlőség rovására is előmozdítani. Nem akarom azonban ezeket az ellentmondásokat kutatni, mert hiszen éppen a kulturális demokráciáról nyilvánvaló, hogy nem ellenlábas, hanem *alapja* mind a politikai, mind a szociális demokráciának. A nép kellő műveltsége nélkül semmiféle demokrácia sem maradhat fenn.

7

Előadásom rendjén azokról az ellentmondásokról, *belső* diszharmóniákról és gyakorlati nehézségekről beszéltem, amelyek a demokrácia megvalósulásának útjában állanak: azokról az *örvényekről*, amelyek a demokrácia hajóját elmerüléssel fenyegetik.

Ezt nem azért tettem, hogy a demokrácia *megvalósíthatatlanságának* csüggesztő gondolatára jussak, hanem azért, hogy annak a feladatnak a nagysága és szépsége, amely az új magyar demokrácia felépítői előtt áll, kitűnjék.

Előadásomból kitűnt talán az is, hogy a demokráciát fenyegető veszélyek közt a legnagyobbnak a *mértéktartás hiányát*, doktrinér elveknek túlzó és végtelen erőszakolását tartom.

Montesquieu szerint a demokrácia alapja az *erény*. Ehhez hozzátehetném, hogy elsősorban a mértéktartás erénye. Kellő *politikai érettség* mellett — ami itt elfogulatlan tárgyilagosságot, megértő türelmet, bölcs mérsékletet és igaz emberiséget jelent — a demokrácia, ez a legnehezebb államforma is megvalósítható.

Közmondásos az *angol flegma* s ezért nem véletlen, hogy a demokráciának klasszikus földje az *angolszász* világ. — Örvedetes azonban, hogy a mi fiatal demokráciánk vezérei is mennyi mérsékletet tanúsítanak: főgondjuk talán éppen az, hogy saját pártjuk szektáriusait a túlzásoktól visszatartsák. S csak éppen az imént hallottuk a Budapesti Nemzeti Bizottság elnökének, Szakasits Árpádnak ajkáról, hogy milyen fontos a demokráciában „*a mérték és az arány*“ elvének betartása.

A demokrácia legnagyobb teoretikusa, *Rousseau*, a demokráciát megvalósíthatatlannak tartotta: „Ha volna egy nép, — mondja — amely csupa *istenből* állana, bizonyára demokratikusan kormányozná magát. Az embereknek nem való azonban ez a tökéletes kormányforma“. (Contrat Social, III., 4. vége.)

Rousseau-nak nincsen igaza: az istenek népének nem volna szüksége semmiféle államra s demokráciára sem. A demokrácia — amint láttuk — éppen a *legemberibb* társadalomszervezési forma. S tökéletesen működni is fog, ha formáit megtöltjük a *humanitás*, az *igazi emberiség* szellemével, vagy a nagy francia forradalom nyelvén szólva, a *testvériség* érzelmi melegével. Talán *ezt* fejezi ki a forradalom hármasszava, amelyben a *szabadság* és *egyenlőség* alapelve mellett a *testvériség* gondolatának jelentőségét nem igen látta meg a politikai elmélet.

Örülök, hogy előadásomat Szakasits Árpád imént hallott szavaival fejezhetem be: a demokrácia alfája és omegája — *az ember*.

A *Pázmány-Egyetem Bölcsészettudományi Karán* 1945 június 26-án tartott előadás. (Megjelent a *Demokrácia* c. kötetben. Bpest, 1945. 96—109. old.)

# A FASIZMUS ÉS A NEMZETISZOCIALIZMUS BÍRÁLATA

## I. Az ideológiák katalaunumi csatája.

Ha ebben a sárból s napsugárból, ragyogó eszményekből és kiábrándító valóságokból összeszőtt földi életben van valami, ami teljesen mentes az anyagiságtól, ami kevésbé anyag, mint a zene, ami kevésbé anyag, mint a fény, akkor ez kétségtelenül: a *gondolat*.

S ez az anyagtalan gondolat mégis a legnagyobb változásokat idézheti elő az anyagi világban és éppúgy rombolhat, amint építhet is. Nemcsak a Föld külső képét változtathatja meg, hanem átalakíthatja az emberiség társas létformáit: a társadalmat és a történetet.

A gondolatok igazi hatásának színhelye éppen itt van: a társadalom és a történet az eszmék küzdőtere. A gondolatok a történetben valóságos katalaunumi csatákat vívnak meg: ha az anyagi erők elfáradtak s a fizikai harc végetért, szellemi fegyverekkel tovább folyik az eszmék küzdelme az elnémult csatatér felett.

A most végetért világháború — az első igazán az egész földtekére kiterjedő küzdelem, amelyben mind az öt földrész s szinte az egész emberiség hadban állt — igen nagy mértékben ideológiai háború, az eszmék mérkőzése volt. Az ellenségeskedések beszűntetésével ez a szellemi harc a demokráciák gondolatvilága s a fasizmus és a nemzetiszocializmus eszméi között bizonyára még nem szűnt meg, bár kétségtelenül nagy kijózanodás járt a háborús döntés nyomában.

Eszméket fegyverekkel megölni nem lehet; bár a zászlóra írt jelszó erkölcsi ereje jelentős tényezője szokott lenni a fizikai győzelemnek is. A győző diadalszekerén azonban mégsem mindig az igaz ügy katonái ülnek s ezért a harcterek döntésétől függetlenül kell megvizsgálnunk a véres küzdelemben elbukott gondolatvilág belső igazságát, mert csak a szellemi bírálat mérlegén dőlhet el az a kérdés, hogy az elbukott eszmének lehet-e reménye a feltámadásra, avagy hogy megérett-e arra, hogy az örök sötétség éjtszakája boruljon rája.

A harcban alulmaradt fasizmus és nemzetiszocializmus eszmevilága ellen a fasiszta sajtótermékeknek kötelezően elrendelt beszolgáltatásával és papírmalomba juttatásával nem lehet eredményesen küzdeni. Ez többet árt, mint használ; mert hiszen a könyvégetésnek igen kevés a meggyőző ereje s inkább a mártíromság koszorúját szerzi meg az üldözött tanítás számára.

Az a kimondhatatlan szenvedés és szörnyű megalázottság, amely az elvesztett háború nyomán szakadt hazánkra, különben is hajlamossá tesz arra a balhiedelemre, amely szerint minden baj oka, hogy a fasizmus és a nemzetiszocializmus a háborút elvesztette. A tudományos kritika feladata kimutatni azt, hogy a fasizmus és a nemzetiszocializmus gondolatvilága, szellemi alsóbbrendűsége folytán, nem számíthat arra, hogy a művelt emberiség befogadja s hogy biztos pusztulást hoz arra a nemzetre, amely magát szolgálatába állítja. A mi nagy nemzeti katasztrófánknak oka nem az volt, hogy a fasizmus és a nemzetiszocializmus elbukott, hanem az, hogy ezek mellett a pusztulást hozó irányok mellett léptünk a harcba. Szomorú volna, ha nemzetünk üdvét azokban a halállal eljegyzett eszmékben keresné, amelyek történetének mai mélypontjára taszították.

## 2. Az ideológiák és a kereszténység.

Az alábbiakban a *fasiszta* és a *nemzetiszocialista* ideológia rövid bírálót próbálom adni. A kritika végső mértékéül a *humanitás* gondolatát veszem. Ez a nagy gondolat megjelenik már az ókor legnemesebb gondolkodóinál; tökéletes kifejezésre azonban csak a keresztény erkölcsben talál. Krisztus tanítása a legmeggyőzőbb példa az anyagtalán és fegyvertelen gondolatnak arra a hatalmas, világot-átformáló erejére nézve is, amelyről bevezetőül szóltam. Igaz, hogy hatása nem volt gyors: bele tellett ezer év, míg meghódította világrészünket. Azóta egy újabb ezer év mult el és még mindig ném a multat jelenti, hanem a jövőt. Mert még mindig nincsen, mégpedig távolról sincsen, az emberiség életében megvalósítva a humanitásnak az a foka, amelyet a keresztény etika követel. Krisztus az ember erkölcsi tökéletesedésének céljait olyan magasra tűzte ki, hogy a gyarló földi valóság talán sohasem fog felérni oda. Az igazi emberiségnek ez a messze fénylő eszménye éppen ezért igen alkalmas arra, hogy a többi — a föld porához közelebb járó — eszme helyességének mértéke legyen.

Ha a *nagy francia forradalom* ideológiáját — amelyben Rousseau gondolatai nyertek világtörténetet mozgató erőt — vesszük ebből a nézőpontból szemügyre, akkor látni fogjuk ugyan, hogy az egyházzal és a keresztény vallással szemben nem volt barátságos, de ennek ellenére be kell látnunk azt is, hogy a polgári és politikai szabadság s a politikai egyenlőség megvalósításával a keresztény etika szellemében vitte előre az emberiség fejlődését. Kétségtelen, hogy a forradalom az „ancien régime“ kirívó társadalmi különbségeinek lerombolásával közelebb hozta az embert az emberhez.

Hasonló eredményre jutunk, ha a bíráló megítélés mérlegére a *szocializmusnak* azt a hatalmas térfoglalását tesszük, amely az 1917. évi nagy orosz forradalomban, de a világ más államaiban is kétségkívül Marx

Károly (1818—1883) gondolatainak jegyében zajlott le. Ez ismét megcáfolhatatlan bizonyítéka a gondolat világot átformáló erejének: Marx halála után 34 évvel a tanításaiban rejlő robbanóanyag megreszkettette az egész világot. Kétségtelen, hogy Marx sem viseltetett barátságos érzülettel az egyházzal és a keresztény vallással szemben; továbbá, hogy az erkölcsöt is csupán a gazdasági viszonyok függvényének tekintette, nem pedig az emberiség életét formálni hivatott önálló erőnek, mégpedig — amint vélem — éppen a leghatalmasabb hajtó erőnek. Egy magasabb történetbölcseleti álláspontról nézve a dolgot, mégis azt látjuk, hogy Marx gondolatai is a keresztény etika szellemében vitték előbbre az emberiség ügyét: az emberek közti kirívó gazdasági különbségek lerombolásával, azzal, hogy érvényesíteni akarja mindenkinek egyenlő jogát az emberhez méltó életre, a marxista szocializmus is az egyenlő emberi méltóságnak mélysegesen keresztény gondolatát szolgálja. Végeredményben Marx is azon az úton jár, amelyen legnagyobb kommunista elődje, a római katolikus egyház szentje, Morus Tamás haladt, aki a szocialista célt abban a keresztény szellemtől áthatott gondolatban foglalta össze, hogy „le kell venni a szükség és a gondok batyúját a súlyos sorsban nehezen dolgozók vállairól“.

### 3. A fasiszta és a nemzetiszocialista imperializmus és az erkölcs.

Ha a nagy francia forradalom és a szocialista forradalom után a fasiszta és a nemzetiszocialista forradalom vezérlő eszméit vesszük vizsgálat alá, leginkább az tűnik fel, hogy itt nem találunk semmi kapcsolatot az egész emberiség mindent átfogó nagy gondolatához: a humánumhoz. A fasiszta és a nemzetiszocializmus, legbelsőbb lényegük szerint, az olasz és a német imperializmusnak, hatalmi törekvésnek féket nem ismerő megnyilatkozásai. „Lo stato fascista è una volontà di potenza e d'imperio“ — „a fasiszta állam a hatalomnak és az uralomnak az akarása“ — mondja Mussolini (La Dottrina del Fascismo, II. 13.) szószerint átvéve Nietzsche-től a „Wille zur Macht“ jelszavát. Hitler ugyanezt a gondolatot az „urak nemzete“, a „Herrenvolk“ jelszavába sűrítette, ugyancsak Nietzschek nyomdokain járván, aki a keresztény erkölcsöt „rabszolga-erkölcs“-ként állította az „urak erkölcsével“, a „Herren-Moral“-l szembe. Az egész fasiszta és nemzetiszocialista gondolatvilág ennek az egyetlen vezérlő gondolatnak, az *imperializmusnak* a szolgálatában áll.

Ezt a célt szolgálja a *diktatúra*: az egész államhatalomnak egyetlen személy kezében való összpontosítása; a „Duce“ és a „Führer“ személyének Nietzsche emberfeletti-embereként, „Übermensch“ gyanánt való bálványozása.

Ezt a célt szolgálja a „totalitás“: a korból nélküli államhatalom, az

állami beavatkozásnak az emberi életviszonyok egészére való kiterjesztése, a mindent magába szívó, az emberi szabadságjogokat elnyelő állami uralom teljessége. „A fasizmus számára — mondja Mussolini — minden az államban van; az államon kívül nem léteznek számára és még kevésbé bírnak számára értékkel az emberi vagy szellemi vonatkozások. Ilyen értelemben — folytatja — a fasizmus totalitárius; a nép egész életének értelmét, fejlődését és erejét az állam, mint az összes értékek összefoglalása és egysége határozza meg.“ (Dottrina, I. 7.) Az államnak ez az istenítése — amelyet csupán Hegel filozófiájában találunk még meg — hiányzik ugyan a nemzetiszocializmus elméletéből, — mint ahogy hiányzik Nietzsche filozófiájából is —, a totalitárius államhatalmat mindazonáltal gondolkodás nélkül igénybe vette a maga számára a „Führer“ is.

Az imperializmust szolgálta továbbá az egész nép *elmilitarizálása*, az országnak olyan nagy kaszárnyává való átalakítása, ahol katonásdit játszott mindenki, az óvodásoktól az aggastyánokig. Akik akkoriban a fasiszta Itáliában megfordultak, láthatták, hogyan masiroznak foguk közé kést szorítva — „coltello nella bocca“ — marcona fekete-ingesek s hogyan vannak a tiszteletreméltó ódon falak a „*Mussolini ha sempre ragione*“, a „*credere, obbidire, combattere*“ és más hasonló gyermekes feliratokkal elcsúfítva. Hogy a barna-inges Német Birodalomban is — amely hemzsegett a különböző rendű és rangú „Führerektől“ és „Unterführerektől“ — mindenki „*menetel*“, az csak természetes: a német igéknek úgyszólván csak a parancsoló módja maradt használatban.

Az imperializmus gondolatát szolgálta végül az a *machiavellizmus* is, amely jellemző vonása mind Mussolini, mind Hitler politikájának. Mussolini maga beszéli el, hogy már gyermekkorában mély hatást tett rája, mikor édesatyja esténként a kovácsműhely tűzhelyének fényénél Machiavelli művéből olvasott fel. (Emil Ludwig: *Gespräche mit Mussolini*, 57. l.) Az erkölcstelen politikai eszközöknek ez a régi nagy mestere nacionalizmusában is megegyezik a fasizmus felfogásával; a fasizmus viszont nem riadt vissza a Machiavellitől ajánlott erőszakos, önkényes és erkölcstelen eszközök alkalmazásától. Politikai gyilkosság — Matteotti —, önkényes bebörtönzések, más kisebb-nagyobb erőszakoskodások és egy népcsalásra irányuló hazug propaganda nem volt ismeretlen gyakorlatában. Ezen a téren azonban Mussolini mégis igen messze elmaradt Hitler mögött, aki a koncentrációs táboroknak s a nagyüzemre berendezett és a modern technika legújabb vívmányaival felszerelt ember-mészárszékeknek a működtetésével bizonyította be, hogy aljas bestialitás dolgában ő és népének egy része a világtörténet legundorítóbb szörnyetegein is túltesz.

Annak az ideológiának, amely 1922 október 28-án, a „*marcia su Roma*“-val kezdte meg hódító útját, Hitlernek 1933 január 30-án bekövetkezett uralomrajutása után rövid idő alatt, 1945-ig, sikerült elérnie azt, hogy szinte az egész világ felháborodva ellene fordult s hogy Európa

újabb történetének legborzalmasabb katasztrófájába zuhant. Ebben a katasztrófában — amelynek átkát nyögjük — nem az anyagi rombolás a legszörnyűbb, hanem az az apokaliptikus méretű erkölcsi romlás, amely kitörölhetetlen szégyenfoltként fogja égetni a német népet és a XX. századot. Az erkölcsi lealjasodásnak erre a feneketlen mélységére tekintve Az Ember Tragédiájának költőjével elmondhatjuk:

*Ime, nagy Isten,  
Tekints le és pirulj: mi nyomorult,  
Kit remeknek alkotál, az ember!*

Igen jellemző, hogy a fasizmus és a nemzetiszocializmus mélyebb világnézeti és filozófiai hátterét nyomozva, több más befolyásoló tekintély mellett, mint legfőbb szellemi kútfejükhez, a bomlott idegrendszerű Nietzsche filozófiájához érkezünk el. Amint Nietzsche darwinista etikájával, a krisztusi gondolatot tagadva, a keresztény erkölcsöt akarta megdönteni, akként Mussolini és Hitler politikájának elmélete és gyakorlata is szöges ellentétben van a keresztény kultúra alap gondolataival. S amint Nietzsche életét az örület éjtszakájában fejezte be, akként végződött a fasizmus és a nemzetiszocializmus gyászos szereplése is a hitleri örület világ-katasztrófájának borzalmas haláltáncában.

#### 4. *A fasizmus és a nemzetiszocializmus különbsége.*

Az előbbieken csupán nagy vonásokkal próbáltam képet és kritikát adni a fasizmusról és a nemzeti szocializmusról. Ha most részletesebben veszem szemügyre őket, akkor a bírálat néhány vonatkozásban — különösen a fasizmus irányában — talán enyhül, az elutasító álláspontot azonban minden lényeges kérdésben fenn kell velük szemben tartanom.

Ennél a pontosabb vizsgálatnál már különbséget kell tennem a *fasizmus* és a *nemzetiszocializmus* között, amelyeket eddig egy kalap alá foglaltam. Amint Mussolini és Hitler egyénisége közt óriási a különbség — a Duce mind intelligencia, mind műveltség dolgában, mind erkölcsi tekintetben különb és emberibb a Führernél —, amint irodalmi megnyilatkozásaikat és beszédeiket színvonal szempontjából egy egész világ választja el egymástól — a „Dottrina del Fascismo“ úgy viszonylik a „Mein Kampf“-hoz, mint egy mélyenszántó tanulmány egy sekélyes publicisztikai tákolmányhoz —, akként a fasizmus és a nemzetiszocializmus is sokban különbözik egymástól.

Ezek az eltérések különösen addig jutottak szóhoz, amíg a „*guardia al Brennero*“ — Mussolini őrsége a Brenner-hágón — Németország hatalmi törekvéseivel szemben állt; később, — az abesszín háború után s a

világháború alatt — midőn a Duce valójában Hitler itáliai Gauleiterévé vált, s a nürnbergi törvényeket is végre kellett hajtania, a két irány közti különbségek jórészt elenyésztek.

A leglényegesebb különbség köztük az volt, hogy amíg a faszizmus gondolatvilágának központja az *állam*, addig a nemzetiszocializmus a *faj* biológiai fogalma, a *vér* mítosza és a *népiség* gondolata körül kering.

Mussolini szeme előtt az ókori római impérium képe lebegett. A fasizmust a régi római államhatalom jelvényéről, a „*fasces*“—ről nevezte el. Az, hogy nem a faj természettudományos fogalmából, hanem az államnak, mint legfőbb értéknek gondolatából indult ki, lehetségessé tette számára az erkölcsi és vallási vonatkozások tekintetbevételét. Hangsúlyozza is, hogy a fasiszta állam erkölcsi és szellemi valóság s hogy mély tisztelettel viseltetik a „szentek és a hősök istene“ és a katolikus egyház iránt. (Dottrina, I. 11., II. 10., 12.) Ez természetesen nem akadályozta meg abban, hogy Machiavelli iránt is mély tiszteletet érezzen, de mindenesetre visszatartotta attól, hogy a machiavellizmusban olyan messze menjen el, mint Hitler: a nemzetiszocializmus szörnyűségeitől a fasizmus mindvégig mentes maradt.

Mussolini politikai multjának van része abban, hogy a fasizmus állama a *korporációs állam* formáját öltötte magára. A Duce kőműveskorában és jóval azután is, egészen az első világháborúig, szocialista volt. Nagy hatást tett reá különösen a szocializmusnak akkoriban legmodernebb formája, a szindikalizmus, amelynek Sorel volt a legkitűnőbb képviselője. „Sorelnek köszönhetem a legtöbbet“ — mondta egyszer ő maga is. A Sorel-féle szindikalizmus nemcsak szocialista, de egyúttal anarchista tanítás is: az államot eltörölné s helyébe a munkásszakszervezetekben szerveződő szabad társadalmat tenné. Mussolini a maga állam-imádatát az államot ledönteni óhajtó anarchista szindikalizmussal akként egyeztette össze, hogy a szakszervezetet — mint korporációt — magába az államba építette bele, az állam hivatásrendi szervezetévé tette. Ezenkívül a korporációkba nemcsak a munkásokat, hanem a munkaadókat is belevitte s egyben a munkás és munkaadó közti viták békés elsimítását bízta reájuk. A korporációk jelentőségét a fasiszta államban fokozza az a körülmény is, hogy ez a totalitárius állam az egyént teljesen magába olvasztja s így az egyéni érdek itt csak mint foglalkozáshoz kötött érdek érvényesülhet éppen a korporáción keresztül.

A faji gondolatot és az ezzel összefüggő antiszemitizmust Mussolini erőlyesen elutasította. Érdekes — és a nemzetiszocialista népcsalásra nézve jellemző —, hogy a „Dottrinának“ autorizált német fordítása (Der Faschismus. Von B. Mussolini, übersetzt von H. Wagenführ. München, 1933.) elsikkasztja a Ducenak a fajelmélettel szembeni állásfoglalását s egyszerűen kihagyja a „Dottrina“ következő mondatát: „Nem a faj, nem is a földrajzilag sajátos táj, hanem a történeti létben állandósult törzs, a közös



eszmétől egyesített sokaság az, aminek létezésre és hatalomra irányuló akarata, öntudata és személyisége van". (Dottrina, I. 9.)

Hitler ezzel szemben a túlzó — és már az első világháború előtt elavultnak számító — fajelméletből indult ki. Az északi árja-faj felsőbbrendűségének mítosza szélsőséges *antiszemitizmussal* párosul nála; s ez az antiszemitizmus a nemzetiszocializmus egyik leglényegesebb alaptétele lesz.

Egyébként Hitler ifjúkori politizálása ugyancsak hozzájárult ahhoz, hogy az antiszemitizmus felé sodródott. A „Mein Kampf“-ban maga meséli el, hogy még az első világháború előtt, amikor Bécsben, mint kőműves segédmunkás „az állványokon dolgozott“, élénk érdeklődéssel kísérte az osztrák parlament tárgyalásait. Különösen Lueger antiszemita keresztény-szocialista pártja és Schönerer antiklerikális „nagy-német“ felfogása voltak reá hatással. A klerikális és az antiklerikális hatás, úgy látszik, közömbösítették egymást, úgyhogy az egyik oldalról a nagy-német nacionalizmus, a másik oldalról az antiszemitizmus és a szocializmus mint elnevezés maradt meg, ami összevetve, a nemzetiszocializmust és annak lényeges gondolati tartalmát is adja.

A nacionalizmusban megegyezik Hitler Mussolinivel is. Éles elválasztó vonal azonban közöttük egyrészt az *antiszemita faji gondolat*, amely csupán a nemzetiszocializmusban van meg, de hiányzik a fasizmusból, s másrészt a *korporációs állameszme*, amely a fasizmus sajátja s a nemzetiszocializmustól idegen. Ettől eltekintve a hasonló vonások uralkodnak gondolatvilágukon.

### 5. A napi politika befolyása.

Megegyeznek mindenekelőtt abban, hogy egyik sem fakadt mély állambölcseleti elmélkedésből, hanem mindkét elmélet a gyakorlati napi politika szülte. Mussolini a „Dottrinában“ maga is bevallja, hogy 1919 márciusában, mikor seregszelére hívta össze híveit, leendő pártjának programjáról még csak fogalma se volt. (Dottrina, II. 1.) A fasiszta párt programját 1921 december 27-én hozták nyilvánosságra, vagyis nem egészen egy évvel a hatalom átvétele előtt. Hitler ugyancsak régen azelőtt agitált már, mielőtt a hivatalos pártprogram 25 pontját a müncheni Hofbräuhausban 1920 február 25-én publikálta volna. Göbbels azonban még 1934-ben is azt hirdeti, hogy a nemzetiszocializmus mint dinamikus mozgalom folytonos változáson megy keresztül; hivatkozik a Führerre, aki szerint „a nemzetiszocializmus programja: a programnélküliség“. (J. Göbbels: Wesen und Gestalt des Nationalsozialismus, 1935; 5., 12. l.) Valóban, Hitler elvi álláspontjai állandóan változtak gyakorlati politikájának szükségletei szerint. Csehország elfoglalásakor feladja a népi elvet s a tőle addig tagadott történeti jogcím alapjára helyezkedik.

A *napi politika* szükségletei szerint változó ideológiákat azonban a tudományos kritikának nem lehet komolyan vennie s nem is igen érdemes velük magasabb elméleti szempontokból foglalkoznia.

## 6. A negatívumok.

Egy további feltűnő hasonlósága a faszizmusnak és a nemzetiszocializmusnak az, hogy eszmevilágukban túltengenek a *negatívumok*: mind Mussolini Dottrinájának, mind Hitler megnyilatkozásainak jórésztet különféle elvi álláspontok elutasítása tölti ki. Elutasítják a marxizmust, a pacifizmust, az individualizmust, a liberalizmust, a parlamentarizmust és a demokráciát.

a) A *marxizmus* elvetése különösen fontos számukra, mert hiszen mindkét diktátor arra törekedett, hogy a marxista szocializmus táborából a saját pártjába hozza át a nagy munkástömegeket. Ha ezt a célt a meggyőzés eszközével akarták volna szolgálni, ez nem esett volna kifogás alá. Minthogy azonban a szabad munkásszervezetek felosztatásával, parancsszóval próbálták a munkásságot saját táborukba terelni, hibás úton jártak itten is.

b) A *pacifizmus* elleni állásfoglalás a faszizmus és a nemzetiszocializmus imperialista és militarista jellegéből önként következik. A pacifizmusnak valóban nincsen igaza, ha azt hiszi, hogy az örök béke fényes álmeképét megvalósítani lehet. Az első világháború utáni pacifista ábrándozásokra kijózanító cáfolat volt a második világháború. Ez egyúttal bebizonyította a nagy célokért vívott háború erkölcsi jogosultságát is, mert hiszen az önkény és a szolgaság sötét éjtszakája borult volna a világra, ha a fasiszta hatalmak ellen szövetkezett nemzetek az emberi szabadság ideáljáért nem vették volna vállukra a háború keresztjét. — A militarizmusnak azonban még kevésbé van igaza, mint a pacifizmusnak. Nem igaz az, hogy a háború már önmagában véve is jó; nem igaz az, hogy imperializmussal, más nemzetek erőszakos elnyomásával, szolgálni lehetne az emberi haladás ügyét. Ha az örök békét kizárólag békés eszközökkel biztosítani nem is lehet, mégis állandóan a békére kell törekednünk, mert ez az emberhez méltóbb állapot.

c) A fasiszta és a nemzetiszocialista felfogás elveti az *individualizmust* és az ezzel rokon *liberalizmust* is. Kétségtelen, hogy a szélső individualizmus, az egyénnek az állam fölé helyezése, az egyéni érdekeknek a közérdek elé rendelése és az egyéni akaratnak a társadalmi renddel szembefordulása, végsősorban az állam felbomlásához, a társadalmi rend felborulásához és az anarchiához vezet. A liberalizmusnak pedig, amely az állami rend keretén belül akarja az egyéni szabadság elvét lehető széles körben érvényesíteni, sokszor az államhatalom gyengesége s a kormányzat tehetetlensége lesz az eredménye. Kétségtelen azonban az is, hogy az egyéni

szabadság bizonyosfokú *korlátozásának* a szükségességéből még nem következik, hogy az egyén szabadságát *teljesen* megszüntessük s a totalitárius felfogással az államhatalom mindenhatóságát követeljük. Egyéniségre és szabadságra mindig szüksége lesz a társadalomnak. E nélkül a társadalmi rend a kaszárnnyak rendje s a temető csendje volna csupán.

d) Különösen hevesen támadja Mussolini és Hitler a *parlamentarizmus* rendszerét. Hogy a parlamenti kormányzásnak számos hibája van, hogy jól csupán egészséges pártviszonyok mellett működhetik, régóta tudott dolog. Már az első világháború előtt sokat beszéltek a „*parlamentarizmus válságáról*“. Szemére hányták, hogy nem biztosítja sem a kormányzat állandóságát, sem a kellő szakismeret érvényesülését az államügyek vitelénél; a „kontárság kultuszának“ és a felelőtlenség melegágyának nevezték, mivel az ország sorsát irányító parlamenti döntések *anonym* szótöbbségéért senkit sem lehet felelősségre vonni. Hitler különösen a parlamenti kormányzat felelőtlenségét szokta óriási önérzettel leszólani. A közelmúlt szomorú eseményei azonban megmutatták, hogy milyen üres és hazug frázis a diktátorok felelőssége. A parlamenti kormányt bármikor felelősségre lehet vonni, a diktátort nem. Hitler hadvezetésével kapcsolatban a kontárságról is több joggal lehet beszélni, mint a parlamentarizmus esetében. A diktatúrákban a parlamentarizmus minden hibája fokozott mértékben jelentkezhetik, kivéve a kormányzat állandóságának a kérdését. Ezt a diktatúra valóban jobban biztosítja; de ez az egyetlen előnye legnagyobb hátrányává válhat olyankor, amikor a történeti helyzet kormányváltozást követelne s az ország balvégzetű és elszánt diktátorától megszabadulni nem tud. A parlamentarizmus hibái különben is csupán e hibák kiküszöbölését, nem pedig az egész rendszer eltörlését követelik.

e) Hogy a fasizmus és a nemzetiszocializmus a *demokráciát* is elveti, természetes; a szabadság és egyenlőség elvének megtagadásából ez önként következik.

A különös csak az, hogy ennek ellenére azt hirdetik, hogy egy „nemesebb értelemben vett demokráciát“ képviselnek. (Göbbels, i. m. 13. l.; Mussolini, Dottrina, I. 9.) Azt a furcsa tételt pedig, hogy a demokrácia az autokráciával összefér, sőt hogy éppen a diktatúra a demokráciának „nemesebb“ formája, azzal okolják meg, hogy egyetlen nagy emberben, a diktátorban, aki fajának és nemzetének legnemesebb kivirágzása, jobban, közvetlenebbül és igazabban nyilatkozik meg a nemzeti lélek, mint bármiféle népképviselési szervben.

Mussolini ezt a gondolatot a következőképpen fejezi ki: „A fasizmus az ellen a demokrácia ellen van, amely a népet a számbeli többséggel azonosítja s ezzel a sokaság szintjére süllyeszti le; a demokrácia igazibb formája az, amely a népet olyannak fogja fel, amilyennek lennie kellene, minőségnek és nem mennyiségnek, az erősebb, mert erkölcsösebb, következetesebb, igazabb eszme hordozójának, amely eszmény a népben, mint

kevesek, sőt mint egyetlen ember tudatos akarata jelenik meg, hogy azután mindenki tudatára és akaratára átterjedjen és megvalósuljon“. (Dottrina, I. 9.)

A nemzetiszocialista sajtófőnök fogalmazása nem sokban tér el ettől; szerinte „a német nép a Führer személyiségében találja meg magát; saját legigazibb lényegét benne látja megtestesítve“ (Otto Dietrich: Die philosophischen Grundlagen des Nationalsozialismus, 1935, 36. lap).

Ezek szerint tehát a diktatúra volna az igazi demokrácia. Mert a diktatúrában érvényesülne a legtisztábban a népakarat: a nagy ember, a diktátor, tökéletesebben testesíti azt meg, mintha maga a nép juttatná kifejezésre szavazatával.

### 7. A diktatúra.

Ezzel azonban már elhagytuk a fasizmus és a nemzetiszocializmus gondolatvilágának *negatívumokat* tartalmazó részét s a *pozitív* tanítások területére érkeztünk. A nem nagyszámú pozitív tanítás közt a *diktatúra* gondolata foglalja el a legelőkelőbb helyet: a fasizmus Mussoliniben, a nemzetiszocializmus Hitlerben ölt testet.

Mind az olasz, mind a német diktátorban fanatikus híveik a nemzeti géniusz megszemélyesítőjét látják, aki a történeti erők sugallatától megihletve, a csalhatatlan ösztön biztosságával vezeti nemzetét a Sors útján előre. Ez már a diktátor *charizmatikus* jellegének, *profétai* küldetésének elismerése. Ebből a bálványozásból születnek meg azok a tételek, amelyekről egyébként nehezen hihetnők el, hogy nagykorú emberek lelkesedve vallják őket, mint például az, hogy „*Mussolini ha sempre ragione*“, vagy az, hogy „*Recht ist, was der Führer befiehlt*“.

Abban az állításban, hogy a nagy emberben, mint fajának kivirágzásában, nyilvánkozik meg a legigazabban a nemzeti lélek, sok igazság is van. Ki vonhatná kétségbe, hogy például egy Kossuth Lajos, egy Széchenyi István, egy Deák Ferenc jobban és igazabban személyesíti meg a magyar nemzeti géniuszt, mint valamely választási hadjárat eredményeként összeülő parlament. Ez a tanítás is osztozik tehát a fasiszta és nemzetiszocialista állításoknak abban a veszélyes tulajdonságában, hogy egy szemernyi igazsághoz szoktak hozzáfűzni egy csomó meg nem engedett következtetést. A nagy ember történeti jelentőségének felismeréséből még egyáltalában nem következik a diktatúra. Az igazán nagy emberek nem vágnak és nem is szorulnak reá a diktatúrára. A nagy embernek a nemzeti géniusz kifejezésére való alkalmasságából még kevésbé következik az, hogy a szürke hétköznapiak kis embereinek a politikában szavuk ne legyen. A politikának többnyire a népet tevő kis emberek sorskérdéseit kell megoldania s e kérdések súlyát ők jobban érzik, mint a felhők közt járó nagy emberek.

A nagy ember politikai vezerségét kívánó elv, az úgynevezett „*Führer-*

*Prinzip*“ különben is egy igen nagy akadályba ütközik, amely gyakorlati alkalmazását lehetetlenné teszi: ki döntse el ugyanis azt a kérdést, hogy, aki e jogcímen hatalmat igényel, valóban nagy ember-e? Honnan tudjuk, hogy aki eljövendő volt, valóban megérkezett?

A diktátor, ha valóban nagy ember, az állami végveszély perceiben hazájának nagy szolgálatot tehet. Vele szemben sem szabad azonban megfélemleni arról, hogy ilyen erős hatású méreg, huzamosan használva, tönkreteszi a szervezetet. A diktatúra tehát semmiképpen sem fogadható el olyan állandó jellegű berendezés gyanánt, amelyre valamely kultúr-nemzet jövőjét alapítani lehetne.

A diktatúra politikai értékére nézve tehát most sem mondhatok mást, mint amit Gömbös Gyula diktátori törekvéseinek idején, ezelőtt tíz évvel, 1935 október 6-án, mint 300 éves fennállását ünneplő Egyetemünk jogi karának dékánja, az ifjúságnak Vigadó-beli ünnepélyén mondtam. Akkor kifejtettem, hogy „a diktatúrának két alapvető hibája van. Az egyik akkor jelentkezik, ha az a személy, aki a diktatúrát gyakorolja, történeti hivatásának magaslatán áll. Ilyenkor, nyugtalanító aggodalommal merül fel a kérdés, mi lesz a nemzettel, ha ez a nagy ember egyszer kidől? Íme a diktatúrának egyik hibája, mely abban áll, hogy az örökéletű nemzet létét nem lehet egyetlen halandó ember életére alapítani, még akkor sem, ha ez a leghatalmasabb titán. — A másik, súlyosabb hibája akkor jelentkezik, ha a diktátor hazája sorsának irányítására nem megfelelő személyiség. Egy becstelen diktátor nemcsak szabadságától, nemcsak alkotmányától foszthatja meg nemzetét, de mélyen belenyúlhat a polgárok zsebébe is; nemcsak a jogot veheti el a néptől, hanem a kenyeret is. Íme a diktatúrának másik nagy hibája, amely abba a kérdésbe sűrítethető össze, hogy hogyan lehet a rossz diktátortól megszabadulni? Megadom erre is a feletet: csupán egy út vezet erre — a politikai gyilkosság. Ezt azonban nem lehet az államérdek szilárd biztosítékának tekinteni“. Most — 1944 nyarának tapasztalata után — az idézett szavakhoz azt is hozzáfűzhetem, hogy a politikai gyilkosság nem is mindig sikerül.

Ezt a tíz év előtti bírálatomat még egy ponttal kell kiegészítenem, amelyről akkor nem beszélhettem. A diktatúra a fasiszta és nemzetiszocialista gondolatvilággal kapcsolatban fokozott mértékben veszélyes, mert ezek az irányok a nagy kockázatok vállalásának szükségességét tanítják. Mussolini átvette Nietzschenek azt az elvét is, hogy „*lebe gefährlich*“ — „keresd a veszélyt“. Amikor egy finn filozófus azt kérte tőle, hogy egyetlen mondatba foglalja össze a fasiszmus lényegét, azt válaszolta neki, hogy „a kényelmes élet ellen vagyunk“ (E. Ludwig: *Colloqui con Mussolini*, 1932, 199. l.). A nemzetiszocializmus szintén elutasította a kompromisszumos megoldásokat: mindent vagy semmit sem akart. (V. ö. Göbbels: *Der Faschismus und seine praktischen Ergebnisse*, 1935. 30—31.) A „dupla vagy semmi“ álláspontja a hazardjátékost jellemzi. A veszélyeket kereső

hazardjátékost a politikában kalandornak nevezik. A történelem megmutatta, hogy mind az olasz, mind a német diktatúra *kalandorokat* emelt a hatalomra, akik merész szerencsejátékosokként elkártyázták népeik értékeit.

### 8. Az egypárt-rendszer; a közösségi és a szociális gondolat

A diktatúra gondolatán kívül a fasizmusnak és a nemzetiszocializmusnak kevés *pozitív* állásfoglalása van. Ezek közt megemlíthetem az *egypárt-rendszernek* a lehetetlen gondolatát; ha csak egy politikai irány juthat szóhoz, ez éppen azt jelenti, hogy pártok nincsenek, hogy a pártrendszer megszűnt. Az egypárt-rendszer tulajdonképpen a diktatúrának más szóval való megjelölése. Ezt jelenti *a pártnak az állami szervezetbe való beépítése is*. A pártnak a szerepe mind a fasizmusban, mind a nemzetiszocializmusban valójában az, hogy egy arisztokratikus elvet juttasson érvényesüléshez: hogy az államügyek intézésében a diktátor hatalmát támogató és kiegészítő befolyást biztosítson egy kiváltságos kisebbségnek, a pártnak és a párt vezérkarának, mint a vezér körül csoportosuló „*elit*“-nek.

A fasizmus és a nemzetiszocializmus eszmévilágán végigtekintvén, befejezésül még két gondolatról kell megemlékezniem.

Az egyik a *közösségi gondolat*. Univerzalizmusnak is nevezik. Azt jelenti, hogy az állam érdeke, a közérdek az egyéni érdek elé való: „*Gemeinnutz geht vor Eigennutz*“. Ez azonban Mussolininek és Hitlernek nem eredeti gondolata: megtaláljuk a konzervatív politika eszmekörében és a szocializmus felfogásában is. Az olasz és a német diktátor ezt a gondolatot tulajdonképpen valódi értékétől fosztotta meg azáltal, hogy azt az egyéni szabadságot elnyelő totális állam gondolatává túlozta és torzította el.

A másik gondolat a *szociális eszme*. A tárgyilagosság rovására menne, ha elhallgatnám, hogy mind a fasizmus, mind a nemzetiszocializmus sokat tett a nagy néptömegek és különösen a munkásosztály gazdasági jólétének és kulturális színvonalának emelésére. A müncheni pártprogram 25 pontja közt számos olyan van, amely helyet foglalhatna bármely marxista szocialista párt programjában is. Ilyen például a munkakötelesség kimondása (10. pont), a munka nélkül élvezett jövedelem eltörlése (11. pont), bizonyos üzemek államosítása (13. pont), a nagyáruházaknak községi tulajdonba vétele (16. pont), a földreform (17. pont), a hadinyereségek elkobzása (12. pont), a siberek s hasonlók halállal büntetése (18. pont) és még néhány más is. Kétségtelen, hogy ezeknek a követeléseknek jórészt éppen a szocialista programmokból vették át. Ezt nem akarom hibájujul felróni.

Nem akarom kutatni azt sem, hogy ezek a követelések s a tényleg megvalósított szociális alkotások is csupán a propaganda célját szolgálták-e? Feltételezem, hogy mind Mussolini, mind Hitler valóban őszintén törekedett nép jólétének emelésére s nemzete nagyságának öregbítésére is.

Fel kell vetnem azonban a kérdést, hogy *sikerült-e* ezt a céljukat elérniök? Volt-e valaha is, akár az olasz, akár a német nép nagyobb nyomorban, mint amilyenbe a diktátorok vezetésével jutott? Volt-e az olasz és német történetnek ahhoz fogható katasztrófája, mint az, amelybe Mussolini és Hitler taszították bele nemzetüket? Még értékes céljaik is megghiúsultak tehát, mert helytelen módon, egy téves gondolatvilág segítségével próbálták őket megvalósítani.

Azt hiszem, az az *elméleti* bírálat, amelyet a faszizmussal és a nemzeti-szocializmussal szemben az előbbieken gyakorolni próbáltam, elhalványodik annak a cáfolatnak a meggyőző ereje mellett, amelyet ezekre a politikai rendszerekre a *világtörténet* vaskalapácsa adott. Ez a vaskalapács reánk is kegyetlenül lesújtott. Most rajtunk áll, hogy a mult hibáit jóvá tegyük; mert a mult hibáinak a jóvátételében és nem a mult hibáiba való visszaesésben kell megtalálnunk azt az utat, amely odavezet, hogy utódaink megláthassák a szabad, virágzó és boldog Magyarországot.

Adja Isten, hogy úgy legyen!

*Rektori székfoglaló beszéd a Pázmány-Egyetem 1945 szeptember 30-i évnyitó ünnepélyén.*

A Biblia mondja a hamis prófétákról, hogy „az ő gyümölcsseikről esméríték meg őket“ (*Máté*, VII. 16. 20.). A fasizmus hamis prófétáiról is elmondhatjuk ugyanezt. Ezért midőn jelen előadásomban először is a fasizmus mivoltát szeretném tisztázni, szükségesnek látom reámutatni azokra a *gyümölcsökre*, amelyek a fasizmus fáján termettek: a vérnek és a könnynek arra a tengerére, az emberi kínnak és szenvedésnek arra az áradatára, az emberi lealjasodásnak arra a mocsarára, amely nyomában járt, arra a romlásra, rombolásra, pusztításra, erkölcsi lezüllésre, nyomorra és katasztrófára, amelyet felidézett.

Nálunk, Magyarországon, sokan voltak, akiknek szeme valóban csak akkor nyílt fel, amikor a katasztrófa, amelybe hazánkat a fasiszta hatalmak sodorták, már bekövetkezett, akik csak akkor tudtak a fasizmus igazi mivoltáról helyes képet alkotni maguknak, amikor a fasizmus vészes gyümölcssei beértek.

A fasizmus mivoltának tisztázásához mégsem elég csupán ezekre a gyümölcsökre utalni. Meg kell próbálnom tehát annak a gondolatrendszernek jellemző vonásait is felvázolni, amely a közelmúltban az említett katasztrófális következményekhez vezetett. Ez nem egészen könnyű feladat.

Könnyű meghatározni azoknak az irányoknak mivoltát, amelyek valamely egységes alap gondolatot rejtenek magukban. Így például aránylag könnyű meghatározni, mi a filozófiai materializmus vagy spiritualizmus, a filozófiai realizmus vagy idealizmus, a politikai konzervativizmus vagy liberalizmus, a politikai demokrácia vagy autokrácia. De nehéz megmondani, mi az olasz fasizmus vagy a vele egy kalap alá foglalható német nemzetiszocializmus igazi lényege?

Sem az olasz fasizmus, sem a német nemzetiszocializmus nem rejt magában olyan egységes vezérgondolatot, olyan új állambölcseleti felfogást, amely szellemi arculatát más állambölcseleti vagy politikai felfogásokkal szemben élesen jellemezné. Mind az olasz, mind a német fasizmus tulajdonképpen a *gyakorlati napi politika szülötte*. Forrásuk a napi politika: az első világháborút lezáró békével elégedetlen olasz és német nép hatalmi törekvése s a háború nyomán járó szociális átalakulás feszítő ereje. A fasiszta mozgalmak célja sem egyéb, mint ami a napi politika célja szokott lenni, vagyis a hatalom megszerzése és gyarapítása. Külpolitikájuk célja az olasz



és a német imperializmus álmának megvalósítása, belpolitikájuké pedig egy párt kizárólagos uralmának biztosítása s e párturalom révén egyetlen személy diktátori hatalmának megalapozása.

Azokat az elméleteket, amelyeket ezek a mozgalmak kitermeltek, felfoghatjuk úgy is, hogy nem egyebek, mint az említett hatalmi célok *propagandája*. Ezek az elméletek a napi politika változásai szerint valóban maguk is sok változáson mentek át. *Göbbels* még 1934-ben is azt hirdeti, hogy a nemzetiszocializmus mint dinamikus mozgalom folyton változtatja céljait s hivatkozik a Führer-re, aki szerint „a nemzetiszocializmus programja: a programnélküliség“.

Kezdetben igen jelentős különbség volt olasz fasizmus és német nemzetiszocializmus között. *Mussolini* az erős államhatalomnak, a régi római impériumnak gondolatából indult ki, mozgalmát a régi római államhatalom jelvényéről, a *fasces*-ről nevezte el. A fasiszta állam jellemzője volt, hogy a munkásokat és munkaadókat egyaránt magukba fogadó *korporációkon*, vagyis hivatásrendeken épült fel. *Hitler* elvetette a korporációs állam gondolatát s nemzetiszocialista „*harmadik birodalmát*“ a faji gondolatra és az antiszemitizmusra építette fel. *Mussolini* viszont a faji gondolatot s az antiszemitizmust ítélte el, azonban amikor Hitlertől mindinkább függésbe került, a napi politika követelésére kénytelen volt ezeket az elveket az olasz fasizmusba belevinni s a nürnbergi törvényeket Itáliában is végrehajtani. De maga *Hitler* is könnyedén eltért a „népi“ elvtől és a történeti jogcím alapjára helyezkedett 1938-ban, mikor Csehország elfoglalásához ürügyet keresett.

Ha e változások ellenére megpróbálom megrajzolni a fasizmus szellemi arculatát, azokat a *közös* vonásokat kell kiemelnem, amelyekben olasz fasizmus és német nemzetiszocializmus megegyezik. Fejlődése végső időszakájában e két irány tulajdonképpen egybeolvadt.

Közös vonásaik között feltűnően sok a *negatívum*: a világ többi részében, különösen a Nyugaton, elterjedt politikai elvek tagadása. Így elvetik a politikai vagy polgári értelemben vett *demokráciát* s ennek egyik lényeges velejáróját, a többségi elvet. Elvetik a politikai demokrácia szokásos megvalósulási formáját, a *parlamentarizmust* is. S amint a parlamentarizmusban testet öltő alkotmányos szabadság nem kell nekik, akként a polgári és egyéni szabadság sem kell: elvetik a *liberalizmust* és az *individualizmust* is.

Hogy a *pacifizmus* sem kell, az természetes, mert hiszen katonai erővel és erőszakkal akarják imperialista törekvéseiket megvalósítani.

De élesen szembefordulnak a *marxizmussal* is. Talán ezzel folytatják a legélesebb polémiát. Bizonyára azért, mert a fasiszta diktátorok éppen a nagy munkástömegeket szerették volna a marxista szocializmus táborából a saját pártjukba átterelni. Egyébként a marxizmusnak főként nemzetközi-sége volt az, ami a fasizmus nacionalizmusával élesen ellenkezett. A materialista felfogás kevésbé jöhetett ellentétként számba, mert hiszen a faj-

elmélet biológiai felfogása — a *Blut und Boden* jelszava — maga is eléggé materialista. Szociális szempontból nézve szintén nem kirívó az ellentét fasizmus és marxizmus között: a fasizmus sok népszerű marxista követelést eltulajdonított. A müncheni nemzetiszocialista pártprogram 25 pontja közt számos olyan van, amely helyet foglalhatna bármely marxista szocialista párt programjában is. S az osztály nélküli társadalom marxista ideálját is megtaláljuk a fasiszta irodalomban.

Az előbbieken felsorolt negatívumokból előrevetődik már a fasizmus pozitív állásfoglalásának az árnyéka is. Ez a pozitív állásfoglalás két vezérelv — a *totális állam* és a *diktatúra* gondolata — körül csoportosul.

A *totális állam* — a mindenható állam — gondolata a fasizmusnak talán leglényegesebb és bizonyára legembertelenebb alapelve. Ennek a mindenható államhatalomnak egyáltalában nincsen korlátja. Belenyúlhat az emberi életviszonyok mindenikébe. Elnyelhet mindent: az ember életét, vagonát, szabadságát, becsületét.

Erkölcsei szempontok sem korlátozzák, azokon is túlteheti magát: a *machiavellizmus* kegyetlen cinizmusa határozza meg cselekvését. Az erkölcs helyét az államérdek, az igazság helyét a hasznos hazugság, a propaganda foglalja ebben az államban el. Az értékek lépcsőjének csúcspontján pedig nem az ember, hanem a hatalom fantomja áll.

Ez a totális állam a szabad emberi személyiség tagadása, az emberi méltóság megalázása, a szabadság halála, az ember lealacsonyítása.

Ez a totális állam — nézetem szerint — a *demokrácia* gondolatával sem fér össze, még akkor sem, ha benne a demokratikus *többségi elv* érvényesülne. Elképzelhetjük ugyanis azt, hogy egy ilyen totális államban a többség akarata uralkodik. A többség zsarnoksága azonban nyomasztóbb lehet, mint egy kisebbségé, vagy mint egyetlen zsarnoké. A többségi elv a demokráciának nem egyedüli és nem végső alapelve. A demokrácia végső alapja egy erkölcsi felfogás: minden ember egyforma *emberi méltóságának* elismerése, ami elismerése annak is, hogy *az emberi méltóság, az emberi személyiség korlát az államhatalom számára is*. Éppen ezért a demokrácia számára az államhatalmat korlátozó *szabadságjogok* éppoly fontosak, vagy még fontosabbak, mint az államhatalomban részvételt biztosító politikai jogok. Az igazi demokrácia a kisebbség jogát is elismeri. Benne nem lehet senki sem, aki teljesen jogtalan, mindenki polgártárs, egyaránt ember; és nem lehet benne senki sem, kinek mindent szabad, akinek ne kellene re-spektálnia a polgártársban az embert.

A demokrácia legigazibb tartalma szerint nem *jogi* elv, hanem *erkölcsi* eszme. A nagy francia forradalom hármasszavában is utalás van erre: a „Szabadság, Egyenlőség, Testvériség“ három nagy gondolata közül a legdemokratikusabb a *testvériség* gondolata. *Montesquieu* is jól látta, hogy a demokrácia alapja az erény. Erény és machiavellizmus pedig egymással össze nem fér.

A demokrácia a minden erkölcsi korláttól mentes totális államhatalmat nem ismerheti el.

A fasiszta felfogás másik vezérlő gondolata a *diktatúra*, amelyet *egyetlen pártra* támaszkodva *egyetlen személy*: a Vezér, a Duce vagy a Führer gyakorol.

Ez a gondolat éppúgy ellentétben van a demokráciával, mint a totális állam gondolata. Mert ha a demokratikus felfogás a többség számára sem engedélyez totális hatalmat, a *többségi elv* mégis igen lényeges velejárója a demokratikus állami berendezkedésnek: azokon a korlátokon belül, amelyeken belül hatalmat lehet gyakorolni szabad emberek felett, az államhatalom működését, demokratikus felfogás szerint, a többség akarata határozza meg.

A többségi párt jogosan kívánhatja tehát a maga számára az uralmat. De demokratikus felfogás mellett nem feledkezhetik meg arról, hogy ezt az uralmat *nem saját jogán*, hanem *a nép akaratából* bírja. Nem helyezheti magát a nép helyébe és nem foszthatja meg a népet attól a jogától, hogy azt a hatalmat, amelyet többségi szavazatával reáruházott, tőle meg is vonja.

A demokráciában minden jognak forrása maga a nép és nem valamely párt. A népnek azt a jogát, hogy a felfogásának leginkább megfelelő pártot támogassa szavazatával, kétségbevonni nem lehet. Ebből folyik a *pártalakítás szabadságának* elismerése és a *kisebbségi pártok* fontos szerepe is. A kisebbségi pártok is a nép akaratának egy töredékét képviselik s nem zárhatók el a lehetőség elől, hogy szabad választások mellett a szavazatok többségét s ezzel az államhatalmat megszerezzék.

A faszizmusnak a fasiszta pártról vallott felfogása szöges ellentéte a demokratikus felfogásnak. *A fasiszta párt nem a nép akaratának szócsöve akar lenni, hanem önmagát teszi meg a politikai akarat forrásának.* A népnek nincs is joga ahhoz, hogy a fasiszta párt és valamely más párt közt válasszon: más párt nem is lehet, mivel *a nép politikai vezetésének privilégiuma* — nem tudni milyen jogcímen, Isten kegyelméből-e, vagy pusztán a Vezér akaratából-e, — *kizárólag a fasiszta pártot illeti meg.*

Hogy a fasiszta párt mennyire nem a nép akaratában gyökerezik, semmi sem mutatja jobban, mint az a történeti tény, hogy *párthadseregek* szervezésével készült a hatalom átvételére s *párthadseregekkel* — *quadristákkal* és *S. A.-kal* — tartotta fenn azt a politikai bizalmat is, melyet a nép — állítólag — *beléje helyezett.*

Azok a demokráciák, amelyeket a fasiszták megdöntöttek, nem azzal ástak meg a saját sírjukat, hogy a fasisztákat is részesítették a demokratikus jogegyenlőségben, hanem sokkal inkább azzal, hogy eltűrték az ilyen anti-demokratikus párthadseregek törvénytelen felállítását.

Az államhatalom birtokáért vívott küzdelemnek demokratikus felfogás szerint a szavazóurnáknál s nem fegyveres mérkőzésben kell eldőlnie. Ezt a döntést viszont az államban mindenkinek, az állami karhatalomnak is *respektálnia* kell.

Fasiszta szellemet árul el minden olyan katonai összeesküvés, amely fegyveres erővel akarja a fennálló rendszert megdönteni.

És fasiszta eljárás volna az is, ha a pártharcoktól feltétlenül távoltartandó állami karhatalmat bárki pártcélokra akarná igénybe venni.

A fasiszmusnak az „egy pártról“ vallott felfogása ellenkezik tehát a demokratikus felfogással.

A fasiszta államok „egypártrendszeré“ azonban valójában nem volt egyéb hazugságnál. Mert ugyan micsoda jelentősége volt az olasz fasiszta pártnak Mussolinivel s a német nemzetiszocialista pártnak Hitlerrel szemben?

A párt valójában nem volt egyéb, mint az államügyek intézésében a diktátor akaratának vak eszköze, mint terrorszervezet a másfelfogásúakkal szemben, mint a diktátor praetoriánus hada, tapsoló tömeg beszédeinek elmondásakor, s másrészt a diktátor kegyeinek mohó haszonélvezője, kiváltságos réteg, arisztokratikus „elit“ s e kiváltságos helyzet előnyeit falánk módon habzsoló állati csorda.

A totális állam korlátlan hatalma mind az olasz, mind a német fasiszmus rendszerében valójában a diktátort, a *Duce*-t és a *Führer*-t illette meg. A fasiszmus a legkorlátlanabb *egyeduralmat*, a legteljesebb *autokráciát* valósította meg: egyetlen embert földi istenné emelt s mindenki más akarat nélküli bábbá, géppé vagy állattá aljasított le.

A fasiszta állam polgárainak jogait és kötelességeit leghívebben ez a sokszor hangoztatott, sok helyre felmázolt jelszó foglalja össze: „*credere, obbidire, combattere*“, vagyis: hinni az isteni diktátorban, engedelmessé válni neki és harcolni érte! Valóban: *a fasiszmushoz méltó deklarációja ez az emberi és polgári jogoknak.*

Ezek után nyilvánvaló, hogy a fasiszta politikai rendszernek — a totalitásnak és az autokráciának — semmi köze sincsen a demokráciához, legalább is a politikai értelemben vett demokráciához.

A fasiszmus mégis azt állította magáról, hogy demokratikus mozgalom. Elismerte ugyan, hogy ellentétben van — különösen a többségi elv elvetése folytán — a szokásos polgári értelemben vett demokráciával. Ezzel szemben azt állította, hogy egy *igazibb, nemesebb értelemben vett demokráciát* képvisel: *a kvantitással szemben a kvalitást, a számbeli sokasággal szemben a nemesebb eszmét, a nép igazi érdekét képviseli.*

A népnek és a nemzetnek ezt az igazi érdekét szerinte egy kisebbség, vagy egy nagy ember — akit erre lángesze képesít — sokkal inkább felismeri, mint a sokaság, a buta tömeg. A nagy ember, a diktátor — aki fájának kivirágzása és a nemzeti génusz megtestesítője — tudja legjobban meghatározni azt, hogy a nép érdeke mit követel. Ekként a nép *érdekében* való hatalomgyakorlás a nép *akarata ellen* való hatalomgyakorlással eshetik össze, vagyis ellentétbe kerülhet a *politikai értelemben* vett demokráciával.

A fasiszmus a nép *érdekében* való hatalomgyakorlásban — a nemzet

hatalmát s belső jólétét szolgáló politikában — látja az igazi demokráciát, nem pedig a nép akaratának érvényesülésében. Érvélese érdekes azért, mert a nép érdekében gyakorolt hatalmat mint *szociális* demokráciát szokásos újabban a nép akarata szerint gyakorolt hatalommal, vagyis a *politikai* demokráciával szembeállítani.

A fasizmus tehát arra hivatkozik, hogy a diktatúrát a nép érdekében tartja fenn, s a szociális demokrácia érdekében küszöböli ki a politikai demokráciát.

Hogy ez az érvelése mennyire hazug volt, semmisem bizonyítja jobban, mint az, hogy a fasiszta diktátorok a legnagyobb katasztrófába döntötték nemzetüket s hogy a nép igazi érdekének mérhetetlen sérelmére még akkor is folytatták a teljesen reménytelen harcot, amikor az már nem szolgált más célt, mint nyomorult létüknek pár héttel való meghosszabbítását. Bizonyára ezt kívánta tőlük a nemzeti génusz.

2

A fasizmus mivoltának megértését elősegíti talán az a kérdés, amelyet most felvetni szeretnék, s amely úgy szól, hogy mi magyarázza meg azt, hogy a fasiszta autokráciának primitív és embertelen rendszere Európa két nagy és művelt nemzete felett uralomra kerülhetett?

Ennek magyarázatát három körülményben találok:

a) Az egyik az a tény, hogy az első világháborút lezáró páriszkörülbi békék nem elégitették ki sem a német, sem az olasz nemzeti közvéleményt. Ezek a békék a győztesek vonalán éppen a 19. század uralkodó politikai gondolatának, a nemzetiségi elvnek végső diadalát jelentették. Ennek az elvnek az érdekében bontottak meg évszázados politikai és gazdasági egységeket. Magasra lobbantották a nacionalizmus lángját. Természetes reakcióként ez a nacionalizmus feszítőerőként érvényesült a legyőzött vagy nemzeti aspirációikban ki nem elégitett népek körében is. A német és az olasz *nacionalizmus*-nak ezt a feszítő erejét használta fel Hitler és Mussolini a fasiszta mozgalom céljaira. Kétségtelennek látom, hogy a versailles-i békével való elégedetlenség nélkül a nemzetiszocializmusnak Németországban nem lett volna talaja. És Mussolini sem tudta volna ki nem elégitett olasz nemzeti aspirációk nélkül Itáliát mint proletárnemzetet a jóllakott nemzetekkel szembeállítani.

A fasizmus erősen nacionalista jellege meggyőzően mutatja, hogy mind Mussolini, mind Hitler az első világháború után megerősödött nacionalista gondolatot vezette be magasfeszültségű áramként saját mozgalmába.

b) A másik ok, amely a fasiszta mozgalom sikerét magyarázza, az első világháború utáni olasz és német *demokráciák gyengesége* volt. Ismeretes, hogy Itáliában a fasizmus uralomrajutása előtt fokozódó anarchia kapott

lábra. Ismeretes az is, hogy a weimari Németországban a pártok egyenetlenkedése folytán csak egy antidemokratikus segédeszközzel, a köztársasági elnök szükségrendeleteivel lehetett biztosítani az állami gépezet működését. Mindkét államban előbb anarchiává fajult el a demokrácia, mielőtt a faszizmus erőt vehetett volna rajta. Győzelme tehát aránylag könnyű volt, mert a fenyegető anarchiánál könnyen jobbnak tűnhetik fel bármelyik erős kormányhatalmat mutató politikai forma. Az erős kormányhatalomra a demokráciának is szüksége van s ezt nélkülözte a faszizmus uralomrajutása előtt mind az olasz, mind a német demokrácia.

c) A harmadik ok végül, amely az olasz és a német faszizmus könnyű győzelmét megmagyarázza, az, hogy *sikerült neki a politikai demokráciát a szociális demokráciával szembeállítani.*

Nem akarok vitázni, vajjon helyes szóhasználat-e, ha a politikai demokrácián kívül másfajta demokráciákról is beszélünk, így például *szociális*, vagy *kulturális* demokráciáról is. Nekem ez ellen a szóhasználat ellen nincs kifogásom. Mert ha demokratikus követelmény, hogy a nagy népi tömegek politikai igényei kielégíttessenek, akkor demokratikus az is, hogy szociális igényeik is teljesüljenek.

Kétségtelennek tartom azt is, hogy egy minden szociális tartalom nélküli, tisztára politikai demokrácia, mint korszerűtlen üres keret, ma már nem állhatna meg s csak a diktatúra számára egyengetné az útát.

De kétségtelennek látom azt is, hogy politikai demokrácia nélkül tartósan a szociális demokrácia sem maradhat fenn. Az ilyen rendszernek alapelve az volna, hogy nem a nép akarata szerint, hanem a nép érdekében kell az államhatalmat gyakorolni.

Amint láttuk, pontosan ugyanezt hirdette a fasiszta diktatúra is, amely éppen azért vallotta magát nemesebb értelemben vett demokráciának, mert azzal hivalkodott, hogy még a számszerinti sokaság ellenére is a nép igazi érdekét szolgálja. A nép igazi érdekét pedig szerinte csak a nemzeti géniuszától megihletett diktátor ismerheti fel. Ha a politikai demokráciát és a többségi elvet elvetjük, akkor valóban minden kalandor azt mondhatja magáról, hogy ő az, aki az igazi népi érdeket képviseli.

Kétségtelen, hogy a faszizmus nagy erőfeszítéseket tett az ú. n. alsó osztályok — a nincstelen dolgozók — megelégedésének az elnyerésére. Ha titokban erős szálak fűzték is a nagytökéhez, nyíltan, állandóan támadta a kapitalizmust. A német nemzetiszocialista párt egyenesen *munkás*-pártnak — NSDAP: Nationalsozialistische Deutsche Arbeiter Partei — nevezte magát. S hogy az olasz fasiszta párt sem volt polgári párt, azt semmi sem bizonyítja jobban, mint *Ciano* naplója, amely szerint Mussolini, amikor érezte már, hogy a közvélemény ellene fordult, ismételten szemrehányást tett magának, hogy nem likvidálta a középosztályt. Az, hogy a „*kovács fia*“, a „*feketeinges káplár*“ ilyen bizalmatlan volt az olasz középosztállyal szemben, a történelem előtt még ez osztály dicsőségére fog szolgálni.

Ha elfogultság nélkül ítéljük meg a fasizmust, el kell ismernünk, hogy valóban sokat tett a nagy néptömegek és különösen a munkásosztály gazdasági jólétének és kulturális színvonalának emelésére. Így fel tudta kelteni — és hatalmas propagandájával meg tudta erősíteni — azt a hitet, hogy az erős diktatúra sokkal többet tehet a dolgozó osztályok érdekében, mint az a tehetetlen politikai demokrácia, amelytől nem várhattak egyebet, mint nyomort és munkanélküliséget.

A fasizmusnak sikerült tehát a politikai demokráciát a szociális demokráciával szembeállítani s azt a rokonszenvet, amelyet a szociális demokrácia megérdemel, a politikai demokrácia elleni gyűlöletté változtatni. Ebben rejlik legmélyebb oka, hogy olyan sokáig uralmon maradhatott.

A fasizmus története azonban intő példa arra is, hogy politikai demokrácia nélkül ingatag talajon épül fel a szociális demokrácia. Azok a szociális előnyök és gazdasági juttatások, amelyeket a nagy néptömegek egy diktátor kezétől kapnak, igen könnyen el is veszíthetők: az abszolút politikai hatalom birtokosa bármikor vissza is veheti őket. Csak ha a politikai hatalom is a nép kezében van, akkor maradhat biztosan egyszer megteremtett szociális jólétének élvezetében. A fasiszta diktátorok imperialista politikájuk érdekében gondolkodás nélkül kockára tették népeik szociális jólétét s hatalmuk fenntartása végett a szociális demokráciának még azokat az intézményeit is megszüntették, amelyeket előzőleg ők maguk létesítettek: a világháború idején robotoló rabszolgák millióinak kényszermunkáján épült fel a fasiszta hadigépezet.

### 3

Az előbbieken próbáltam felvázolni azokat a történeti körülményeket, amelyek — nézetem szerint — a fasizmus sikeréhez vezettek.

A fasizmust azóta a tőle felidézett világkatasztrófa eltemette. Remélni szeretném, hogy az emberiség levonta ennek a katasztrófának a konzekvenciáit és a jövőben őrizkedni fog minden józaneszű nép attól, hogy ebbe a politikai örületbe visszaessék. Minthogy azonban a történelem tanulságai sokszor a pusztában kiáltó szóként hangzanak el s minthogy a fasiszta ideológia negyedszázados uralma alatt igen mélyen beitatódott a vele rokonszenvező rétegek lelkébe, legyen szabad a fasizmus és a demokrácia *jövőbeli* viszonyát is vizsgálat tárgyává tennem s felvetnem azt a kérdést, hogy fenyegeti-e a mai demokráciát a *fasizmus feltámadásának* vagy hozzá hasonló *neofasiszta irányok keletkezésének* veszélye?

A fasizmus győzelmét, amint láttuk, három körülmény segítette elő: a nacionalizmus, a demokrácia gyengesége és a politikai és szociális demokrácia szembeállítása.

Azt hiszem, ugyanezek a körülmények azok, amelyekre egy új fasiszta mozgalom is támaszkodhatik. A demokráciát az újjáéledő fasizmus veszé-

lyétől akkor kellene féltenuk, ha ennek sikerülne a nacionalizmus szelét vitorlájába fogni, a demokrácia gyengeségét kihasználni s a szociális demokráciát a politikai demokrácia ellen harcbavinni. Hogy állunk ma ezekkel a kérdésekkel?

a) Ami a *nacionalizmust* illeti, kétségtelennek látom, hogy ma távolról sem rendelkezik azzal a feszítőerővel, amellyel az első világháború után rendelkezett. Az első világháború a 19. század uralkodó eszméjének, a nemzeti eszmének utolsó nagy diadala volt. A második világháború után ez az eszme, úgy látszik, nem bír már azzal a társadalmatformáló erővel, mint ezelőtt: helyét a 20. század uralkodó eszméje, a szociális gondolat foglalta el.

Amikor a nemzeti gondolat a 19. század elején történetet mozgóató erővé lett, mint demokratikus visszahatás jelentkezett Napoleon imperializmusa ellen. Napjainkban viszont éppen a nacionalizmus háttérbeszorítását kívánja a demokratikus haladás: az érettebb demokráciával összeférhetetlen, hogy nemzetiségi vagy faji szempontból különbséget tegyünk ember és ember között. S minthogy a második világháborúból a demokratikus gondolat került ki győztesen, ez a körülmény természetesen a nemzeti ellentétek letompításához vezet.

Nagyban hozzájárult ehhez az is, hogy ebben a világháborúban a Szovjetunió világhatalmi helyzete rendkívüli mértékben megerősödött. A Szovjetunió a nemzetiségi kérdésben a türelem álláspontját képviseli s elítél minden nacionalista túlkapást.

Hozzá fog járulni még a nacionalizmus háttérbeszorításához, hogy a nemrégiben megalakult *Egyesült Nemzetek Szervezete* sokkal erősebb világszervezet lesz, mint a genfi Nemzetek Szövetsége volt s természetesen az internacionalizmus szellemében fogja működését kifejteni.

Az olyan túlzó nacionalizmus, amilyent Csehszlovákiában a jelenlegi magyarüldözésekben látunk megnyilvánulni, teljességgel ellenkezik az új kor szellemével s nem tekinthető másnak, mint múló atavisztikus kórtünetnek.

Ezzel az antidemokratikus nacionalizmussal szemben van azonban a nacionalizmusnak olyan formája is, amely nagyon is összefér a demokráciával. Amennyire jogtalan a más nemzetiségűek elnyomása, annyira jogos a saját nemzetiséghez, a nemzeti kultúrához, nemzeti hagyományokhoz való ragaszkodás.

Ennek a nemes értelemben vett nacionalizmusnak, a magyar hazához és a magyar múlthoz való ragaszkodásnak mély gyökere van a magyar nép lelkében is. Aki ezeket a népünk lelkében élő megszentelt érzéseket a demokrácia nevében megsérti, a demokráciától idegeníti el a nemzetet s esetleg fasiszta kalandorok karjaiba kergeti azokat, akik e közt a nemzeti lélektől idegen áldemokrácia s a nép lelkéből kisarjadt igazi demokrácia között különbséget tenni nem tudnak.



Bizonyos oldalról a magyar multnak olyan lebecsülésével, olyan egyoldalú és anachronisztikus megítélésével találkozunk, hogy ha ezt a megítélést következetesen keresztülviszem, arra az eredményre kell jutnom, hogy nemzeti történetünkben semmi felemelő momentum sincsen.

A rendi Magyarország története e szerint a megítélés szerint természetesen reakciós volna, mert hiszen a „*populus Werbőczianus*“ élete a jobbagyság elnyomásán épült fel. Az 1867. évi kiegyezéstől az első világháborúig terjedő idő a magyar kapitalizmus kifejlődésének korszaka volt s ezért volna elvetendő. A két világháború közti idő a Horthy-reakció jegyében telt el s ezért ítélandó el.

Ezzel a történeti felfogással szemben hivatkozni szeretnék arra, hogy a forradalmi Szovjetbirodalom már megeremtette a maga kapcsolatát az orosz múlttal Nagy Péter kultuszának útján.

Minekünk is arra kell törekednünk, hogy az új magyar demokrácia szoros kapcsolatot találjon a nép lelkében eleven erővel élő hagyományokkal, mert gyenge maradna e nélkül a kapcsolat nélkül.

b) Ezzel azonban már azt a második kérdést, a demokrácia gyengeségének a kérdését érintettem, amely bennünket a fasizmus újjáéledésének szempontjából érdekel. A fasizmus az első világháború után az akkori demokráciák gyengeségét használta ki arra, hogy megdöntse őket.

Fel kell vetnünk tehát a kérdést, hogy milyen a demokráciák ereje most, a második világháború után? Azt hiszem, nem lehet kétségünk a felől, hogy a demokrácia hallatlanul megerősödvé került ki a világháborúból. Kétségtelennek látszik az is, hogy a győztes világhatalmak demokráciája nem tűrné meg a fasiszta mozgalom újjáéledését a legyőzött országokban sem, még ha ezeknek a demokráciája nem is bizonyulna eléggé erősnek e mozgalom elfojtására.

Tagadhatatlan azonban az is, hogy a legyőzött országok demokráciája — s így a mi magyar demokráciánk is — igen nehéz helyzetben van: az elvesztett háború következményeinek s a fasizmus pusztításainak minden terhét viselnie kell. Azok, akik a jelen nélkülözéseikért és nyomorúságukért a mai demokratikus rendszert teszik felelőssé s az elmúlt fasisztaidőket szebb színben próbálják feltüntetni, feledik, hogy nagy nemzeti katasztrófánkat s a katasztrófa nyomán reánkzúdult mérhetetlen nyomorúságot a fasizmus okozta. A mai demokrácia annyira passzív csődtömeget vett át, hogy abból semmiféle kormányzati rendszer sem tudott volna közmegelegedést keltő virágzó nemzeti jólétet teremteni.

Demokráciánk ebben a reménytelen helyzetben is sok jelentős eredményt ért el. Ha a lefolyt két évre visszatekintünk, elfogultság volna el nem ismernünk, hogy a teljes kaoszából nagyot haladtunk előre a rend, a politikai, gazdasági s pénzügyi konszolidáció felé vezető úton.

Ez nem jelenti azt, hogy ne lehetett volna talán még többet is elérni, s hogy demokráciánknak ne volnának hibái, gyengéi.

*Károlyi Mihály* állapította meg 1947 február 7-<sup>i</sup> nemzetgyűlési beszédében, hogy a demokráciához annyira szükséges *puritanizmust* a mostani rendszer nem tudta belevinni a magyar közéletbe. Sajnos, ez így van. Megdöbbentő, hogy amikor ez a szerencsétlen ország végső nyomorban tengődik, milyen brutálisan igyekeznek egyesek meggazdagodni. Megdöbbentő, milyen ádáz és kíméletlen harc folyik sokszor egyes közéleti pozíciókért vagy az ország nyomorából kiszajtolható gazdasági előnyökért.

Demokráciánk legnagyobb gyengéje azonban, nézetem szerint, hogy demokratikus pártjaink közt nincsen meg a kellő összhang, az a kölcsönös bizalom, amely a koalíciós kormányzásnak erőt, szilárdságot és tekintélyt adhatna. Az ország nehéz helyzetében félre kellene tenni a pártviszályt.

Mégis azt kell látnunk, hogy pártellentétek egyik válságot a másik után idézik fel. Ezek a *folytonos válságok* nemcsak a politikai életet bénítják meg, hanem a gazdasági építőmunkát is erősen hátráltatják. A dolgozó országot, amelytől az újjáépítés érdekében a legsúlyosabb áldozatokat követelik meg, a pártoknak ezek a taktikai harcai — azt hiszem — ma már igen kevésbé érdeklik.

A folytonosan megismétlődő válságok jelensége hasonlít egyébként mai demokráciánkban leginkább az olasz és a német demokráciának ahhoz a gyengeségéhez, amely a fasizmus uralomrajutását megelőzte.

c) A demokráciának legveszélyesebb válsága azonban akkor következik be, ha a *szociális demokrácia szembekezdül a politikai demokráciával*.

Ezért legyen szabad végül ebből a szempontból vizsgálnom a mai helyzetet.

Világviszonylatban szeretik az angolszász hatalmakat a politikai, a Szovjetuniót pedig a szociális demokrácia képviselőjének feltüntetni. Ez a szembeállítás, nézetem szerint, ma már nem helyes. Nem helyes azért, mert az említett nagyhatalmak, amelyek ma az emberi fejlődés élén járnak, egészen világos bizonyítékát adták annak, hogy egyikük sem akarja a politikai és a szociális demokráciát egymással szembeállítani, hanem párhuzamosan igyekeznek mindkettőt megvalósítani.

A Szovjetunió — amely a szociális demokráciáért vívott forradalomból keletkezett, amelynek a szívéhez tehát a szociális demokrácia áll közelebb — 1936-ban megalkotta új, sztálini alkotmányát, amely a legteljesebb politikai demokrácia elvi alapján áll.

Az angolszász hatalmak pedig, amelyek a politikai demokrácia régi védelmezői, újabban mind nagyobb mértékben építik ki a szociális demokrácia intézményeit, egyre többet tesznek a szociális nyomor megszüntetésének és a nagy néptömegek gazdasági jólétének érdekében.

Ezzel kapcsolatban legyen szabad egyet megemlítenem: az a hatalmas állam, amelynek csillagos lobogója alatt Társaságunk ülésezik, sok milliárd irányzott elő költségvetésében — nem saját polgárai nyomorának — hanem a saját hazáján kívüli szociális nyomornak enyhítésére is.

Az a körülmény, hogy a szociális demokrácia megvalósítására kapitalista államok is elszánták magukat, mutatja egyébként, hogy a szociális demokrácia nem esik össze a *szocializmussal* vagy *kommunizmussal*. A szocializmus és a kommunizmus kétségkívül egyik formája a szociális demokráciának, mégpedig igen radikális formája. A szociális demokrácia azonban más formákat is ölthet, mert hiszen a nyomor megszüntetése s a nagy néptömegek gazdasági jólétének biztosítása — ami a szociális demokrácia lényege — elképzelhető nemkommunista termelési rend mellett is.

Bármennyire különbözzenek is egymástól a világtörténet útját megszabó nagyhatalmak termelési rendszerük vagy világfelfogásuk terén, nincs köztük ellentét abban a kérdésben, hogy mind a politikai, mind a szociális demokráciát egyaránt megvalósítandónak tartják.

Annál meglepőbb, hogy hazánkban egy bizonyos felelőtlen oldalról egyre gyakrabban halljuk azt a felfogást, hogy a politikai demokrácia fenntartása mellett a szociális demokrácia eddigi eredményeinek a megőrzése és továbbfejlesztése kétséges s hogy a szociális demokrácia érdekében szűkíteni vagy megszüntetni kell nálunk a politikai demokráciát.

Ennél az érvelésnél a *weimari* demokrácia példájára is szoktak hivatkozni. A weimari példa azt bizonyítaná, hogy saját bukását készíti elő az a demokrácia, amely egyforma jogokkal ruház fel mindenkit, a demokrácia ellenségeit éppúgy, mint a demokrácia barátait.

Erre az érvelésre legyen szabad mindenekelőtt megjegyezni azt, hogy tipikusan fasiszta érvelés: Hitlertől származik. Hitler dicsekedett azzal, hogy mennyire kihasználta a weimari demokráciában saját agitációja számára a jogegyenlőséget. S Hitler hivatkozott azzal is, hogy ő viszont okosabb annál, semhogy ellenfeleinek is jogegyenlőséget biztosítana.

Nem hiszem, hogy a weimari példából nekünk azt a következtetést kellene levonnunk, amelyet Hitler levont. A példa egyébként nem is jó. A weimari demokrácia bukását *egyéb hibái* idézték elő és nem az, hogy az általános jogegyenlőség alapján állott. Ha igaz volna az, hogy a politikai jogok egyenlősége megöli a demokráciát, ez azt bizonyítaná, hogy a politikai demokrácia életképtelen, mert hiszen a politikai demokrácia a politikai jogegyenlőséggel egyet jelent.

Ennyire mégsem lehetünk bizalmatlanok a demokráciával szemben. És nem lehetünk a magyar néppel szemben sem annyira bizalmatlanok, hogy azt higgyük, hogy a neki adott politikai jogokat a szociális demokrácia ellen fogja felhasználni. Az a magyar nép, amely végre eljutott a demokratikus szabadsághoz, nem érdemli meg, hogy kétségbevonjuk politikai érettségét csak azért, mert nem minden demokratikus pártprogramm iránt mutat egyenlő fogékonyságot.

Nem vonom kétségbe, hogy a nép, a nép többsége is tévedhet. De tévedhet a kisebbség is. S láttuk, hogy tévedtek a diktátorok is. A politikai demokráciának az az óriási előnye a többi nem demokratikus államformával

szemben, hogy itt a nép, ha bűnhődik azért bűnhődik, mert *ő maga* tévedett, de nem azért, mert egy erőszakos kisebbség vagy egy lelkiismeretlen diktátor tévedett.

A politikai demokráciához ragaszkodnunk kell különben már csak azért is, mert ezt írja elő számunkra a békeszerződés. A békeszerződés 4. cikke ugyanis kimondja, hogy Magyarország nem tűrheti olyan szervezetek működését, melyeknek az a céljuk, hogy megfosszák a népet demokratikus jogaitól.

Nem tesz tehát jó szolgálatot az országnak az, aki a szociális demokráciát a politikai demokráciával szembeállítja s az előbbi érdekében kívánja az utóbbi megszüntetését vagy szűkítését.

Nézetem szerint *a politikai és a szociális demokrácia ma már szorosan összetartozik s egyik sem állhat fenn a másik nélkül.* Legyen szabad ezért befejezésül a politikai és a szociális demokrácia viszonyáról még pár szót szólanom.

A demokrácia, amint már említettem, egy erkölcsi felfogásból, az egyenlő emberi méltóság elismeréséből fakad. Az emberi méltóság társadalmi elismerésének útján az első és alapvető lépés a *politikai demokrácia* megalakítása volt: az emberi alapjogok vagy szabadságjogok biztosítottak; az egyenlő politikai jogok révén pedig a szabad akaratú ember az uralom pusztá tárgyából az uralom aktív részesévé váltott. Az általános jogegyenlőséggel megszűntek a jogi kiváltságok. Ezt a fejlődési fokot képviselte az emberiség történetében *a nagy francia forradalom.*

A politikai demokrácia az ember gazdasági jólétével még nem törődött. A jogi és politikai egyenlőséget biztosította, de a gazdasági egyenlőség gondolatát még nem vetette fel. Kétségtelen azonban, hogy az emberi méltóság az emberhez méltó megélhetést is megköveteli. Nemcsak a politikai elnyomástól, hanem a nyomor és az éhség ostorától is fel kell az embert szabadítani. A nagy néptömegek gazdasági nyomorúságának megszüntetése éppolyan demokratikus követelmény, mint az, amely politikai jogokat szerzett számukra. Ha az emberi egyenlőség jogcímén politikai jogokat igényelhetek, akkor ugyanezen a jogcímen igényelhetik, hogy az élet javaiban is részesüljenek. Kétségtelen azonban, hogy ennek az igénynek kielégítése nem olyan könnyű, mint a szabadságjogoknak és a politikai jogoknak adományozása. A *szociális demokrácia*, — amely a nyomor megszüntetését s az emberhez méltó életfeltételek biztosítását a közösség feladatává teszi — kétségkívül a nehezebb és magasabb fejlődési fok. Ennek a fejlődési foknak jegyében játszódott le *az 1917. évi nagy orosz októberi forradalom.* S a szociális demokrácia felépítésén fáradozik ma az egész emberiség. A nemzetközi jog is.

Jelenleg mi is a világtörténetnek abban a kanyarulatában állunk, amely a politikai demokráciából a szociális demokráciába vezet. A serpentin felfelé haladva, a forduló után könnyen azt hihetjük, hogy az előzővel

ellentétes irányba tértünk, bár az utak mind egyirányba — *felfelé* — vezetnek. Sokak előtt ezért tűnik fel ellentétesnek a szóbanforgó kétféle demokrácia.

Valójában ezek *kiegészítik* egymást.

*Macaulay* úgy látta, hogy a politikai demokrácia, az általános és egyenlő választói jog, a magántulajdon megszüntetéséhez, a szocialista rendhez fog vezetni. A politikai demokrácia valóban a szociális demokrácia számára egyengette az utat.

A politikai demokrácia megszüntetése után viszont igen bizonytalan talajon nyugodna a szociális demokrácia. Mert ha a politikai hatalmat a néptől elvesszük s egy kiváltságos réteg kezébe adjuk, vagy egy diktátor személyében egyesítjük, ez a politikai hatalom nemcsak gazdasági kiváltságokkal fog járni, hanem a szociális demokráciát teljesen meg is szüntetheti.

A szociális tartalom nélküli politikai demokráciáról azt kell mondanom, hogy *rideg*, mert hiányzik belőle az emberi nyomorúságot enyhítő szeretet. A politikai demokráciát nélkülöző szociális demokráciáról viszont azt állítom, hogy *méltatlan az emberhez*, mert a szociális akol biztosított jóléte állatot talán kielégíthet, de embernek a szabadság elvesztéséért kárpótlást nem ad.

*A Magyar-Amerikai Társaságban 1947 március 4-én tartott előadás.*

## 1. Szociáldemokrácia, szindikalizmus és bolsevizmus.

### *A szovjetrendszer keletkezése.*

Ha egy országot meg akarunk ismerni, nemcsak földrajzát, nemcsak gazdaságát, nemcsak kultúráját, irodalmát, művészetét, erkölceit és tudományát kell szemügyre vennünk, hanem azt a jogrendszert, azt a közjogi berendezést, azt az alkotmányt is, amely az ország népének életét rendezi, politikai tevékenységét, államhatalmának működését irányítja. Sőt talán éppen ezt kell elsősorban megismernünk.

A szovjetalkotmány megismerése egyébként azért is különösen érdekes, mert éppen a proletárdiktatúra megszervezése, vagyis a szovjetalkotmány az a terület, amelyen a *leninizmus* vagy bolsevizmus a *marxizmust* továbbfejlesztette.

Tudnunk kell, hogy a bolsevizmus vagy leninizmus hamisítatlan *marxizmus*. A közül a három nagy modern szocialista irányzat közül, amelyek Marx után keletkeztek, a *szociáldemokrácia*, a *szindikalizmus* és a *bolsevizmus* közül, éppen a bolsevizmus az, amely a legközelebb áll Marxhoz, amely mindenben híven törekszik követni a tudományos szocializmus megalapítójának tanításait.

A *szociáldemokrácia* — különösen pedig ú. n. *revizionista* szárnya — eltér Marxtól mondjuk jobbra, amikor Marx forradalmi és anarchista tanításait elhomályosítva, behelyezkedik a kapitalista állam kereteibe és az általános választói jog, valamint a parlamenti többség megszerzése útján békés fejlődés, törvényhozási reform segítségével szeretné a szocializmust megvalósítani. A revizionista szociáldemokráciának már az elnevezése is a Marxtól való eltávolodásra utal, hiszen a revizionizmus éppen Marx tanait akarja revízió alá venni. Ennek az álláspontnak megvan az a nagy előnye, hogy nem kell egy közel százéves tanításhoz mereven ragaszkodnia s ekként rugékony és fejlődésre képes lesz. Hátránya viszont, hogy a harcban nélkülözni fogja azt az erőt, amelyet a szellemi fegyverzet gyanánt választott egységes és tekintélyében meg nem támadott világnézet, a Marxi tanítás, képvisel.

A *szindikalizmus* — éles ellentétben a szociáldemokráciával — a kapitalista állammal minden kompromisszumot elutasít, helytelenít minden politikai tevékenységet, egyedül a szakszervezeti mozgalomra támaszkodik, a *direkt akció* eszközeivel, gazdasági harccal, általános sztrájkkal és forradalmi megmozdulásokkal dolgozik; a kapitalista állam össze-

törése után azonnal megvalósítaná — a főnöknélküli műhely mintájára — a szabad anarchista társadalmat, az államnak minden formáját s így a proletárdiktatúrát is elveti. A szindikalizmus tehát Marxnál is forradalmibb és anarchistább álláspontot képvisel: azt mondhatnám tehát, hogy Marxtól balra tér el.

A *bolsevizmus* vagy *leninizmus* elméletének jelentősége éppen abban áll, hogy a marxi teóriától való szociáldemokrata és szindikalista elhajlások, a jobbra vagy balra való elkanyarodás után az eredeti, hamisítatlan marxiz-mushoz való visszatérés álláspontját képviseli. Valóban, Marx gondolatrendszerének számos elmélete között nincsen úgyszólván egy sem, amelyet Lenin magáévá ne tett volna. Híven vallja Marx filozófiai felfogását, a dialektikus materializmust. Hirdeti Marx társadalombölcseletét, a történelmi materializmust és az osztályharcelméletet. Elfogadja Marx összes gazdasági elméleteit, a marxi közgazdaságtant. És végül magáévá teszi Marx politikai felfogását is: Lenin is azt tanítja, hogy minden állam osztályállam s hogy a kapitalista osztályállam után a proletár osztályállamnak kell következnie, hogy ez a proletárállam, a proletárdiktatúra az átmenet a teljesen szabad, osztály nélküli, kommunista és anarchista társadalom felé.

A proletárdiktatúráról szóló marxi tanítás megvalósításánál azonban Lenin egy igen nagy nehézségbe ütközött. Marx csupán néhány elvi alapgondolatot fogalmazott meg a proletárdiktatúráról, de attól gondosan tartózkodott, hogy az eljövendő proletárállam alkotmányát részletesen kidolgozza. Jövőbeli ideális állami berendezések megrajzolása az utópista szocializmus hibájába való visszaesés lett volna, ami ellen a tudományos szocializmus megalapítója erőteljesen tiltakozott.

A proletárdiktatúra megszervezésének kérdéséről Marx aránylag a legrészletesebben még a párisi kommúnnel foglalkozó „*Bürgerkrieg in Frankreich*“ (Leipzig, 1876.) című munkájában nyilatkozott. Ebben a párisi *kommünt* állítja oda a proletárdiktatúra mintaképeül, megjegyezvén, hogy a kommún „a munkásosztály kormánya volt, az a végre felfedezett politikai forma, amely mellett a munka felszabadítása megtörténhetett“ (i. m., 30. l.). A kommún alkotmánya a demokratikus általános választói jogon nyugodott ugyan, de azért mégis gyökeresen különbözött a parlamenti demokráciától, egyrészt azért, hogy az antik közvetlen demokrácia elvét vitte be az államéletbe, kimondván, hogy „a képviselők bármikor visszahívhatók és választóik utasításához köthetők“ (i. m. 28. l.), másrészt pedig azért, hogy nem ismerte az államhatalmak megosztásának elvét, mert — amint Marx mondja — „a kommún nem parlamenti, hanem dolgozó testület akart lenni, végrehajtó és törvényhozó egyidőben“ (i. m. 26. l.). A parlamentarizmussal együtt a bürokrácia is megszűnt volna ebben az államban, minden közszolgálati tisztségnek bármikori visszahívhatóság mellett választás útján való betöltése s a javadalmazásnak a közönséges munkabér színvonalára való leszállítása folytán (i. m. 26. l.). Az

állandó hadsereg és a rendőrség helyét pedig a polgárőrség foglalta volna el.

Marx halála után azonban hűséges munkatársa, *Engels Frigyes*, 1891-ben, az *Erfurti Programm* tervezetét kritizálva, „a demokratikus köztársaságot“ jelölte meg a proletárdiktatúra „specifikus formája“ gyanánt s e nyilatkozata alapján a szocialista elmélet a parlamentáris demokratikus köztársaság, vagyis a *parlamentari rendszer* mellett foglalt állást.

Lenin 1917-ben, amikor a forradalom győzelme folytán az államhatalom a kezébe került és hozzáláthatott a proletárdiktatúra megszerzéséhez, mégsem a *parlamentari rendszert* fogadta el, hanem egy egészen új és eredeti államszervezési formának, a *szovjetrendszernek* a bevezetése mellett döntött. Ennek a nagyjelentőségű döntésének, amely részben ellentétben állott a saját régebbi állásfoglalásával is, két oka volt.

Az egyik ok az volt, hogy Lenin, az említett Engels-féle nyilatkozattal szemben, hívebben akart ragaszkodni magának Marxnak a párisi kommunről tett nyilatkozatához s ezért a proletárállamot, amennyire csak lehet, a párisi kommun szervezési elvei szerint akarta felépíteni.

A másik, fontosabb ok pedig, amely különösen bizonyítja Lenin reálpolitikai zsenialitását, az volt, hogy a proletárállam felépítésénél azokat a történetileg már kifejlesztett munkásszervezeteket, a *szovjeteket*, akarta alapul venni, amelyek az orosz proletariátus harcát már az 1905. évi forradalomban is irányították és az 1917. évi októberi forradalomban győzelemre vitték. A forradalomból megszületett új államot magának a forradalom eleven erejének bekapcsolásával akarta erőssé tenni.

A szovjetek — vagyis a *munkás- és katonatanácsok*, amelyekhez később a falusi *paraszttanácsok* járultak hozzá — az 1905. évi forradalomban keletkeztek. 1905 októberében Pétervár összes gyáraiban választások folytak le a *Munkásküldöttek* szovjetjébe. Moszkvában a Munkásküldöttek szovjetje mellett megalakult a *Katonaküldöttek* szovjetje is, amely a fegyveres felkelés szervévé lett. 1905 október-decemberében egész sor nagy városban és csaknem minden munkáscentrumban megalakultak a munkásküldöttek szovjetjei. Egyes helyeken munkás- és *paraszt-szovjetek* létesültek. Ezek a szovjetek gyakran egészen spontánul jöttek létre, formátlanok voltak s összetételük laza volt, mégis mint hatalmi szervek működtek s befolyásuk igen nagy volt. (V. ö. *A Szovjetunió Kommunista (Bolszevik) Pártjának Története*, „Szikra“-kiadás, Budapest, 1945, 96—98. ll.). Ők irányították az 1905. decemberi fegyveres felkelést s az 1917. évi februári forradalomban újból feleledtek azzal a különbséggel, hogy míg 1905-ben általában csak munkástanácsok, addig 1917 februárjában — a bolszevik párt kezdeményezésére — mindenütt munkás- és *katonatanácsok* alakultak. Főleg ezek a katonatanácsok vitték győzelemre az 1917. februári polgári-demokratikus forradalmat. A katonatanácsokban túlnyomórészt a háborúra mozgósított parasztok voltak. Ekként létesült már a februári forradalomban



a munkásoknak és a parasztoknak az a szövetsége, amely a mai szovjet-hatalomnak is az alapja. (U. o., 213—217. ll.)

Amikor Lenin 1917 április 3-án Oroszországba visszaérkezett, híres „*áprilisi téziseiben*“ menten állást foglalt amellett, hogy az egész államhatalomnak a polgári-demokrata Ideiglenes Kormány kezéből a szovjetek kezébe kell kerülnie. Nyomban megkezdte agitációját abban az irányban is, hogy a munkástanácsokban a bolsevik párt képviselői, a falusi paraszttanácsokban pedig a gazdag és középparasztsággal szemben a szegény-parasztság képviselői kerüljenek többségre. Ennek az agitációnak eredménye volt az 1917 október 25-én (a mi időszámításunk szerint november 7-én) kitört győzelmes *októberi forradalom*, amelynek következményeként a Szovjetek ugyanaznap megnyílt *Második Oroszországi Kongresszusa* kezébe vette az államhatalmat, megalakította az első szovjetkormányt, a *Népbiztosok Tanácsát*, s ennek elnökéül Lenint választotta meg. Ezzel a proletárdiktatúra alkotmányának a kérdése is eldőlt: a *parlamentári demokrácia* helyét a világ egyik legnagyobb államában a *szovjetrendszer* foglalta el. (U. o. 213—226, 232—233, 251—258. ll.)

Az 1918 június 4-én megnyílt V. Szovjet-Kongresszus csak ennek a történeti fejlődésnek konzekvenciáit vonta le, midőn elfogadta az *Oroszországi Szovjetköztársaság* alkotmányát — az *első szovjetalkotmányt*. (U. o., 269—270. ll.)

A polgárháború befejezése és az új gazdasági politikának (*NEP*) 1921-ben történt bevezetése után 1922 decemberében összeült az *első Összorosz Szovjetkongresszus*, amelyen elhatározták az akkor fennállott négy önálló szovjetköztársaságnak — a nagyorosz, a fehérorosz, az ukrán és a délkaukázusi szovjetköztársaságoknak — egy szövetséges államban való önkéntes egyesülését. Ennek az összorosz szövetséges államnak — a *Szovjetunió*nak — első alkotmányát Lenin halálának évében, 1924-ben, fogadták el. A népek sorsát irányító Végzet rendelése volt talán, hogy a nagy orosz forradalom vezérének, „a forradalom szívének és eszének“ élete véget ért ugyanakkor, amikor életének legnagyobb műve — a Szovjetunió — megszületett!

Ezeket a világtörténetet jelentő eseményeket részletesebben ismerttettem azért, mert a szovjetalkotmány megértésénél elsőrendűen fontos, hogy a szovjetek mivoltával és keletkezésük történetével tisztában legyünk. A demokratikus államokban általában elfogadott parlamenti rendszertől különböző *szovjetrendszer* volt ugyanis a politikai elméletben és gyakorlatban az a terület, amelyen a leninizmus a marxizmust teljesen eredeti módon, de magának a marxi felfogásnak a szellemében, *továbbfejlesztette*.

## 2. Az eredeti szovjetrendszer lényege.

Miben áll tehát ez a szovjetrendszer, amint az 1918. évi orosz és az 1924. évi szovjetunióbeli alkotmányban jelentkezik?

Nézetem szerint az eredeti szovjetrendszernek leglényegesebb alap gondolata az volt, hogy a népképviselő választását nem területi választókerületekre, hanem szerves emberi egységekre bízta. *Lenin* is lényeges alap gondolatként emeli ki „a termelő egységeknek, gyáraknak és bányáknak a területi választó egységek helyébe való helyezését“ (*A polgári demokrácia és a proletárdiktatúra*, 7. l.) s az oroszországi kommunista párt akkori programja ugyancsak leszögezi, hogy „a tanácsállam az állami szerkezetet már azzal is közelebb viszi a tömegekhez, hogy választói egységnek és az állam alapsejtjének nem a területi kört teszi meg, hanem a termelési egységet, a műhelyt, a gyárat“ (*1919. évi magyar fordítás*, II. l.). Az akkori szovjethatalomnak egy másik hivatalos képviselője részletesebben is kifejti ezt a gondolatot, mondván: „a szovjetek közvetlenül szerves emberi csoportosulásokra, amilyenek a gyár, a műhely, a falusi község, az ezred és hasonlók, támaszkodnak és ezáltal a képviselőnek választóival való direkt és közvetlen összefüggését biztosítják“; míg a területi elv alapján választott képviselő „a választóknak arra a laza összefüggésű tömegére támaszkodik csupán, amely széjjel hull, miután neki a megbízást megadta“, addig „a szovjetválasztók munkájuk és létük feltételeinél fogva állandóan egymáshoz vannak kötve, folytonosan szemmel kísérik megbízottjukat, bármely pillanatban felelősségre vonhatják, bíróság elé állíthatják, visszahívhatják és más megbízott által pótolhatják“ (*Trotzki: Von der Oktober-Revolution bis zum Brester Friedensvertrag*, Belp—Bern, 1918, 32. l.). *Sztálin* „*A leninizmus alapjai*“ c. munkájában (1924) ugyancsak rámutat arra, hogy „a szovjethatalom, mely a törvényhozó és végrehajtó hatalmat az állam egységes szervezetében egyesíti és a területi választókerületeket termelési egységekkel, üzemekkel és gyárakkal helyettesíti, közvetlenül összekapcsolja a munkásokat és általában a dolgozó tömegeket az állami igazgatás apparátusával“ (*Sztálin, A leninizmus kérdései*, Budapest, Szikra, 1945, 45. l.).

A most kiemelt gondolat, amely az állam alapsejtjének a *termelési egységet* tekinti, közel viszi a szovjetrendszert a szindikalizmus felfogásához, amely ugyancsak egy gazdasági egységben, a szakszervezetben találja meg azt az organikus sejtet, amelyből a jövő társadalmát felépíteni szeretné (v. ö. *Mermeix: Le Syndicalisme contre le Socialisme*, Paris, 1907, 308. l.). Különbség köztük természetesen az, hogy a szindikalizmus elméletében nem a proletárdiktatúra megszervezéséről van szó, hanem az államnélküli szabad társadalomnak a „főnöknélküli műhely“ mintájára való felépítéséről.

Az eredeti szovjetrendszernek az az alapvető gondolata, hogy nem területi választókerületeknek, hanem olyan *szerves emberi csoportoknak*

amelyeknek tagjai létük feltételeinél fogva állandóan egymáshoz vannak kötve, adja meg a képviselőküldési jogot, s hogy ezáltal lehetővé teszi, hogy a szovjetválasztók küldötteiket bármikor utasításokkal láthassák el, felelősségre vonhassák és visszahívhassák, egy rendkívül demokratikus gondolatot igyekszik megvalósítani: a modern nagy államok közvetett vagy népképviseleti demokráciájában is keresztülvinni törekszik az *antik vagy közvetlen demokráciának* azt az alapelvét, hogy az államhatalom nemcsak a néptől származik, hanem állandóan a nép kezében is marad.

A modern népképviseleti demokráciában egyébként ez nincs így. Már *Rousseau* észrevette, hogy a népképviseleti demokrácia nem igazi demokrácia. A nép itt tulajdonképpen csak egy pillanatig uralkodik: akkor, amikor képviselőit megválasztja. A hatalmat egyébként egy kisebbség: a sok millió állampolgár helyett néhány száz képviselő gyakorolja. A népképviseleti demokrácia tehát tulajdonképpen arisztokrácia. Ezen a hibán újabban — így különösen a svájci demokráciában — a *referendum* intézményével próbáltak segíteni, amelynek lényege az, hogy a népképviseletnek egyes fontosabb határozatai csak akkor válnak törvénnyé, ha ehhez népszavazás útján maga a nép is hozzájárul. De ennél is gyökeresebb megoldása a problémának az eredeti szovjetrendszer, amelyben a képviselő elvileg egyáltalában nem válik függetlenné választóitól, hanem állandóan felügyeletük alatt áll s közvetlen és szerves kapcsolatban marad a termelési egységekben tagozódó néppel.

Az eredeti szovjetrendszernek előbb kiemelt rendkívül *demokratikus* alap gondolatán kívül voltak azonban *antidemokratikus* vonásai is. A tanácsköztársaság állami szervezete a *helyi* szovjetek megalakulásával még nem fejeződött be, hanem ezek fölött az alsófokú tanácsok fölött a *középfokú, magasabbfokú* és *legmagasabbfokú* tanácsoknak piramisformában felépített nagy szervezete alakult ki akként, hogy a helyi szovjetek képviselőket küldtek a *körleti* tanácsba, a körleti tanácsok a *kerületibe*, ezek a *tartományiba*, a tartományok szovjetjei pedig az *országos* szovjetbe, az egyes szövetséges országok tanácsai pedig az *összorosz* legfelső tanácsba, illetőleg tanácsokba. A legfelső szovjetek ekként a *közvetett* választások egész sorozatán keresztül alakultak ki. Elvileg természetesen lehetséges volt, hogy a nép — a legfelső szovjetek munkájával való elégedetlenség esetében — a helyi tanácsokba új képviselőket küldjön s hogy ezek viszont a magasabbfokú szovjetbe küldött képviselőiket hívják vissza s így végül a legfelső szervek is a nép akarata szerint átalakuljanak. A népakarat demokratikus érvényesülése ekként biztosítva lett volna, de az a körülmény, hogy mindez a közvetett választásoknak egy hosszú sorozatán át volt csak lehetséges, nem felelt meg a demokrácia szigorú követelményeinek. A közvetett választást egyáltalában antidemokratikusnak szokás tartani.

A demokratikus egyenlőség gondolatával ellentétben volt továbbá az a módszer is, amely szerint a felsőbb szovjeteket összeállították és amely

szerint a városi szovjetek aránylag sokkal több képviselőt küldtek a körleti szovjetbe, mint az ugyanahhoz a körlethez tartozó falusi szovjetek. Ekként akarták a városi ipari munkásság túlsúlyát biztosítani a szocializmus szempontjából sokkal kevésbé megbízható falusi parasztsággal szemben.

Antidemokratikus volt továbbá az is, hogy az első szovjetalkotmány szerint a választói jog korlátozott volt: csupán azok a rétegek bírták, amelyek a forradalom és a szocializmus szempontjából megbízhatóknak látszottak. A választás pedig nyílt szavazással és listák szerint történt. (V. ö. *A szovjet-unió kommunista pártjának története*, 418. l.)

A politikai demokrácia — vagy ha úgy tetszik: a nyugati értelemben vett demokrácia — szempontjából végül antidemokratikus volt az *egypártrendszer* is az a szerep, amelyet a *kommunista párt* az államéletben játszott. A III. Internationale II. moszkvai kongresszusán 1920 augusztusban megállapított irányelvek kimondják, hogy a párt hivatása az, hogy — ha kell — „a munkások többsége hangulatának ellenszegüljön és a proletariátus történelmi érdekeit mindenek ellenére képviselje; a párt arra való, hogy a tömegek előtt járjon és utat mutasson nekik“ (1919. évi magyar kiadás, 17. l.). *Sztálin* szerint is a párt, mint a munkásosztály „vezérkara“ arra törekszik, hogy a proletariátus pártonkívüli szervezetei — így a politikai szervezet szovjetjei is — „önként elfogadják politikai vezetését“; „a párt, mint a munkásosztály legjobbjainak gyűjtőhelye — szerinte — a legjobb iskola arra, hogy a munkásosztálynak olyan vezetőit képezze ki, akik osztályuk szervezeteinek minden formáját vezetni tudják... és ily módon a munkásosztály valamennyi és mindennemű pártonkívüli szervezetét azokká a kiszolgáló szervekké és transzmissziós szíjakká változtatja, amelyek a pártot az osztállyal kötik össze“ (*A leninizmus alapjai*, 84—86. ll.). Ez olyan *arisztokratikus* — a legjobbak uralmát kívánó — felfogás, amely sokban megegyezik *Sorel* szindikalista elméletével.

De mondhatnám azt is, hogy a kommunista pártnak a szovjetállamban játszott szerepe sok hasonlóságot mutat a római katolikus klérusnak az egyház életében játszott szerepéhez is. Ismeretes, hogy a közel 200 millió lakosságú Szovjetunióban a kommunista párt taglétszáma általában az 1 millió és a 2 millió közt mozgott, 1939-ben 1,600.000 volt a párt tagjainak száma (*Sztálin: A leninizmus kérdései*, 648. l.); gondos kiválogatás és többször végrehajtott „tisztogatás“ útján igyekeztek gondoskodni arról, hogy a párt valóban a munkásosztály legjobbjait, a proletariátus „felkentjeit“ foglalja magában. S ennek az elitnek, a kommunista pártnak és a római katolikus klérusnak, egyaránt az a hivatása, hogy vezesse azt a közületet, amelynek „élcsapatává“ rendeltetett: az államot, illetőleg az egyházat.

De felcsillan az orosz kommunizmusban a *pápaság* gondolata is. A párt a marxi tanítás ortodoxiájának álláspontját képviseli s ebben az értelemben az érvényében nemzetekre és államokra nem korlátozott igaznak hitt tanítások Egyetemes Egyháza. Lenin és Sztálin nem mint új forradalmi tanítások

zászlóvivői léptek a történelem színpadára, hanem mint Marx Károly tanításainak hűséges megőrizői, magyarázói, mondjuk „földi helytartói“. A marxizmus elmélete terén kifejtett tanítói tevékenységük sokban hasonlít a pápa „*ex cathedra*“ való működéséhez. Ha azonban a szovjetállamban a marxizmus elmélete és világfelfogása uralkodik, akkor ez az államforma éppúgy nevezhető *ideokráciának* is, mint az Egyház hatalma, amely ugyan-csak egy ideológiának, a keresztény világnézetten épül fel. Az, hogy az uralkodó ideológiának az egyik esetben *transzcendens-teológiai* tartalma, a másik esetben *immanens-evilági* jelentése van, a politikai forma szempontjából mellékes. A modern jogbölcseletnek egyik kiváló képviselője, *Hans Kelsen*, Lenin államának megítélésénél szintén közel jut az előbb kifejtett felfogáshoz (*Kelsen: Sozialismus und Staat*, Leipzig, 1920, 113. l.).

Megtaláljuk az orosz kommunizmus elméletében a hatalom egyszemélyben való összpontosításának *monarchikus* gondolatát is, még pedig sokkal erősebb formában, mint a pápaságban. Lenin „*A szovjethatalom legközelebbi feladatai*“ c. iratában a termelési folyamat vezetéséről szólva megállapítja, hogy az csak „ezrek akarátának egy ember akarata alá rendelésével“ lehetséges s eljut arra a következtetésre, hogy „határozottan nincsen elvi ellentét a szovjet (azaz szocialista) demokrácia és egyes személyek *diktatori* hatalmának alkalmazása között“ (i. m. 1919. évi magyar kiadás, 30—31. ll.).

Azok az elvek, amelyek azt a „katonai fegyellemmel határos vasfegyelmet“ követelik meg, amelynek a pártban uralkodnia kell, amelyek a párt feltétlen „akarategységét, a frakciók szabadságának kizárását kívánják, s amelyeket a pártban érvényesülő „*demokratikus centralizmus*“ nevén nevezhetünk (V. ö. *Sztálin: A leninizmus alapjai*, 37., 88. ll.; *A szovjetunió kommunista pártjának története*, 240. l.), ugyancsak ellentétben vannak a nyugati értelemben felfogott politikai demokráciával.

A rendszerében található *antidemokratikus* vonások létezését a leninizmus nem is tagadja. A szociáldemokrata *Kautsky*-nak az általános egyenlőségről és a „tiszta“ demokráciáról vallott felfogásával szemben *Lenin* nyíltan megmondotta, hogy a „proletariátus diktatúrája nem lehet „teljes“ demokrácia, nem mindenkire, gazdagra és szegényre is kiterjedő demokrácia“, hanem hogy „*új módon* demokratikus államnak kell lennie a proletárok s általában a vagyontalanok *érdekében*“ (V. ö. *Sztálin: A leninizmus alapjai*, 37. l.). Ennek a lenini mondásnak értelme az, hogy a szovjetállam az egyenlő gazdasági jólétnek, vagyis a *szociális* demokráciának érdekében a politikai egyenlőséget és szabadságot, vagyis a *politikai* demokráciát, ha szükségesnek látszik, feláldozza. A szociális demokrácia gondolata éppen az, ami a szovjet-demokráciának „*új módon*“ demokratikus jellegét adja.

Reá kellett mutatnom az eredeti szovjetrendszerben — az 1918. évi és az 1924. évi alkotmányban — feltalálható antidemokratikus elemekre már csak azért is, hogy az 1936. évi új alkotmánynak, a sztálini alkotmánynak, jelentőségét megvilágíthassam. Ennek az új alkotmánynak a legfőbb jelentősége ugyanis abban áll, hogy kiküszöbölni igyekezett az eredeti szovjetrendszerben található antidemokratikus vonásokat. Óriási lépéssel hozta ekként közelebb a szovjetrendszert a politikai vagy polgári demokráciához, vagy ha úgy tetszik, a nyugati értelemben vett demokráciához, amelyről pedig, amint láttuk, Lenin a szociáldemokrata Kautskyval folytatott vitájában nem túlságosan nagy elismeréssel nyilatkozott. Meg kell azonban jegyezni, hogy mind Leninnek, mind Sztálinnak azok a nyilatkozatai, amelyek a politikai demokrácia ellen szólnak s amelyeket rendszerint idézni szoktak, az 1936. évi alkotmány előtti időből származnak. S meg kell jegyezni azt is, hogy Lenin már 1919-ben — nyilvánvalóan a szovjethatalom jövőbeli megerősödését tartva szemelőtt — úgy nyilatkozott, hogy eljöhet az idő, mikor a proletár államhatalom „be fogja vezetni az általános választói jogot minden korlátozás nélkül“ (V. ö. Sztálin: *A leninizmus kérdései*, 583. l.). Nyilvánvaló tehát, hogy Lenin az eredeti szovjetrendszer bizonyos antidemokratikus vonásait csupán olyan „átmeneti történeti szükségszerűségnek“ tekintette, amelynek „helytelen általánosítása“ ellen tiltakozott. Sztálin azután 1936-ban elérkezettnek látta az időt ahhoz, hogy ezeket az antidemokratikus vonásokat a szovjetrendszer arculatáról letörölje.

Az 1936. évi alkotmány behozta az addigi korlátozott választói jog helyett a lehető legszélesebbkörű általános választói jogot. Az alkotmány 135. szakasza szerint: „a Szocialista Tanácsköztársaságok Szövetsége minden polgárának, aki 18. életévét betöltötte, függetlenül faji és nemzeti-ségi hovatartozásától, vallásától, műveltségi fokától, egyhelybenlakása idejétől, társadalmi származásától, vagyoni helyzetétől és multbeli tevékenységétől, joga van részt venni a küldöttek választásában és választható, kivéve az elmebetegeket és azokat a személyeket, akiket bírói ítélet foszt meg választójoguktól“. A 137. szakasz szerint a nőknek a férfiakkal egyenlő, a 138. szakasz szerint pedig a Vörös Hadsereg tagjainak a többi polgárokkal egyenlő aktív és passzív választójoguk van. Ennél szélesebb körű általános választói jogot képzelni sem lehet. Az ellen a javaslat ellen, hogy a vallásfelekezetek alkalmazottait, a volt fehérgárdistákat, a mult embereit és azokat, akik nem foglalkoznak a társadalomra nézve hasznos munkával, fesszák meg választójoguktól, maga Sztálin szólalt fel az alkotmánytervezetről szóló beszédében (*Sztálin: A leninizmus kérdései*, 582. l.). Ezen a választói jogon azóta csupán az a változtatás történt, hogy az 1945. évi október 15-i rendelet 3. §-a a választhatóság — tehát a passzív és nem az aktív választói jog — korhatárát 18 évről 23 évre emelte fel.

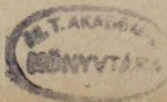
Az 1936. évi alkotmány a közvetett választások helyébe az egész vonalon a *közvetlen* választást hozta be. A 139. szakasz kimondja, hogy „a dolgozók küldötteinek összes tanácsait, kezdve a dolgozók küldötteinek falusi és városi tanácsaitól — a kerületi, körleti, vidéki és területi tanácsokon, valamint a szövetséges köztársaságok Legfelsőbb Tanácsain keresztül (134. szakasz) — egészen a Szocialista Tanácsköztársaságok Szövetségének Legfelső Tanácsáig, a polgárok közvetlen választással választják“. Ezzel megszűnt az alsófokú, középfokú és felsőfokú tanácsok piramisformában felépített rendjének az a szervezési módja, hogy a felsőbbfokú tanácsokat az alsóbbfokú tanácsok küldötteiből állították össze, mégpedig olyan választási aritmetikával, amely az ipari munkásság szavazatának többszörös — kb. ötszörös — súlyt biztosított a falusi parasztság szavazatával szemben.

Ezzel egyúttal az addigi választói jog egyenlőtlensége is megszűnt. Az alkotmány 136. szakasza azonban külön is hangsúlyozza, hogy „a küldötteket egyenlő választójog alapján választják“. S minthogy a 141. szakasz szerint „a jelölteket a választásoknál választókerületenként állítják“ s a választókerületeket lehetőleg egyenlő lélekszámú területek alkotják, elmondhatjuk, hogy az új alkotmány a teljesen egyenlő választójogot valósította meg. A szavazatok súlyának egyenlőségét szolgálja az 1945. évi október 19-i törvény 106. §-ának az a rendelkezése is, hogy ha valamely választókerületben a választók felénél kevesebb választó szavazott, akkor 2 héten belül új választást kell ebben a kerületben tartani.

A választókerületenként való szavazással természetesen az addigi *lajstromos* választás is megszűnt s minthogy az alkotmány 140. szakasza mindenütt a *titkos* szavazást írja elő, egyben a *nyílt* szavazásnak addigi nem-demokratikus formája is kiküszöbölődött.

A területi választókerületek szerinti választás természetesen megszüntette az eredeti szovjetrendszernek azt a rendkívül jellemző vonását is, hogy a szovjetképviselet nem lazaösszefüggésű területi egységek, hanem *termelési egységek* vagy más olyan — létfeltételeiknél fogva szervesen összefüggő — emberi csoportok választották, amelyek küldöttüket könnyen ellenőrizhették, utasítással láthatták el és vissza is hívhatták. Amint láttuk, a szovjetrendszer ezen az úton akarta az antik közvetlen demokrácia alap gondolatát a modern népképviseleti demokráciában is érvényesíteni s megakadályozni azt, hogy a képviselő választóitól függetlenné válják. A területi elv alapján megalkotott választókerületek szerinti választásnál a képviselőnek ez az ellenőrzése sokkal nehezebbé válik.

Az 1936. évi alkotmány, amely a munkás-, katona- és paraszttanácsokat a választási rendszerből kiküszöbölte és a területi választókerületekkel helyettesítette, mindazonáltal mégis törekszik a képviselőt állandó függésben tartani választóitól. A 142. szakasz kimondja, hogy: „Minden küldött köteles beszámolni választói előtt a saját és a dolgozók küldöttei Tanácsának



rnunkájáról és a választók többségének döntése alapján, a törvény által előírt módon, bármikor *visszahívható*“.

Hogy ez a *törvény által előírt mód* — az alkotmány nem rendelkezik róla — miben áll, arról nem sikerült értesülést szerezni. Úgy látszik, az ezt szabályozó törvény még megalkotásra vár. Elképzelhető az, hogy ez a törvény úgy fog rendelkezni, hogy ugyanazok a testületek, amelyeknek képviselőjelölési joguk van, a képviselő visszahívását is javasolhatják s azután a választókerület polgárai titkos szavazással döntenek e javaslatról. Ha többségük megszavazza a visszahívást, akkor a küldött mandátumát vesztí s új jelölésnek és választásnak van helye.

Akárhogy is legyen ez a kérdés szabályozva, kétségtelen, hogy a küldött visszahívása nem olyan könnyű és nem olyan egyszerű, mint amilyen az az eredeti szovjetrendszerben volt. Hogy az új alkotmány az eredeti rendszert mégis feláldozta, mutatja, hogy milyen nagy áldozatokra volt képes, hogy a nyugati értelemben vett politikai demokrácia alapelveinek — az *általános, egyenlő és közvetlen választójog* követelményének — eleget tegyen.

Meg kell jegyezni, hogy az új alkotmány a nyugati demokráciákból ismert referendumról is intézkedik. 49. szakaszának d) pontja szerint ugyanis a Szovjetunió Legfelső Tanácsának elnöksége „népszavazást (referendumot) rendezhet saját kezdeményezéséből vagy a szövetséges köztársaságok valamelyikének kívánságára“. Erre a referendumra az eredeti szovjetrendszer mellett, amely tulajdonképpen állandósult népszavazás, szükség nem volt.

A *politikai demokrácia* követelményeit valósítja meg az új alkotmány akkor is, amikor nemcsak a politikai jogokat, de a polgári alapjogokat vagy *szabadságjogokat* is széleskörűen biztosítja. Az alkotmány 127. szakasza szerint a polgárok „személye sérthetetlen. Senki sem tartóztatható le bírósági határozat vagy ügyészi jóváhagyás nélkül“. A 128. szakasz szerint „a polgárok lakásának sérthetetlenségét s a levéltitkot törvény védi“. A 129. szakasz pedig „menékhelyet nyújt azoknak a külföldi állampolgároknak (is), akiket a dolgozók érdekeinek védelméért vagy tudományos tevékenységükért vagy pedig nemzeti felszabadulásért folytatott harcukért üldöznek“.

Az alkotmány 123. szakasza kimondja, hogy „a polgárok jogainak bármilyen közvetlen vagy közvetett korlátozását, vagy ellenkezőleg a polgároknak közvetlen vagy közvetett előnyökben részesítését faji és nemzeti hozzátartozásuk alapján, valamint a faji vagy nemzeti felsőbbrendűség vagy gyűlölet és lenézés bárminő hirdetését törvény bünteti“.

A 122. szakasz szerint a nő minden téren teljesen egyenjogú a férfival.

A 124. szakasz szerint „a polgárok lelkiismereti szabadságának biztosítása céljából az egyház el van választva az államtól és az iskola az egyháztól. A vallás gyakorlásának szabadsága és a vallásellenes propaganda szabadsága minden polgár elismert joga“.



A 125. szakasz „a dolgozók érdekeinek megfelelően és a szocialista rend erősítése céljából“ biztosítja a) a szólásszabadságot, b) a sajtószabadságot, c) a gyülekezési szabadságot és d) az utcai felvonulások és tüntetések szabadságát. Még pedig a polgári demokráciákban szokásos módon túlménoleg akként, hogy „a nyomdák, a papírkészletek, a középületek, az utcák, a posta, a telefon, távíró, rádió és egyéb e jogok érvényesítéséhez szükséges anyagi feltételek a dolgozók szervezeteinek rendelkezésére állanak“. Ez a rendelkezés már túlmegy a politikai demokrácia határain és a szociális demokrácia gondolatkörében mozog.

#### 4. Az egypártrendszer.

A 126. szakasz biztosítja az *egyesülési* szabadságot is, azonban csak a társadalmi szervezkedés, de nem a politikai élet terén. Szabad az egyesülés szakszervezetekben, szövetkezetekben, ifjúsági szervezetekben, sport és honvédelmi szervezetekben, kulturális, technikai és tudományos társaságokban. De nem szabad a pártalakítás, mert a szovjetjog amint kezdetben, úgy most is az *egypártrendszer* alapján áll. Az új alkotmány 126. szakasza ezt a következőképpen fejezi ki: „a munkásosztálynak és a dolgozók rétegeinek soraiból való legaktívabb és legöntudatosabb polgárok a Szovjetunió Kommunista (bolsevik) Pártjában egyesülnek, amely a dolgozók élcsapata a szocialista rend erősítéséért folytatott harcukban és vezető magva a dolgozók összes szervezeteinek, társadalmiaknak éppúgy, mint államiaknak“.

Igaz, hogy az új alkotmány elfogadása után, 1937-ben magának a Kommunista Pártnak a szervezetét is teljesen demokratizálták s szigorúan keresztülvitték azt az elvet, hogy a párt összes szervei évenként vagy másfél-évenként a párt tagjai által nem lista szerint, hanem jelöltek szerint titkosan választott szervek legyenek (V. ö. *A Szovjetunió Kommunista Pártjának Története*, 419—420. l.), de változatlanul fennmaradt az egypártrendszer és a kommunista pártnak, mint a munkásosztály élcsapatának az állam vezetésében játszott szerepe. Erről fenntebb részletesebben szoltam, s ezt a nyugati értelemben vett demokrácia szempontjából nézve a dolgot, antidemokratikusnak minősítettem. A pártok szabadsága, vagyis a különböző politikai felfogásoknak megfelelően tetszés szerinti pártok alapításának szabadsága, — különösen akkor, ha ezek nem államellenes programokat vallanak — a politikai demokráciának igen lényeges, sőt talán a leglényegesebb sajátossága.

Sztálin abban a nagy beszédében, amelyet az új alkotmány elfogadásának érdekében a Szovjetek VIII. rendkívüli összsövetségi kongresszusán 1936 november 25-én mondott s amelyben az 1924. évi alkotmány demokratizálásának szükségességét megokolta, az egypártrendszer fenntartását azzal magyarázta, hogy — a párt az osztály élenjáró része lévén — szabadság

több párt részére „csak olyan társadalomban lehetséges, ahol antagonisztikus osztályok vannak, melyeknek érdekei egymással ellentétesek és összeegyeztethetetlenek“. A Szovjetunióban azonban szerinte „csak egy párt, a kommunista párt számára van talaj“, mert itt „csak két osztály van, a munkások és a parasztok, akiknek érdekei . . . barátiak“. (Sztálin: *A leninizmus kérdései*, 573. l.)

Ha szabad a Szovjetunió nagy államférfiával szemben ellenvéleményt nyilvánítanom, — mint ahogy Oroszországban szabad volt, ahol a sztálini alkotmánytervezetet öt és fél hónapon át az egész nép megvitatta és számos módosító indítványt tett (v. ö. *A Szovjetunió Kommunista Pártjának Története*, 411. l., Sztálin: *A leninizmus kérdései*, 574. l.), — akkor bátor volnék azt mondani, hogy szerény nézetem szerint több politikai pártnak éppen ott nincsen létjogosultsága, ahol ezek a pártok összeegyeztethetetlen osztályérdekek képviselői. Mert hiszen a több párt a szabad diszkusszióknak — a törvényhozó testületben folytatandó vitának — az eszköze és hordozója: összeegyeztethetetlen álláspontok közt azonban a vitának nincsen értelme s így a pártok eredményes együttműködésének nincs meg a lehetősége.

Az *osztálytagozódás* és a *párttagozódás* különben is nem okvetlenül esik össze. Az igaz, hogy a pártok ellentétes osztályérdekek képviselőit is alakulhatnak, de keletkezhetnek nemzetiségi, világnézeti, vallási alapon és egyáltalában a külpolitika vagy a belpolitika egyes kérdéseinek legcél-szerűbb megoldására vonatkozó eltérő nézetek alapján is. Ugyanannak az osztálynak kebelén belül is többféle politikai párt létezhetik. A történelem azt bizonyítja, hogy a polgári osztálynak igen sok pártra töredezett a politikai képviselője. S a proletárosztálynak is már eddig is több pártja volt. Nemcsak az ipari munkásság és a parasztság eltérő érdekeinek lehetnek eltérő célú pártok a kifejezői, hanem magának a munkásosztálynak is több pártja lehet. Így van ez ma nálunk is, ahol a szociáldemokrata és kommunista párt egyaránt a munkásérdekek képviselői. Az orosz kommunista párt maga is az orosz szocialista munkáspártnak két pártra — *mensevik* és *bolsevik* pártra történt szakadásából született meg. S magának a bolsevik pártnak a kebelén is voltak — különösen az 1921. évben — olyan ellentétek, amelyek pártszakadásra vezethettek volna (v. ö. *A Szovjetunió Kommunista Pártjának Története*, 417. l.). Az egyetlen munkáspárt, a munkásegység, lehet politikai célszerűség kérdése, de nem elkerülhetetlen politikai szükségszerűség, mint ahogy Sztálin is csupán Oroszországra nézve állapítja meg, hogy ott csupán egy párt, a kommunista párt számára van talaj.

Az egypártrendszer Tito marsall *Jugoszláviája* sem vette át, bár egyébként az 1946 januári jugoszláv alkotmány jórészt az 1936. évi szovjet-alkotmány alapvételével készült.

Sőt azt merném mondani, hogy maga az 1936. évi szovjetalkotmány sem áll egészen szigorú következetességgel az egypártrendszer alapján. Az egypártrendszer szigorú keresztülvitele mellett az államnak a párton

kívül más politikai szervezetre nem volna szüksége. Nem volna értelme itt a pártszervezetén kívül létesített külön törvényhozó testületnek sem, mert ebben csupán az egyetlen párt képviselői foglalhatnának helyet s így a „katonai fegyessel határos pártfegyelem“ mellett itt is csupán a párt álláspontját képviselhetnék s eszerint egyformán kellene szavazniok. A szavazásnak ilyen körülmények között nem volna sok értelme, s a törvényhozó testület a párt egyszerű reflexévé vagy visszhangjává válnék. Egyszerűbb megoldás volna tehát a törvényeket párthatározatokkal helyettesíteni. Az új szovjetalkotmány azonban *nem* ezen az állásponton van. Nemcsak hogy külön állami törvényhozótestületeket létesít a Legfelső Tanácsok képeben, hanem a küldöttek választásánál jelölőjogot biztosít a kommunista pártszervezeteken kívül a szakszervezeteknek, a szövetkezeteknek, az ifjúsági szervezeteknek és a kulturális szervezeteknek is (141. szakasz). S ezenkívül jelölhető és megválasztható nemcsak kommunista, hanem *pártonkívüli* is. A Szovjetunió Legfelső Tanácsába 1937 december 12-én 870 kommunista és 273 pártonkívüli küldöttet is választottak, az 1143 képviselő közül tehát kb. minden negyedik pártonkívüli volt. Tulajdonképpen tehát a Legfelső Tanácsban is két párt van: a kommunisták és a pártonkívüliek pártja. Az, hogy a kommunista párt a választásoknál a pártonkívüliekkel *közös blokkban* (szövetségben) vonult fel, mellékes és tulajdonképpen azt bizonyítja, hogy a pártonkívülieket mint szövetséges partnert, vagyis mint pártot kezelték. A pártonkívüliek pártjáról beszélni természetesen paradoxonnak látszik, ez azonban nem téveszthet meg a lényeg felől, amely abban áll, hogy az ú. n. pártonkívüliek csupán azzal a fejlett pártszervezettel és pártérettel nem bírnak, amellyel Oroszországban a Kommunista Párt rendelkezik.

##### 5. A szovjetalkotmány és a nyugati demokráciák.

Az egypártrendszerrel azért kellett részletesebben szólnom, mert nézetem szerint, a politikai demokrácia szemszögéből nézve a dolgot, ez az a lényeges pont, amelynél az új szovjetalkotmány a nyugati értelemben vett demokráciák alkotmányától különbözik.

Az, hogy a szovjetalkotmány nem ismeri az *arányos választási* rendszert, vagyis a kisebbségek képviseletét, nézetem szerint a politikai demokrácia szempontjából nem lényeges. Az, hogy minden választókerület csak egy képviselőt küldhet, hogy egyénekre és nem pártlistára történik a szavazás, bizonyos tekintetben még demokratikusabb, mint az arányos képviselet, mert hiszen közvetlenebb kapcsolatot létesít a képviselő és választói között, mint az arányos választási rendszer, ahol a választó csupán a különböző pártlisták között választhat.

Az, hogy az új szovjetalkotmány állítólag nem ismeri az *államhatalmak*

megosztásának elvét sem, amit *Montesquieu* óta a politikai szabadság egyik fő biztosítékának szoktak tekinteni, nézetem szerint azért nem jöhet számításba, mert valójában a szovjetalkotmány is ismeri az államhatalmak megosztását, legalább is abban az értelemben, amelyben ennek egyáltalában értelme van. Kétségtelen ugyanis, hogy az államhatalom egységes azt megosztani nem lehet. Az államhatalmak megosztása csupán azt jelenti, hogy az állam munkamegosztás mellett működő szervezet s hogy az államszervek közti munkamegosztás úgy van megszervezve, hogy az állam fő funkcióit különböző s egymástól viszonylag független szervek végzik, mindazonáltal akként, hogy köztük az összhang s így az államhatalom egysége biztosítva van. Így van ez az Északamerikai Egyesült Államokban is, ahol az államhatalmak megosztásának elvét a legmerevebben próbálták keresztülvinni: az államhatalmak megosztása valójában itt sem történt meg, az állam itt is munkamegosztásos szervekkel működő egységes gépezet. Ilyen értelemben azonban a szovjetalkotmányban is megtaláljuk az államhatalmak megosztását: itt is egészen világosan elkülönül egymástól az állam törvényhozó, végrehajtó és bírói funkciójának elvégzésére hivatott szervezet.

Az alkotmány 32. szakasza kimondja, hogy: „a Szocialista Tanácsköztársaságok Szövetségének *törvényhozó hatalmát* kizárólag a Szocialista Tanácsköztársaságok Szövetségének Legfelső Tanácsa gyakorolja“. A 64. szakasz kimondja, hogy: a „Szocialista Tanácsköztársaságok Szövetsége államhatalmának legfelső *végrehajtója és rendelkező szerve* a Szocialista Tanácsköztársaságok Szövetsége Népbiztosainak Tanácsa“. Az 1946 március 15-i törvény szerint a Népbiztosok Tanácsa ezentúl *minisztertanácsnak*, a népbiztosok minisztériumoknak, a népbiztosok pedig minisztereknek nevezendők. A végrehajtóhatalom főszerve tehát most már elnevezésében is megfelel a nyugati államok kormányainak. Az alkotmány azonban a *bírói* funkció különválasztásáról is gondoskodik; 102. szakasza kimondja, hogy: „az igazságszolgáltatást a Szocialista Tanácsköztársaságok Szövetségében a Szocialista Tanácsköztársaságok Szövetségének Legfelső Bírósága, a szövetséges köztársaságok Legfelső Bíróságai, a vidéki és kerületi bíróságok, az autonóm köztársaságok és az autonóm területek bíróságai, a körletli bíróságok, valamint a külön bíróságok és a népbíróságok gyakorolják“. A 112. szakasz szerint „a bírák függetlenek és csak a törvénynek vannak alávetve“.

Az államhatalmaknak ennél messzebbmenő elkülönítését a nyugati államokban sem találjuk. Az, hogy a kormányokat és a legfelső bíróságokat a törvényhozó testületek választják, csupán az államfői jogkörnek csorbítása a törvényhozó szerv javára, az állami funkciók megosztása szempontjából azonban nem lényeges.

Egyébként az *államfői hatalom* szervét is megtaláljuk a Szovjetunióban éppúgy, mint a hozzája tartozó szövetséges köztársaságokban. Csak-

hogy az államfő itt nem egy személy, hanem egy testület. A Szovetunió államfője például a *Legfelső Tanács Elnöksége*, amely az 1936. évi alkotmány szerint egy 42 tagú, az ezt módosító *1946 március 19-i* törvény szerint pedig egy 33 tagú testület; áll az elnökből, a 16 szövetséges köztársaságnak megfelelően 16 elnökhelyettesből, egy titkárból és még 15 választott tagból. Az egész elnökséget a Legfelső Tanács mindkét Házának együttes ülése választja meg (48. szakasz).

Ha az elmondottak alapján röviden összefoglalni akarnám az új szovjetalkotmány jelentőségét a *politikai demokrácia* szempontjából, akkor azt mondhatnám, hogy jelentősége elsősorban abban áll, hogy *igen nagy mértékben közel hozta a szovjetrendszert a nyugati értelemben vett politikai demokráciához* úgy, hogy ettől lényegesen csak az egypártrendszer kérdésében különbözik. Lehetséges, hogy a jövő fejlődés ezen a téren is közeledést fog eredményezni a két rendszer között. Különbözik a két rendszer a képviselők bármikori visszahívhatóságának kérdésében is: ez a Szovjetben megvan, a nyugati demokráciában pedig nincsen meg. Igaz, hogy az új alkotmány azáltal, hogy a termelő egységek helyett a választási rendszer alapjává nyugati mintára a területi választókerületet teszi meg, a küldött visszahívását sokkal nehezebbé teszi, mint amilyen az az eredeti szovjetrendszerben volt s így ezzel is kétségkívül közelebb hozza a szovjetdemokráciát a nyugati demokráciákhoz.

A szovjetdemokráciának a nyugati értelemben vett demokráciáktól való különbségét azonban nem annyira a politikai demokrácia elveinek a megvalósítása terén szokás keresni, mint inkább a *szociális demokrácia* területén.

## 6. A szociális demokrácia.

Itt valóban nagy a különbség. A szovjetalkotmány a *szocialista* társadalmi rend alapján áll, a nyugati demokráciák viszont a *polgári* — vagy ha úgy tetszik: a *kapitalista* — társadalmi rend alapján állanak. Az 1936. évi szovjetalkotmánynak mindjárt I. szakasza kimondja, hogy a Szovjetunió „a munkások és parasztok *szocialista* állama“.

A szocializmus lényege a magántulajdon eltörlésében áll: első fejlődési fokán megszűnnék a termelő javak feletti, végső fejlődési fokán pedig a használati javak feletti magántulajdon is. Ez a végső fok volna a minden dologra kiterjedő köztulajdon, a teljes kommunizmus állapota.

Amilyen mértékben lépteti a szocializmus a magántulajdon helyére a köztulajdont, olyan mértékben tolódik át a tulajdoni viszonyok szabályozása a magánjog területéről a közjog és a közigazgatási jog terére. Ne lepjen meg ezért az a szokatlan jelenség, hogy a *tulajdoni* viszonyok szabályozásával, ami a polgári felfogás szerint a magánjog feladata, magában a szovjetalkotmányban és pedig ennek is mindjárt az első részében,

találkozunk. A polgári alkotmányok a magántulajdon szentségét és sértetlenségét szokták hangsúlyozni, mint a polgári alapjogok vagy szabadságjogok egyik legfontosabbikát. Ezzel szemben a szovjetalkotmány 4. szakasza kimondja, hogy „a termelőeszközök és munkaeszközök magántulajdona el van törölve és megvan semmisítve az a lehetőség, hogy az ember az embert kizsákmányolja“.

A szovjetalkotmány tehát *nem a teljes kommunizmus*, hanem csupán az ú. n. kollektivizmus, vagyis a termelő javak szocialista tulajdonának az alapján áll. A szocialista tulajdon pedig formájára nézve vagy *állami* tulajdon, az egész nép vagyona, vagy *szövetkezeti* kollektív tulajdon, egyes kollektív gazdaságok, szövetkezeti egyesülések tulajdona (5. szakasz).

*Állami* tulajdonban vannak: 1. a föld, a föld méhe, a vizek, az erdők; 2. az ipartelepek, a gyárak, a bányák, az értelepek; 3. a vasúti, vízi és légi közlekedési eszközök; 4. a posta, a telefon, a távíró és a rádió; 5. a bankok; 6. az állam által szervezett mezőgazdasági nagyüzemek és a községi üzemek, valamint 7. a lakásállomány zöme a városokban és az ipartelepeken (6. szakasz).

*Szövetkezeti* — kollektív szocialista — tulajdonban vannak: 1. a kollektív gazdaságok és szövetkezeti szervezetek közüzemi vállalatai, élő és holt felszereléseikkel együtt; 2. a kollektív gazdaságok és szövetkezeti szervezetek munkatermékei, valamint közhasznú épületei (7. szakasz). — A kollektív gazdaságok végérvényesen megkapják a birtokukban levő föld ingyenes és határidőhöz nem kötött, azaz örök időkre szóló *haszonélvezeti* jogát. (8. szakasz.)

Azonkívül minden kollektív gazdaságban levő parasztszaládnak a kollektív gazdaságból származó főjövedelmén kívül egy nem nagyméretű belső telek áll rendelkezésére *személyes haszonélvezet* céljából, valamint *személyes tulajdonként*: kiegészítő gazdaság a belső telken, lakóház, jószág, baromfi és apró mezőgazdasági felszerelés. (7. szakasz, 2. bekezdés.)

A falusi parasztház és a belső telken folytatott „kiegészítő“ gazdaság tehát már *magántulajdonban* van. De ezen kívül is elég széles körben ismeri el a szovjetalkotmány a magántulajdont, sőt a magántulajdon *öröklésének* jogát is: 9. szakasza kimondja, hogy „a törvény megengedi az egyéni gazdálkodást folytató parasztok és kézművesek személyes munkán alapuló és idegen munka kizsákmányolását kizáró kis magángazdálkodását“; 10. szakasza pedig egész általánosságban jelenti ki, hogy „a polgárok személyes tulajdonjogát munkából eredő jövedelmükre és megtakarításaikra, lakóházra és kiegészítő házi gazdaságra és háztartási tárgyakra, személyes szükségleti és kényelmi cikkekre, éppúgy, mint a polgárok személyes tulajdonának öröklési jogát: a törvény védi“.

Ha az orosz alkotmány a polgárok magántulajdonát erősen korlátozza is, másrészt olyan *alapjogokat* biztosít számukra, amelyek más alkotmányokban teljesen ismeretlenek, s amelyek a szocializmus szellemében bizto-

sítják nekik az anyagi ellátásukról való állami gondoskodást. A magántulajdon gyűjtésének egyik fontos indítéka szűnik meg, ha a polgárok megélhetéséről, munkájuk díjazásáról, munkaképtelenség, betegség és öregség esetére pedig ellátásukról az állam gondoskodik. Az emberi életet ez gondtalanabbá teszi, sőt — mint arra Morus Tamás híres Utópiájában reámutat — könnyebbé teszi a halált is a katona számára, ha tudja, hogy „az otthonvalók eltartása biztosítva van“. (Moór—Kardos: Utópia, Franklin, 47., 156. ll.).

A polgároknak az állam szociális gondoskodására való alapjogait emelik ki az alkotmány 118—122-ig terjedő szakaszai. Ezek szerint a polgároknak joguk van munkára, vagyis arra, hogy biztosított munkát kapjanak, a végzett munka mennyiségének és minőségének megfelelő díjazással (118. sz.). A munkaidő 7 óra. Joguk van üdülésre, évenkénti fizetési szabadságra (119. sz.). A nőknek ezenkívül fizetési szabadságra terhesség esetén is (122. sz.). Joguk van továbbá anyagi ellátásra munkaképtelenség, betegség és aggkor esetén; ezt a társadalmi biztosítás, ingyenes orvosi segély és gyógyhelyek rendelkezésre bocsátása biztosítja (120. sz.).

Az anyagi ellátáson kívül azonban joguk van a szovjetpolgároknak kulturális javakra, vagyis művelődésre is; ezt biztosítja a kötelező általános elemi oktatás, az oktatás ingyenessége, a felsőfokú oktatás is, valamint a díjtalan szakmai, technikai és mezőgazdasági oktatás (121. sz.).

Ezekkel az alapjogokkal szemben áll viszont az általános munkakötelezettség, amely nélkül szocialista állam nem képzelhető el. Az alkotmány 12. szakasza nagy ünnepélyességgel — Pál apostol és Marx szavait idézve — jelenti ki, hogy: „A munka a Szocialista Tanácsköztársaságok Szövetségében minden munkaképes polgárnak kötelessége és becsületbeli ügye annak az elvnek az alapján, hogy aki nem dolgozik, az ne is egyék. A Szocialista Tanácsköztársaságok Szövetségében megvalósul a szocializmus elve: Mindenkitől képessége szerint, mindenkinek munkája szerint“.

Ahhoz, hogy az állam széleskörű szociális gondoskodása eleven valósággá váljék, természetesen nem elég a polgárok szociális alapjogait törvénybe iktatni és az sem elég hozzá, hogy az általános munkakötelességet bevezessék. Olyan virágzó gazdaság is kell hozzá, amely eleget termel ahhoz, hogy a népesség ellátásához szükséges javak rendelkezésre álljanak. A termelés fokozásának célját már az új alkotmány előtt két ötéves terv szolgálta (1928—1933, 1932—1937); az 1936. évi alkotmány 11. szakasza pedig kötelezően kimondja, hogy az állam gazdasági életét a népgazdasági terv szabályozza és irányítja.

Szovjetunióban fennálló szocialista tulajdon és a polgárok állami ellátásáról való szociális gondoskodás az a pont, amelyben az orosz szociális demokrácia a nyugati értelemben vett demokráciától leginkább különbözik. A fejlődés útja azonban — szerény nézetem szerint — itt is a két rendszernek egymáshoz való közeledése felé vezet.

A közlekedési eszközök — vasút, hajózás, légi forgalom, posta, telefon, távíró, rádió — ma is már több országban állami tulajdonban vannak. Állami vagy községi közüzemekkel, közművekkel majdnem mindenütt találkozunk, úgyszintén állami vagy községi lakótelepekkel is. A bányáknak és értelepeknek, nagy vállalatoknak, gyáraknak és a bankoknak államosítását már több helyen megkezdték vagy követelik. Hogy a földre és az erdőre vonatkozó magántulajdonba milyen mélyen belenyúl az állam, azt a sorozatos földbirtokreformok bizonyítják. A magántulajdon általában ma minden modern államban erős közérdekű korlátozások alá esik; jelentősen korlátozva van sokhelyütt az örökösödési jog is, amelyet néhol már az állami kisajátítás harárán járó örökösödési adók terhelnek. S végül jelentős fejlődést ért el mindenütt a szövetkezeti gazdálkodás is.

A polgároknak az állam *szociális gondoskodására* irányuló jogát minden művelt államban széleskörű népjóléti intézmények és elsősorban a társadalombiztosításnak kiterjedt szervezetei biztosítják. A társadalombiztosítás intézménye előtt még határtalan lehetőségek nyílnak. Utalok itt arra a grandiózus tervre, amelyet a háború alatt Angliában *Beveridge* lord és munkatársai dolgoztak ki.

Annak bizonyítására, hogy milyen nagy mértékben közelednek újabban a nyugati demokráciák a szociális demokrácia terén a szovjetdemokráciához, legyen szabad *Roosevelt* elnöknek 1944 január 11-én elhangzott kongresszusi üzenetéből néhány gondolatot idéznem: „Mi második alaptörvényként, *Bill of Rights*-ként fogadtuk el, — mondta — a következő igazságokat: a hasznos és jövedelmező munkához való jogot, a megfelelő táplálkozást, ruházkozást, üdülést biztosító jövedelemhez való jogot, valamennyi családnak tisztességes otthonhoz való jogát, megfelelő orvosi ellátáshoz való jogot, az öregkor esetére szóló, valamint betegség, baleset és munkanélküliség elleni megfelelő értékű biztosításhoz való jogot és végül a megfelelő nevelés biztosításához való jogot“. *Roosevelt* ezt a szociális gondoskodást egyenesen a nemzetközi béke feltételévé tette és ki akarja terjeszteni az összes népekre: „A béke fontos kelléke, — mondta — hogy minden férfi, nő és gyermek számára biztosítsák a tisztességes megélhetésükhöz szükséges életszínvonalat, bármilyen ország fiai legyenek is“. *Roosevelt*nek ez az üzenete szinte szószerint az 1936. évi szovjetalkotmány 118—122. szakaszaiban felsorolt jogokat említi fel.

Előbb, mikor a *politikai* demokrácia szempontjából vizsgáltam az 1936. évi szovjetalkotmányt, azt mondtam, hogy igen jelentős közeledést mutat a nyugati értelemben vett demokrácia felé. Most, hogy a *szociális* demokrácia szemszögéből hasonlítottam össze a szovjetalkotmányt a nyugati jogfejlődéssel, azt állíthattam, hogy az utóbbi igen jelentősen közeledik az előbbi felé. Ezt a *kölcsönös közeledést* igen öröndetesnek tartom a magyar érdekek szempontjából. Mi, akik Kelet és Nyugat ütközéspontjában élünk, semmiképpen sem várhatjuk sorsunk jobbrafordulását



— úgy, amint azt egyesek talán hiszik — az orosz és angolszász ellentétek kiéleződésétől. Ennek az ellentétnek a surlódása és kirobbanása felmorzsolna és elpusztítana bennünket. Ellenkezőleg, az ellentétek elsímulása az érdekünk. Hogy alkotmányjogi téren az ellentét jelentősen enyhült, azt az előbbiekben talán sikerült kimutatnom.

### 7. A nemzetiségi kérdés.

Ezek után legyen szabad egy harmadik szempontból — még pedig a magyar problémák síkjáról nézve talán a legfontosabb szempontból — a nemzetiségi elv szempontjából venném vizsgálat alá az 1936. évi szovjetalkotmányt. A Szovjetunióban, mint ismeretes, mintegy 60 különböző nemzet, nemzetiség és népcsoport egyesült, s ezért a szovjetállam — hogy *Sztálin* szavait idézzem — „sok nemzetet magábanfoglaló állam“. (*A leninizmus kérdései*, 561. l.) Ennek ellenére a Szovjetunióban mégsem jelentkeznek a nemzetiségi államok — a polyglott államok — életének szokásos működési zavarai és surlódásai. Mégpedig azért nem, mert a szovjetalkotmánynak sikerült a nemzetiségi ellentéteket tökéletesen kiküszöbölnie. Ez annyira közismert, hogy még az Oroszországtól való negyedszázados elzárkózottságunk idején sem lehetett kétségünk felőle s így a lefolyt világháború folyamán is mindenki, aki a német propagandától meg nem tévesztve nézett a jövőbe, tisztában lehetett azzal, hogy amíg német győzelem esetén Magyarország talán megőrizhette volna régi társadalmi szerkezetét, de nemzeti létét a német nacionalizmussal szemben fel kellett volna adnia, addig orosz győzelem esetén régi társadalmi szerkezetét valószínűleg fel kellett volna adnia, nemzetiségét azonban nem fenyegette volna veszély. A német győzelem lehetett osztályérdek, de nem lehetett a magyarság érdeke.

Egy olyan nemzetiségileg kevert, soknyelvű területen, mint amilyen a Kárpát-medence területe, különös érdeklődésre tarthat számot az a kérdés, hogy miképpen sikerült a szovjetalkotmánynak e hatalmas birodalom sok nemzetiségének harmonikus állami együttélését biztosítani? Erre a kérdésre egyetlen mondattal felelhetek: azáltal sikerült ezt elérnie, hogy minden fenntartás és hátsó gondolat nélkül népei egyenjogúságának, a tökéletes és teljes nemzetiségi egyenjogúságnak az alapjára helyezkedett. Vagyis a demokratikus egyenlőség gondolata áltai.

A *nemzeti egyenjogúságot* a szovjetalkotmány nemcsak azáltal biztosítja, hogy 133. szakasza kimondja a polgárok egyenjogúságát „nemzetiségre vagy fajra való tekintet nélkül“ és hogy „a faji vagy nemzeti felsőbbrendűség vagy gyűlölet és lenézés bárminő hirdetését“ büntetni rendeli, hanem azáltal is, hogy *magának az államnak a szerkezetét is* a nemzeti egyenjogúság elvére építi fel. Ezért lett ez a hatalmas birodalom *szövet-*

séges állam — vagyis nem egységes állam, hanem összetett állam —, amely egy csomó szövetséges köztársaság egyesüléséből állott elő. Az 1924. évi alkotmány szerint még csak négy addig önálló szovjetköztársaság önkéntes egyesüléséről volt szó: a nagyorosz, a fehérorosz, az ukrán és a délkaukázusi köztársaságéről. A mai alkotmány már 16 egyenjogú szocialista tanácsköztársaságot ismer (13. szakasz).

E tizenhat köztársaság egyesülésének önkéntességét akarja kidomborítani az alkotmány 17. szakasza, amely szerint: „Minden szövetséges köztársaságnak joga van a Szocialista Tanácsköztársaságok Szövetségéből való szabad kiválsra“. Hogy erre a kilépésre tényleges lehetősége is legyen, azért kell a szövetséges köztársaságnak határszéli köztársaságnak lennie s ezért nem lehet minden oldalról a Szovjetunió területétől körülvéve.

A szövetséges köztársaságnak ezenkívül — *Sztálin* szerint — még két jellemző vonása van. Az egyik az, hogy az a nemzetiség, amely a köztársaság nevét adta — mert hiszen a köztársaságok a főbb nemzetiségek szerint alakultak —, a köztársaság lakosságának többé-kevésbé kompakt többsége. A másik az, hogy a független állami léthez szükséges nagyságú vagyis lakossága az egymillió főt meghaladja. (*Sztálin: A leninizmus kérdései*, 579. l.)

Minden szövetséges köztársaság — azoktól a közös ügyektől eltekintve, amelyek az alkotmány 14. szakasza szerint az összállam, vagyis az Unió hatáskörébe tartoznak — „önállóan gyakorolja az államhatalmat“ (15. sz.). S újabban — 1944 február 1. óta — saját *külső* képvisellel és saját *katonai* alakulatokkal is rendelkezik. (18-a. és 18-b. szakasz.)

Az alkotmány 16. szakasza szerint minden szövetséges köztársaságnak saját *alkotmánya* van, amely összhangban van a Szovjetunió alkotmányával. Így: saját *törvényhozó szerve*: a Szövetséges Köztársaság *Legfelső Tanácsa*, amely az *egykamrás* rendszer szerint választókerületenként megválasztott küldöttek testülete. Van saját *államfője*: a Legfelső Tanács *Elnöksége*. Van saját *kormány*: a Szövetséges Köztársaság Népbiztosainak Tanácsa, vagy újabb elnevezés szerint: minisztertanácsa. A szövetséges köztársaság minisztériumai vagy *szövetségi és köztársasági* minisztériumok, amelyek alá vannak rendelve a Szovjetunió megfelelő minisztériumának és az Unióval *közös ügyeket* intézik, vagy *köztársasági* minisztériumok, amelyek a köztársaság önálló államigazgatását vezetik (86., 87., 88. sz.). Van továbbá *legfelső bíróságuk* is (102., 106. sz.). A köztársaságok *ügyészeit* azonban a Szovjetunió főállamügyésze nevezi ki (115. sz.).

Azok a nemzetiségek, amelyek a szövetséges köztársaság alakításához szükséges feltételekkel nem rendelkeznek, annak a szövetséges köztársaságnak a kebelében, amelynek területén élnek, *autonóm szovjetköztársaságot* alakíthatnak. Ezeknek az autonóm köztársaságoknak a szervezete mindenben hasonló a szövetséges köztársaságok szervezetéhez. Van saját alkotmányuk, mely összhangban van a felettes szövetségi köztársaság

alkotmányával (92.sz.); van saját törvényhozó szervük: Legfelső Tanácsuk; saját államfőjük: Legfelső Tanácsuk Elnöksége; saját kormányuk: az Autonóm Köztársaság Minisztertanácsa; végül van saját Legfelső Bíróságuk is.

A különbség a szövetséges és az autonóm köztársaság között főként abban áll, hogy utóbbiaknak nincsen szabad *kilépési* joguk a Szovjetunióból és hogy állami hatáskörük korlátoltabb, így különösen nem bírnak külön *külsügyi képvisellel* és külön *katonai* alakulatokkal sem.

Ilyen autonóm köztársaság ma 19 van. Legtöbbjük (számszerint 15) az Oroszországi Szocialista Szövetséges Köztársaság kötelékébe tartozik. Ide tartoznak a magyarokkal rokon csuvas, mordvin és zürjén (komi) népek autonóm köztársaságai is.

A Szovjetunió kebelében ezek szerint tehát összesen 35 *szövetséges vagy autonóm köztársaság* folytat állami életet.

Azoknak az egészen kis nemzetiségeknek a számára, amelyek állami élet folytatására nem alkalmasak, a szovjetalkotmány széleskörű helyi önkormányzatot biztosít. Ezek *autonóm területek* vagy *nemzeti körletek* formájában élhetik nemzeti sajátosságaiknak megfelelően életüket. Ma 9 autonóm terület és 10 nemzeti körlet létezik — 3 autonóm terület kivételével — mind a nagyorosz szövetséges köztársaság kebelében. (V. ö. *Karpinszki: Hogyan kormányozzák a Szovjetországot?* Idegennyelvű Irodalmi Kiadó, Moszkva, 1943, 10—14. ll.)

Látjuk tehát, hogy „az alkotmány az összes szovjetnépeknek, kicsiknek és nagyoknak, biztosítja a szabad nemzeti államszervezet megalakításának és a nemzeti sajátosságoknak megfelelő kulturális fejlődésnek jogát”. (*Karpinszki: i. m. 14. l.*) Ez a hatalmas birodalom — amint azt már említettem — éppen azért vette magára az összetett állam vagy szövetséges állam szervezetét, hogy a lehető legteljesebb szabadságot biztosíthassa népeinek nemzeti életük kibontakoztatására. A szövetséges állam szervezete ugyanis a legalkalmasabb államjogi forma ennek a célnak az elérésére. A szövetséges állam a tagállamokból és a tagállamok felett létesült magasabb államból, az összállamból vagy unióból van összetéve. Az összállam feladata, hogy a tagállamok közös érdekeit szolgálja, a tagállamok önállósága viszont a partikuláris érdekek érvényesülését biztosítja s lehetővé teszi különösen azt, hogy a tagállamok népei a maguk nemzeti sajátosságai szerint rendezhessék be életüket.

A szovjetalkotmány is akként szervezi meg a tagállamok felett az összállamot, a Szovjetuniót, hogy az az összes tagállamok közös érdekeinek szolgálatára alkalmas legyen, de ne érintse az egyes nemzeti tagállamok partikuláris érdekeit. Az Unió hatáskörét az alkotmány 14. §-a határozza meg és pedig akként, hogy ez a hatáskör nagyjában kiterjed a közös külügyi, közös hadügyi, közös pénzügyi és közös gazdasági, valamint a közös egészségügyi, közművelődésügyi és igazságügyi kérdésekre.

A közös ügyek intézésére a Szovjetunióknak megvan a törvényhozó szerve: *Az Unió Legfelső Tanácsa*. Megvan az államfője: a *Legfelső Tanács Elnöksége*. Megvan az összállam kormánya: a *Szovjetunió Népbiztosainak Tanácsa*, amelyet az 1946 március 15-i törvény szerint a *Szovjetunió Minisztertanácsának* neveznek. Végül megvan saját *Legfelső Bírósága* is.

Figyelemre méltó, hogy az összállamnak ezek a *legfőbb szervei* mind úgy vannak megalkotva, hogy még ezekben a közös ügyek vitelére rendelt szervezetekben is elismerésre jut az egyes tagállamok nemzeti önállósága.

Így mindjárt a legfontosabb szervben, a törvényhozó hatalmat gyakorló *Legfelső Tanácsban* — amely a többi legfőbb szervet megválasztja — *két kamarát* találunk, szemben az egyes tagállamok egykamarás rendszerével: a *Szövetségi Tanácsot*, amelyet a Szovjetunió polgárai választókerületenként választanak úgy, hogy 300.000 lakosra jusson egy küldött (34. sz.) és a *Nemzetiségek Tanácsát*, amelybe minden egyes szövetséges köztársaság — nagyságára való tekintet nélkül — egyaránt 25 küldöttet, minden egyes autonóm köztársaság — ugyancsak nagyságára való tekintet nélkül — 11 küldöttet, minden autonóm terület 5 küldöttet s minden nemzeti körlet 1 küldöttet választ. A Legfelső Tanácsba ekként az 1937. évi választás alkalmával 1143 küldöttet választottak: 569 küldöttet a Szövetségi Tanácsba s 574 küldöttet a Nemzetiségek Tanácsába. Az azóta a Szovjetunióhoz csatlakozott új szovjetköztársaságok és területek népei a Szövetségi Tanácsba még 78 és a Nemzetiségek Tanácsába még 139 küldöttet választottak s ezzel a Szövetségi Tanács küldötteinek száma 647-re, a Nemzetiségek Tanács küldötteié pedig 713-ra, összesen 1360-ra emelkedett. (*Karpinszki*: i. m. 29. l.)

A két kamara, a Szövetségi Tanács és a Nemzetiségek Tanácsa, egymással teljesen egyenlő jogú (37. sz.). Ha valamely kérdésben nem tudnának — egyeztető bizottságok útján sem — megegyezni, akkor mindkét Házat feloszlatják és új választásokat rendelnek el (47. sz.).

A kétkamarás rendszernek a Szovjetunióban egészen más a jelentősége, mint azokban az államokban, ahol a felsőháznak, szenátusnak vagy Lordok Házának az a célja, hogy a konzervatív elvet juttassa a változó néphangulattal szemben kifejezésre: a Szovjetunióban a *második kamara a tagállamok nemzeti önállóságának egyik biztosítója*.

A tagállamok egyenjogúságát van hivatva biztosítani az államfői funkciókat ellátó szervnek, a *Legfelső Tanács Elnökségének* az összetétele is. Ebben a 33 tagú testületben — amelyet a két Ház együttes ülésben választ meg — az elnök mellett 16 elnökhelyettes foglal helyet azért, mert a szövetséges köztársaságok száma is 16. Az Elnökség ezenkívül még 15 tagból és egy titkárból áll. Az elv tehát az, hogy a tagállamok az államfői tanácsban is képviselést nyerjenek.

A Szovjetunió *kormányában* a tagállamokra való tekintet akként érvényesül, hogy a minisztériumok részint *össz-szövetségi* minisztériumok, részint *szövetségi és köztársasági* minisztériumok, amely utóbbiak az egyes tagállamok szövetségi és köztársasági minisztériumaival együtt vezetik az államigazgatásnak rájuk bízott ágait, míg az egyes tagállamok köztársasági minisztériumai függetlenek az összállam kormányától.

A végrehajtó hatalom szempontjából tehát az államügyek (az *államigazgatási ágak*) három csoportra oszthatók: 1. olyanokra, amelyeket az Unió *össz-szövetségi* minisztériumai az Unió egész területén közvetlenül vagy a tőlük kinevezett szervek útján intéznek el (75. sz.); 2. olyanokra, amelyeket az Unió *szövetségi és köztársasági* minisztériumai a tagállamok *szövetséges és köztársasági* minisztériumai útján bonyolítanak le (76. sz.), amikor a tagállam minisztériuma alá van rendelve az Unió minisztériumának (87. sz.) és 3. olyanokra, amelyekben a tagállamok *köztársasági* minisztériumai az Unió minisztériumától függetlenül intézkednek (88. sz.).

### 8. A helyi igazgatás. A főállamügyész.

Az előbbieken voltam bátor az 1936. évi új szovjetalkotmányt a legfontosabb elvi szempontok szerint ismertetni. Láttuk, hogyan érvényesül ebben az alkotmányban a politikai demokrácia és a szociális demokrácia, valamint a nemzeti egyenjogúság gondolata. A részletekből csupán két kérdést szeretnék érinteni.

Az egyik az, hogy a *helyi igazgatást* mindenütt — a vidékeken, területeken, körletekben, kerületekben, városokban és községekben — a polgároktól választott *Küldöttek Tanácsai* és a *Küldöttek Tanácsaitól* választott *Végrehajtó Bizottságok* végzik. Ezek a végrehajtóbizottságok számadással tartoznak egyrészt annak a tanácsnak, amely őket megválasztotta, másrészt a felsőbbfokú tanács végrehajtó szervének (101. sz.).

A másik kérdés, amelyet érinteni szeretnék, a Szovjetunió *főállamügyészenek* a fontos szerepe. A főállamügyészt a *Szovjetunió Legfelső Tanácsa* hétévi időtartamra nevezi ki (114. sz.). Ez az aránylag hosszú idejű megbízás is kidomborítja már fontosságát. A felső bíróságok tagjait 5 évre, a népbíróságokét 3 évre, a legfelső állami képviselőtestületek tagjait négy évre, a helyi tanácsokét két évre választják. De mutatja fontosságát az is, hogy az egyes köztársaságok, vidékek és területek ügyészeit nem a megfelelő képviselőtestületek választják, hanem az Unió főállamügyésze nevezi ki 5 évre. A körleti, kerületi és városi ügyészeket pedig a főállamügyész jóváhagyásával a tőle kinevezett köztársasági ügyészek nevezik ki. A főállamügyész fontos szerepét azonban leginkább az alkotmány 113. szakasza domborítja ki, amely megállapítja *hatáskörét*. Eszerint: „A legfelső felügyeletet afölött, hogy a törvényeket az összes minisztériu-

mok és az alájuk rendelt intézmények, valamint az egyes hivatali személyek, nemkülönben a Szovjetunió polgárai pontosan betartsák, a Szovjetunió főállamügyészének kötelessége“.

A Szovjetunió főállamügyészének tehát nemcsak sajátosan *büntetőperjogi* szerepe van, mint a nyugati államokban, hanem ő ellenőrzi az egész kormányzatot is. Pótolni látszik az *alkotmányjogi és közigazgatási bíróságot*. Az állam törvényes rendjének és biztonságának legfőbb őrizőjeként jelentkezik. Szerepe ezenkívül némileg emlékeztet a régi római *censor* szerepére is, aki a római polgárok erkölcsének őre volt.

Ennek az érdekes intézménynek a bemutatásával be is fejezem az új szovjetalkotmány ismertetését célzó fejtegetéseimet.

### 9. Az alkotmány kritikája.

Ami az alkotmány kritikáját illeti, azt kell mondanom, hogy minden alkotmány legalapvetőbb kritikáját annak számbavétele szolgáltatja, hogy hogyan megy át az életbe, hogyan működik a valóságban. E tekintetben csupán két megjegyzésre szorítkozom. Az egyik az, hogy felhívom a figyelmet az alkotmány 121. szakaszára, amely kimondja, hogy a Szovjetunió polgárainak joguk van a művelődésre. Joguk van erre bizonyára azért is, hogy az alkotmány által számukra biztosított demokratikus jogokkal a valóságban élni is tudjanak. A másik megjegyzésem pedig az, hogy a Szovjetunió soknyelvű népeit a most elcsendesült világháború gigantikus küzdelmeiben a sztálini alkotmány tartotta össze, s amint az eredmény mutatja: jól tartotta össze.

Egyébként nem érzem magamat hivatottnak arra, hogy a szovjetalkotmány gyakorlati megvalósulásáról nyilatkozzam. Itt át kell engednem a szót azoknak, akik ennek az alkotmánynak az életben való érvényesülését oroszországi tartózkodásuk alatti tapasztalataik folytán nálam alaposabban ismerik. Én csupán az *írott* alkotmány ismeretével rendelkezem s így az én kritikám is csak erre támaszkodhatik.

Ennek az alapján mondhatom azt, hogy a szovjetalkotmány hatalmas és komoly jogászai munka, amelynek célja egy újszerű állami berendezés és egy új társadalmi rend szabályozása. Mint emberi műnek, lehetnek hibái. Kifogásaimat az ismertetés során nem is hallgattam el. De nem hallgathattam el érdemét sem, amit főként abban látok, hogy a szociális demokrácia követelményeit a politikai demokráciával összehangolni törekszik s hogy a legteljesebb mértékben megvalósítani kívánja a nemzeti egyenjogúságot.

A szovjetalkotmány bemutatásánál — *sine ira et studio* — a legteljesebb szakszerűsége és a leghidegebb tárgyilagosságra törekedtem: sem

a propaganda, sem az elfogult gáncsoskodás nem lehetett feladatomban. A rideg tárgyilagosság pedig a legkevesebb, amit a hatalmas Szovjetbirodalom tőlünk megérdemel, megérdemel azokért a hallatlan áldozatokért, amelyeket a lefolyt világháborúban az egész emberiség ügyéért hozott.

*A Magyar-Szovjet Művelődési Társaság Kongresszusán 1946 július 9-én tartott előadás.*

# AZ EGYESÜLT NEMZETEK SZERVEZETÉNEK JELENTŐSÉGE

## I

„Oh Emberiség! mennyi vihar és veszteség, mennyi hajótörés kell hogy érjen, minthogy sokfejú szörnyeteg lettél s törekvéseid szíjjelfoly-  
nak.“ (*Dante Alighieri : De monarchia*, I. könyv vége; magyar ford. Balanyi Gy.-tól, 1921.) A nagy olasz költőnek ez a hat és fél évszázad messzeségéből felénk szálló sóhajtása talán sohasem hangzott fájdalmasabban, mint éppen napjainkban. Két világháború vér- és könnyáldozata, anyagi és erkölcsi pusztításai után ma különösen erős ennek a dantei gondolatnak a rezonanciája. Széles körök lelkében él a vágyakozás az emberiség egysége után. E vágy gyermekeként született meg San Franciscóban 1945 június 26-án az Egyesült Nemzetek Szervezetének alapokmánya.

Az emberiség egységére való törekvés egyébként szinte olyan régi, vagy talán még régibb, mint a nemzeti elkülönülés és önállóság gondolata. Két formában jelentkezett. Az egyik forma az, amelyet *Dante* is képviselt: a császár uralma alatt egyesített emberiség, a *civitas maxima*, a *világállam*. Ennek a formának legtökéletesebb megvalósulása a római világbirodalom volt: a *Pax Romana*. Ez a gondolat pislákol halavány fénnel a német-római szentbirodalmi császárságban is s a nagy hódítók imperialista álmainak is ez volt a logikusan továbbfejlesztett végső konzekvenciája.

A másik forma az volt, amelynek gondolatát a nagy *Dante* kortársa, *Dubois Péter* francia királyi ügyész vetette fel „*De recuperatione Terrae Sanctae*“ című 1306 körül megjelent munkájában: a nemzetközi államszövetség és az állandó nemzetközi bíróság gondolata. Ez a forma sokáig nem tudott testet ölteni a történeti valóságban; a világbékére irányuló irdalmi tervezetések terén azonban számos szószólója akadt. Ennek a gondolatnak zászlóvivője volt *Saint-Pierre* abbé híres béketerve (*Mémoires pour rendre la paix perpétuelle à l'Europe*, 1712) és *Kant*-nak 1795-ben megjelent „*Zum ewigen Frieden*“ című munkája. A világtörténelem színpadára ez a forma az 1920 január 10-én megalakult *Nemzetek Szövetségének* képében lépett. Ezt a genfi „*Société des Nations*“-t a német világhatalmi törekvések nyomán kirobbant második világháború vihara rombadöntötte.

Az angolszász-orosz hatalmi csoport győzelme után kétséges lehetett, hogy nem fog-e a hatalmi harc a győztesek körén belül folytatódni s végül is egy angolszász világbirodalomhoz, vagy az orosz kommunizmus világhatalmához vezetni. Az a világtörténeti esemény azonban, hogy mindjárt



a győzelem után, 1945 június 26-án a *sanfranciscoi* okmányt aláírták, azt bizonyítja, hogy az emberiség az egységéhez vezető két út közül — nem Dante, hanem Dubois gondolatát követve — nem a világállam, hanem a nemzetközi államszövetség, nem az imperializmus, hanem a nemzetközi együttműködés, nem a hatalom, hanem a jog útját választotta. Világtörténeti távlatból nézve ez volna a jelentősége annak, ha az Egyesült Nemzetek Szervezetének sikerülne fennmaradnia és megizmosodnia.

Az Egyesült Nemzetek Szervezetének ebből az *általános* jelentőségéből következik a mi sajátos *magyar* szempontunkból lemérhető fontossága is. Ha ez az új nemzetközi szervezet életerős valósággá válik, akkor ez lehetővé fogja tenni nemzetünk számára azt, hogy szabadon folytathassa viszonylagosan önálló állami életét. Az Egyesült Nemzetek Alapokmányának 2. szakasza kimondja, hogy ez a szervezet „összes tagjai jogegyenlőségének és szuverénitásának elvén alapszik“ (1. pont) és hogy semmi módon sem jogosult arra, „hogy bármely állam belügyeibe beleavatkozzék“ (7. pont). Ha ezt a szép elvi deklarációt nem is kell szószerint venni, — és a Szervezet ereje szempontjából véve nem is volna jó, ha szószerint lehetne venni — mégis kétségtelen, hogy az Alapokmány nem engedi meg azt, hogy bármely kis állam egyetlen nagyhatalom befolyása és uralma alá kerüljön, hanem az összes államok külpolitikáját — különös hatékonysággal pedig a kis- és középállamok életét — az összes egyesült nemzeteknek — különösen pedig az öt nagyhatalomnak — együttes ellenőrzése alá helyezi.

Az Alapokmány 33. és 34. szakasza feljogosítja a Biztonsági Tanácsot, hogy megvizsgáljon minden olyan vitás kérdést, amely a nemzetközi béke és biztonság veszélyeztetésére alkalmas, bármilyen vitás kérdést vagy helyzetet, amely nemzetközi surlódáshoz vezethet vagy nézeteltérést idézhet elő. A 35. szakasz 2. pontja pedig még annak az államnak is, amely nem tagja az Egyesült Nemzetek Szervezetének, megadja a jogot, hogy „jelentést tegyen a Biztonsági Tanácsnak vagy a Közgyűlésnek bármely vitás kérdésről, amely reá vonatkozik, ha magára vállalja ennek a vitás kérdésnek kapcsán a vitás kérdés békés megoldásának kötelezettségét az Alapokmány előírásai szerint“. Tekintve, hogy a 25. szakasz szerint a Biztonsági Tanács határozatainak az összes tagok már eleve alávetették magukat s tekintve, hogy a 11 tagú Biztonsági Tanács döntéséhez az öt nagyhatalom egyező szavazata és még két tag szavazata szükséges, nyilvánvaló, hogy a kis- és középállamok élete — amint fentebb már említettem — az összes nagyhatalmak együttes ellenőrzése alá esik s ekként nem tartozhatik egyetlen nagyhatalom érdekszférájába.

A fentiekben csupán nagy vonásokkal próbáltam felvázolni az Egyesült Nemzetek Szervezetének jelentőségét a világtörténet és a magyar nemzet szempontjából. Ha valamivel részletesebb feleletet keresünk arra a kérdésre, hogy mit várhatunk ettől az új államszövetségtől, akkor nem lesz felesleges a két világháború közti béke idején fennállott genfi *Nemzetek Szövetségére* s ennek közel húszéves működésére egy futó pillantást vetnünk.

Az 1945-ben megalakult Egyesült Nemzetek Szervezete tulajdonképpen legitim örököse az 1920-ban megalakult Nemzetek Szövetségének. Hogy az elnevezésben a nemzetek *szövetsége* helyett a nemzetek *egyesülésére* történik hivatkozás, az úgy értelmezhető, hogy az új intézmény szorosabb és erősebb szervezet óhajt lenni, mint amilyen a régi volt. A sanfranciscói Alapokmány valóban ezt mutatja; de mutatja azt is, hogy egyébként az új intézmény mindenben a régi céljait szolgálja. A genfi Nemzetek Szövetsége eredményeiből és érdemeiből tehát következtetést vonhatunk le arra, hogy milyen üdvös hatásokat várhat az emberiség az Egyesült Nemzetek Szervezetének működésétől; a régi világszövetség fogyatékosságainak és hibáinak számbavételével pedig mérlegelhetővé válik az a kérdés, hogy várhatjuk-e a világ nemzeteinek új egyesülésétől azt, hogy a maga tökéletesebb szervezetével ezeket a hibákat elkerülje.

A genfi Nemzetek Szövetsége az első világháborút megelőző fél-évszázad nemzetközi jogfejlődésének záróköve volt. Ezt a jogfejlődést két gondolat jellemezte. Az egyik egy *nem politikai*, hanem *szociális* gondolat volt: az államok *közös* érdekeinek — gazdasági, kulturális és humanitárius közös céljainak — egyesült erővel való szolgálata. A másik egy eminenten *politikai* gondolat: az államok *ellentétes* érdekeinek a kiegyenlítése, nemzetközi viszályok elsímítása, a béke fenntartása.

Az első gondolatot szolgálták az ú. n. *nemzetközi úniók* vagy állam-egyesületek, — például a Világpostaegyesület, a Nemzetközi Táviró Egylet, a Nemzetközi Szállítási Ügy Előmozdítására Alakult Hivatal, az Ipari Tulajdon Védelmére Alakult Únió stb., stb. — amelyeknek kifejlődése a XIX. század hatvanas éveiben kezdődött s az évszázad utolsó negyedében nyert igen nagy lendületet. Ezek a nemzetközi úniók olyan nem-politikai jellegű feladatok megoldására vállalkoztak, amelyeket jórészt a belső állami közigazgatás által kell ugyan megoldani, de ezt eredményesen csak akkor lehet megtenni, ha az államok azonos eljárást követnek az illető kérdésben.

A másik gondolatot, a világbéke fenntartásának politikai célját az 1899. és 1907. *évi hágai békekonzferenciák* szolgálták, amelyek a nemzetközi viszályok békés elintézésének módjait s különösen a választott bíraskodás kérdését szabályozták, miután az Északamerikai Egyesült Államok szenátusa már 1853-ban állást foglalt a nemzetközi bíraskodás mellett. A hágai béke-

konferenciák feladata lett volna megegyezést hozni létre a fegyverkezések korlátozásának kérdésében is; ez a kérdés ott azonban komolyan szóba sem kerülhetett.

A *Nemzetek Szövetsége* nem volt egyéb, mint egységes szervezet az előbb említett két nagy jogfejlődési irány szolgálatára, mint a nemzetközi únióknak és a hágai békeműnek folytatása és összefoglalása. Működésében megtaláljuk egyrészt azt a nem-politikai jellegű tevékenységet, amely több állam közös érdekének vállvetett munkával való kielégítésére irányul, s amely a nemzetközi úniók sajátága, másrészt azt a politikai jellegű tevékenységet, amely több állam ellentétes érdekének békés kiegyenlítésére törekszik s amely a hágai konferenciáknak volt a vezérlő gondolata. Igaz, hogy az Egyesség-Okmányból sokkal erőteljesebben domborodik ki a békecél, mint a szociális munkakör — az Egyesség-Okmány 26. cikkéből a szervezettel foglalkozó 8-at leszámítva, a többi 18-ból csak három (a 23., 24. és 25.) foglalkozik a nemzetközi úniók munkakörébe tartozó gondolatokkal — s így a Nemzetek Szövetsége is nagyobb mértékben látszik a hágai békemű folytatásának, mint a nemzetközi úniókban rejlő alapgondolat örökösének.

A Nemzetek Szövetsége közel húszéves működésének vizsgálata azonban arról győz meg, hogy ez a genfi intézmény eredményesebben tevékenykedett a szociális, gazdasági, kulturális és humanitárius feladatok területén, mint a politikai viszályok elsimításának terén. A közlekedés és átmenő forgalom megkönnyítése érdekében végzett értékes munkásságán kívül (barcelonai konferenciák), különösen Ausztriának (1922) Magyarországnak (1923) pénzügyi „szanalásánál“ játszott szerepét kell elismerőleg kiemelnünk. Pénzügyi és egyben humanitárius feladatokat oldott meg sikeresen akkor, midőn a görög menekültek letelepedését azzal az eredménnyel irányította, hogy az ötmillió lakosú kis Görögországra nézve óriási terhet jelentő másfélmillió menekült a görög közgazdaság erősen aktív tényezőjévé vált. Gondoskodásának tárgyává tette továbbá 220.000 bolgár, 300.000 örmény és nem kevesebb mint 2 millió orosz menekült ügyét s az 1921/22. évek folyamán körülbelül félmillió hadifogoly hazaszállításáról gondoskodott. Enyhíteni igyekezett az 1921. évi orosz és az 1923. évi albán éhínségen, harcot folytatott a rabszolga- és leánykereskedelem ellen, a gyermekvédelem érdekében és az ópium és más kábítószerek ellen. Nevezetes intézkedéseket tett egészségügyi téren a kolera, a pestis és a malária elleni sikeres küzdelem érdekében s kulturális téren az értelmi együttműködés (*coopération intellectuelle*) ügyében. (V. ö. *Société des Nations. Dix ans de coopération internationale. Genève, 1930.*) A Nemzetek Szövetsége szociális jellegű működéséről tehát csupán az őszinte elismerés hangján emlíkezhetünk meg.

Kevesebb sikerrel működött a Nemzetek Szövetsége, mint béke-szervezet, politikai problémák megoldásánál. Konkrét viszályok elsimítá-

sánál igen kevés eredményt ért el s ezt is főként kisebbjelentőségű ügyekben, vagy kis nemzetek ügyeiben; egyébként igen sokszor fenyegette vagy utol is érte a nyilvánvaló kudarc réme. Az 1925. évi görög-bolgár és az 1928. évi Bolivia és Paraguay közti ellenségeskedéseket sikerült megszüntetnie; sikerrel oldotta meg az Aland-szigetek ügyét, a mossuli kérdést és még egy csomó kisebb jelentőségű ügyet. A nagy ügyek közül sem a japán-kínai háborút, sem az olasz-abesszín háborút nem tudta békésen elintézni; erre irányuló fáradozásai a sikertelenségen kívül Japán és Olaszország kilépését okozták s így magát a Szövetséget is meggyengítették. A leszerelés kérdésében ugyancsak nem ért el semmit. Szánalmas a kisebbségek védelme érdekében kifejtett működésének eredménye is; az első tíz évben körülbelül 350 kisebbségi panasz érkezett be; ennek csupán felét nyilvánították elfogadhatónak s ezek közül is csak 15 került a Nemzetek Szövetségének Tanácsa elé, hogy a semminél alig több eredménnyel járjon.

Ezeknek a ki nem elégtő eredményeknek okai jórészt magában a Nemzetek Szövetségének szervezetében, ennek tökéletlenségében rejlettek. Egyik legnagyobb fogyatékosága, amely erejét megbénította és nagyfokú tehetetlenségét előidézte, az volt, hogy az eljárási kérdésektől eltekintve, — ahol elég volt a határozat létrejöveteléhez a szótöbbség is — az Egyesség-Okmány 5. cikke szerint mind a Közgyűlésnek, mind a Tanácsnak határozatait *egyhangúan* kellett hoznia. Egy másik hibája pedig az volt, hogy semmiféle nemzetközi viszály békés elintézésének *kötelezettségét* nem mondta ki. Az Egyesség-Okmány 12. cikke kötelezővé teszi ugyan minden viszály esetére vagy a bírói elintéztést, vagy a Tanács vizsgálatát. A bírói döntés igénybevétele csupán fakultatív: csak mindkét érdekelt fél beleegyezése alapján lehetséges. Ha a felek a bírói elintézésben megegyezni nem tudnak, akkor azonban kötelező a Tanács közvetítésének igénybevétele. A Tanács közvetítő javaslatának viszont nincsen kötelező ereje: még az egyhangúlag elfogadott tanácsi javaslat is csupán a jogi hatással bír, hogy a hozzá alkalmazkodó fél ellen nem szabad háborút indítani; a szótöbbséggel elfogadott tanácsi javaslatnak pedig semmi jogi hatálya sincsen (15. cikk). Az Egyesség-Okmány szerint tehát csupán a viszály békés elintézésének *megkísérlése* kötelező, de ennek nemsikerülte esetén tág lehetőségek nyílnak a háborús elintézés számára.

Igaz, hogy már kezdettől fogva megvolt a szövetség kebelében a törekvés az említett tökéletlenségek kiküszöbölésére. E törekvés azonban nem járt más eredménnyel, mint azzal, hogy a Szövetség munkájának egy részét hiábavalóan felemésztette. Így különösen az 1924-ben tervezett *genfi protokollum* igyekezett — a támadó háború eltiltásával, a bizonyos esetekben kötelező bírói elintézés elrendelésével, az egyhangú tanácsi határozatnak kötelező erővel való felruházásával, s szótöbbséges tanácsi javaslat esetén az ügynek bírói útra terelésével — az Egyesség-Okmány

hézageit kitölteni s a nemzetközi viszályok békés elintézését minden esetben kötelezővé tenni. Ez a tervezet elbukott azonban az angol kormány ellenzésén, amely *A. Chamberlain* szavai szerint nem volt hajlandó „*maintenir la paix en organisant la guerre*“. Tudni kell ugyanis, hogy az Egyesség-Okmány a szövetségi határozatok védelmére a gazdasági szankciókon kívül, ha tökéletlen formában is, de mégis háborús szankciókat is alkalmazott (16. cikk).

A Nemzetek Szövetségének keretén kívül jött létre 1928 augusztus 27-én Párisban a *Briand—Kellogg-paktum*, amely radikálisan eltiltotta a háborút, mint a nemzeti politika eszközét, de *nem tartalmazott semmiféle szankciót* sem e tilalom biztosítására. A Nemzetek Szövetségének kebelében pedig 1929-ben megindultak a fáradozások az Egyesség-Okmánynak a Párisi Paktummal való összhangbahozatalára.

Ha a Nemzetek Szövetsége történetének ezeket a fejezeteit tekintetbe vesszük, akkor tudjuk csak igazán méltányolni, hogy milyen óriási haladást jelent az Egyesség-Okmányhoz képest az Egyesült Nemzetek Alapokmánya, amely többek közt bátor kézzel vállalja, hogy megszervezze a háborút a béke érdekében: „*maintenir la paix en organisant la guerre*“.

### 3

Ezek után legyen szabad néhány vonással összehasonlítanom a *Nemzetek Szövetségét* az *Egyesült Nemzetek Szervezetével*. Utóbbinak a jelentősége önmagától fog kidomborodni ebből az összehasonlításból.

A Nemzetek Szövetsége ugyanazokkal a szervekkel működött úgy is mint *szociális* munkaszervezet s úgy is mint *politikai* békeszervezet: fő szervei mindkét fajta feladat számára a Közgyűlés és a Tanács voltak. E szervek oldották meg azt a harmadik fajtájú, *kormányzati* jellegű feladatot is, amelyről eddig nem volt szó és amely a Saar-vidéknek kormányzatából, Danzig kormányzatának ellenőrzéséből és az ú. n. mandátumok kormányzatának ellenőrzéséből (Egyesség-Okmány 22. cikk) állott.

Az Egyesült Nemzetek Alapokmánya a *Közgyűlésen* kívül három külön tanácsot létesít: 1. a *Biztonsági Tanácsot* az ennek alárendelt Katonai Vezérkari Bizottsággal — a béke politikai céljának szolgálatára; 2. a *Gazdasági és Társadalmi Tanácsot* — a szociális munka számára és 3. a *Mandátum-Tanácsot* — a mandátumos területek kormányzatának ellenőrzésére. Nyilvánvaló, hogy e különböző jellegű feladatokra nézve különböző fajtájú tanácsok megszervezése elő fogja mozdítani a feladatok megoldásának szakszerűségét és eredményességét.

Az Egyesült Nemzetek Szervezetének erejét és eredményes működését szolgálja az is, hogy az Alapokmány nem kívánja meg a határozatok létrejöttéhez az *egyhangúságot*. A Közgyűlés fontos kérdésekben  $2/3$  többsé-

séggel, minden egyéb kérdésben egyszerű szótöbbséggel határoz (18. szakasz). Egyszerű szótöbbség szükséges a Gazdasági és Társadalmi Tanács (67. szakasz), valamint a Mandátum-Tanács (89. szakasz) határozataihoz is. A Biztonsági Tanács — amelynek 11 tagja van: az öt nagyhatalom (az Amerikai Egyesült Államok, Anglia, a Szovjetunió, Kína és Franciaország mint állandó tagok) és a Közgyűléstől választott hat más állam — eljárási kérdésekben hét szóval határoz, minden egyéb esetben olyan hét szóval, amelyben az állandó tagok egyező szavazata bennfoglaltatik (ebben áll a nagyhatalmak ú. n. vétőjoga) és amelynél ha vitás kérdések békés megoldására vonatkozó javaslatról van szó, a vitában érdekelt fél tartózkodik a szavazástól (27. szakasz).

Fontos a szervezet eredményes működése szempontjából, hogy az Alapokmány 25. cikke kimondja, hogy az Egyesült Nemzetek tagjai „a Biztonsági Tanács határozatainak alávetik magukat és végrehajtják azokat“. Ez a rendelkezés mutatja, hogy nem szabad szószerint venni a 2. szakasznak azt a deklarációját, hogy a Szervezet „összes tagjai jogegyenlőségének és szuverénitásának elvén alapszik“, mert hiszen a tagok a 25. szakasz szerint feltétlenül alávetették magukat a Biztonsági Tanácsnak s így annak javára szuverénitásuk egy részét feladták, kivéve a nagyhatalmakat, amelyek a Biztonsági Tanácsban nem szavazhatók le. Ez viszont azt is mutatja, hogy az államok egyenlőségének elve sem érvényesül. Hogy az Alapokmány 2. szakaszának az a kijelentése sem vehető szószerint, hogy a Szervezet nem avatkozhatik bele az államok belügyeibe, nyilvánvaló lesz, ha figyelembe vesszük, hogy a 34. szakasz szerint „a Biztonsági Tanács hatáskörébe tartozik, hogy megvizsgáljon bármilyen vitás kérdést vagy bármely helyzetet, amely nemzetközi surlódáshoz vezethet vagy nézeteltérést idézhet elő“. A nemzeti kisebbségek kérdése nyilvánvalóan ilyen kérdés, bár a nemzetiségekkel való bánásmód nyilvánvalóan az állam belügye. De egyébként sem lehet a belügyi kérdéseket a nemzetközi szempontból fontos kérdésektől elhatárolni, mivel bármely belügyi kérdés nemzetközi jelentőséget nyerhet bizonyos történeti szituációk szerint. Az Alapokmány bevezetése maga is „az alapvető emberi jogokba, az emberi személyiség értékébe és méltóságába, a férfiak és nők egyenjogúságába, a nagy és kis nemzetek egyenlő jogaiba vetett meggyőződését“ fejezi ki, az 1. szakasz pedig céljai közé sorolja „az emberi jogok és a szabadság tiszteletben tartásának fejlesztését fajra, nemre, nyelvre és vallásra tekintet nélkül“. E célok azonban nem valósíthatók meg, ha az államok belügyeit neánts-virágnak tekintjük.

Nem akarok a szervezet részleteibe merülni s ezért csupán két dolgot szeretnék még kiemelni. Az egyik az, hogy az Alapokmány kötelezővé teszi minden nemzetközi viszálynak békés elintézését, bizonyos jogi természetű vitákra nézve pedig a bírói eljárási írja elő (36. szakasz 3. pont). Akárcsak a Briand—Kellogg-Paktum: örökre eltilt minden háborút. Vagy

helyesebben, — amint a bevezetés mondja — „a fegyveres erő felhasználását csak a közös érdek szolgálatában“ engedi meg.

A másik, amit kiemelni szeretnék, éppen az, hogy a fegyveres erőnek a közös érdek szolgálatában való felhasználását igen hatékony módon megszervezi (VII. fejezet). A háborút eltiltó rendelkezése tehát nem szankció nélküli óhajtás csupán, amilyen a Briand—Kellogg-Paktum tilalma volt. A Szervezet tagjai kötelesek meghatározott fegyveres erőt bocsátani rendelkezésre (43. szakasz); gyors akciók számára kötelesek állandóan készenlétben tartani légi haderejüknek egy bizonyos hányadát (45. szakasz); a légi, tengeri vagy szárazföldi erők felhasználásáról a Biztonsági Tanács intézkedik s e célból állandóan szolgálatára áll a *Katonai Vezérkari Bizottság* (42., 46., 47. szakasz). Itt valóban a háború megszervezéséről van szó — a béke érdekében.

#### 4

Ha ezek után röviden válaszolni próbálok arra a kérdésre, hogy várhatunk-e sok jót az Egyesült Nemzetek Szervezetétől, akkor egy szóval felelhetek: igen! A nagyobb eredményeket itt is a nem-politikai, szociális feladatok megoldása terén, vagyis a Gazdasági és Társadalmi Tanács működésétől várhatjuk; még pedig nemcsak a Nemzetek Szövetségével nyert tapasztalatok alapján, hanem annak az általános tételnek a számbavételével is, hogy mindig könnyebb és simább dolog eredményeket elérni a nemzetek közös érdekeinek szolgálatában, mint az ellentétes érdekek kiegyenlítésének terén.

De a politikai feladat megoldásának, a világbéke fenntartásának ügyében is sokkal többet várhatunk az új Egyesülestől, mint a régi Szövetségtől. Az új Alapokmány a régi Egyesség—Okmány szervezeti fogyatékosságait többé-kevésbé kiküszöbölte és egy igen hatékony és reális szervezetet alkotott meg a világbéke fenntartására. A nagyhatalmak egyetértésének — „koncertjének“ — esetében a béke szilárdan biztosítva van. A kis- és középnemzetek állami szuverénitásából a háború és béke jogát az Alapokmány kiszakította s ezzel ezeknek szuverénitása tulajdonképpen megszűnt. Nagy előny számukra azonban az, hogy most már nagyobb biztonságban vannak erősebben felfegyverkezett, de nem nagyhatalomként jelentkező szomszédaikkal szemben.

A nagyhatalmak egyetértésének hiányában az új békeszervezet működése is megbénul. A Biztonsági Tanács ilyenkor — amint láttuk (27. szakasz) — határozatot sem hozhat. A nagyhatalmak egyenetlenségéből ismét felénk vigyorog a világháború réme. Ez azonban már nem az Egyesült Nemzetek Szervezetének a hibája. Amint a legtökéletesebb jogot sem lehet megővni a forradalom veszélyétől, akként az új békeszervezet is elveszti erejét,

ha azok a világhatalmak, amelyek megalkották, egymással harcba szállnak. A béke kérdése végsősorban nem jogi, hanem erkölcsi kérdés. A világbékét a legtökéletesebb jogi szervezet megalkotásával sem lehet biztosítani, ha ennek a szervezetnek nem ad erőt az emberiség erkölcsi lelkiismerete, a szervezethez való erkölcsi ragaszkodása.

Ezért marad még igen sokáig álom — az emberiség makulátlan erkölcsi tökéletességéről szóló optimista álom — az örök béke ragyogó délibábja.



## A

1. A jogban a nemzet sorsa is tükröződik. Jelenlegi nagy nemzeti katasztrófánk lép elibénk azokból a jogszabályokból is, amelyeket az új demokratikus Magyarország a legutóbbi hónapokban alkotott. Ezek közé tartoznak az ideiglenes nemzeti kormánynak azok a rendeletei, amelyek a *népbíráskodás* kérdését szabályozzák: az 1945 január 25-én kelt 81. számú és az április 27-én kelt 1440. számú M. E. rendelet. (Ezeket később az 1945. évi VII. tc. törvénybe foglalta.)

A népbíróságokat — a rendelet szavai szerint — azért szervezték meg, hogy „mindazok, akik a magyar népet ért történelmi katasztrófa okozói vagy részesei voltak, mielőbb elnyerjék büntetésüket“. Ezért hívták életre a rendes büntetőbíróságoktól gyökeresen különböző, nem szakjogászokból, hanem az egyes politikai pártok és a szakszervezet képviselőiből álló népbíróági tanácsokat.

Az első kérdés, amely a népbíróság szemléleténél élénk táruul, éppen az, hogy miért kellett ilyen egészen szokatlan összetételű, *rendkívüli* bíróságokat felállítani s miért nem lehetett a háborús és népellenes büntettek megtorlását a rendes büntetőbíróságokra bízni?

A válasz erre a kérdésre röviden az, hogy azért kellett így eljárni, mert nemzeti katasztrófánk okozóinak megbüntetésére nem egyszerű igazságszolgáltatási kérdés, hanem egyúttal *politikai* feladat is. Nem egyszerű jogsértések számonkéréséről van itt szó, hanem olyan politikai hibák megtorlásáról, amelyek romlásba döntötték a nemzetet. Lehetséges, hogy azok a politikai és katonai vezetők, akik az országot ebbe a katasztrófába sodorták, az akkori jog szerint törvényesen jártak el, most azonban mégis felelniök kell azért, mert kellő előrelátás nélküli, könnyelmű politikájukkal ezeket küldötték a halálba s egy egész nemzetet a pusztulásba. Felelős állásban hatalmat gyakorló politikusok gyakran kérkednek azzal, hogy „vállalják tetteikért a felelősséget“: nem kifogásolhatják tehát most azt, hogy a felelősségrevonás ideje elkövetkezett.

A népbíróságokra a *politikai felelősségrevonás* feladata hárul, s ez nem sajátosan igazságügyi feladat. Hogy a letűnt politikai rendszer nemcsak végzetes politikai hibákat követett el, hanem hogy súlyos alkotmány- és törvénysértésekkel, valamint közönséges bűncselekmények elkövetésével is beszennyezte a nagyvilág előtt az ország becsületét, s hogy például a

Szálasi-kormány a „nemzetvezetőnek“ már első megnyilatkozásával a más meggyőződésűek legyilkolását kormányzati programjává tette, mindez nem homályosíthatja el ezeknek a felelőtlen gatzetteknek politikai természetét.

A *rendes büntetőbíróságoknak* minden politikától, minden politikai befolyástól távol kell állaniok: senkit sem büntethetnek téves politikai nézetekért és állásfoglalásokért, senkit sem ítélnetnek el másért, mint a tett elkövetésekor érvényben volt jognak a megsértéséért. A Magyar Büntető Törvénykönyvnek legalapvetőbb szabálya az, amely mindjárt 1-ső szakaszában foglaltatik (1878. V. tc. 1. §.) és amelyet latinul úgy szoktak kifejezni, hogy „*nullum crimen sine lege*“, vagyis az az elv, hogy büntetni csak azokat a cselekvéseket lehet, amelyek *elkövetésük idején* már tiltva voltak. Eszerint senkit sem lehetne tehát azért a tetteért büntetni, amelyet — bármilyen káros is volt politikai szempontból — mégis akkor, amikor elkövette, a jog nem tiltott.

Ezt a büntetőjogi alapelvet normális időkben az *állampolgári szabadság* erős biztosítékának tekintik s az *államhatalmak megosztásának* elméletével szokták támogatni. Eszerint az elmélet szerint az államhatalomnak három ága van: a törvényhozó, a végrehajtó és a bírói hatalom. A *törvényhozó* hatalom megalkotja azokat a mindenkit kötelező jogszabályokat, amelyeknek keretén belül a *végrehajtó* hatalom — a kormányzat és a közigazgatás — az állami feladatokat megoldja; a *bírói* hatalom pedig öröködik a törvények betartása felett. Így lehet elérni, hogy megvalósuljon a nagy francia forradalom ideálja: az államban ne egyes emberek, hanem a törvények uralkodjanak. Ha a három hatalom közül csak kettő is egy kézben egyesül, ezzel az államhatalom a szabadságra veszélyessé, zsarnokivá lesz: ha a törvényhozó és a végrehajtó, vagy a törvényhozó és a bírói hatalom egyesül, akkor a végrehajtás vagy a bíraskodás túlteheti magát a törvényeken; ha a végrehajtó és a bírói hatalom kerül egy kézbe, akkor a bíró a kormány szolgájává válhat.

Az államhatalmak megosztását kívánó elmélet szerint tehát az állampolgári szabadság fontos biztosító az, ha a bíró csupán a törvényt szolgálja, ha a bírói hatalom *egyedüli* célja a jog védelme, a jogrend fenntartása.

Ennek a szép elvnek a megvalósítása azonban igen nagy akadályokba ütközik olyankor, amikor az egész jogrend meginog s vagy egészben vagy részben összedől, vagyis *forradalmak* idején. Forradalmi időkben a bíróság szerepe igen nehézé válik. A régi jog már megingott, az új még nem szilárdult meg eléggé: melyik mellé álljon a jog öre, anélkül, hogy politizálna?

A forradalomnak mindenekelőtt erős kézre, vaskezű kormányra van szüksége s ezért a kormány — a végrehajtó hatalom — rendszerint a törvényhozó hatalmat is magához ragadja: a rendeleti úton való jogalkotás lesz a jog főforrása. Az erős végrehajtóhatalom egyúttal a rendes bírói hatalmat is háttérbe szokta szorítani s a saját védelmére rendkívüli büntető-

bíróságokat — ú. n. *forradalmi törvényszékeket* — szokott felállítani. Ezek feladata a régi politikai rendszer felszámolása s a forradalom vívmányainak biztosítása.

A forradalmi hatalomnak ez az összpontosítása és megerősítése, amelynek leghatékonyabb eszközei éppen a forradalmi törvényszékek szoktak lenni, természetesen azzal a veszéllyel is jár, hogy a rendszerint valamely zsarnokságot megdöntő forradalom maga is zsarnokivá válik, amint azt a nagy francia forradalom története bizonyítja. A forradalom vezetőinek igen nagy mérsékletet és bölcsességet, önmegtagadást és szenvedélytől való mentességet kell tanúsítaniok, ha ezt a veszélyt elkerülni akarják.

A forradalmi törvényszékek felállítása különben a bírói hatalom szokásos jellegét is megváltoztatja: a rendes büntetőbíráskodás mellé egy másik *politikai természetű ítélkezés* lép. E bíróságok nem jogsértéseket, hanem politikai hibákat büntetnek. Céljuk nem a fennálló jog védelme, hanem az, hogy a kialakulófélben levő új jogrendet megszületni segítsék. Előfordulhat, hogy nem a bíróság, hanem a vádlott áll a szigorú jog alapján, amellyel szemben a bíróság egy még joggá nem szilárdult új politikai és erkölcsi világszemléletet képvisel.

Az újonnan szervezett magyar népbíróságot szemlélve azt láttuk, hogy feladata politikai természetű ítélkezés. Majd, a forradalmi törvényszékeket vizsgálva, ugyancsak azt találtuk, hogy ezeknek a bíráskodásában is a politikai szempont uralkodik. Levonhatjuk tehát azt a következtetést, hogy a mi népbíróságaink is — jellegüket és jogi természetüket tekintve — *forradalmi törvényszékek*.

2. A forradalmi törvényszékek szellemi gyökereiket a *nagy francia forradalom* eszmevilágának talajába eresztik le. Nem lesz azért haszontalan, ha népbíróságaink méltatásánál a francia forradalom bíráskodását szemügyre vesszük.

Ez a történelmi visszatekintés feleletet ad arra a kérdésre is, hogy miért van szüksége a forradalomnak egyáltalában forradalmi törvényszékekre? A forradalom éles — mégpedig rendszerint véres — harc két engesztelhetetlen politikai irányzat között. A győztesnek megvan az ereje és a hatalma ahhoz, hogy az elbukott irányzat követőit — ha úgy tetszik neki — bírói ítélet nélkül is megsemmisítse. Úgy látszik azonban, hogy az emberiségi érzés tiltakozik az ellen, hogy a legyőzött ellenfél sorsa bírói ítélet nélkül peccsételődjek meg. Ebből a szempontból nézve tehát a véres forradalmi törvényszékekben — bármennyire paradoxonnak lássék is — *a forradalom humanizmusa* nyilatkozik meg.

Tanulságos erre nézve az, ami Párisban 1789 július 22-ikén, nyolc nappal a *Bastille* bevetele után, a régi rendszer egyik befolyásos emberével, *Foulon*-nal történt. Foulont különösen gyűlölte a nép, mert azt a mondást tulajdonították neki, hogy lakjanak jól szénával az éhezők. Foulon, hogy a nép bosszúját elkerülje, egyik szolgálója halálát felhasználta és fényes teme-

tést rendeztetett a saját maga számára, de mégis hurokra került. Szénacso-  
mót raktak a hátára és a városházára cipelték. Bár biztos volt, hogy meg-  
fogják ölni, a feldühödt nép mégis azt követelte, hogy mondjanak előbb íté-  
letet felette. Csak mikor az ítélet késett, akkor kötötték fel bírói ítélet nélkül  
is egy lámpavasra.

Érdekes az 1792. évi szeptember 2-iki, 3-iki és 4-iki mézszárlások tör-  
ténete is. Ismeretes, hogy a párisi nép 1792 augusztus 10-én megostromolta  
a királyi palotát. Erre következett be a királyság bukása s a király fogságba-  
vetése. Az augusztus 10-iki harc a népek sok véres áldozatába került.  
Ennek megbosszúlására a törvényhozó gyűlés augusztus 17-ikén külön  
törvényszéket állított fel. Ez lassan működött, a külső ellenség pedig gyorsan  
közeledett Páris felé. A türelmetlen tömeg erre szeptember 2-ikán a fog-  
házak elé vonult és megkezdte a királypárti összeesküvéssel gyanúsított  
foglyok lemészárlását. Az *Abbaye* nevű fogházban azonban egy *Maillard*  
nevű volt bírósági altiszt több polgárt vett maga mellé és bíróságot ala-  
kított. Elhozatta a foglyok listáját, megnézte, kit mivel vádolnak, kihallgatta  
a foglyokat s csak azután kerülhetett sor arra, hogy a nép végezzen velük,  
ha nem találták felmenthetőeknek őket. Negyvenkét foglyot azonban fel-  
mentettek s nyomban szabadon is bocsátottak. A szeptemberi mézszár-  
lásoknak egyes becslések szerint 6000, mások szerint 12.000 áldozat-  
tuk volt.

Hogy ilyen szégyenletes és borzalmas események meg ne ismétlődjenek,  
azért bírta rá *Danton* 1793 március 10-ikén a konventet arra, hogy egy gyorsan  
működő rendkívüli büntetőbíróságot — „*tribunal criminel extraordinaire*“-t  
— állítson fel. *Danton* akkor még nem sejtette, hogy szinte pontosan egy  
eszendő múlva — 1794 április 5-ikén — ez előtt a forradalmi törvényszék  
előtt fog megpecsételődni a saját halálos ítélete is. E forradalmi törvényszék  
célja az összeesküvők és ellenforradalmárok megsemmisítése volt. Ítéletei  
ellen nem volt helye fellebbezésnek, előtte azonban szabályos bizonyító  
eljárás folyt le s a vádlott védő közreműködését is igénybevehette.

Ezen az állapoton változtatott *Robespierre* hírhedt *prairial 22-iki* —  
1794 június 10-iki — törvénye, amely a nép ellenségeit — ma úgy mondják,  
hogy a népellenes bűntettek elkövetőit — kívánta sújtani s amely a védők  
közreműködését s a tanúkkal való bizonyítást megszüntette. A bíróság  
tagjait elvileg a konvent, gyakorlatilag azonban a jakobinus-párt jelölte ki.  
Az egyetlen kiszabható büntetés a halál volt.

Ezután a *prairial 22-iki* törvény után a forradalmi törvényszék mű-  
ködése véres komédiává vált. Naponta 50—60 embert végeztek ki. Jórészt  
ártatlanokat. Amíg 1793 március 10-ikétől 1794 június 10-ikéig, vagyis  
több mint egy év alatt, 577 halálos ítéletet hoztak, addig 1794 június 10-től  
ez év július 2-ikéig, — *Robespierre* *thermidor 9-iki* bukásáig, — vagyis  
másfél hónap alatt, 1285 fej hullott a fűrészporos kosárba. Vádat emeltek  
valaki ellen: reggel 5-kor ágyában elfogták, 7 órakor a *Conciergerie*-be vitték,

9-kor közölték vele a vádat, 10-kor már a vádlottak padján ült, délután 2 órakor már halálra volt ítélve s 4-kor a hóhér kosarába hullott a feje.

A forradalmi törvényszék előtti tárgyalás lényegtelen formalitássá zsugorodott össze. Íme néhány példa arról, hogy hogyan folyt le:

Ügyész: „Tud az összeesküvésről?“. Vádlott: „Nem!“. Ügyész: „Vártam ezt a feleletet, de ez nem segít magán“. Ítélet: „Halál“. — „Maga pap?“. „Igen, de letettem a forradalomra az esküt“. „Megvonom a szót“. Ítélet: „Halál“. — „Maga Menon képviselő cselédje volt?“. „Igen“. „Elég“. Halál. Előfordult az is, hogy valakit tévedésből állítottak a forradalmi törvényszék elé. Neve nincs a vádlottak listáján. „Mindegy, mondja meg hát hamar!“. S a szerencsétlen máris halálra van ítélve.

A forradalmi bírászkodásnak ez az elfajulása a francia népben olyan általános undort keltett, hogy az rövidesen az egész politikai rendszer bukásához, thermidor kilencedikéhez, azután Napoleon katonai diktatúrájához, a császársághoz s végül a királyság visszaállításához vezetett.

Kétségtelen az is, hogy a forradalmi törvényszék nemcsak a prairial 22-iki törvény után, hanem már előtte is súlyos hibákat követett el. Igazságszolgáltatását igen sokszor nem a nemzet, nem is a forradalom érdekében fejtette ki, hanem pártpolitikai elfogultság, személyes vetélkedések, gyűlölködések és féltékenységek szolgálatába állította. Nemcsak a forradalom ellenségeit sújtotta, hanem kivégeztette a legjobb forradalmárokat is, *Dantont* és *Desmoulinst*-t, valamint a forradalom szélső baloldalának képviselőit: *Chaumette*-et és *Hébert*-t is. Igaza van *Carlyle*-nek: „A forradalom felfalta saját gyermekeit“. A forradalmi törvényszék működése szédületesen gyors, de époly felületes és lelkiismeretlen is volt. Rengeteg ártatlanul elítélt vére tapad hozzája.

Különösen terhére szokták írni, hogy kivégeztette a modern természet-tudomány egyik legnagyobb lángelméjét, *Lavoisier*-t, ki a kémiában csinált forradalmat. A magam részéről nem osztom azt a felfogást, hogy ezt a nagy embert, akinek korai halála talán 25 évvel vetette vissza az egész emberiség fejlődését, semmiképpen sem szabadott volna halálos büntetéssel sújtani. Mert hiszen az ilyen kiváló elme cselekedeteiért még fokozottabb mértékben felelős, mint egy közepszerű. Megbocsáthatatlan azonban az, hogy *Lavoisier*t ártatlanul végezték ki. Azzal vádolták, hogy adóbérlő volt. Ha ez nem is rokonszenves foglalkozás, történelmi tény, hogy éppen ebben a minőségében számos adó leszállítására tett javaslatot, s hogy adóbérlői nagy jövedelmét tudományos kutatások céljára használta fel.

A francia forradalom történetére vetett rövid visszapillantásunkat lezárva, elmondhatjuk, hogy bármilyen sokat használtak is a forradalmi törvényszékek gyors és kíméletlen erélyükkel a forradalom ügyének, hibáikkal sokban hozzájárultak a forradalom lejáratásához s a reakció győzelméhez. Hasonló bíróságok megszervezésénél tehát fokozottan gondot kell fordítani arra, hogy e hibák elkerülhetők legyenek.

3. Előbb volt már szó arról, hogy a jelenlegi magyar népbíróság is a forradalmi törvényszékekhez hasonló rendkívüli büntetőbíróság. Feladata nem egyszerű igazságszolgáltatás, nem a jog védelme, hanem politikai jellegű ítélkezés. Amint a francia forradalmi törvényszék feladata kettős volt: egyrészt a mult felszámolása, másrészt a forradalom vívmányainak védelme, akként a magyar népbíróság feladata is kettős: egyrészt a közelmúlt idők politikai hibáinak megtorlása, másrészt a jelenlegi demokratikus rend védelme. Utóbbi célból utalja a 81. 1945. M. E. számú rendelet 20. §-a a népbíróság hatáskörébe a politikai jellegű bűncselekmények jórészét, így az állami és társadalmi rend felfogatását, és a lázadást is.

Igaz, hogy a mi népbíróságaink működésében a múlt bűneinek megtorlása van előtérben, míg a francia forradalmi törvényszékek elsősorban a jelent, a belső és külső ellenségek elleni védekezést tartották szemük előtt.

Igaz az is, hogy a magyar népbíróság szigorúan megállapított eljárásjogi és anyagi jogi szabályok szerint ítélkezik, míg a nagy francia forradalom törvényszéke — különösen a prairial 22-iki törvény után — jórészt mentes volt minden jogi korlátozástól. Ez azonban a forradalmi törvényszék akkori megszervezésének hibája csupán, de nem tartozik a forradalmi bírászkodás lényegéhez. A prairial 22-iki törvény előtt nem is jelentkezett ez a hiba olyan mértékben, mint azután. A magyar népbírósági rendeletnek érdeme, hogy a francia forradalom törvényszékeinek hibáit a lehetőség szerint elkerülni igyekezett éspedig főként azért, hogy a népbíróság működését eljárásjogi és anyagi jogi szabályokkal korlátozta s így ezt a belső lényege szerint forradalmi ítélkezést *a rendes büntetőbírászkodás külső formáiba szorította*. Ez természetesen már az eljárás gyorsaságának a rovására megy. A mi jelenlegi népbíróságunk tehát jogászilag sokkal tökéletesebb alkotás, mint *Danton*-nak, *Robespierre*-nek és társaiknak forradalmi törvényszéke volt, de lényegét és jogi természetét tekintve, mégiscsak *forradalmi törvényszék*.

A népbíróság *eljárásjogi* korlátozása abban áll, hogy előtte elvileg éppenúgy a büntető perjog szabályai szerint kell az eljárást lefolytatni, mint a rendes bíróságok előtt. Éppen ezért a népbírósági tanács elnöke egy szakképzett bíró: a *tanácsvezető*. Lényegesen eltér a népbírósági eljárás a rendes büntetőbírósági eljárástól abban, hogy az ítélet ellen az újrafelvételen kívül csupán egyetlen perorvoslatot lehet használni, a fellebbezést, s ezt is csak igen korlátozott mértékben. Halálbüntetés esetében a kegyelem gyakorlásának sincsen helye, ha a népbíróság nem tartja kegyelemre méltónak az elítéltet.

A népbíróságok *anyagi büntetőjogi* korlátozása abban áll, hogy a rendelet nem bízta a bíróság szabad megítélésére azt, hogy kit kelljen a magyar népet ért történeti katasztrófa okozójának vagy részesének tekinteni, hanem négy szakaszban (II., 13., 15., 17. §§.) összefoglalt összesen 26 pontban maga igyekszik lehetőleg pontosan megjelölni azokat, akiket háborús bűnösökként vagy népellenes bűntettek elkövetőiként megbüntetni kell.

A háborús és népellenes büntettek e huszonhat fajtájának felsorolása igen körülményes, részletekre szétfutó és nehezen áttekinthető. Azt hiszem, lehetett volna nagyvonalubban, kevesebb részletezéssel és könnyebben áttekinthető módon szabályozni a háborús és népellenes bűnösség eseteit. Ha pedig a rendelet a részletezés útját választotta, akkor kifogásolnom kell, hogy kazuisztikájában nem adott helyet annak a politizáló katonatisztnek, aki a katonai engedelmség helyett az ország politikai vezetésébe való vakmerő beavatkozást tekintette feladatának. A honvédtisztikarnak az a része, amely Gömbös Gyula óta politizált, a „Volksbund“-nál súlyosabb teherként nehezedett a magyar kormányokra, már azelőtt is, hogy a kormányzó parancsának teljesítését megtagadta volna.

A rendelet anyagi jogi rendelkezéseinek legnagyobb fogyatékoságát azonban abban látom, hogy nem emeli ki eléggé a háborús és népellenes büntetteknek azt a legaljasabb fajtáját, amelynek elkövetői nemcsak egy káros politikai felfogást érvényesítettek az akkori jog szerint megengedett módon, hanem a legbestiálisabb közönséges bűncselekményeknek az akkori jogtól is tiltott elkövetésétől sem riadtak vissza.

A rendelet *büntetési rendszere* nem túlzottan szigorú. Halálbüntetést csupán a háborús bűnösség eseteiben lehet kiszabadni, a népellenes büntettek esetében nem. És még a legsúlyosabb háborús bűnösséget sem kell okvetlenül halállal megtorolni, ehelyett 10 évi kényszermunkát, sőt kivételesen 3 évit lehet kiróni. *Hortobágyi Lászlót*, aki egymaga 30 gyilkosságot követett el s további 300 gyilkosságnak volt bűnrészesze, a rendelet szerint nem lehetett halálra ítélni, mert nem töltötte be 16-ik életévét, bár csak pár hónap választotta el attól.

Aki tehát bármi okból — akár azért, mert a legsúlyosabb vádak esetén (II. § 1—6. pont) még halálbüntetés ellen sincsen helye fellebbezésnek, akár azért, mert még jóhiszemű politikai tévedések esetében is fenyeget a bakó — túlszigorúnak tartja a népbíróság intézményét, úgy ahogy az nálunk megszervezve van, az gondolja meg, hogy mi történnék akkor, ha a mi népbíróságunk nemcsak jogi természete szerint volna forradalmi törvényszék, hanem a működésében valóban a nagy francia forradalom törvényszékeinek szelleme érvényesülne. Milyen szigorúnak kellene a népbírászkodásnak lennie, hogy a megtorlás arányban álljon legnagyobb történeti katasztrófánk méreteivel s például a nyilas gaztettek bestiálításával. Végül meggondolhatjuk azt is, hogy mennyivel szigorúbb és igazgatalanabb volt a népbíráságnál az a rögtönítélő bíróság, amelynek azt a tolvajt, aki elsötétítés után pár szem krumplit lopott el, halállal kellett büntetnie.

A népbíróság egyébként csupán *átmeneti* s nem állandó jellegű intézmény. Kívánatos volna, ha feladatát gyorsan megoldaná s azután éppúgy eltűnnék, mintahogy a beretvát használat után a tokba visszadugják. A népbíróság elsőrendű feladatának megoldása, katasztrófánk okozóinak meg-

büntetése, nem tarthat sokáig. Másik feladata, a hatáskörébe utalt politikai bűncselekmények feletti ítélkezés, viszont az új demokratikus rend megszilárdulásával ismét a rendes büntető bíróságokra bízható.

A rendelet maga is átmeneti intézménynek tekinti a népbíróságot és kimondja, hogy „*az esküdtbíróságnak törvényhozás útján való visszaállításaig*“ kívánja csak fenntartani.

## B

4. A rendelet tehát összefüggést létesít a *népbíróság* és az *esküdtbíróság* között. Ez azt a hitet keltheti, hogy azonos jellegű vagy hasonló bíróságokról van szó. Valójában azonban csak abban hasonlítanak egymáshoz, hogy mindkettőben olyan nem-jogász bírák — ú. n. *laikus bírák* — szerepelnek, akiknek nem élethivatásuk a bíraskodás. Egyébként azonban élesen különböznek egymástól.

a) Különböznek először is a *laikus bírák közreműködésének formájában*. A népbíróság tanácsában hat laikus bíró egy szakbírónak, a tanácsvezetőnek vezetése mellett határoz a per összes kérdéseiben; a szakbíró szerepe csupán a tárgyalás, a tanácskozás és a határozathozatal vezetésére szorítkozik s az ügy érdemi eldöntésében csak a laikus bírák szavazatának egyenlősége esetén vesz részt. Az esküdtbíróság ezzel szemben két részre oszlik: egy három szakbíróból álló tanácsra s a tizenként laikus bíróból álló esküdtszékre. E két testület közt a bírói funkció akként oszlik meg, hogy előbb az esküdtek döntenek verdiktjükkel (igazmondásukkal) a *bűnösség* kérdésében, vagyis arról, hogy elkövette-e a vádlott azt a bűncselekményt, amellyel vádolják s azután a szakbírói tanács dönt a *büntetés* kérdésében, vagyis kiméri a verdiktben meghatározott bűncselekményre a reá törvény szerint kiszabható büntetést.

b) De különbözik a népbíróság és az esküdtbíróság egymástól abban is, hogy amíg a népbíróság, amint láttuk, olyan rendkívüli bíróság, amelynek tulajdonképpen *politikai* feladatot kell megoldania, addig az esküdtbíróság olyan rendes bíróság, amelynek csupán jogsértéseket szabad büntetni s így tisztára *igazságügyi* feladatot kell betöltenie. Ezt a különbséget akként is kifejezhetném, hogy amíg a *népbíróság egy igazságügyi intézménynek politikai célra való felhasználása*, addig az *esküdtbíróság egy politikai gondolatnak* — annak, hogy a nép részesedjék a bírói hatalomban is — az *igazságszolgáltatás céljára való hasznosítása*.

c) Különbözik végül e kétfajta bíróság *eredetében* is. A népbíróság gondolatának szülőanyja, amint láttuk, a nagy francia forradalom. Az esküdtbíróság hazája viszont Anglia, ahol évszázados fejlődés eredményeként működik s a hagyományos bírói szervezet nélkülözhetetlen tartozéka.

Hogy az esküdtbíróság elsősorban tisztára igazságügyi intézmény,



bizonyítja az is, hogy eredetét egy perjogi jelenségre, a szabad tanu-bizonyításra vezethetjük vissza. A középkori jog, amint tudjuk, istenítélettel és párbajjal döntötte el a pert. A frank birodalomban a K. u. IX-ik század folyamán szokásba jött azonban, hogy a bírák a birtokkérdést a király magánjogi pereiben — majd királyi kiváltság alapján egyháziak vagy mások, így különösen özvegyek és árvák pereiben is — nem istenítélettel vagy párbajjal, hanem a birtokviszonyokról közvetlen tudomással bíró szomszédoknak tanuskodása alapján döntötték el. Ennek a kornak frank joga büntető ügyekben is ismert egy hasonló eljárást: a *Rüge*-eljárást. Helyenként és időként a bűncselekmények nagyon elszaporodtak, mert közvádoló nem volt s így maguknak a sértetteknek kellett a büntetteseket üldözniök és feljelenteniök, amit nem szívesen tettek meg. Ha valahol a bűncselekmények elszaporodtak, a király kiküldötte összehívta a környékbeli lakosokat s esküvel kötelezte őket arra, hogy a tudomásukra jutott bűncselekményekről tanúságot tegyenek. — A normannok Normandia elfoglalása után átvették az ottani frankoktól a szabad tanubizonyításnak az akkori kötött bizonyítási rendszerrel szembenálló előbb említett két intézményét. Ezeket átvitték magukkal Angliába is, amikor 1066-ban *Hódító Vilmos* vezetése alatt a szigetet elfoglalták. Itt fejlesztették ki azután hosszú évszázadok rendjén a szabad tanubizonyításnak magukkal hozott két rendszeréből az esküdtszék, a *jurati*, *jurea* vagy *jury* intézményét.

Az angol büntetőper *ítélő-juryje* kezdetben csupán olyan tanukból állott, akiknek a bűncselekményről közvetlen tudomásuk volt. A juryben egyesült tanuk vallomása döntötte el a pert s ezért lassanként az ügy bíráiként tekintik őket. Majd 1530-tól kezdve megengedik, hogy a jury előtt bizonyítást lehessen lefolytatni. Még később, 1650-től kezdve pedig szokásba jön, hogy az esküdtek csupán az előttük lefolyt bizonyításból meríthetik tudomásukat. Az egykori *bizonyító eszköz*ből, a tanuk kollégiumából ekként lett *ítélőbíró*ság. Az angol esküdtbírósnak jellemzője az is, hogy nem egy háromtagú tanács, hanem csupán egy szakbíró működik az esküdtekkel együtt. Ennek a *lord-bíró*-nak azonban óriási tekintélye van s a bizonyítás eredményét összefoglaló fejtegetéseit (*charge*), amelyekben az esküdteket hivatásukról is kioktatja, ezek rendszeresen követni szokták. Ennek folytán a jury Angliában kifogástalanul működött s szállóigévé vált az a mondás is, hogy Anglia nagyságát az angol esküdtektől hozott sok halálos ítéletnek köszönheti. Mégis, Angliában is megreformálják 1907-ben az esküdtbíróági eljárást.

A kontinensre az 1791. évi büntető perrendtartás megalkotásával a *nagy francia forradalom* hozta át Angliából az esküdtszéket. A francia esküdtbírótság Napoleon 1808. évi büntető perjogi kódexében nyert végleges formát. Ez a három szakbíróból és tizenkét esküdtből álló francia mintájú esküdtbírótság terjedt el a kontinens többi országaiban is. *Magyarországra* aránylag későn jutott el s itt rövid ideig állott csak fenn. A sajtó-

perektől eltekintve — amelyeknél már az 1848. évi 18. tc. s az 1848 április 29-iki, majd az 1867 május 17-iki igazságügyminiszteri rendelet bevezette az esküdtbíráskodást — egyéb deliktumok felett csupán 1900 óta ítéleztek nálunk esküdtszékek. Már az 1914. évi 13. tc. gyökeres reformokat hajtott azonban a magyar esküdtbíráóságokon végre, hogy röviddel utána működésüket az első világháború következményeként kormányrendelettel felfüggeszék. Azóta nem kaptak többé szerepet a magyar igazságszolgáltatás gépezetében.

5. A kontinensen a francia mintájú esküdtszék általában *nem vált be*. Magában Franciaországban is a törvényt nem tisztelő, érzelmek és hangulatok alapján ítélező bíróságnak lett a mintaképe. A kontinentális esküdtbíráskodás csődjének két fő oka van.

Az egyik az, hogy a társadalmi munkamegosztásnak mai óriási mérvű kifejlődése mellett a szakszerűség érvényesülésére minden téren fokozott szükség van. Ha az orvos villanygépe elromlik, nem maga reparálja meg, hanem szerelőt hív hozzája. Ha a villanyszerelő gyermeke megbetegszik, nem maga operálja meg, hanem orvoshoz viszi. A bíráskodás terén sem előnyös, ha a jogot azok alkalmazzák, akik nem ismerik s akiknek a jogalkalmazás művészetében gyakorlatuk sincsen.

A másik ok pedig az, hogy az esküdtbíráskodásban helytelenül vannak úgy elosztva a szerepek, hogy a bűnösség kérdésében az esküdtek, a büntetés kérdésében pedig a szakbírák döntenek. Egy 1914-ben írt tanulmányomban (*Die Reform des ungarischen Schwurgerichtes*, Stuttgart, 1914.) részletesen kimutattam, hogy éppen a fordított szereposztás volna a helyes: az, hogy a bűnösség kérdésében szakbírák, a büntetéskimérésnél pedig az esküdtek döntsenek. A bűnösség kérdése jogászai szakkérdés s eldöntése arra ad választ, hogy beleütközött-e a vádlott cselekvése a büntető törvénykönyv valamelyik paragrafusába, s ha igen, melyikbe. Az esküdtek ehhez a jogi minősítéshez nem értenek s ez a kérdés különösebben nem is érdekli őket. Ellenben érdekli őket a vádlott emberi sorsa: az, hogy súlyos vagy enyhe büntetést kell-e elszenvednie.

A *büntetés kiszabásának* kérdése tehát az a terület, amelyen laikus bírák közreműködése a büntető jogszolgáltatásban a legtöbb sikerrel kecsegtet. A modern büntetőjogok igen tág büntetési kereteket bocsátanak a bíró rendelkezésére. Láttuk, hogy például a népbíráóság is szabadon határozhatja meg, hogy halálbüntetést szabjon-e ki, vagy pedig életfogytiglani, tízévi vagy háromévi kényszermunkát. A törvény általában csak azt az útmutatást adja a bírónak, hogy az enyhítő és súlyosbító körülmények mérlegelésével válassza ki a sok közül a megfelelő büntetést. A büntetés kimérése tehát nem is jogászai, hanem *erkölcsi* kérdés: azt kell a vádlott egész egyéniségének s tette összes körülményeinek számbavételével eldönteni, hogy emberi szempontból menthető vagy nem menthető volt-e az a bűncselekmény, amelyet elkövetett. Ennek az emberi megítélésnek

alapján kell a törvény szerint egyaránt megengedett, a jogilag egyformán lehetséges különféle büntetések közül az erkölcsi érzésünknek leginkább megfelelőt kiválasztani. Ehhez a szabad erkölcsi megítéléshez az esküdtek igen jól értenek: a dolognak ez az emberi és nem jogász oldal érdekli őket. A szakbírák viszont, akik megszokták, hogy a jog szilárd talaján járjanak, aránylag éppen itt a leggyengébbek, ahol már nem támaszkodhatnak a jogra, hanem önálló erkölcsi értéktételeket kell hozniok.

A büntető bírói ítélezésben rejlő feladatok természetét figyelembevéve, tehát valóban a szakbírákra kellene bízni a bűnösség kérdésének eldöntését s az esküdtekre a büntetéskimérést. Annak, hogy a hatáskör megosztása éppen a fordított, csupán történeti oka van: az esküdtszék, mint láttuk, eredetileg bizonyító eszköz volt, ezért került hatáskörébe a bizonyítási kérdést is magában foglaló bűnösség kérdése.

Azok a *reformok* azonban, melyekkel újabban több államban az esküdtbíráskodást megjavítani akarták, kétségtelenül abban az irányban haladnak, amely a szakbírák és esküdtek hatáskörének előbb említett helyesebb megosztása felé vezet.

Egyrészt befolyást akarnak adni a szakbíráknak a bűnösség kérdésére. Ezért rendeli el az 1890. és 1904. évi genfi, az 1913. évi olasz és az 1914. évi magyar reformtörvény, hogy az esküdtek tanácskozását a bíróság elnöke vezeti. Ezért adott az említett magyar törvény a Kúriának jogot arra, hogy az esküdtbíróság ítéletét ne csak megsemmisíthesse, de meg is változtathassa s ezért engedte meg az 1907. évi angol *Criminal Appeal Act* a jury marasztaló ítéletei ellen a fellebezést.

A reformtörvények másrészt befolyást biztosítanak az esküdteknek a büntetés kiszabására. Az Északamerikai Egyesült Államok némely tagállamában az esküdtek mérik ki a büntetést. Genf kantonban 1890 és 1904 óta szakbírák és esküdtek együttesen határoznak a büntetés kérdésében. Franciaországban már századunk elején igen erős volt az a mozgalom, amely az esküdtekét akarta a büntetés kiszabás uraivá tenni („*les jurés maitres de la peine*“), s több sikertelen törvényjavaslat után végre az 1932. évi március 5-iki törvény a három szakbíró és a tizenkét esküdt egyszerű szótöbbséggel hozandó együttes határozatára bízta a büntetés kiszabását. Az 1914. évi magyar reform szerint pedig az esküdtek két esküdt kiküldésével vennének részt a büntetés meghatározásában.

Ezek a reformok eredeti mivoltából forgatják ki az esküdtbírásgot. Nem csoda, hogy egyes államok az esküdtbírásgok elsorvasztásával, hatáskörük megszüktetésével kísérletezzenek: ezt teszi az 1920. évi osztrák perjogi novella. Más államok az esküdtbíráskodást teljesen megszüntetik: a weimari Németország 1924. évi s a fasiszta Olaszország 1931. évi törvénye valójában ezt teszi, bár névleg fenntartja az esküdtbírásgokat. De ez alatt az elnevezés alatt olyan egyes bíróságokat szervez meg, melyek 3 szakbíróból és 6 laikusból, illetőleg 2 szakbíróból és 5 laikusból állanak

s minden kérdést együttes tanácskozás során döntenek el. Ezek tehát tulajdonkép nem esküdtbíróóságok, hanem ú. n. *Schöffengericht*-ek. Érdekes, hogy a weimari Németország azért szüntette meg a régi értelemben vett esküdtbíráskodást, mert azt az akkor fennálló köztársasági jogrenddel szemben ellenséges irányzatúnak tartotta. *Szovjetországban* végül egyáltalában nincsenek esküdtbíróóságok.

Az elmondottakkal azt szeretném bizonyítani, hogy helytelen volna, ha a régi értelemben vett esküdtbíróóságot nálunk minden további nélkül egyszerűen visszaállítanák. Az esküdtbíráskodás jóságába vetett hit újabban erősen megingott. Ez a bíráskodás sok államban olyan gyökeres reformon esett át, hogy még akkor sem volna tanácsos eredeti formájában feltámasztani, ha — amint azt a népbíróvási rendelet hiszi — törvényhozás útján való visszaállítására kerülne sor. Az új, demokratikus Magyarországnak arra kell törekednie, hogy a régi berendezéseknél és intézményeknél jobbakat és korszerűbbeket teremtsen.

*A Pázmány Péter Tudományegyetem és a Magyar Szakszervezeti Tanács tudományos előadássorozatában 1945 június 17-én tartott előadás.*

## A MAGYAR ÉRTELMISÉG HIVATÁSA

A Pázmány Péter Tudományegyetem Tanácsának és betegsége folytán a megjelenésben akadályozott Rector Magnificusának, *Ádám Lajos*-nak, a nagy magyar sebésznek nevében melegen üdvözlöm az Egyetemi Orvoscsoporttól összehívott mai Értelmiségi Nagygyűlést, amely nemcsak Egyetemünk díszterméből, nemcsak Egyetemünk lobogója alól, hanem ennek az ősi Egyetemnek a szellemében is akarja a magyar nemzet és a magyar demokrácia, a magyar föld és a magyar nép érdekében végzendő fokozottabb munkára felhívni az egész magyar értelmiséget.

Őszinte tisztelettel üdvözlöm az Egyetemi Orvoscsoport most beiktatott díszelnökét, *Varga Béla*-t, akinek a személye is zászlót jelent és pedig — azt hiszem — ugyanazt a zászlót, amelyet mi még Nagyszombatból hoztunk magunkkal és amelyet több mint 300 év óta kegyelettel és ragaszkodással őrzünk: a nemzeti színekkel szegélyezett hófehér Szűz-Máriás lobogót.

Különös örömmel üdvözlöm végül azt a gondolatot is, amely az Orvoscsoport elnökének, *Murányi László*-nak imént hallott szavaiból kicsendült és amely azt hangoztatta, hogy a *napi és pártpolitikán felülemelkedve* kell az egyetemes nemzeti érdekek szolgálatába állnunk. *Varga Béla* is a *pártpolitikán felüli* találkozásról beszélt.

Valóban, a legelső és a legkomolyabb figyelmeztetés, amellyel innét a magyar értelmiség felé fordulhatunk, az, hogy *ne a saját érvényesülését igyekezzék a demokratikus pártokban való elhelyezkedésének útján biztosítani*, hanem hogy vállvetett munkával törekedjék — bármilyen párthoz is tartozik — az *egyetemes nemzeti érdekeknek és a magyar népnek szolgálatára lenni*.

Nemzetünk ma ezeréves történetének legsúlyosabb napjait éli. Az elmúlt korok mulasztásai folytán *egyszerre* kell nemcsak egy veszített háború rombolásait és pusztításait s egy kegyetlen béke drákói rendelkezéseit és gazdasági terheit, hanem ugyanakkor egy nagy szociális átalakulás gazdasági következményeit és lelki megrázkódásait is a vállunkra vennünk. Háborús költségek, újjáépítés, jóvátétel, földbirtokreform, fokozott munkásvédelem, mindmegannyi nehezen megoldható probléma lett volna *több* generáció számára is — s most a mi nemzedékünknek kell mindezeknek a nehéz kérdéseknek a szemébe nézni.

S mindehhez járul még annak a legnagyobb pusztításnak a helyrehozatala is, amely a közelmúlt terhes örökségként szállott ránk: az er-

kölcsi rombolásnak, a jogbiztonság hiányának, az erkölcsi és jogi érzék vészes megfogyatkozásának a sürgetően szükséges orvoslása.

Ha ezernyi bajunkhoz még az engesztelhetetlen pártviszály is csatlakoznék, ha kíméletlen belső harcok kötnék le az építő munkához szükséges erőt, akkor valóban nem várhatnánk feltámadást bajaink és nyomorúságaink sírboltjából.

Ezért — azt hiszem — ebből a mai Értelmiségi Nagygyűlésből kéro szóval fordulhatunk az egész magyar közvélemény felé, kérve *több megértést és türelmet egymás iránt*. Nem szabad, hogy ma elsősorban pártérdekekről vagy pláne egymás irtásáról legyen szó, amikor a nemzet élete vagy halála forog kockán, amikor a lét vagy nemlét kérdése vigyorog felénk, amikor az a kérdések kérdése, hogy meg fogunk-e birkózni tudni az egyszerre reánk szakadt súlyos problémákkal, vagy pedig el kell-e merülnünk a megoldhatatlannak látszó nehézségek tengerében.

Az értelmiség megítélésénél se az legyen tehát a döntő szempont, hogy ki milyen pártjelvényt visel a gomblyukában, hanem az, hogy mennyire tudja és akarja szolgálni ennek a szerencsétlen nemzetnek az érdekét.

\*

Ha mint házigazda szóhoz jutottam, kérem, engedjék meg, hogy három gondolatsort fűzhessek azoknak a gondolatoknak a csokrához, amelyeket itt hallottunk és hallani fogunk.

I. Először az *értelmiségnek a nemzet életében játszott szerepéről* szeretnék pár szót szólni. Legyen szabad itt saját szaktudományomnak, a jog- és társadalombölcseletnek területéről kiindulnom.

Ismeretes, hogy a mult század végén és a jelen század elején az úgynevezett organikus társadalomfelfogás volt a divatos. Ez a materialista filozófiából kisarjadt elmélet az emberi társadalmat nagy állati organizmusként fogta fel: sokat beszéltek akkor a társadalom élő szervezetéről, vérkeringéséről, idegrendszeréről és más szerves funkcióiról, továbbá a kollektív lélekről vagy néplélekről is.

Kevésbé ismeretes talán, hogy ez a felfogás ma már a multé: a társas lét filozófiája azóta reájött, hogy testi és lelki folyamatok csupán az egyes emberben mennek végbe s hogy a társadalmi test és a társadalmi lélek fantomja a modern mitológiába tartozik. A társadalom nem testi és nem lelki, hanem *szellemi egység*: tér és idő feletti szellemi tartalmak tartják össze, testetlen és időtlen gondolatok, eszmék, eszmények, közös célok, ideálok irányítják együttműködésre a társadalmi életre egyesült értelmes emberek tömegét.

Ami bennünket összeköt, az: *a gondolat*.

Ha ez azonban így van, akkor nyilvánvaló annak a társadalmi rétegnek a fontossága, amely ennek a társadalmat összetartó szellemnek, értelemnek, gondolatnak, a tudásnak, a technikai és gazdasági szakismeretek-

nek, a vallási, erkölcsi, jogi, politikai eszméknek és a művészet szellemi kincseinek *kat'exochen* hordozója és őrizője.

Egy nép kormányzásához, közigazgatásának és igazságszolgáltatásának ellátásához, gazdasági és kulturális, közegészségügyi és szociális, művészeti és vallási problémáinak a megoldásához az értelmiségi tudásnak, a szakismereteknek olyan mérhetetlen tömege szükséges, hogy ezek a kérdések az avatatlanok és tudatlanok bármilyen jóakarató erőfeszítése által sem oldhatók meg a nemzeti lét veszélyeztetése nélkül. És még kevésbé akkor, ha az önzetlen jóakarató is hiányzik s esetleg az erkölcsi gátlásnélküliségnek vagy a korrupciónak adja át helyét.

Hogy az értelmiség milyen fontos szerepet játszik az elmondottak folytán a nemzet életében, arra nézve csak egy konkrét példát szeretnék felhozni.

Az 1917. évi nagy orosz forradalom alkalmából egyes szociológusok azt állították, hogy ez nem sikerülhet; nem sikerülhet pedig azért, mert amíg a nagy francia forradalom esetében a gazdag és művelt francia polgárságnak rendelkezésére állott az az értelmiségi réteg, amellyel pótolni tudta a közéleti funkciókból kiszorított nemesi rend helyét, addig a proletárforradalomnak nem állt kellő mennyiségben rendelkezésére az értelmiség. Az 1917. évi orosz forradalom mégis sikerült. De hogy sikerült, ez az orosz csoda.

Szoktak ugyanis a görög csodáról beszélni. Ezen azt értik, hogy az ókori kezdetleges viszonyok közt élő kis görög nép kebeléből olyan hatalmas szellemóriások nőhettek ki — egy *Sokrates*, egy *Plátó*, egy *Arisztoteles* —, akiknél a későbbi korok legnagyobb filozófusai sem bizonyultak erősebb vagy mélyebb gondolkodóknak. Én a közelmúlt történelmére visszatekintve még két csodáról beszélnék. Az egyik a német csoda: egy nagy nép, a német — *Kant*, *Goethe* és *Beethoven* nemzete — lelkes követőjévé válik egy olyan szellemileg és erkölcsileg alacsonyrendű kalandortársaságnak, amilyen Hitler és bandája volt. A másik pedig az előbb említett orosz csoda: a világ egyik leghatalmasabb birodalmának megszervezése és fenntartása sikerül olyan kevés értelmiségi vezetővel, amennyi az 1917. évi októberi forradalomnak rendelkezésére állott.

De hogy ez milyen erőfeszítésbe került, mutatja az, hogy a jelenlegi orosz kormányzat milyen nagy súlyt vet az „értelmiségi káderek“ kiképzésére s hogy milyen óriási megbecsülésben részesíti az értelmiségieket.

Az elmondottakból azt a következtetést vonnám le, hogy ha ma nálunk valaki az értelmiség likvidálására, kipusztítására törekednék, ezzel nemzeti létünk legnélkülözhetetlenebb tartópilléreit próbálná ledönteni.

Szoktak ugyan a magyar értelmiségnek a közelmúltban elkövetett hibáira és bűneire hivatkozni, aminthogy kétségtelen, hogy értelmiségünk számos tagja megszédült az idegen tanítások áfiumától s cserbenhagyta a magyarság legszebb emberi eszményeit.

De az is kétségtelen, hogy — a józan magyar parasztságot kivéve — nem volt egyetlen olyan társadalmi osztályunk sem, amely ne nagyobb százalékos arányban vett volna részt a közelmúlt legnagyobb bűnében, a nyilas örületben, mint a magyar értelmiség. Ennek az értelmiségnek jórésze távol tudta magát tartani Gömbös, Imrédy, Sztójay és Szálasi örvénybe sodró áramlatától.

2. A másik gondolatsor, amelyet kifejtteni szeretnék, az *értelmiségnek és a parasztságnak* a viszonyára vonatkozik. Legyen szabad itt is saját szakrudományomnak a területéről indulnom ki.

Régi társadalomtudományi megfigyelés, hogy az értelmiség pusztulásra ítélt rétege a társadalomnak. Újabban *Spencer* és *Nicolai Hartmann* mutat reá különös nyomatékkal arra, hogy a művelt rétegek generatív ereje néhány nemzedék multán kimerül. Egy értelmiségi kaszt tehát lassú kihalásra volna ítéelve.

Úgy látszik, hogy a szellemi munka elhasználja az idegerőt és az életerőt. A szellem rablógazdálkodást folytat a testtel, kiperzseli belőle az életet.

Az értelmiség éppen ezért folytonos utánpótlásra szorul: felfrissítésre azokból az egészséges, életerőtől duzzadó népi rétegekből, amelyeknek idegereje még elhasználatlan, amelyek a szellemi munka számára évszázadok óta parlagon heverték és nem fáradtak el.

A *parasztság*, mint az el nem használt idegerő óriási rezervoárja, mint a friss szellemi energia hatalmas tartaléka, *a nemzeti kultúra fennmaradása szempontjából is nélkülözhetetlen*. Előregszik a nép, műveltsége elsorvad, ha magas kultúrájának ilyen tartaléka nincs.

Az értelmiségnek tudnia kell — és elsősorban nekünk tanároknak és nevelőknek kell tudnunk —, hogy *a magyar kultúra csupán a széles népi rétegekből nyerhet utánpótlást* s ezért a *parasztságot* — és a *munkásosztályt is* — minden erőnkől támogatnunk kell abban a törekvésében, amely a magas műveltség megszerzésére irányul. Nem a parasztság vagy a munkásság érdekében, hanem az egész nemzet, a magyar kultúra érdekében.

Ezért kell örömmel üdvözlőnünk a népi kollégiumok intézményét. De gondoskodni kell arról is, hogy *ezek a kollégiumok valóban a komoly munka műhelyei, a pártatlan tudományos kutatás templomai s a nép legarravalóbb, legtehetségesebb fiainak nevelőintézetei legyenek*.

Ha van társadalmi réteg, amelyre szószerint találó az *Antaeus*-monda, a görög mitológiának ez a remeke — amelyet *Varga Béla* az imént felidézett — és amely azt példázza, hogy az ember, a föld fia, lebíratatlan erőt csupán az anyafölddel való állandó érintkezésből meríthet, akkor ez a társadalmi réteg az értelmiség. Elcsenevészesedik és elpusztul, ha elveszti kapcsolatát a földdel, a friss utánpótlást biztosító népi rétegekkel.



3. Az ember azonban nemcsak a föld fia. Ha életerejét a földből meríti is, ha lábát szilárdan csak az anyaföldön vetheti is meg, homlokával a csillogokat verdesi s értelmével a szellemvilág legmagasabb értékeihez ér fel. Az ember a szellem szülőtte is.

Legyen szabad harmadik és utolsó megjegyzésemet ehhez a gondolat-hoz fűznöm s befejezésül az *írástudók kötelességéről* beszélnem.

Előbb az értelmiségi réteg pusztulásáról, lassú kihalásáról szóltam. A mai magyar értelmiség egy másik értelemben is — nem lassú, de rohamos — pusztulásnak van kitéve. Előre nem látott, soha nem sejtett mértékben megy tönkre régi középosztályunk. Nem a generatív kimerülés, hanem a nagy nemzeti katasztrófánk nyomában járó nyomorúságok szedik tömegestül ebből a rétegből, és pedig *leginkább* ebből a rétegből áldozataikat. Hogy a szabad értelmi foglalkozásuaknak — orvosnak, mérnöknek, művésznek — milyen nehéz ma kellő összeköttetések nélkül csupán becsületes munkájából megélnie, mondanom is felesleges. Hogy a tisztviselőréteg sorában is milyen széles rendet vágott az infláció, az igazolás és a B-lista, arról sem kell beszélnem. Sokszor ártatlanul — nem is erkölcsi vagy politikai hibái miatt —, hanem a balsors kegyetlensége folytán pusztul középosztályunk.

S e balsorsban felhangzik lelkében a szó, hogy talán megmentheti magát valamely megfelelő pártjelvény beszerzése által. Szinte közhiedelemmé vált társadalmunkban, hogy annak, aki kenyeret adó állásában megmaradni akar, valamely párthoz kell tartoznia.

Ezt a hiedelmet mai közéletünk egyik súlyos betegségének, az emberi méltóság kegyetlen megalázásának s az értelmiség megbecstelenítésének tekintem.

Az értelmiség — hivatásánál fogva — a szellemmel jegyezte el magát. Egyetemünk ősi szokása szerint a felavatandó új doktor esküt tesz, hogy tudományát az Egyetem tisztességére, az emberiség javára és a nemzet dicsőségére fogja felhasználni.

Az értelmiségi hivatás kötelez. Az az értelmiségi, aki saját irhájának mentése végett szabad meggyőződését vagy az emberiség nagy ideáljait tagadja meg, elköveti azt a bűnt, amelyet egy nagy francia író az *írástudók árulásának* nevezett.

A magyar értelmiségnek is kötelessége, hogy magyar — mindenek előtt és mindenek felett magyar — legyen. Nem sovinizmus az, ha nem szaladunk idegen bálványok után.

S a magyar értelmiségnek is kötelessége, hogy az emberiség nagy eszményeinek, a *humanum* örök gondolatának a képviselője legyen. Nem kozmopolitizmus az, ha tiszteljük az általános emberi eszményeket, mert csak egy fajgyűlölettől fűtött alpári hazafiság kerülhet ellentétbe az emberiséssel, az örök emberivel.

A magyar értelmiségtől sem szabad tehát rossz néven venni, ha nagyobb részében ragaszkodik az ezeréves múlt tiszteletreméltó hagyományaihoz. Nincs okunk rá, hogy ezt a multat a maga egészében ki-seprüzzük a nemzet öntudatából. Ezeréves történetünknek vannak igen felemelő és igen demokratikus mozzanatai. Sokat véreztünk a kereszténységért és a szabadságért. Anakronizmus volna kifogásolni azt, hogy őseink nem a mai pártprogramok szerint rendezték be országukat s hogy például Werbőczy korában még nem valósították meg a jobbágyfelszabadítást, holott a haladás zászlóvivőjeként szereplő francia nemzet is csak közel háromszáz évvel később, a nagy forradalom viharában, jutott el eddig a fejlődési fokig.

Most mi is forradalmi időket élünk. A forradalom pedig tátongó szakadékot vág a mult és jövő közé. De nincsen a világnak az a forradalma, amely gyökeresen, minden vonatkozásban szakíthatna a multtal, amely teljesen gyökértelenül lebeghetne a mult idők mélységei felett. A forradalom után a legnagyobb probléma pedig éppen a *szellemi hídverés* a mult és a jövő között. Ezért a magyar értelmiségnek is kötelessége keresni az összhangot a régi melódiák és az új idők új dalai között.

Egyébként a mult tiszteletreméltó hagyományaihoz a magyar paraszt-ság is ragaszkodik. Nem igazi demokrácia az, amely ízlése és akarata ellen akarja a népet számára merőben idegen minták után kormányozni. Nem igazi demokrácia az, amelyet kényszerzubbonyként erőltetnek a népre. Az igazi demokráciának a nép lelkéből kell felfakadnia s lehetővé kell tennie, hogy a nép sajátos felfogása, akarata és meggyőződése, világ- és életszemlélete érvényesülhessen, hogy a saját módján üdvözülhessen.

A magyar nép ősei *vallásához* is ragaszkodik. Sőt, most a világháború okozta lelki megrendülés után még sokkal inkább, mint azelőtt.

Ma két nagy eszme mozgat meg széles tömegeket a magyar földön: a *demokrácia* és a *vallás* eszméje. A kettő nem ellentétes. Tragikus, hogy surlódások is vannak köztük. A magyar jövőt az szolgálja a legigazabban, aki e két nagy gondolatot összhangba hozni törekszik.

A magyar értelmiségtől sem lehet tehát rossz néven venni azt, ha vallásos hitéhez is ragaszkodik.

*Bossuet* szerint az Isten úgy alkotta meg az embert, hogy testében is szellemi legyen; s íme: testivé, materialistává lett szellemében is. (*Élévations*, VII. 5.) Ezt a lesújtó ítéletet főként az értelmiségnek kell magától elhárítania.

A magyar értelmiség csak úgy menti meg a mai nehéz helyzetben is az írástudók becsületét, ha hű marad messzefénylő ideáljaihoz, ha önzetlen munkáját a nemzet, a vallás és az emberiség szolgálatába állítja.

4. Befejezésül legyen szabad *összefoglalnom* azt a három gondolatot, amelyről szóltam.

Legyen a magyar értelmiség tudatában annak a fontos szerepnek, amelyet a nemzet életében játszania kell.

Legyen a föld fia és a szellem szülőtte. Legyen szilárd összekötő kapocs a becsületes, józan és értelmes magyar néps az emberiség örök eszményei között.

A Kisgazdapárt *Egyetemi Orvoscsoportjának* 1946 november 10-i értelmiségi nagygyűlésén mondott beszéd.

# BÉKE ÉS JOG

## I

Amikor most szót kérek, hogy az elnökség megtisztelő megbízásának eleget téve, az újjáalakult Magyar Jogászegyletet ennél a fehér asztalnál felköszöntsem, bizonyosfokú megilletődés vesz rajtam erőt.

Bár büszkén vallottam és vallom magamat jogásznak, mégis — talán filozófiai jellegű szaktudományomnál s a magányt és visszavonultságot kereső természetemnél fogva — az én életemben igen ritkán adódott alkalom a gyakorlati élet kiváló magyar jogásaival való találkozásra. Ezek a találkozások ezért számomra mindig ünnepi jellegűek voltak.

Ezelőtt tíz esztendővel, mint jogikari dékánt, ért az a megtiszteltetés, hogy 1936 március 15-én azon a szabadságlakomán, melyet a Gellért-szálló nagy kupolacsarnokában — a MÜNE kivételével — valamennyi ügyvédi párt és ügyvédtársadalmi szervezet rendezett, az ünnepi beszédet mondhattam.

Most pedig, mint a Pázmány Péter Tudományegyetem ügyeit vezető prorektornak jutott osztályrészemül az a kitüntetés, hogy a Magyar Jogászegyletet újjáalakulásának alkalmából köszöntsem.

Akkor, az 1936. évi vacsorán, *Kadosa Marcell* üdvözölt s *Ribáry Géza* buzgólkodott — másokkal együtt — az ünnep sikerén. Az ő nemes alakjuk immár a múlté, mint ahogy igen sokan azok közül, akik annak a forró hangulatú estének résztvevői voltak, nincsenek már az élők között. A halálnak a jogot és az igazságot védő magyar jogászok körében a közelmúltban a természet rendje szerinti elmúlás mértékét messze meghaladó bőséges aratása volt. Faji gyűlölettől fűtött politikai irányok széles rendeket vágtak kartársainknak, barátainknak, az ország jó magyar jogászainak a soraiban.

Ezért azt hiszem, hogy ma mindenekelőtt az ő emlékezetüknek kell áldoznunk: egy percre néma kegyelettel kell megállnunk az elköltözöttek és mártírok gyászfátyolos, fájdalmas emléke előtt.

## 2.

A faji gyűlöletből kisarjadt diktatúra ellen beszéltem akkor, azon a tíz év előtti vacsorán, mert akkor ezt tartottam a legnagyobb veszélynek s az ellene való védekezést az ország legfontosabb ügyének.

Engedjék meg, hogy a mai alkalommal is olyan kérdéseket hozhassak szóba, amelyek ennek a szerencsétlen országnak a szempontjából életbevágóan fontosak s amely kérdésekben való állásfoglalásra éppen a magyar jogászság a leghivatottabb.

Ennek a „balsors tépte“ népnek ma a legégetőbb szüksége a béke.

És pedig nemcsak az a nemzetközi jogi értelemben vett béke, amelyet reánk róni fognak, hanem a *belső béke*, a társadalom és a lelkek békéje is.

A letűnt korszak mulasztásából a mi nemzedékünknek kell megbirkóznia egy nagy szociális átalakulásnak olyan anyagi és lelki problémáival, amelyeknek megoldása nehéz feladat lett volna több nemzedék számára is. S ezzel egyidőben kell egy elpusztított országot romjaiból felépítenünk, s egy kegyetlen béke terheit is viselnünk.

Ha az építő munkához szükséges anyagi és szellemi erőket egymás ellen fordítjuk és felmorzsolódní hagyjuk: elveszünk. Hogy megállhassuk a reánk mért világtörténeti próbát, nagy nemzeti összefogásra volna szükségünk.

A nemzeti lét vagy nemlét szédítő örvényéből jól esik ezért a Magyar Jogászegylet felé tekintenünk, amely ennek a nemzeti összefogásnak a példája és mintája: pártállásra való tekintet nélkül egyesíti magában a magyar jogászok legjobbjait.

A jogászí élethívatás különben is nagyon alkalmas az összefogás gondolatának a képviselőtére. Mert bár a jogász nem kerüli a harcot: egész élete jogvitákban telik el, mégis a jogvita olyan harc, amely egyesít. Az ellenfeleknek egy a céljuk itt: a jog helyesen értelmezett akaratának az érvényesítése.

A tételes jog érvényesítésére törekvő jogász túl van azokon a politikai érdekharcokon is, amelyek a jogszabály létrejöttét megelőzik. Az új jogszabály megszületése a körülötte dúló politikai harc vége, vagyis: a béke. S a jogász tisztelettel hajol meg a törvény előtt még akkor is, ha saját politikai nézetével ellentétes felfogás jut benne kifejezésre. A jogász a törvényes béke őre. Jogászaink köréből jögsan szállhat tehát a társadalom felé az a kívánság, amely a békés összefogást s a törvényes rendnek mindenkitől való feltétlen tiszteletbentartását sürgeti. Kérhetünk több megértést és tárgyilagosságot egymás iránt s kérhetjük a jogbiztonság megszilárdítását, a hatalmi túlkapásoknak és egyéni kilengéseknek vagy bűncselekményeknek kíméletlen megtorlását.

### 3

A jogbiztonság megszilárdítása különösen fontos probléma forradalmak idején. Minden forradalom az ideiglenes jogbizonytalanság és a hosszabb-rövidebb ideig tartó anarchia csapását hozza a nemzetre, de megéri ezt az áldozatot, ha jobb, igazságosabb jogot állít a régi helyére.

A forradalom után azonban nincs sürgősebb és fontosabb teendő mint az új jogrendnek megszilárdítása, a jogbiztonság helyreállítása. A jognak újra át kell vennie uralkodó szerepét a társadalmi életben s ki kell onnan szorítania az anarchiát, az önkényt és az erőszakot.

Én azt hiszem, hogy a közelmúlt forradalma után, a csodálatosan gyorsan regenerálódó magyar életben mi már elérkeztünk oda, hogy a jog feltétlen uralmának biztosítását követelhessük. S nézetem szerint ez éppen most a legsürgősebb teendőnk. Nem fontos az, hogy másfél lépést balra vagy jobbra tolódjunk; a fontos az, hogy *konzolidálódjunk*. A fontos az, hogy demokratikus jogrendünket megszilárdítsuk; a szabadságát visszanyert nemzet szabad polgárainak akarata megszabja majd, hogy merre tartsunk.

Ezzel nem akarom azt mondani, hogy a konszolidációnak és a társadalmi megbékélésnek érdekében borítsunk fátyolt a multra, a mult hibáira és bűneire. Nem vagyok szentimentális. Átérezem azt az erkölcsi erőt, amely *Kant* jogtanának ebben a mondásában lüktet: „ha a társadalom felbomlana, előbb a börtönben ülő utolsó gyilkost ki kellene végezni, nehogy a főbenjáró bűn foltja rajtszáradjon az emberiségen“.

De semmiféle jogtan sem kívánja azt, hogy ártatlanok bűnhődjenek, hogy például emberek, ügyük kivizsgálása nélkül, bírói ítélet nélkül, vagy pláne bírói ítélet ellenére internálva legyenek.

Ez a rendszer a közelmúlt dicstelen öröksége. S amint a német uralom idején 1943-ban a Magyar Tudományos Akadémián a szabad akaratról tartott rendes tagsági székfoglalóban felemeltem szavamat a terrorlegények garázdálkodása és a koncentrációs táborok intézménye ellen, úgy legyen szabad most is kifejezést adnom annak a meggyőződésnek, hogy a magyar demokrácia becsülete azt követeli, hogy a rendőri túlkapások, az internálások és bizonyos igazságügyi visszasságok, amelyek talán a bíróságok túlterheltségéből származnak, de amelyek súlyosan érintik az állampolgári szabadságot, tökéletesen felszámoltassanak és megszűnjenek.

Nézetem szerint csak a jog uralmának tökéletes megszilárdítása után nézhetünk nyugodtan szembe azokkal a veszélyekkel is, amelyeknek földalatti morálját már halljuk és amelyeket ez alatt a címszó alatt foglalhatnánk talán össze, hogy „majd ha kimennek az oroszok“.

Ezek közül csupán arra az ostoba antiszemitizmusra akarok rámutatni, amely ugyancsak a közelmúlt terhes örökségeként üti fel fejét egyre szélesebb körökben, amelynek megvan a fészke a demokratikus pártokban is, s amely nem egy helyen már ú. n. népítéletekben véresen meg is nyilatkozott.

Örök szégyene volna ennek a szerencsétlen népnek, ha ilyen vagy hasonló népítéletek megismétlődnének s azt hiszem, végleges romlásba vinné a nemzetet, ha az esetleg kirobbanó anarchiát önerejéből, idegen segítség nélkül, eltaposni nem tudná.

Zűrzavaros időkben, a történet válságos korszakaiban a megszilárdabb

támasza a nemzetnek a jog. A jog egyben a társadalmi békének is legfőbb biztosítója, mert hiszen semmi sem lázítja fel az embereket jobban, mint az elszenvedett jogtalanság tudata.

Ezért kell — nézetem szerint — nemzeti történetünk jelenlegi válságos korszakában a magyar jogászságnak minden erejét és egész tekintélyét — jobbra és balra egyaránt — a joguralom biztosítása mellett latbavetnie.

4

De a magyar jogászság mai súlyos történeti helyzetünkben is törekedhetik ennél magasabb célokra is. A jog maga sem végső érték az értékek táblázatában: igazi hivatása az volna, hogy az örök igazságosságnak erőskezű, megvesztegethetetlen páncélos lovagja legyen. A jogásznak sem szabad tehát a jog szolgálatában az *igazságosság* gondolatát szem elől tévesztenie.

Tudom, hogy anarchiára vezetne, ha kiki az igazságosságról szóló egyéni meggyőződését akarná érvényrejuttatni a tételes törvény ellenére is. De az anarchia veszélyének felidézése nélkül is bőséges tér nyílik az igazságosság érvényesítésére mind a *jogalkalmazás*, mind a *jogalkotás* terén.

Az igazságossághoz pedig a szociális igazságosság — az, amit ma *szociális demokráciának* neveznek — ugyancsak szorosan hozzátartozik. A magyar jogászságnak tehát azt a befolyását, amellyel a jogalkalmazásban és a jogalkotásban rendelkezik, az igazságosság és a szociális demokrácia érdekében is latba kell vetnie.

A szociális demokráciát nem egyszer szembe szokták állítani a *politikai demokráciával*. Ismeretes az a szemrehányás, melyet a politikai demokráciának tenni szoktak azért, mert „egyformán eltiltja szegénynek és gazdagnak, hogy a hidak alatt aludjanak“.

Én azt hiszem, hogy ez a szemrehányás nem jogosult. Nem jogosult azért, mert olyasmieért teszi felelőssé a politikai demokráciát, ami nem ennek a hatáskörébe tartozik. Jobb volna-e, ha a politikai szervezet nem egyenlő mértékkel mérné a polgári szabadságot szegénynek és gazdagnak egyaránt, vagy ha a szociális demokrácia megvalósulása után nem egyenlően mérné mindenkinek? Szabad-e az alsó lépcsőfokot kidobnunk csak azért, mert a felsőbb fok jobban megközelíti a végcél: a *humanumot*?

Én tehát nem látok ellentétet a politikai és szociális demokrácia között, mint ahogy elnökünk, *Szladits Károly* sem talált köztük ellentétet abban a szép előadásában, amelyet közgyűlésünkön az imént hallottunk. Ezért azt hiszem, hogy a magyar jogászság bátran ragaszkodhatik azokhoz a tiszteletreméltó hagyományaihoz, amelyek a *polgári és politikai szabadság* gondolatához fűzik.

Én pedig — felszólalásomnak végéhez érve — elmondhatom talán szószerint ugyanazt, amivel az 1936. évi szabadságvacsorán mondott beszé-

demet befejeztem: „Legyen ez a nemzet mindig eléggé szabad ahhoz, hogy a benne szunnyadó népi erőket kifejtse s mindig elég erős ahhoz, hogy alkotmányos szabadságát megőrizhesse!“.

5

Ezekkel a gondolatokkal köszöntöm az újjáalakult Magyar Jogászegyletet. Köszöntöm mint a magyar összefogás példaképét, mint az ország törvényes jogi rendjének támaszát, mint az igazságosság, a szociális haladás és a szabadság gondolatának hordozóját.

S köszöntöm a Magyar Jogászegylet elnökét, *Szladits Károlyt*, aki a maga nagy szerénységével talán észre sem veszi, hogy bár ifjú erőben, töretlen szellemi frissességben jár közöttünk, mégis az ő tiszteletreméltó alakja a magyar jogászság számára már „eszmévé finomult“: azoknak az eszméknek szimbolumává, melyekről az előbb szólottam.

Őszintén kívánom, hogy töltsse be a Magyar Jogászegylet Szladits Károly bölcs vezetése mellett a magyar közéletben azt a szerepet, amelyre hivatott. Haladjon előre bátran és eredményesen, a nemzet javára és a nép érdekében, azon az egyenes úton, amelyet a magyar jogászság tiszteletreméltó tradíciói, az új idők követelményei és elnökének személye mutatnak neki!

A *Magyar Jogászegylet* 1946 december 14-i társasbédjén mondott beszéd.



# A JOG SZERÉPE A TÁRSADALOMBAN

## I

Életünk útján állandó kísérőtársunk a jog: körülvesz, mint a levegő s árnyékként velünk van a bölcsőtől a koporsóig, sőt már a születés előtt is oltalmazza a csírázó emberi életet s a testi elmúlás után is védelmezi még a meghalt ember emlékezetét.

De a jog nemcsak az egyes embernek, hanem magának a nemzetnek a sorsát is nyomon kíséri: részt vesz a nemzeti felemelkedés dicsőséges napjaiban s nem hagyja el a katasztrófától sújtott népet Golgotájának véres állomásain sem. A nemzet története és a nép élete talán a legvilágosabban éppen jogában — s ennek változásaiban — tükröződik.

A jog ezt az irányító befolyását a nemzet és a polgárok életében azáltal éri el, hogy szükség esetén fizikai kényszerrel is megvalósítja a tőle kitűzött célokat. Szerepe olyan, mint amilyen a régi római felfogás szerint a végzeté volt, amelyről az ismert latin mondás azt tartja, hogy „*ducunt volentem fata, nolentem trahunt*“. A jog is: csupán útbaigazítja, „vezeti“ azt, aki önként engedelmeskedik neki, de kényszert alkalmaz az ellen, „magával vonszolja“ azt, aki szembe száll vele.

Éppen e miatt a brutális fizikai kényszer miatt, amelyet a jog az ellenszegülőkkal szemben alkalmaz, támadja a jogot az *anarchizmus* irányzata, amelynek a stoikus Zenontól kezdve az emberiségnek olyan nagy álmódzói voltak képviselői, mint Tolsztoj, Ibsen, Krapotkin és Elisée Reclus. Ez az ideális törekvés a kényszert, mint az emberhez méltatlan dolgot, száműzni szeretné a társadalomból s ezért szüntetné meg az állam kényszerhatalmát s a jogi kényszerszabályozást.

A kényszert a társadalomból azonban kiküszöbölni nem lehet. Mint-hogy az ember testi erővel rendelkezik, minden társadalomban — az anarchista társadalomban is — előfordulhat az, hogy valamely ember testi erejét embertársa ellen használja fel. Ebben az esetben az anarchista társadalom az előtt a dilemma előtt állna, hogy vagy eltűri azt, hogy a kényszernélküli társadalomban önkényes kényszer érvényesüljön, vagy pedig kényszerrel akadályozza meg az önkényes kényszer érvényesülését. Akármelyik megoldást választja, mindenképp önmagával ellentmondásba kerül.

De ha ekként semmiképp sem lehet a társadalmi életből a kényszert kirekeszteni, jobb ha a kényszer a közösségi akaratot kifejező jog védelmére lép működésbe, mint ha az egyesek önkényének eszközévé válna.

Íme a jog hivatása a társas létben: a közakarát számára fenntartani, monopolizálni a kényszeralkalmazás hatalmát és megakadályozni az önkény uralmát.

2

A társadalom az emberi érdekek és eszmények küzdőtere. Ellentétes emberi érdekek, egymást keresztező gazdasági törekvések, egymástól különböző nézetek, szociális vagy kulturális felfogások, politikai vagy erkölcsi ideálok ütköznek benne össze. S ezek a különféle célok mind alkalmasak arra, hogy nagy embertömegeket vonjanak a maguk bűvkörébe s állítsanak az ellentétes célokat követő tömegekkel szembe. És mindenik fél hajlandó arra is, hogy a saját céljának, érdekének vagy ideáljának érvényesítésére kényszert és erőszakot alkalmazzon az ellentétes célokat követőkkel szemben.

A társadalmi életet ekként az a veszély fenyegeti, hogy mindenkinek mindenki ellen vívott harcává válik, vagy — ami még rosszabb — hogy az egymást legyűrni akaró ellentétes érdekű hatalmas embercsoportok vagy osztályok gigantikus küzdelmévé változik.

A társadalmi erőket felőrlő érdekharcba beleszól azonban a jog. Erős kézzel megfékezi a társadalmi harcot, a jog korlátai közé szorítja azt: *rendet és békét* teremt.

A jog szerepe a társas létben — ebből a szempontból nézve — éppen az, hogy a társadalmi ellentétek döntőbírája legyen, hogy a harcban egyébként felőrlődő erőket békés alkotómunkára és együttműködésre szervezze meg, hogy a társadalmi haladáshoz és nagy alkotások létrejöttéhez szükséges rendet és békét teremtsen.

A jog legelső feladata: a társadalmi béke biztosítása. Ezért mondja a régi német szólás, hogy, „*Herr ist der uns Frieden bringt*“ — „aki békét hoz nekünk, az legyen a mi urunk“.

3

Ahhoz nem férhet kétség, hogy a jog a társadalmi harcban gyakorolt döntőbírói szerepét nem mindig a tiszta igazságosság követelményei szerint tölti be. Mert hiszen a jog maga is a társadalmi harc eredménye. Ahhoz, hogy a társadalomban érvényesülhessen, erőre, minden ellenállást legyőzni képes hatalomra van szüksége. Ezt az erőt pedig csak úgy szerezheti meg, ha a tőle kitűzött célok hatalmas emberi erőket vonzanak lobogója alá. Minthogy pedig a jogként való érvényesüléshez szükséges hatalmas erők nem mindig a legigazságosabb célok köré csoportosulnak, kétségtelen, hogy a jog igen sokszor igen nagy mértékben *igazságtalan* lehet.

De kétségtelen az is, hogy a társadalom szolgáltatja a jog érvényesüléséhez szükséges erőt s így a társadalom felelős az igazságtalan jogért: minden társadalomnak olyan joga van, amilyent megérdemel.

Nem tagadhatjuk továbbá azt sem, hogy még a legigazságtalanabb jog is jobb, mint a jog teljes hiánya: az *anarchia*.

És könnyű rájönni arra is, hogy még az a jog is, amelyet elviselhetetlenül igazságtalannak érzünk, az igazságosságnak és az erkölcsi rendnek számos elemét valósítja meg. A *totális igazságtalanság* a jogi lényegét: a társadalmi rendet és a társadalmi békét borítja fel. Betyárbecsület nélkül még a rablóbanda sem állhat fenn. Egy bizonyos minimális igazságosság és erkölcsi tartalom nélkül a jog is pusztulásra van ítélve, mert *Kant* szép mondása szerint az elszenvedett igazságtalanságnál jobban az embert semmi sem bőszi fel.

Igazán erős csak az a jog lehet, amely igazságos, legalább is abban a mértékben, amelyben az igazságosság messzefénylő eszménye a tökéletlen ember és a mindig többé-kevésbé tökéletlen jog számára megközelíthető.

A jog igazi hivatása az emberiség életében az volna, hogy az örök igazságosságnak erőskezü, megvesztegethetetlen páncéloslovagja legyen. Hogy *Pascal* gondolatát követve, amely szerint „az igazságosság erő nélkül tehetetlen s az erő igazságosság nélkül zsarnoki“, *egyesítse* az igazságosságot az erővel s elérje így, hogy „ami igazságos: erős, s ami erős: igazságos legyen“.

#### 4

A jognak megvolna a képessége ehhez. Mert a jog jelentősége az emberiség életében az, hogy a *leghatékonyabb eszköz*, amellyel a társadalom fejlődését az öntudatos és értelmes emberi akarat szerint irányítani lehet: az összes társadalmi szabályozási módok közül egyedül a jognak áll ugyanis rendelkezésére a minden ellenszegülést legyőzni bíró erő.

A jognak megvan az ereje ahhoz, hogy betöltse hivatását és előrevesse a társadalmat a *haladás* útján: az emberiség legmagasabb ideáljai felé vezető úton. Azonban — amint előbb mondtam — minden társadalomnak olyan joga van, amilyent megérdemel.

#### 5

A jog a fejlődést öntudatosan irányító befolyását kiterjesztheti az emberi élet legkülönbözőbb vonatkozásaira. Szabályozhatja a magánéletet, a családi viszonyokat és a gazdasági életnek óriási területét. És okvetlenül szabályoznia kell az *állami életet*, mert hiszen az állam nem is egyéb, mint a jog teremtménye: *egy fejlett jogrendszer egysége által összetartott*.

*társadalom*. A jognak az állami életben tehát még nagyobb a jelentősége, mint az emberi élet egyéb területein.

Hogy a jog az életnek mely területeire terjessze ki szabályozó tevékenységét s hogy milyen mélyen avatkozzék bele az emberek életébe, a társadalom alkotómunkájába és érdekharcába, e kérdés már régóta vita tárgya. S ez talán a legsúlyosabb kérdés, amelyet a jognak megoldania kell: mert hiszen közvetlenül érinti az emberiségnek egyik legnagyobb értékét, a *szabadságot*. Bármennyire igaz ugyanis egyrészt, hogy emberi szabadság és félelemtől mentes élet csak a jog védelme alatt lehetséges, igaz másrészt az is, hogy a jognak az emberi életbe való beavatkozása erősen korlátozza a szabadságot. S ha a jog elsőrendű feladata az, hogy az alkotó társadalmi munkához szükséges rendet és békét biztosítsa, akkor jogosan követelhetjük meg tőle azt, hogy a dolgozó társadalom erőfeszítését okvetetlenkedő beavatkozással és zaklatással ne akadályozza.

Éppen ezért az *individualista* és *liberális* felfogás az egyéniség érvényesülésének és a szabadságnak az érdekében a jogi szabályozásnak minél szűkebb térre való szorítását kívánja. Ennek a felfogásnak felel meg az a régi latin mondás is, hogy „*plurimae leges, pessima civitas*“.

Ezzel szemben a *közösségi* — *univerzalista* és *szocialista* — felfogások a jogi szabályozás kiterjesztését követelik. Kétségtelen, hogy a társadalom szédületes fejlődésével mindinkább szaporodnak azok a nagy közösségi feladatok, amelyek csak úgy oldhatók meg, ha a jog összefogja és megszervezi erre a célra a társadalom erőit. Ezért újabban a jognak a *békét* és a *rendet* biztosító szerepe mellett egyre növekvő súlyt nyer a társadalom *gazdasági*, *szociális* és *kulturális* tevékenységét támogató vagy irányító működése. Napjaink története is azt bizonyítja, hogy az emberi élet mindinkább a jog szabályozó hatalma alá kerül.

Szabadságának azért a korlátozásáért, amely az egyre fokozódó jogi beavatkozás következménye, a modern jog akként szokta az embert kárpótolni, hogy beleszólást enged az egyeseknek a jog megalkotásába.

A jogalkotónak pedig nem szabad elfelednie, hogy a lehetőség szerint kímélnie és tisztelnie kell az emberi személyiséget és szabadságot, mert ha ezt elnyomja, a társadalmat legjobb teremtő erőitől s az emberi haladást előremozgató rúgótól fosztja meg.

Hogy a jog — azoknak a feladatoknak a megoldásával, amelyekre az előbbiekben rámutattam — milyen fontos szerepet játszik a társadalom életében, akkor érezzük igazán, amikor felmondja a szolgálatot. Ez a válság akkor következik be a jog működésében, amikor szilárd rendje meginog és felborul. Ez a válság a *forradalom*.

Minden forradalom az időleges jogbizonytalanság és a hosszabb-rövidebb ideig tartó anarchia csapását hozza a nemzetre s ezért csak akkor van létjogosultsága, ha azok a célok, amelyekért vívják, megérik ezt az áldozatot: vagyis ha sokkal jobb, sokkal igazságosabb jogot állít a régi helyére.

A forradalom feladata ennek az új jognak a megalkotása. S a forradalom után nincs sürgősebb és fontosabb teendő, mint a jogrendnek a megszilárdítása, a *jogbiztonság helyreállítása*. A jognak újra át kell vennie uralkodó szerepét a társadalmi életben s ki kell onnét szorítani az anarchiát, az önkényt s az erőszakot.

1946 december 2-án tartott rádióelőadás.

# TÁRSADALOM ÉS TÖRTÉNET

## I. A XIX. század természettudományos szociológiája.

Az a hatalmas fejlődés, amelyet a természettudományok már a XVIII. században elértek, s amely a XIX. század folyamán olyan mértékben fokozódott, hogy egész technikai kultúránkat s ezzel társadalmi életünket is megváltoztatta és másrészt az a minden lényegesebb haladás nélküli respedés, amelyben a társadalommal foglalkozó tudományok évszázadok óta sinylődtek, következetesen vezetett el a mult század elején ahhoz a törekvéshez, amely a társadalmi jelenségek vizsgálatánál is a természettudományok módszerét kívánta alkalmazni. E törekvés sikerétől, attól, hogy a társadalom tudománya maga is természettudománnyá, a természettudományok egyik ágává válik, remélték a gyors haladást az emberi társas együttélés problémáival foglalkozó kutatás területén.

Az említett törekvésből született meg a XIX. század első felében egy új — mégpedig nevében, célkitűzésében és módszerében egyaránt új — tudomány: a *szociológia*.

A szociológia a társadalmat a nagy természet egyik darabjának — közelebbről az állati organizmusokhoz hasonló élő szervezetnek — tekintette. Ennek az élő szuper-organizmusnak kereste biológiai törvényeit, s szerette volna az emberiség világtörténeti életének fiziológiáját is felderíteni. E felfogás szerint a politika sem lett volna más, mint a társadalmi organizmus higiéniája, egészségana.

Ennek a XIX. századbeli természettudományos szociológiának igen nagyok az érdemei. Reámutatott a társadalmi jelenségek megfigyelésének, leírásának s a tapasztalati adatgyűjtésnek nagy fontosságára s meggyőzött arról, hogy hiábavaló dolog a természetjogászok mintájára pusztán észbeli spekuláció útján keresni a társadalomtudományi kérdések megfejtését. Nagy mértékben gyarapította ekként a társadalom életéről s egyes jelenségeiről szóló tapasztalati tudásunkat. Mindazonáltal nem váltotta be a hozzája fűzött reményeket. Határozott munkaprogrammot következetesen megvalósító, kiforrott tudománnyá válni máig sem tudott, és különösen nem volt és nem is lehetett képes arra, hogy a társadalomról szóló természettudomány gondolatát valóra váltsa.

A társadalommal foglalkozó elvont spekuláció — különösen a pusztá gondolkodás útján kiagyalt nagy természetjogi rendszerek — ellen fellépő szociológia maga is áldozatául esett annak a spekulációnak, amely minden

bizonyítás nélkül foglalta egy kalap alá a társadalmat és az állati organizmust. Nem tapasztalati megfigyelésből, hanem a szárnyaló gondolat erejéből vonja le már a szociológia XVIII. századbeli nagy előfutára, *Vico* (1668—1744) is azt a tanítását, hogy az emberiség története három nagy korszakra: a teokratikus, heroikus és a humánus korszakra tagozódik (*Principi di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle Nazioni*, 1725); ezt a tanítást a szociológia későbbi megalapítói, *Saint-Simon* (1760—1825) és *Comte* (1798—1857) abban a formában ismételték meg, hogy az emberi fejlődést a világfelfogás fejlődése, a szellemi fejlődés határozza meg s ezért a társadalom a teológiai, metafizikai s végül a pozitív tudomány álláspontját valló világfelfogások egymásra következő korszakain megy keresztül. Az a felfogás, hogy a társadalom fejlődését a szellemi tényező irányítja, nem mondható szigorúan természettudományi jellegű felismerésnek.

A nagy szociológusok közül *Spencer* (1820—1903) volt az, aki a természettudományos felfogáshoz a leghívebben ragaszkodott. Az a kép azonban, amelyet *Spencer* etikája arról a boldog, erkölcsös és szabad társadalomról rajzol, amelyet a fizikai, biológiai, pszichológiai és szociológiai fejlődés hatóerői szerinte szükségképpen létre fognak hozni, alig különbözik az ideális jogrendszereket kiagyáló természetjogászok utópista elképzeléseitől. A természetjog művelőinek szemére szokták hányni, hogy a vágyálmok és ábrándképek birodalmában időznek. Ebben a birodalomba téved azonban a legtöbb szociológus is akkor, amikor a maga vágyálmát, a tökéletes társadalomról szőtt álomképét, mint a szükségszerű fejlődés szükségszerű eredményét, mint a társadalom fejlődésének utolsó szakaszát állítja oda. Az, hogy a természetjogászok az ideális jogról, államról és társadalomról szóló elképzeléseiket észbeli vagy erkölcsi érvekkel okolták meg, a szociológusok pedig egyszerűen a szükségszerű társadalmi fejlődés végpontjaként tüntetik fel az elérni óhajtott állapotot, nem lényeges különbség köztük, mert hiszen a vágyalom nem szűnik meg annak lenni, ha természettudományi értelemben pontosnak mondható bizonyítás nélkül ezt a vágyalmot egyszerűen a jövőbe vetíttem.

A XIX. század szociológiája azonban nemcsak nem oldotta meg, de nem is oldhatta meg azt a maga elé tűzött feladatot, hogy a társadalom természettudománya legyen. Ez a feladat ugyanis fából vaskarika s így megoldhatatlan.

## 2. A modern kultúrfilozófia.

Az utolsó félévszázad kultúrfilozófiai kutatásai mély árkot ástak a természet és a társadalom, a természettudományok és a társadalomtudományok közé. Különösen az újkanti filozófia értéktani irányának s ezen belül is főként *Heinrich Rickert*-nek (szül. 1863 május 25, meghalt 1936 július 25) érdeme, hogy a kultúrtudományok ismeretelméletét megalkotva

reámutatott a társadalmi és történeti tudományoknak a természettudományokétól eltérő jellegére. Az újkantiánus Rickerttől tört úton továbbhaladva, s egyben a hegeli „objektív szellem“ gondolatát felhasználva és modernizálva, napjaink legjelentősebb filozófusa, *Nicolai Hartmann* (szül. 1882 július 20-án Rigában; idevágó főműve: *Das Problem des geistigen Seins*, 1933) volt az, aki az új kultúrfilozófia világfelfogásának talán a legmegkapóbb kifejezését adta.

Nicolai Hartmann felfogása szerint a lét négy főrétegének fokozatos egymásrarakódásából épül fel a Mindenség: az élettelen anyagon épül fel a szerves élet, ezen nyugosznak a lelki jelenségek, s ezek hordozzák végül a szellemi jelentések legfelső rétegét. A társadalmi és történeti jelenségek e felfogás szerint a közös célok és közös eszmék által mozgatott emberek cselekvéséből jönnek létre s ezért a *szellemi létréteg* — a célok, eszmék, gondolatok, értékek és jelentések világa — a társadalmi és történeti lét leglényegesebb alkotórésze. Minthogy pedig a céloknak, eszméknek és gondolatoknak ezt a szellemi világot a természettudományos kutatás eszközeivel megfogni nem lehet, nyilvánvaló, hogy a társadalmi élet éppen leglényegesebb elemében nem hozzáférhető a természettudományos kutatás számára.

Igaz, hogy a társadalom nem csupán a benne foglalt szellemi tartalomból áll: az emberi cselekvések testi-lelki realitása, amely ezt a szellemi tartalmat hordozza, éppúgy hozzája tartozik, mint az az élettelen anyag is, amelyből az élő szervezetek organizálódtak. Ha azonban a társadalomban figyelmen kívül hagyjuk mindazt, ami benne szellemi természetű, mondhatnám úgy is, hogy az „ideológiákat“, ha csak azt vesszük belőle tekintetbe, amit érzékeinkkel tapasztalni s a természettudomány mérőeszközeivel észlelni tudunk, akkor a társadalmi és történeti jelenségek minden értelem és cél nélküli testmozgások zűrzavaros tömegjelenségeivé fokozódnak le.

Ha például a most bevégződött világháború szemléleténél csupán azt vennők szemügyre, ami természettudományos módszerrel észlelhető, akkor teljesen figyelmen kívül kellene hagynunk mindazokat az eszméket, célokat, gondolatokat és más szellemi tartalmakat, amelyek az egymással mérköző gigantikus fizikai erőket összetartották és mozgatták, és amelyek e háború eseményeinek *értelme* — ésszel felfogható, de érzékileg nem tapasztalható értelmet — adtak. Ami a háború szigorúan természettudományos szemlélete számára ezek után fennmaradna, az alig volna több, mint sokmillió ember célnélküli ide-oda mozgásának vagy röpködésének meglehetősen egyforma testmozdulatoktól kísért s különböző robbanások akusztikai és optikai tünetényei közben végrehajtott tömegjelensége. Az így észlelt jelenségek — testmozgások, fények, hangok — azonban még pusztán természeti jelenségek volnának s nem volna társadalmi jellegük: a társadalmi jelenség összefüggés- és értelemnélküli természeti jelenségek tömegére bomlik széjjel, mihelyt megfosztjuk a benne rejlő szellemi tartalomtól, ideológiától.



Hogy a társadalomban és a történetben az érzékileg nem tapasztalható szellemi tartalmak, az ideológiák játsszák a vezérszerepet, ez az előbb elmondottak után kétségtelen. Minthogy az ember eszes lény és ezeket a szellemi tartalmakat ésszel felfogni, vagyis megérteni képes, azért kétségtelen, hogy ez a szellemi világ sem hozzáférhetetlen az emberi kutatás számára. De bizonyos az is, hogy ezzel a szellemi világgal nem a természettudomány foglalkozik: a természettudomány a maga vizsgálódásait az érzékileg tapasztalható világra, a természetre irányítja. Ami ezen a tapasztalható világon túl van, ami érzékileg nem tapasztalható, az már kívül esik a természettudomány területén s a szellemtudományi kutatás birodalmába tartozik.

Minthogy pedig a társadalom és a történet — szellemi alkateleménél fogva — éppen leglényegesebb részével jóval túl terjed a természeti világ területén, nyilvánvaló, hogy a társadalomról természettudományt csinálni nem lehet. A természettudomány vizsgálhatja ugyan a társadalom természeti alapját s testi és lelki realitással bíró alkotóelemeit; ezeknek a vizsgálata azonban — amint az imént láttuk — semmiképpen sem lesz társadalomtudományi jellegű. A modern kultúrfilozófia eredményeiből azt a következtetést kell tehát levonnunk, hogy a XIX. századbeli szociológiának az a törekvése, hogy a társadalom természettudománya legyen, elhibázott törekvés volt. A társadalomról szóló természettudomány — amint fentebb mondtuk — fából vaskarika.

### 3. *A történelmi materializmus tanítása az ideológiáról.*

Az ideológiának azt a nagy társadalmi jelentőségét — amelynek számbavételével a természettudományos szociológia gondolatát elutasítottuk — *Marx Károly* történelmi materialista tanítása is méltányolja. Legyen szabad erre nézve a marxizmus ortodox őrizőjének, a bolsevizmusnak felfogását ismertetnem s idéznem „*A Szovjetunió Kommunista Pártjának Története*“ (Budapest, Szikra-kiadás, 1945, 143 l.) című mű következő részletét: „Ami a társadalmi eszmék, elméletek, nézetek, politikai intézmények *jelentőségét*, azoknak a történelemben játszott *szerepét* illeti, a történelmi materializmus nemcsak nem tagadja, ellenkezőleg: hangsúlyozza azoknak fontos szerepét és jelentőségét a társadalom életében, a társadalom történetében“.

Az, hogy ezek az ideológiák hogyan jönnek létre, pillanatnyilag nem érdekel bennünket. Ami érdekel, az az, hogy ha egyszer létrejöttek, akkor a legnagyobb szerepet játsszák a társadalom életében. Sőt, sajátlagos értelemben vett társadalmi és történelmi létről nem is beszélhetünk addig, amíg ilyen ideológiák nem jelentkeznek az emberiség életében. Az bizonyos, hogy csupasz természeti ösztönök, szellemi természetű egyesítő tényezők

hiányában is társas együttélésre hajthatják az egyedeket, úgyhogy ebben az értelemben állati társadalmakról is beszélhetünk. Nem egyszer reámutattak arra, hogy a társas lét megelőzi a kultúrát. (Pl. N. Hartmann: *Das Problem des geistigen Seins*, 178 l.) De bizonyos az is, hogy ez a vak természeti ösztönök alapján létrejött öntudatlan összeműködés még nem sajátos értelemben vett emberi társadalom.

Érdekel bennünket az is, hogy az emberi társadalom nélkülözhetetlen szellemi tartalma nem fogható fel *metafizikai szubsztancia* gyanánt, amint azt Hegel tanította. A társadalomban a „szellem“ mint *ideológia* van jelen. Az ideológiák szellemi világa pedig nem lebeg szabadon a természeti világ felett, hanem szorososan hozzátapad ehhez: szellemi tartalmak csupán lelki folyamatokon, ezek csupán élő szervezetekben jelentkeznek s az élő szervezet élettelen anyagokból épül fel. A természet anyagi, testi és lelki valósága hordozza ekként a szellemi tartalmakat. Az alsó légréteg, a testi-lelki realitás, amely a rajta nyugvó szellemi légréteget hordozza, az erősebb: nélküle a felső szellemi réteg sem állhat meg. De bármennyire függ is fennállásában a felső réteg az alsótól, mégis sajátos autonómiával bír vele szemben: a felső rétegen belül nem az alsó réteg törvényszerűségei, hanem a szellemi világ autonóm törvényszerűségei érvényesülnek.

Ez az ismertetett kultúrfilozófiai felfogás sok hasonlóságot mutat ahhoz, amelyet a történelmi materializmus vall az ideológiai „felépítmény“ s a materiális „alapépítmény“ viszonyáról. Amíg azonban Marx szerint az ideológia pusztá reflexe az anyagnak (a gazdasági alépítménynek), addig N. Hartmann szerint az ideológia függ ugyan reális alapjától, de azzal szemben sajátos és önálló új törvényszerűségekké is rendelkezik. Másutt — „*A szabad akarat problémája*“ (Budapest, 1943, 89 l.) című munkámban — volt alkalmam reámutatni egyébként arra a hasonlóságra is, amely N. Hartmann kultúrfilozófiája és a Comte—Spencer-féle szociológiai felfogás között észlelhető.

#### 4. A szociológia mai állapota.

A modern kultúrfilozófia eredményeinek figyelembevételével a szociológia jellegének is meg kellett változnia: természettudományból szellem-tudománnyá kellett válnia. Amíg a XIX. század felfogása szerint a szociológia csupán egyik ága volt a természettudományoknak, s mint ilyen szembenállott mindazokkal a tudományokkal, amelyek a társadalommal vagy a társadalmi jelenségek egyes csoportjaival nem természettudományos nézőpontból foglalkoztak, addig az újabb felfogás szerint a szociológia kiválik a természettudományok köréből és összeolvad mindazokkal a tudományokkal, amelyek a társadalommal vagy egyes társadalmi jelenségekkel bármiféle szempontból is foglalkoznak.

Ha a szociológia a társadalom tudománya, akkor valóban minden

ismeret, amely társadalmi jelenségekre vonatkozik, beletartozik a társadalomtudományba. A gazdaság, az állam és a jog kétségkívül társadalmi jelenségek s ezért azt kell mondanunk, hogy a magán- és közgazdaságtan, az államtudományok és a politikák, valamint az összes jogtudományok: részei — mégpedig legjobban kiművelt, legfejlettebb részei — a társadalomtudományak. De továbbmehetünk és elmondhatjuk azt is, hogy az egész kultúra is társadalmi termék s ezért nemcsak a szűkebb értelemben vett kultúrtudományokat, hanem az ú. n. szisztematikus szellem-tudományokat is, amelyek a kultúrában rejlő szellemi tartalmak (ideológiák) rendszerbefoglalásával foglalkoznak, a társadalomtudományok közé kell besoroznunk. Végül a történelem sem más, mint emberi társadalmak története s így nyilvánvaló, hogy a történettudománynak is a társadalomtudomány körében van a helye.

Ezzel azonban a társadalomtudomány területe olyan óriási kiterjedésűvé vált, hogy mint hasonlóan nagy birodalom áll szemben a természettudomány mérhetetlen birodalmával. Ha ezt a határtalan s a szaktudományok légióját magában foglaló ismerettömeget a *szociológia* nevével jelöljük meg, akkor azonban a szociológia tárgykörét nemcsak óriási kiterjedésűvé, hanem egyúttal igen határozatlanná is tettük. S amint a természettudós nem a természettudományt, mint ilyent műveli, hanem a fizikát, a kémiát, a biológiát vagy a természettudománynak valamely pontosan meghatározott másik szakaszát tekinti kutatási területének, akként e tág értelemben felfogott szociológia munkása is a közgazdaságtannak, a jogtudománynak vagy más kultúrtudománynak, vagy a társadalomtudomány valamely pontosan meghatározott másik ágának lehetne csupán a művelője, de nem a szociológiának. A szociológia ekként, mint egy csomó tudománynak közös gyűjtőfogalma, s nem mint külön tárgykörrel bíró tudomány szerepelne.

Ha viszont nem akarjuk a szociológiát, a természettudományhoz hasonlóan, egyszerű gyűjtőfogalomként felfogni, hanem a többi társadalomtudomány mellé, mint saját tárgykörrel bíró önálló tudományt akarjuk odaállítani, akkor pontosan meg kell határozni a társadalmi jelenségeknek azt a csoportját, amely a szociológiai kutatás kizárólagos területe, vagy azt a sajátos szempontot, amelyből a szociológia más tudományokéval esetleg közös tárgyát, ezektől eltérő módon és módszerrel vizsgálja.

Mintthogy a társadalmi jelenségek egyes összefüggő csoportjai már évszázadok óta külön szaktudományok tárgyai — egész tudománycsoportok foglalkoznak a társadalom legfontosabb jelenségeivel: a gazdasággal, az állammal, a joggal s a magas kultúra egyes ágaival — igen nehéz a szociológia számára a társadalmi jelenségek körében olyan területet találni, amely eddig parlagon hevert. Ennek belátásából fakadnak azok a kísérletek, amelyek a szociológia tárgyát akként határoznák meg, hogy nem egyes konkrét jelenségcsoportokat, hanem a társadalmat magát, mint egészet, s az egészet összetartó összefüggéseket jelölnék ki számára kutatási területül.

Az ilyen *formális* szociológia természetesen ellentétbe kerül azzal az elgondolással, amely szerint a szociológiának a társadalmi élet konkrét és eleven valóságát, tartalmát kell megragadnia. Egy másik törekvés a társadalomtudományi vizsgálódásban eddig elhanyagolt területeken próbál a szociológia épülete számára házhelyet kiszakítani: a tudás és a tudomány problémája például régebben csupán mint a logika, a tudomány- és ismeretelmélet kérdése szerepelt, most felfedezik a tudás szociális jelentőségét, a tudomány társadalmi szerepét és társadalmi feltételezettségét s íme megszületik a „*tudás szociológiája*“ (Karl Mannheim: *Wissenssoziologie*). Mások végül a szociológiában alkalmazott nézőpontnak és módszernek a többi társadalomtudományétól eltérő voltában látják a szociológia külön tudományvoltát biztosító tényezőt. Ez a felfogás tulajdonképpen maradványa annak a nézetnek, amely a szociológiában a természettudományok okozatos módszerét alkalmazó társadalomtudományt látott s ezért főként abban a formában jelentkezik, hogy a szociológia okozatos összefüggésük oldaláról nézi a társadalmi jelenségeket, míg a többi társadalomtudomány értékelő vagy más tartalmi szempontból vizsgálja őket. Szokásos az is, hogy a szociológiát mint generalizáló, általános törvényeket kutató tudományt állítják szembe a társadalmat individualizáló, ideografikus szempontból vizsgáló tudományokkal (Rickert).

A szociológia önálló tudományi jellegének megalapozására irányuló ezek a próbálkozások mutatják, hogy milyen határozatlan és kiforratlan formában van még mindig ez a tudomány akkor, ha nem általában „társadalomtudomány“ gyanánt, hanem a társadalomtudomány egy meghatározott ágaként fogjuk fel. Tisztázatlan ennek folytán a szociológia viszonya a többi társadalmi jellegű tudományhoz, így többek közt a közgazdaságtanhoz, az állam- és a jogtudományokhoz, a kultúrtudományokhoz és a történettudományokhoz is.

##### 5. Társadalomtudomány és történettudomány.

Én ez alkalommal az említett sok tisztázatlan kérdés közül csupán egygel, a társadalomtudomány és a történettudomány viszonyával, a társadalom és a történet szembeállításával szeretnék foglalkozni.

A rokonság a kettő között nyilvánvaló s inkább megkülönböztetésük és elhatárolásuk a nehéz. Nyilvánvaló ugyanis, hogy a történet nem más, mint a társadalom élete, s hogy másrészt a társadalmi lét nem más, mint folytonos mozgás, élet, történet. Egy híres filozófus jelentette ki, hogy a historikust csak azok az események érdeklik, amelyeknek társadalmi, szociális jelentőségük van (Rickert: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, 3. kiadás, 1924, 79 l.); egy kitűnő történetíró pedig egyenesen kimondta, hogy a történelem az emberi társadalmak tudománya (Fustel de Coulanges:

*Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*, 1889, IV. 1.). Társadalom- és történettudománynak e szerint ugyanaz a tárgya: mindkettő az emberi társadalmak életét vizsgálja.

Mi közöttük a különbség és van-e egyáltalában különbség társadalmi élet és történet között?

Az egyik különbséget abban látom, hogy a társadalom szélesebbkörű fogalom, mint a történet. Ha igaz is az, hogy a historikust csak az érdekli, aminek társadalmi jelentősége van, másrészt kétségtelen, hogy nem érdekli mindaz, ami a társas életben történik s ott jelentőséggel bír. Történeti jelentősége csak annak a társadalmi eseménynek van, amely az emberi kultúra fejlődését befolyásolja: előre viszi vagy hátráltatja. Ebből a szempontból nézve társadalom, történet és kultúra fokozatosan szűkülő három kört jelent: *társadalom* mindaz, ami az emberi együttműködés terén történik; *történet* ebből az, ami vagy elősegíti, vagy hátráltatja a kulturális értékek megvalósítását; *kultúra* pedig csupán ezeknek az értékeknek a megvalósulása.

A társadalom és a történet ilyen módon való elhatárolásának felel meg, hogy a mindennapi élet apró eseményeinek nem szoktunk történeti jelentőséget tulajdonítani: a szürke hétköznapoknak nincsen történetük. Pedig a társadalom életében több a hétköznap, mint a nagy átalakulásokat jelentő pirosbetűs ünnep.

Igaz ugyan, hogy ez a különbség csak relatív, mert hiszen éppen az újabb történetírás érdeklődéssel fordul a nagy tömegek egyhangú mindennapi élete felé is.

Az előbb említett különbségből egy további is következik. Ha történeti jelentősége csak annak a társadalmi eseménynek van, amely a kultúra fejlődésében előrehaladást vagy visszaesést jelent, akkor nyilvánvaló, hogy a történelmet elsősorban a változás érdekli, hogy sokkal *dinamikusabb* természetű, mint a társadalomtudomány. Egy olyan társadalomban, amely magát az új eszmék behatolása elől évszázadokon át mintegy kínai fallal lezárna és változatlan szokások, megmerevedett erkölcsi felfogások, változatlan politikai formák és jogszabályok, állandósult gazdálkodási módok és fejlődésnélküli technikai berendezések mellett élne, a historikus kevés feljegyezni valót találna, míg a szociológus a változások zajától nem zavarva vizsgálhatná ennek a maradi társadalomnak egyhangú életét. Ennek a különbségnek felel meg, hogy *Comte Ágost* a szociológiát a társadalom *statikájának*, a történelmet pedig a társadalom *dinamikájának* tekinti.

De ez a különbség is csak relatív. Egyrészt a nagy történeti változásoknak, például a forradalmaknak is megvan a szociológiájuk, mert hiszen ezek a nagy változások is mutatnak egyforma, változatlan vonásokat; másrészt pedig a társadalmi élet egyformasága — közelebbről megnézve — folytonos változást mutat, változatlannak tetsző jelenségei is folytonosan mozgásban vannak: a társadalom alkotóelemei — a nemzedékek váltako-

zása folytán — állandóan kicserélődnek s az állandósult intézmények is számtalan eltérést mutatnak működésüknek ezernyi apró részletében.

Kétségtelen azonban, hogy a szociológiát elsősorban a folytonos történeti változásban hosszabb időn át marandó vagy állandóan visszaterő elemek, a különböző korok és helyek társadalmában egyaránt feltalálható vonások érdeklik. A társadalomtudomány statikus és a történettudomány dinamikus jellegéből kiindulva az előbb kiemelt két különbség mellett egy harmadikhoz is eljutunk ekként: a szociológia eltekint a társadalmi történések hely és idő szerinti meghatározottságától s a történet egyszeri, individuális tényeiből általános jellegű tanításokat szűr le; a társadalmi élet tipikus vonásait emeli ki, társadalmi típusokat szerkeszt, vagyis egyszerűen: általánosít, *generalizál*. A történelem ezzel szemben hely és idő szerint szigorúan meghatározott, egyszeri, ebben a sajátos formában soha többé vissza nem térő folyamatokat ír le; történeti atmoszférájukban, egyéni sajátosságukban, jellegzetes individualitásukban eleveníti meg valamely konkrét társadalom életének jelentős mozzanatait, vagyis *individualizál*, egyéniesít.

Igaz, hogy még ez a különbség is relatívnak látszik, vagy legalább is vannak olyan leíró társadalomtudományok, amelyek nem annyira általános társadalmi összefüggések felkutatására, mint inkább valamely konkrét társadalom történetileg hű rajzára törekszenek. Ilyen például a *szociográfia*, amely egy meghatározott társadalomnak egy bizonyos időpontban észlelhető állapotát írja le; továbbá a *statisztika*, amely megfigyeli egy bizonyos időpontban vagy nyomon kíséri egy bizonyos időn át valamely társadalom életjelenségeit. Ezek a tudományok valóban inkább individualizálnak, mint generalizálnak s ebből a szempontból nézve inkább történeti, mint szociológiai jellegűek. Hogy mégis a társadalomtudományok közt szokták őket felsorolni, annak oka, hogy a történettudomány többi jellemző vonásának kevésbé felelnek meg: nem csupán a történetileg jelentőset regisztrálják és nem eléggé dinamikus természetűek.

Az az utoljára említett megkülönböztető vonás, hogy a szociológia a történelem konkrét tényeiből az individuális különbségek figyelmen kívül hagyásával általános tanulságokat von le s ezen az úton generális érvényű társadalmi összefüggések felderítésére törekszik, felhívja figyelmünket arra, hogy ebből a szempontból nézve a történettudomány a szélesebbkörű s a társadalomtudomány a szűkebbkörű vizsgálódás: utóbbit a történelem leírásaiból csupán az általános vonások érdeklik. Szociológia és história tehát nem koncentrikus körökként viszonylanak egymáshoz: az egyiknek érdeklődési köre kiterjedtebb ebben, a másiké pedig abban az irányban.

A társadalomtudomány és a történettudomány elhatárolására irányuló kísérletek s ezeknek nehézségei világosan bizonyítják e két tudományág közeli rokonságát. Ha a szociológia a história tényeiből vonja le általánosításait, akkor a társadalomtudomány tulajdonképpen nem egyéb, mint

*összehasonlító történelem*; a történettudomány viszont nem más, mint *a társadalom fejlődésének szociográfija*.

Szociológia és história, mint rokon tudományok, működésükben is egymásra vannak utalva. A történelem adatokat szolgáltat a szociológiának, amely a társadalmi összefüggések fennállásának bizonyítékait a történet tényeiben találja meg. A társadalomtudomány viszont irányvonalakat, szociológiai kategóriákat bocsát a történelem rendelkezésére, hogy ez a történelmi adatok tömegét ezek szerint rendezze.

Különösen szoros az összeműködés a két tudományág között a társadalomtudomány egyik legszebb problémájának, a társadalmak osztályozásának s a különböző *társadalomtípusok* meghatározásának kérdésénél. Ha e kérdés megoldásánál a társadalom mivoltáról vallott társadalombölcseleti felfogásból indulunk is ki, a lehetségesnek felismert társadalomtípusok igazolásáért a történelethez kell fordulnunk, ahol az elméletileg lehetséges társadalomfajták konkrét megvalósulást nyernek. A történeti eseményeket jó részben az a törekvés mozgatja, hogy új társadalomforma kerüljön a régi helyére s ezért a történet jórészt e társadalomtípusok időbeli változása. A társadalomtípusok pedig nem egyebek, mint a társas létnek történeti megjelenési formái. Legyen szabad ezért röviden a társadalmak osztályozásának, a társadalomtípusoknak kérdésére is kitérnem.

## 6. *Társadalomtípusok és történeti korszakok.*

a) Fentebb, a modern kultúrfilozófia ismertetésénél, bemutattam azt a felfogást, amely szerint a társadalmi és történeti élet a természeti és a szellemi világ találkozásából jön létre. E szerint a felfogás szerint a társadalomnak is megvan a természeti alapja s ezenkívül megvannak a természet birodalmába tartozó alkotóelemei is: a szociális élet a nagy természet színterén folyik le és élő organizmussal, testi és lelki erőkkel rendelkező emberek együttműködéséből áll elő. De megvannak a társadalomnak a szellemi világhoz tartozó alkotóelemei is. Az emberi cselekvéseket nemcsak természeti ösztönök, testi szükségletek, hanem tudatos célok, eszmék, gondolatok és más szellemi tartalmak is irányítják. Ezeknek a szellemi tartalmaknak — az ideológiáknak — nagy társadalmi jelentőségére fentebb már reámutattam; most csupán azt akarom megjegyezni, hogy a társadalmak osztályozásánál is sokkal nagyobb fontossága van az *ideológiai* tényezőnek, mint a *természetinek*.

A társadalmakat ugyanis mind természeti, mind szellemi alkotóelemeik szerint osztályozhatjuk, mind a természeti tényező, mind az ideológiák eltérő volta szerint alkothatunk különböző társadalomtípusokat.

Ha a *természeti tényezőt* veszem alapul, akkor akár a társas lét alapjául szolgáló terület nagysága, vagy földrajzi tulajdonságai, akár a társadalom-

hoz tartozó, népességét alkotó emberek száma, vagy biológiai és pszichológiai tulajdonságaik, testi sajátosságaik és lelki diszpozícióik, egyszerűen *faji* tulajdonságaik különbözősége szerint osztályozhatom a társadalmakat. A német nemzeti szocializmus, mint ismeretes, különösen az utóbbinak — a biológiai tényezőnek, a fajnak, a vérnek — tulajdonított túlzott jelentőséget. Ha el is ismerjük a fajta vitalitásának, testi és lelki erőtartalmának fontosságát, a faji tényező jelentőségét túlbecsülnünk nem szabad. Nézetem szerint a fajnál még a földrajzi tényezőnek is nagyobb a szerepe: utalhatok itt a sarkvidéki és a mérsékelt égövi társadalmak különbségére. A faji tényezőnek csak akkor volna nagyobb jelentősége, ha az emberek tiszta és nem kevert fajok szerint alkotnának társadalmakat, s ha az egyes fajok közti különbségek legalább olyan nagyok volnának, mint a különböző éghajlatok közöttiek: ha például az óriások és a törpék, a lángelmék és az idióták fajtája állana egymással szemben. Minthogy a természeti tényezőt a társadalomtípusok szempontjából kevésbé fontosnak tartom, e kérdéssel tovább nem is foglalkozom.

Sokkal fontosabb a mi szempontunkból az *ideológiai* tényező. Sejteti ezt már az is, hogy a társadalomban az ideológiáknak igen nagy változottságával találkozunk: ennek a sokféle ideológiának számtalan különbsége a társadalom formáinak igen nagy gazdagságát hozza létre. A társadalomban található ideológiák — a nélkül, hogy teljességre igényt tarthatnák — három csoportra oszthatók; ezek: 1. az anyagi kultúra *gazdasági* és *technikai* ideológiája; 2. a *jog* és az *állam* ideológiája és 3. a szűkebb értelemben vett kultúrának — a *vallás*-nak, az *erkölcs*-nek, a *művészet*-nek és a *tudomány*-nak — az ideológiája. Nyilvánvaló, hogy igen különböző típusú társadalmak adódnak egyrészt abból, hogy az ideológiáknak melyik csoportja játssza bennük a vezető szerepet, másrészt pedig abból, hogy ugyanazon csoporton belül is igen nagyok lehetnek a különbségek az illető ideológia tartalmában.

b) Mielőtt azonban az ideológiáknak társadalom formáló szerepét közelebbről megvilágítanám, egy rövid kitérést kell tennem. Előbb „az anyagi kultúra *gazdasági* és *technikai* ideológiájáról“ beszéltem. Ezzel nem azt akarom mondani, hogy a gazdaságot pusztán ideológiának tekintem. A gazdaságnak, csakúgy mint minden társadalmi jelenségnek, van egy természeti realitással bíró alkatrésze és van egy szellemi alkatrésze, ideológiája. Az összes társadalmi jelenségek közül a gazdaság áll legközelebb a természethez: a természet nyújtotta javakat használja fel az emberi szervezet biológiai szükségleteinek kielégítésére, más szóval az anyagi létfeltételek biztosítására. A gazdálkodás azonban mégiscsak emberi tevékenység, mégpedig jórésben szellemi tevékenység: a gazdasági cél és a gazdasági terv lényeges alkatrésze — mégpedig szellemi természetű alkatrésze — a gazdálkodásnak. Hogy a gazdálkodáshoz mennyi gazdasági ismeret és ezenfelül mennyi technikai ismeret szükséges, azt bizonyítani



felesleges. Az ismeret azonban szellemi tartalom, az ismeretek összefüggő csoportja pedig ideológia.

A marxizmus a gazdaságot szembeállítja az ideológiával, amely utóbbin a többi társadalmi jelenséget — például a jogot, az erkölcsöt, a művészetet, a vallást — érti s a gazdaságot anyagi jelenségnek tekinti. Marx az anyagnak és a gazdaságnak ezt az azonosítását megtehetette azért, mert szerinte az ideológia sem más, mint „az emberek fejében átváltott és átváltoztatott anyag“ („das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle“ — amint Mehringhez 1893 július 14-én intézett levelében írja). Ha azonban anyag és szellemi tartalom közt éles különbséget teszünk, akkor nem hagyhatjuk figyelmen kívül a gazdaság szellemi természetű elemeit. A marxizmus is észreveszi őket. Legyen szabad ezt „A Szovjetunió Kommunista Pártjának Története“ című, már egyszer idézett művel bizonyítani, amely Marx felfogását valóban híven képviseli. E szerint „a termelés, a termelési mód magában foglalja mind a társadalom termelő erőit, mind az emberek termelési viszonyait s ezek egységét testesíti meg az anyagi javak termelésének folyamatában“ (149. l.). A termelő erők pedig magukban foglalják egyrészt a termelő eszközöket és másrészt „az embereket, akik a termelő eszközöket mozgásba hozzák s termelési tapasztalataik és ügyességük segítségével az anyagi javak termelését megvalósítják“ (148. l.). A termelési tapasztalatok és az ügyesség, vagyis a gazdasági és a technikai tudás — ez a szellemi tényező, ez az ideológia — ekként a történelmi materializmus szerint is a gazdaságnak bennrejlő alkotóeleme. Ami a termelő viszonyokat illeti, ezek „az embereknek a termelés folyamán kialakuló egymáshoz való viszonyai“ (148. l.). Tehát: „míg a termelőerők állapota arra a kérdésre ad választ, hogy milyen termelőeszközök segítségével termelik ki az emberek a szükséges anyagi javakat, a termelési viszonyok állapota már egy másik kérdésre ad feleletet: arra, hogy kinek a birtokában vannak a termelőeszközök . . . , hogy azokkal ki rendelkezik: az egész társadalom-e, vagy pedig egyes személyek . . .“ (152. l.). Az utóbbi idézetből kiderül, hogy a „termelési viszonyok“ tulajdonképpen már jogviszonyok, mert hiszen a jog határozza meg azt, hogy a termelő eszközök felett ki rendelkezik. Ugyanezt bizonyítja Marxnak a következő mondása is: „Egy néger csak néger. Csak meghatározott körülmények közt válik rabszolgává. Egy pamutszövőgép gép a pamutszövőésre. Csak meghatározott körülmények közt lesz tőkévé“. (V. ö. Marx: *Lohnarbeit und Kapital*, 21. sköv. lapok; *Stammler: Wirtschaft und Recht*, 210. l.) Ezek a „meghatározott körülmények“ azonban éppen jogilag meghatározott körülmények.

Az előadottakból kiderül, hogy jelen előadásom felfogása és a történelmi materializmus felfogása között részben lényegbeli, részben azonban csak terminológiai különbség van. E különbségek tisztázását szükségesnek tartottam, mert napjainkban a marxizmus iránti érdeklődés növekszik; Marx műveinek ismerete azonban eléggé hiányos.

c) Térjünk vissza most már az *ideológiák* alapján megalkotandó társadalomtípusokhoz.

Az anyagi kultúra *gazdasági és technikai* fejlettsége szerint megkülönböztethetünk: vadászattal és halászattal foglalkozó nomád társadalmat; földművelő; ipari és kereskedő társadalmakat.

A *jog* — mégpedig az egyeseknek egymáshozí viszonyát szabályozó jog — vezérelvének különbözősége szerint beszélhetünk: az erősen problematikus *öközősség*, a *rabszolgáság*, a *hűbéríség*, a *kapitalizmus* és a *szocializmus* társadalmáról. A marxi felfogás a most felsorolt öt társadalomtípust vagy „társadalmi rendszert“ mint „a *termelési viszonyoknak öt alaptípusát*“ sorolja fel (*A Szovjetunió K. P. Története*, 153. l.). Ekként a most szóbanforgó társadalomtípusokat nem a jogi ideológia, hanem a gazdasági struktúra különbségeire viszi vissza. E felfogás magyarázata az, hogy a marxizmus — amint láttuk — az emberek gazdasági vonatkozásait szabályozó jogot a „termelési viszonyok“ fogalma alá vonja s minthogy a „termelési viszonyok összességét“ a társadalom gazdasági struktúrájába helyezi (i. m. 161. l.), ezzel a jognak említett részét is — vagy legalábbis az ennek alapján keletkezett jogviszonyokat — abba a gazdasági struktúrába olvasztja bele, amelyen — ugyancsak a marxizmus tanítása szerint — a társadalom egész „jogi és politikai felépítménye“ mint „reális alapon“ felépül (v. ö. *Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie*, 1859, előszó).

Hogy azonban a rabszolgáság és a hűbéríség jogintézmények voltak, éppoly kevésbé lehet kérdéses, mint az, hogy a kapitalizmus a magántulajdoni, a szocialista társadalom pedig a köztulajdoni renden épül fel. Hogy azután ezeknek a jogintézményeknek óriási befolyásuk van a gazdálkodásra, s hogy ekként az említett társadalmi típusok egyben a gazdálkodási módok különbségét is magukban rejtik, az ugyancsak nem lehet kétséges.

Nem az emberek gazdasági vonatkozásait, hanem az állami élet legfőbb kérdéseit szabályozó jog különböző voltán alapul a társadalmaknak az az osztályozása, amely a különböző *államformák* szerint szerkeszt különböző társadalomtípusokat. A szerint, amint az államhatalom legfőbb szerve egy vagy több személy, szoktak az államformák közt monarchiát vagy republikát, köztársaságot megkülönböztetni. A *monarchiá*-nak megint igen sok válfaját ismeri a történelem: találkozunk a mult vizsgálatánál teokratikus, patriarchális, despotikus, patrimonialis, abszolút, rendileg korlátolt, népképviseletileg korlátolt, alkotmányos és parlamenti monarchiákkal s végül választási monarchiákkal is. A *köztársaság*-oknak ugyancsak sokféle fajtáját mutatja be a história: így mindenekelőtt az arisztokratikus és a demokratikus köztársaságot s utóbbinak keretében a közvetlen, görög vagy antik demokráciát és a közvetett, népképviseleti vagy modern demokráciát. A népképviseleti demokráciák sorához legújabbban a referendumos népképviselet és a szovjetrendszer, a tanácsköztársaság csatlakozott.

Ennek a sok különféle államformának — amelyeknek egykor igen jelentős társadalmi hatásuk volt — szerepe ma már jórészt végetért. Az *arisztokrácia* mint államforma eltűnt. A *monarchia* pedig parlamenti monarchiává alakulván át, maga is demokráciává váltott; az angol rendszerű, vagy a belga-norvég rendszerű monarchiában a király csupán az államfelség megszemélyesítője, de nem igazi legfőbb szerve az államhatalomnak: történeti dísz, vagy reprezentáló személyiség, de nem irányító tényező, nem kormányosa az állam hajójának. Csodálatos módon az egy személyben összpontosított államhatalomnak monarchikus elve a legújabb időben a *diktatúra* formájában mint autokrácia elevenedett fel a nemzetiszocializmus és a fasizmus mozgalmaiban. Napjainkban ekként csupán az *autokrácia* és a *demokrácia* államformái állanak egymással szembe, ezeknek az eleven erői mérköztek a lefolyt világháború küzdelmeiben is. A háború kimenetele remélnünk engedi, hogy az autokrácia réme végkép eltűnik a világtörténet színpadáról s hogy az eljövendő idő a demokrácia kora lesz. Ennek a máma diadalmas modern demokráciának természetesen megint többféle válfaja van. A legfontosabbak az angol *parlamenti* demokrácia, az amerikai *prezidenciális* demokrácia és az orosz *szovjet*-demokrácia.

Még arra a kérdésre akarok röviden kitérni, hogy amint nincsen szoros összefüggés a gazdasági életet szabályozó jog és az állami életet rendező jog között, akként nincsen szükségszerű kapcsolat az előbbin nyugvó társadalomtípusok és az utóbbin alapulók között sem. A kapitalizmus fennállhat például monarchiában, arisztokráciában és demokráciában egyaránt. S a szocialista társadalom sincsen okvetlenül a demokráciához kötve; létezhetik — amint a jezsuita atyáktól kormányzott, 1610-től 1768-ig fennállott paraguayi kommunista állam példája bizonyítja — arisztokratikus államforma mellett is; megvalósulhat továbbá monarchiában, sőt diktatúrában is. Az említett társadalomtípusok egyike sem ad tehát átfogó képet az egész társadalom alaptípusáról. A magánjog és a közjog, a gazdasági életet rendező és az állami életet szervező jogszabályok nem fakadnak okvetlenül egységes világfelfogásból s ezért akár az egyik, akár a másik jogág alapulvételével alkossuk is meg a társadalom különböző típusait, nem fogunk olyan társadalommintákat nyerni, amelyeknél egy-egy iránytszabó egységes világfelfogás nyilatkoznék meg e mintatársadalmak egész habitusán, összes berendezéseiben.

Hogy ilyen mintatársadalmak típusainak a megalkotásához elérkezhessünk, a *világfelfogások* különbözőségéből kell kiindulnunk. Éppen ezért van a társadalomtípusok mintázásánál mind a gazdasági és technikai ideológiánál, mind a jog és állam ideológiájánál nagyobb jelentősége a társadalmi ideológiák harmadik csoportjának, a szűkebb értelemben vett kultúra, a *magas kultúra* ideológiájának. A világfelfogás a kultúra végső értékeivel szembeni állásfoglalásban nyilatkozik meg: a vallás, az erkölcs, a művészet és a tudomány alapgondolataiban és vezéreszméiben nyer kifejezést.

Mély belátás jele, hogy már a szociológia megalapítói is a világfelfogást, az emberi szellem fejlődését vették alapul a társadalmi fejlődés főkorszakainak a megrajzolásánál. Már *Vico* — amint láttuk — teokratikus, heroikus és humánus fejlődési fokozatokról, *Saint-Simon* és *Comte* a teológiai, a metafizikai és a pozitív felfogás korszakairól beszél. Ezek a *történeti korszakok* a mi szempontunkból egyúttal *társadalomtípusok* is. Ugyancsak társadalomtípusok gyanánt foghatók fel egy még nem régen igen divatos írónak, *Oswald Spengler*-nek kultúrrendszerei: a görög „*apollói*“ lélek, az arabs „*magikus*“ lélek és a nyugati „*fausti*“ lélek kultúrája. Spengler szerint az apollói, a magikus vagy a fausti szellem a társadalom minden porcikájában, minden társadalmi jelenségcsoportban megnyilatkozik: a gazdaságban úgy, mint a technikában, a jogban úgy, mint az államéletben, a vallásban úgy, mint az erkölcsben s a művészetben úgy, mint a tudományban. Még a matematika is más volna az apollói, mint a mágikus, vagy mint a fausti társadalomban. E szerint tehát egyetlen életelv kötné össze a társadalom összes életnyilvánulásait, s ennek a „*vezérszólamként*“ minden részletben visszatérő életelvnek vagy életérzésnek a különböző kultúrák szerinti különfélesége határozná meg az egyes társadalomtípusokat.

Megemlíthetem még befejezésül, hogy *Hegel* is a világfelfogások különbözőségére alapítja a világtörténelemnek szakaszokra osztását, amikor a szerint, amint a szellem mindjobban öntudatra, s ezzel szabadságának is tudatára ébred, három fő fejlődési korszakot különböztet meg: a természetben elmerült, a szabadságának tudatára ébredt és a teljesen szabaddá vált szellem korszakát. Ezek a fejlődési szakaszok vagy történeti korszakok ezúttal is különböző társadalomtípusokat is ábrázolnak. Merjük remélni, hogy ezek a világtörténelem színpadán valóban a Hegeltől meghatározott sorrendben adják egymás kezébe a kilincset!

Merjük remélni, hogy az emberiség története — időleges visszaesések ellenére is — állandó és fokozatos haladás a szabadság eszméjének megvalósítása felé.

A *Nevelők Átképző Tanfolyamán* 1945 augusztusában tartott előadás. Megjelent a „*Demokrácia és Köznevelés*“ (Budapest, 1945) c. műben (415—435. old.)

# A JOGPOLITIKA MÓDSZERTANA

## A) A jogpolitika a társadalmi és jogi tudományok rendszerében.

1. A világtörténet egyik legmozgalmasabb korszakában élünk. Nemzedékünk szeme előtt két világháború alakítja át a világ arculatát. De nemcsak az emberiség politikai és szociális élete változik meg az utolsó emberöltőben, hanem tudományos gondolkodása is. A természettudományok rohamos fejlődése gyökeresen átformálja a fizikai világról alkotott felfogásunkat s olyan technikai vívmányokhoz vezet, amelyek új keretet adnak mindennapi életünknek. Csoda-e, hogy ebben a siető korban megváltozik a társadalmi tudományok alapfelfogása is?

A XIX. század végén s a XX. század elején jelentős vívmányként ünnepelték a társadalom *organikus* felfogását. Az akkori társadalombölcselet tanítása szerint az emberi társadalom is élő szervezet. Az akkori szociológusok ennek az élő szociális szuperorganizmusnak biológiai törvényeit keresik s szeretnék egyúttal az emberiség világtörténeti életének fiziológiáját is felderíteni. A társadalomtudomány legfőbb törekvése, hogy a szociális lét „természettudományává“ alakuljon át, hogy a természet-tudományok módszerével vizsgálja a társadalmi életet.

Ma teljesen elhibázottnak tartjuk azt a törekvést, amely a társadalmi tudományokat a természettudományok hierarchiájába akarná beilleszteni. Az utolsó félszázad filozófiai kutatásai mély árkot ástak a természettudományok és a társadalmi tudományok közé. Kiderítették azt, hogy az emberiség társadalmi, történeti és kulturális életében éppen az, ami ennek az életnek a lényege, természettudományi módszerekkel nem fogható meg. A társadalmi, történeti és kulturális életben ugyanis lépten-nyomon olyan szellemi jelentésekkel, gondolatokkal, eszmékkel, célokkal és értékekkel találkozunk, amelyeket az ember mint eszes lény megért ugyan, de amelyeket érzékszerveivel nem érzékelhet. Ezek a szellemi jelentések kívül esnek az érzéki valóságok körén s így nem lehetnek a természettudományi megfigyelés és mérés tárgyai.

Azt senki sem tagadja, hogy a társadalomnak természeti alapja is van. A szociális élet is a nagy természet színterén folyik le s testi organizmus-sal bíró emberek együttműködéséből tevődik össze. Kétségtelen azonban, hogy a társas létnek ez a természeti alkotó eleme csupán arra való, hogy „*hordozója*“ legyen az ember *szellemi világának*, amely nélkül sem a társadalom, sem a történet, sem a kultúra meg nem érthető. Az új filozófia

felfogása szerint tehát a társadalomban olyan magasabbrendű összetett jelenséget kell látnunk, amely egyrészt *érzékelhető* valóságból, másrészt pedig *megérthető* szellemi jelentésekből, vagy amint mondani szokták: egy pszicho-fizikai és egy szellemi létrétegből áll.

2. Mi következik a társadalomnak ebből a felfogásából a társadalom megismerését szolgáló társadalmi tudományokra nézve?

Ha a társadalom és ekként valamennyi társadalmi jelenség is, az említett kettős struktúrárt mutatja, akkor nyilvánvaló, hogy a társadalomtudomány nem lehet természettudományi jellegű megismerés. A társadalmi élet természeti alapjait, a benne foglalt pszicho-fizikai létréteget, külön is vizsgálat tárgyává tehetjük ugyan. Vizsgálhatjuk a társadalom működésének színteréül szolgáló földrajzi területet, azt a tájat, amelyből az emberek fizikai életfeltételeinek forrásai fakadnak, valamint maguknak a társadalomtagoknak is faji és más természetes tulajdonságait. Vizsgálhatjuk azokat az ösztönöket is, amelyek szellemi természetű egyesítő tényezők hiányában is társas együttélésre hajtják az egyedeket, úgyhogy ebben az értelemben állati társadalmakról is beszélhetünk. Nem egyszer reámutattak arra, hogy a társas lét megelőzi a kultúrát.<sup>1</sup> Kétségtelen azonban, hogy sajátos értelemben vett emberi társadalomról csupán a kultúrával kapcsolatban szólhatunk. Ezért, ha csupán a társadalmi lét természeti elemeit vesszük vizsgálat alá és minden szellemi természetű jelentést, gondolatot, eszmét, célkitűzést, értékelést mellőzünk, akkor vizsgálódásunk megőrzi ugyan természettudományi jellegét, de semmiképpen sem lesz társadalomtudományi kutatásnak tekinthető. Ha például a világháborúból csupán azt vesszük szemügyre, ami belőle természettudományos módszerekkel megragadható és teljesen mellőznénk mindazokat a nem érzékelhető eszméket és célgondolatokat, amelyeket az érzékelhető külső folyamatok szolgáltak, akkor nem láthatnánk benne egyebet, mint értelemnélküli testmozgások tömegjelenségét. A társadalmi jelenségekben foglalt pszicho-fizikai alkotó elemek a természet pusztá darabjaiként hullanak széjjel, ha nem tekintjük azt a szellemi kapcsolatot, amely társadalmi jelenséggé fogja őket egybe.

A társadalmi jelenségek jellegzetes alkotó eleme a társas lét *szellemi* rétegében rejlik. Ezt vizsgálhatjuk önmagában is, bár nem szabad felednünk, hogy nem valamiféle magában álló, a tapasztalati világ felett lebegő szellemmel van dolgunk, hanem olyan eszmékkel, gondolatokkal és jelentésekkel, amelyek a tapasztalati valóságon fejeződnek ki és az erről való leválasztás útján csupán mesterségesen izolálhatók. A társadalmi élet eleven valóságáról leválasztott szellemi tartalmak kívül állanak az okozatos valóság eleven mozgalmasságán; saját külön szellemi összefüggéseik vannak, amelyek rendjén mozdulatlan gondolatrendszerkékké merevednek. A társadalom szellemi tartalmát rendszerbe foglaló *szisztematikus szellemtudományok* éppen ezért statikus jellegűek. E szellemtudományok

prototípusa a *tételes jogtudomány*, a juriszprudencia, amely valamely társadalom jogi normáit egy adott pillanatban mintegy megmerevítve egységes szabályrendszerként állítja elibénk.

A társadalmi jelenségeknek azok a szellemi tartalmai, amelyeket a szisztematikus szellemtudományok vizsgálnak, alapjában véve érték-jelentések. Ezért, bár különböző értékek körül csoportosulnak, mégis az általános érték-hierarchiának is tagjai. Az érték-hierarchia azt jelenti, hogy az értékek világában alacsonyabbrendű és magasabbrendű értékek, alacsonyabb és magasabb célok vannak. Ekként minden szellemi tartalommal szemben felvethető az a kérdés is, hogy milyen fajtájú érték körébe tartozik s hogy harmóniában van-e a magasabbrendű értékekkel vagy sem. A szisztematikus szellemtudományok mellett, amelyek a társadalom szellemi tartalmainak egyes összefüggő csoportjait egyszerűen bemutatják, egy másfajta tudomány szükségessége bontakozik ki az elmondottak szerint: a *társadalmi politikáké*, vagyis olyan *értékelő* és *kritikai* tudományoké, amelyek a tőlük vizsgált szellemi jelentést más, magasabbrendű szellemi jelentésekkel mérik össze, hogy ekként a végső értékek szempontjából megítélt helyességét vagy helytelenségét megállapíthassák. A jogtudományok körében ezt a célt szolgálják a *jogpolitikák*.

Mind a szisztematikus szellemtudományok, mind a társadalmi politikák elhanyagolják — mintegy „zárójelbe teszik“ — a társadalmi élet reális oldalát. Egyoldalúan a szellemi jelentések és az értékek világában mozognak. Az, hogy a tőlük vizsgált szellemi jelentés kevesek lelkében él-e, szűkebb vagy szélesebb körök gondolkodása felett uralkodik-e, avagy hogy általánosan elfogadott-e valamely társadalomban, munkájuk közben nem érdekli őket, ha egyébként kiindulópontul feltételezik is, hogy az egyik vagy másik esettel állanak szemben. A társadalom élete azonban éppen abban áll, hogy az emberek kisebb vagy nagyobb tömegei egyes eszmék felé fordulnak, hogy azután elfordulva tőlük, más eszmék zászlóhordozóiul szegődjenek el. Az eszméknek és a reális életnek ez a dinamikus kapcsolata éppen az, ami a társadalmak történeti életében lényeges. A társadalomnak — amint fentebb említettük — kettős struktúrája, egy reális pszichofizikai és egy szellemi alkotó eleme van. Az igazi — a szó szoros értelmében vett — *társadalomtudomány* nem szorítkozhatik tehát csupán a szellemi jelentések vizsgálatára, hanem ezeknek testi-lelki hordozóit is, vagyis a szociális létnek mind reális, mind szellemi alkotó elemét, e kettő kapcsolatát s e kapcsolat folytonos változásait is szem előtt kell tartania. A szellemi tartalmak önmagukban mozdulatlanok, a velük kapcsolatban levő okozatos testi és lelki erők azonban folytonos mozgásban vannak s ezért a társadalmi lét is dinamikus formában: a társadalmi *élet* alakjában jelentkezik. Ha a szisztematikus szellemtudományok statikus természetűek, a szoros értelemben vett társadalomtudomány dinamikus, történeti jellegű.

Kétségtelen, hogy a *történettudomány* is a tágabb értelemben vett

társadalmi tudományok közé tartozik. A történet nem más, mint a társadalom élete; a társadalmi lét pedig nem más, mint folytonos mozgás, élet, történet.<sup>2</sup> A szorosabb értelemben vett társadalomtudomány, a *szociológia*, sokkal közelebb áll a történettudományhoz, mint a szisztematikus szellem-tudományokhoz, amely utóbbiak statikus jellegűek, míg szociológia és történelem egyaránt dinamikus: mindketten nemcsak a szellemi jelentéseket, hanem ezenkívül az okozatos erők működését is vizsgálják. Kettőjük közül kétségteljesen a történelem a dinamikusabb, mert az állandó szubsztanciának tekintett társadalomnak éppen időbeli változásait mutatja be. A szociológia viszont rájön ugyan arra, hogy a társadalmi lét maga is változás, de arra is, hogy a folytonos változásban bizonyos hosszabb időn át maradandó és különböző korok és helyek társadalmában egyaránt feltalálható elemek is vannak; s éppen ezek az állandó jellegű társas folyamatok érdeklik; ezért nem tekintve a szociális történések hely és idő szerinti meghatározottságát, a történet tényeiből általános jellegű tanításokat szűr le: *generalizál*. A történelem ezzel szemben valamilyen hely és idő szerint szigorúan meghatározott, egyszeri, soha többé vissza nem térő folyamatot ír le: *individualizál*. Ezért van az is, hogy a mindennapi élet apró eseményeinek nem szoktunk történelmi jelentőséget tulajdonítani: a szürke hétköznapoknak nincsen történetük. Pedig az emberiség társas életében több a hétköznap, mint a nagy átalakulásokat jelentő pirosbetűs ünnep. Egy olyan társadalomban, amely az új eszmék behatolása ellen mintegy kínai fal'al elzárva, századokon át változatlan szokások, megmerevedett erkölcsi felfogások, politikai formák és jogszabályok, gazdálkodási rendszerek és technikai berendezések között élne, a historikus kevés följegyezni találna, a szociológus ellenben a változások zajától nem zavarva vizsgálhatná ennek a maradi társadalomnak egyhangú életét. Igaz, hogy ez a különbség csak relatív, mert egyrészt a szociológia a nagy társadalmi változásokat is vizsgálja, s másrészt különösen az újabb történetírás érdeklődéssel fordul a nagy tömegek egyhangú mindennapi élete felé is. Mindez ismét csak a história és a szociológia közeli rokonságát bizonyítja, ami egyszerű következménye annak, hogy mindkét tudomány a társadalmi élet reális valóságával foglalkozik. Szembeszökő módon mutatja ezt a rokonságot a reális jogérettel foglalkozó két úgynevezett okozatos jogtudomány, a *jogtörténelem* és a *jogszociológia* is: az utóbbi tulajdonképpen összehasonlító jogtörténelemnek is tekinthető abban az értelemben, hogy a különböző jogtörténelmek tanulságait általánosítja.<sup>3</sup>

3. A társadalmi tudományok fenti tagozásának felel meg, hogy a jogi szaktudományokat három nagy csoportra szoktuk felosztani: 1. a tételes jogtudományokéra, ide tartozik a különböző nemzeti jogtudományokon kívül az összehasonlító jogtudomány és az általános jogtan; 2. az okozatos jogtudományokéra, ide tartozik a jogtörténelem és a jogszociológia; 3. s végül az értékelő jogtudományokéra, ide tartoznak a jogpolitikák.



A tételes jogtudományok módszertanával vázlatosan a „*Der Wissenschafts-Charakter der Jurisprudenz*“ című értekezésemben foglalkoztam.<sup>4</sup> Az okozatos jogtudományokéval pedig az Illés József Emlékkönyvbe írt „*A jogtörténelem és a jogszociológia módszertana*“ című dolgozatomban.<sup>5</sup> Ez alkalommal legyen szabad a *jogpolitikák* módszertanát tennem vizsgálat tárgyává.

#### B) *A jogpolitika multja és jelen állapota.*

4. A jogi szaktudományoknak említett három csoportja nem egyforma fejlődésre tekinthet vissza. A legnagyobb multtal és fejlettséggel a *tételes jogtudományok* rendelkeznek, különösen a magánjogi stúdiumok, az úgynevezett civilisztika. A közjognak jogászai módszerrel való feldolgozása sokkal későbbi keletű s tulajdonképpen csak a mult század második felében lendült fel. Azelőtt a közjog feldolgozásában inkább a jogtörténeti és a jogpolitikai, mint a dogmatikus jogászai szempont érvényesült. A közjog területét nem tudományos, hanem politikai matériának tekintették, s ha tudományosan foglalkoztak vele, a politikai történethez kapcsolódó alkotmánytörténelemként dolgozták fel. Éppen fordított a helyzet a *jogtörténelem* mezején. Ez a tudomány sokáig a közjogra korlátozta vizsgálódásait s mint alkotmánytörténelem szerepelt. A magánjog története iránti érdeklődés újabbkeletű. Az okozatos jogtudomány másik fajtája, a *jogszociológia* pedig csupán a XIX. század végének szülötte s jelentősebb mértékben kifejlődni napjainkig sem tudott, bár a francia és az angol-szász kultúra területén szívesen nyujtanak jogszociológiát jogfilozófia gyanánt. A *jogpolitika* fejlődése végül az okozatos jogtudományoké mögött is elmaradt. Itt úgy áll a dolog, hogy a jogpolitika mint egységes tudomány tulajdonképpen nem is létezik. Inkább csak a jog egyes ágaira vonatkozóan fejlődtek ki értékelő, politikai jellegű diszciplínák: jogpolitikák.

A legnagyobb multú ezek közül a közjog értékelő vizsgálata: az, amit közönségesen a „*politika*“ tudományának hívnak. Ez az államot és az állam közjogi berendezéseit teszi értékelő vizsgálat tárgyává és a *communis opinio* szerint két részre oszlik: az alkotmánytanra és a közigazgatástanra. Az előbbi az alkotmányjognak, az utóbbi a közigazgatási jognak jogpolitikai vizsgálata. Igaz, hogy ebben a „*politikának*“ nevezett tudományban többnyire nem különülnek el egymástól eléggé élesen az állam egészére és az egyes közjogi intézményekre vonatkozó vizsgálatok. Igaz az is, hogy többnyire igen sok benne az összehasonlító közjogi, vagyis tételesjogi ismeretetés, amelyekhez szociológiai jellegű fejtegetések is járulnak. De azért kétségtelen, hogy uralkodó szempontja a helyes állami berendezések kérdése. A tételesjogi és szociológiai részletek pedig azt a célt szolgálják, hogy megmutassák a jogpolitikai célok elérésére alkalmas eszközöket.

Önálló tudományként fejlődött ki a *pénzügytan* is, amely semmi egyéb, mint a pénzügyi jog értékelő vizsgálata, vagyis a pénzügyi jog területén mozgó jogpolitika. Tekintve, hogy a helyes állami gazdálkodás elveit tárgyalja, a közgazdaságtan tudományával van szorosabb kapcsolatban. A közgazdaságtannak gyakorlati része, az úgynevezett *közgazdasági politika* egyébként maga is jórészt jogpolitika, minthogy főként a közgazdaság emelésére szolgáló állami intézkedésekről, vagyis az e célból kívánatos jogi beavatkozásról elmélkedik. Ugyancsak a közgazdaságtan keretében szokott helyet foglalni a napjainkban egyre nagyobb jelentőségre emelkedő *szociálpolitika* is, amelynek végső célkitűzései nem gazdaságiak, hanem emberbarátiak, de amely humanitárius végcélját csupán az alsó néposztályok gazdasági nyomorának enyhítését szolgáló jogintézmények létesítése útján érheti el. Az előbb említett gazdasági vonatkozású jogpolitikákon kívül sokat beszélnek újabban a *kultúrpolitikáról* is, s ezen belül tudomány-, művészet-, iskola- és egyházpolitikáról vagy még specializáltabb poliitikákról is. Ezek még nem fejlődtek ki önálló tudománnyá és nem is csatlakoztak valamely önálló tudományhoz ennek része gyanánt. Kétségtelen azonban, hogy a kultúrpolitika területén is főként az államnak a kultúra védelmére és fejlesztésére irányuló célszerű tevékenységéről van szó, s hogy ez — az állam és a jog szoros összefüggése folytán — a megfelelő jogi szabályozással s e szabályozást megvalósító állami cselekvéssel egyértelmű. Tekintve, hogy minden állami cselekvést jogi szabályozással kell megszervezni, nyilvánvaló, hogy az állam életének helyes irányítására vonatkozó minden javaslat jogpolitikai jellegű. Ezért az úgynevezett „*napi politika*“ is — feltéve, hogy nem pusztán személyi érvényesülésre s a hatalom megszerzésére és megszervezésére irányul, hanem elvi alapokon áll — szorosan összefügg a helyes jogintézményeket kutató jogpolitikával.

A jogpolitikának utóbb említett s önálló tudománnyá még nem formálódott ágai mellett a mult század végén hatalmas arányokban bontakozott ki a *büntetőjog politikája*: az úgynevezett *modern pozitív büntetőjogi iskola*. Ez a jogpolitikai irány az uralkodó klasszikus iskola szellemében szerkesztett büntetőjogi kódexek éles kritikáját adta s reformjavaslataival a büntetőjog gyökeres megváltoztatására törekedett. Az, hogy reformjavaslatait kriminálantropológiai és kriminálszociológiai ténymegállapításokkal támogatta, azt bizonyítja, hogy az értékelő tudományok sem nélkülözhetik a helyesnek felismert célok megvalósítását szolgáló eszközök felkutatásában a ténytudományok közreműködését; ekként az értékelő jogpolitika is szorosan összefügg az okozatos társadalomtudománnyal. A pozitív büntetőjogi iskola az újabb törvényalkotások terén jelentős eredményeket ért el; 1908 óta erősen érezhető hatása a magyar büntetőjogi törvényhozáson is. Ez a körülmény viszont a gyakorlati jogalkotás befolyásolására törekvő „*napi politika*“ és a tudományos jogpolitikai irányok kapcsolatának lehetőségére hívja fel figyelmünket.

Gyakorlati törekvések és tudományos vizsgálódások szoros kapcsolatát találjuk a modern *szocializmus* igen kiterjedt irodalmában is, különösen a történelmi materializmus társadalombölcseleti alapján felépült tudományos szocializmus képviselőinél. A szocializmus irodalma ugyancsak jogpolitikai jellegű, mert hiszen lényege a magántulajdon jogintézményének éles kritikája s az ennek megszüntetését célzó reformjavaslat, amely a kollektív tulajdonnak, a kommunista rendnek bevezetésére irányul.

Az imént felsorolt jogpolitikai irányok azt bizonyítják, hogy a jogpolitikának máris igen jelentős és alapjában véve tudományosnak nevezhető irodalma van. Ez az irodalom kiterjed a jog összes ágaira, közjogra, büntetőjogra és magánjogra egyaránt. S ha hozzávesszük ehhez még azt a széleskörű irodalmat is, amely mind a büntetőper, mind a polgári per alapelvei körül, a különböző perrendszerek s egyes eljárásjogi kérdések — mint az esküdtbíráskodás vagy a perorvoslati rendszer kérdése — körül kifejlődött, akkor azt mondhatjuk, hogy ez a jogpolitikai irodalom nemcsak az anyagi jognak, hanem az alaki jognak a területét is felöleli.

Kétségtelen azonban, hogy ez a jogpolitikai irodalom nem mutat semmiféle olyan egységre irányuló törekvést, amely a külön utakon hadakozó jogpolitikai partizáncsoportokat közös vezérlet alá tömörítené. A Horatius szatirájában említett „*disiecta membra poetae*“ jut az eszünkbe: a szétszórt tagok mindenike magán viseli a jogpolitika bélyegét, bár hiányzik az a kapocs, amely őket egységes tudománnyá fűzné össze. Az első kérdés, amely a jogpolitikai irodalom mai állapotának szemléletéből a jogpolitika módszertana elé vetődik, az, hogy nem kellene-e ezeket a „szétszórt tagokat“ egyesíteni, a „*disiecta membra*“ fragmentumaiból a poétát feltámasztani?

5. Mielőtt erre a kérdésre válaszolnék, meg kell említenem, hogy az egységes jogpolitikai tudomány a multban egyszer már létezett. Arra a hatalmas irodalomra gondolok, amely a 17. és 18. század folyamán a jog filozófiai vizsgálatával foglalkozott s amely a *klasszikus természetjogi iskola* nevéen ismeretes. Ez az iskola nem tekintette magát jogpolitikai iránynak, sokkal többre és magasabbra tört: egy minden időkre és minden helyre érvényes, feltétlenül helyes, részletes jogi kódex megszerkesztésén fáradozott. Ez a törekvése természetesen nem sikerülhetett: az örökérvényű jogi kódex gondolata utópia. Ennek az utópiának délibábjá után szaladva azonban mégis hasznos munkát végzett: örökérvényű jogi normák leplébe bujtatott követelményeiben a természetjogi és észjogi iskola híven tükrözte vissza korának jogpolitikai reformtörekvéseit; s tette ezt egységes elvi szempontokból kiindulva a jog egész területére kiterjedően. Munkássága valójában egy hatalmas, egységes jogpolitikai irodalmat alkotott. Gyakorlati hatása pedig egyrészt a felvilágosultság kora fejedelmeinek törvénykönyveiben, másrészt a nagy francia forradalom eredményeiben érvényesült. Ekként kapcsolatot talált a „napi politikához“ is, bár gondolatait sokszor a filozófia

legmagasabb régióiból származtatta le. A természetjogi iskola példája azt az álláspontot támogatja tehát, hogy célszerű volna a szétszórt jogpolitikai irányzatokat egységesíteni. De egyúttal arra is figyelmeztet, hogy az egységes jogpolitikai tudomány nem dolgozhat a természetjogi iskola szellemében és módszereivel. Az örökérvényű jogi kódex gondolatát elejtve, szerényebb, de modernebb eszközökkel kell dolgoznia.

6. A természetjogi iskola példájára való hivatkozással még nem tekinthetjük elintézettnak azt az előbb felvetett kérdést, hogy a ma szétszórtan található jogpolitikai fejtegetéseknek egyetlen tudomány körébe történendő összefoglalása kívánatos-e, vagy sem? Mert hiszen igen jelentősek azok a nehézségek, amelyek egy ilyen egységesítő törekvésnek útjában állanak. Nyilvánvaló, hogy sok érv szól amellett, hogy az egyes jogintézmények kritikája — ezeknek az intézményeknek ismertetésével kapcsolatban — magában a tételes jogtudományban foglaljon helyet. A jogintézmény jogpolitikai méltatása sokban hozzájárulhat az illető intézmény megértéséhez. S a mai helyzet valóban az, hogy a tételes jogtudományokban igen sokszor a tőlük tárgyalt jogintézményekre vonatkozó kritikai (jogpolitikai) méltatást is találunk. A jogpolitikai fejtegetéseknek egy olyan szétszóródásával van itt dolgunk, amelyről fentebb nem emlékeztem meg; kétségtelen, hogy azokon a jogpolitikai irányokon kívül, amelyekről fentebb szó volt, az összes tételes jogtudományok területén is igen sok szétszórt jogpolitikai fejtegetés található. Lehetséges-e és kívánatos-e az, hogy a tételes jogtudomány ezekről a jogpolitikai elemektől teljesen megtisztíttassék? Lehetségesnek lehetséges, s ezért nem követelt lehetetlent a *Kelsen*-féle „*tiszta jogtan*“, amikor a „*módszertisztaság*“ nevében azt kívánta, hogy a juriszprudencia legyen pusztára jogász tudomány és tisztítsa meg magát minden ténytudományi és minden természetjogi elemtől; a „*természetjogi elemeken*“ nyilvánvalóan a jogpolitikai elemeket értette. Kívánatosnak azonban csak akkor mondhatnók ezt a gyökeres tisztogatást, ha bizonyos volna egy olyan egységes jogpolitikai tudomány kialakulása, amely a jogi szabályozás legapróbb részleteire is kiterjed. A jogi szabályozás szinte beláthatatlanul nagy tömegét tekintve azonban el kell ismernünk, hogy az ilyen fajtájú, a legapróbb részletkérdésekre is kiterjedő elvszerű kritikai vizsgálatnak igen nagy nehézségei vannak. Az egész jogrendszernek, vagy az egyes jogágaknak jogpolitikája mindig kénytelen lesz az apró részleteket elhanyagolni és csupán a jogintézmények alap gondolataira szorítkozni. A tételes jogtudományokba beleszótt kritikai megjegyzések ezt a hiányt pótolhatják s ezért nem is hibáztathatók, feltéve, hogy eleget tesznek a következő két követelménynek.

Az első az, hogy a tételesjogi ismertetést és a kritikai fejtegetést vagy jogpolitikai méltatást élesen szét kell választani. A jogtudományok művelői ezt rendszerint valóban meg is teszik, amikor különbséget tesznek a „*de lege lata*“ és „*de lege ferenda*“ kifejtett mondanivalójuk között. A „*lex*

ferenda“ szempontja mindig jogpolitikai reformjavaslatot jelent. Második követelményünk pedig az, hogy az a tételes jogász, aki jogpolitikai fejtegetésbe kezd, legyen tisztában a jogpolitika módszertani alapelveivel. Különösen azzal, hogy minden jogkritika értékelés s ezért a kritikában, éppúgy mint a reformjavaslatban, az alkalmazott értékmérő megjelölése szükséges.

Hogy milyen zavarokat idézhet elő az, ha azok, akik jogpolitikai reformjavaslatokat tesznek, nincsenek tisztában a jogpolitika módszertani alapelveivel, a következő példa szemlélteti. A századfordulón a német császárságban új büntetőtörvénykönyvet akartak készíteni. A törvénykönyv tervezetének tudományos előkészítése céljából a legkiválóbb büntetőjogászok közreműködésével hatalmas kötetekre terjedő irodalmi munka készült „*Vergleichende Darstellung des deutschen und ausländischen Strafrechts*“ címmel. A majdnem 50 munkatárs mindenike a tőle feldolgozott büntetőjogi kérdésre vonatkozólag nemcsak a tételes jogok összehasonlítását végezte el, hanem reformjavaslatokat is tett. Németország akkori híres büntetőjogásza, *Liszt Ferenc*, most már felvetette azt a kérdést, hogy melyek azok a végső értékmérők, amelyekkel e reformjavaslatok helyességét megokolják, s hogy milyen összefüggésben vannak ezek a reformjavaslatok az összehasonlító jogtudományi vizsgálódással.<sup>6</sup> E kérdés körül bő irodalmi vita indult meg, amely *Somló* szerint nyilvánvalóvá tette, hogy „a jogászok legtöbbszörre egyáltalában nem adnak maguknak számot arról, hogy mi vezeti őket a jog értékelésénél, ha pedig megkísérlik az ő titkos értékmérőjükről számot adni, elméletük igen gyakran nem fedi gyakorlatukat“.<sup>7</sup> Az értékelés és a jogösszehasonlítás összefüggéséről a legzavarosabb felfogást maga *Liszt* árulta el, azt tanítván, hogy a jogösszehasonlítás ú. n. jogfejlődési tendenciákat állapíthat meg, helyes jog pedig az, amely megfelel ezeknek a fejlődési irányoknak. Eszerint tehát a meglévő jog összehasonlításából lehetne a megalkotandó jogot levezetni, ami természetesen képtelenség, mert abból, ami „van“, nem következik az, aminek lennie „kellene“.<sup>8</sup>

7. A fentiekben akkor, midőn a tételesjogtudományban található jogpolitikai kitéréseket nem tudtam feltétlenül hibáztatni, némileg korlátoztam a módszertisztaság elvének szigorú érvényesítését, mégpedig főleg abból a megfontolásból kiindulva, hogy az egyes tudományok kialakulása nem mindig elvi alapokon történik, hanem igen sokszor gyakorlati szempontokat kénytelen követni. Nem lehet kétséges azonban, hogy *elvi* szempontból a jogpolitikai jellegű fejtegetéseknek másfajta vizsgálódásoktól való szigorú szétválasztása volna a helyes eljárás, ami egyúttal a szétszórt jogpolitikai fejtegetéseknek egy egységes jogpolitikai tudományban való egyesítését is szükségessé tenné. Ennek mind a tételes jogtudomány, mind a jogpolitika hasznát látná. A tételes jogtudomány megszabadulna azoktól a szigorúan bele nem illő elemektől, amelyek módszerének tisztaságát zavarják. A ma még szétszórtan heverő jogpolitikai részterületeknek és fragmentumoknak egységes tudományba való összefoglalása pedig lehetővé

tenné, hogy a jogpolitikai gondolatmenetek egységes szempontok szerint igazodjanak, hogy a jogpolitikának egységes módszere és rendszere alakuljon ki. Egy önálló jogpolitikai tudomány kialakulása feltétele volna annak is, hogy bárki, aki jogpolitikai vizsgálódásokat végez, tájékozódhassék a jogpolitika módszertani alapelveiről. Nem lehet vitás, hogy akármilyen jogintézményről vagy a jog bármelyik ágáról végezzünk is jogpolitikai vizsgálódásokat, ezeket bizonyos mértékben egységes elvek szerint kell folytatnunk.

Az elmondottak alapján *igenlőleg* kell válaszolnunk arra az elsőnek felvetett módszertani kérdésre, hogy a szétszórt jogpolitikai kutatások összefoglalása kívánatos-e vagy sem. Annak a jogpolitikai tudománynak azonban, amely méltó utódként a klasszikus természetjogi iskola nyomdokaiba lépne, — amint arról fentebb már volt szó — nem volna szabad a természetjogi iskola módszereivel dolgoznia. Amint a jogfilozófiában a természetjogi felfogást a modern értékelmélet alapján felépült „helyes jogról szóló tan“ váltotta fel, akként kell a jogpolitikának is az új filozófiai felfogásnak megfelelő módszert választania.

Egy ilyen jogpolitikát művelt már a 18. század végén s a 19. század elején a nagy angol filozófus és jogász, *Bentham Jeremiás* (1748—1832), aki a jogfilozófiában a 18. századbeli természetjoggal szemben már a helyes jog problémájának modern értéktani felfogását képviseli. A jog végcéljául a „*legnagyobb számú ember legnagyobb boldogságát*“ valló jogi értékelméletnek gyakorlati alkalmazásaként készítette el a jog legkülönbözőbb ágaira kiterjedő számos *kodifikációs* tervzetét s ezzel a jog minden ágára kiterjedő modern jogpolitikának — mindezeideig követő nélkül álló — megalapozója lett. De ő maga a módszer kérdésével közelebbről nem foglalkozott.

Ennek a modern értelemben felfogott jogpolitikai tudománynak módszerét szeretném az alábbiakban felvázolni.

### C) A jogpolitika módszere.

8. Kiindulhatok abból, amit bevezető fejtegetéseimben (2. p.) megállapítottam, hogy t. i. a társadalomról alkotott újabb filozófiai felfogások szellemében a társadalmi politikákat olyan tudományoknak kell tekintenünk, amelyek a társadalomban található valamely szellemi tartalmat egy magasabb értéket kifejező másik szellemi tartalommal vetnek egybe. Eszerint a jogpolitika feladata sem egyéb, mint az, hogy a jogszabályok gondolati tartalmát valamely magasabb értéket kifejező gondolati tartalommal mérje össze. A jogpolitika tehát elsősorban *jogkritika*. Célja nem a jogszabályok tartalmának megismertetése, — ezzel a tételes jogtudomány foglalkozik — hanem annak vizsgálata, hogy ez a jogi tartalom megfelel-e bizonyos magasabb követelményeknek.

Ahhoz, hogy a jogot az elmondottak értelmében megbírálhassa, ter-

mésztesen ismernie kell a jogszabályok tartalmát. Nyilvánvaló tehát, hogy a jogpolitika a tételes jogtudományra támaszkodik. Nem a természetjogi felfogás útját követi tehát, nem a tételes jogon kívül keresi a helyes jogot, hanem magának a tételes jognak helyességéről vagy helytelenségéről szeretne bizonyosságot szerezni. Ehhez természetesen ismernie kell a tételes jogot. A jog ismerete azonban, amely a tételes jogtudománynak célja, a jogpolitikának csupán kiindulópontja. A jogpolitika célja az, hogy a tételes jogtudománytól nyújtott alapos jogismeret alapján a jog tartalmát megbírálja. Ehhez a bírálathoz többre van szüksége, mint a jog pusztá ismeretére. Szüksége van olyan magasabb mértékekre, amelyeknek alapján a jogszabályok helyessége vagy helytelensége megítélhető. Azonban honnan vegye ezt a mértéket?

Az a kérdés, hogy mit jelent a jog helyessége s hogy melyik az az értékmérő, amelynek segítségével a jog helyességét megítélhetjük, a jogfilozófiának egyik legnehezebb problémája. A jogfilozófia ezt a problémát tulajdonképpen nem is oldja meg. Meg kell elégednie azzal, hogy ezt az egész problémát áttolja az etika területére. Mert hiszen a jog cselekvési szabály s akkor lesz helyes, ha helyes cselekvést ír elő; az emberi cselekvések helyességének végső mértéke pedig az erkölcs. Megkísérelték ugyan azt, hogy a jog számára egy külön értékmérőt, egy egészen sajátos jogi végcél vezessenek le, ennek a kísérletnek azonban — akár abból indult ki, hogy az erkölcs csupán a belső érzületet, a jog pedig a külső cselekvést veszi tekintetbe, akár abból, hogy a jogalkotó tevékenységet végző államférfi számára a közönséges erkölcstől különböző állametika (államraison) az irányadó, akár másból — nem volt elfogadható eredménye. Nem döntheti meg tehát azt az igazságot sem, hogy a jog helyessége erkölcsi értékelés.

A jogpolitika művelőjének tehát igen nagy utat kell megtennie, amíg a tőle megbírálni szándékolt konkrét jogintézmények értékmérőjét megtalálja: a jogfilozófia útmutatása szerint az etika területére kell átrándulnia. Valóban, a jogi szaktudományok közt nincsen még egy másik, amely olyan szoros kapcsolatban volna a filozófiával és a világnézet végső kérdéseivel, mint a jogpolitika. A baj azonban az, hogy úgy látszik, mintha ezt a hosszú utat hiába tenné meg, mert az etika sem adhat a jogpolitikának kezébe minden kétségen kívül álló határozott értékmérőt. Az etika alapvető kérdéseivel foglalkozó filozófiai vizsgálódások azt a felfogást látszanak igazolni, hogy az abszolút erkölcsi értéket teljes tartalmi mivoltában nem ismerjük. *Kornis Gyula* meggyőzően fejt ki, hogy bár az erkölcsi „jó“-ban abszolút értéket kell látnunk, s bár hinnünk is kell azt, hogy „értéktudatunk az örök jósnak mind több mozzanatát (lesz) képes felismerni és lelkiismeretébe beépíteni“, mégis tartozunk azzal az őszinte és becsületes konfesszióval, hogy „az abszolút értékeket részletes tartalmukban és konkrét jelentésszokozataikban nem ismerjük“. <sup>9</sup> Az erkölcsi érték abszolút volta

ellenére is az erkölcsi felfogások különbözőségével találkozunk, s ezeket a különböző tartalmú „pozitív erkölcsöket“ — éppen mert logikailag meg nem cáfolható végső világnézeti alapokban gyökereznek — egymással összeegyeztetni nem lehet. A jogpolitika művelője — aki a jogkritikához szükséges értékmérőt keresve eljutott a különböző erkölcsi rendszerek végső világnézeti alapjáiig — nem tehet egyebet, mint hogy maga is egyik erkölcsi világnézet alapjára helyezkedik s ezt használja fel a jog megítélésénél. Az a jogpolitika tehát, amely tisztában van a saját módszertani alapjaival, tisztában lesz azzal is, hogy egy határozott világnézeti fundamentumra kell támaszkodnia. Minden öntudatos jogpolitikának végső alapjaiban világnézeti színezete van s ezért mindig tartalmazni fog olyan elemeket is, amelyek logikailag nem igazolhatók, nem bizonyíthatók, de nem is cáfolhatók meg. Éppen ezért rendkívül fontos, hogy a jogpolitika művelője azt az erkölcsi világnézetet, amelynek alapján áll, tudatosan megjelölje.

9. Bármilyen kívánatos volna is azonban, hogy a jogkritikában alkalmazott értékmérőt egészen a végső világnézeti alapokig vigyék vissza, rendszerint nem szokták ezt megtenni. A gyakorlati életben ugyanis sok olyan közhasználatban álló értékfelfogás alakult ki, amely értékmérőként való felhasználásra önként kínálkozik: társadalmi ideálok, jelszavak, politikai alapelvek, koreszmék, népszerű gondolatok, gyakorlati célkitűzések és a közvéleményt irányító más hasonló felfogások. Gondoljunk csak a „szabadság, egyenlőség, testvériség“ hármas jelszavára, vagy napjainkban a „népi elv“ és a „demokratikus gondolat“ szerepére. A jogpolitikától, amely önként kínáló gyakorlati célokat akar elérni, nem lehet tehát rossz néven venni, ha ezeket a mindenki kezeügyében lévő értékfelfogásokat használja fel értékmérőjéül. Azt azonban mindenesetre megkívánhatjuk tőle, hogy az értékmérőül alkalmazott értékfelfogásról számot adjon. Amikor a jogpolitika művelője erről számot ad, akkor tulajdonképpen a saját világnézetét, vagy legalább is ennek egyik alapgondolatát jelöli meg. Az ilyen tudományosan meg nem alapozott világnézettel szemben is jogosan támasztható az a követelés, hogy ellentmondás nélküli legyen; mindenesetre meg kell tehát követelnünk a jogpolitikától azt is, hogy azok a közkeletű alapelvek, amelyek kritikájának mértékéül szolgálnak, egymással ellentétben ne álljanak. A gyakorlati életben használt értékmérők, a közvélemény értékfelfogása ugyanis igen sokszor nem egységes és nem ellentmondás nélküli. A jogpolitika tudományától azonban el kell várnunk, hogy a jogon gyakorolt kritikája egy tudatosan megjelölt, egységes és ellentmondás nélküli értékfelfogás alapján álljon.

Hogy mennyire nem kívánatos eredményekre vezet az, ha a jogkritika egymásnak ellentmondó alapelveket alkalmaz a jog értékelésénél, arra például szolgálhat a Nemzetek Szövetségével foglalkozó irodalom. A Nemzetek Szövetségének két hibát szoktak a szemére hányni: azt, hogy gyenge és tehetetlen s azt, hogy nem biztosítja eléggé a szuverén tagállá-



mok egyenlőségének elvét. Ez a két kifogás, amelyet nem egyszer ugyanaz a szerző képvisel, egymással szöges ellentétben álló elvi álláspontokból fakad: a Nemzetek Szövetségének tehetetlensége és gyengesége jórészt éppen annak volt a következménye, hogy a lehetőség szerint tekintetbe vette az államok szuverénitásának és egyenlőségének az elvét; ha pedig a szuverén államok egyenlőségének elvét, amint kívánták, még fokozottabb mértékben respektálta volna, ezzel tehetetlensége és gyengesége, amit pedig szintén hibáztattak, még csak fokozódott volna.<sup>10</sup> Az ilyen jogkritika, amely azt kívánja valamely jogintézménytől, hogy egymással össze nem férő követelményeknek feleljen meg, természetesen értelmetlen. Egy szájból hideget és meleget fújni nem lehet.

10. Az előbbieken a jogpolitikával csupán mint a jog kritikájával foglalkoztam. A jogkritika, mint két szellemi tartalomnak — a megbírált jogi normatartalomnak és az értékmérőül szolgáló erkölcsi felfogásnak — összehasonlítása, tulajdonképpen éppen olyan statikus jellegű vizsgálódás, mint a tételes jogtudomány munkája, amely jogszabálytartalmakat hoz egymással kapcsolatba. Mindazonáltal a kritikában már egy dinamikus mag is rejlik, amely a megkritizált állapot megváltoztatására irányul. A jogkritika ugyanis akkor, amikor bizonyos jogintézményeket helyesel, másokat pedig helytelenít, egyúttal azt a gondolatot is tartalmazza, hogy a helyeseket fenn kell tartani, a helyteleneket pedig meg kell változtatni. Ha tehát a jogpolitika pusztán a fennálló jog kritikai megítélésére szorítkoznék is, már ebben az értékelő állásfoglalásában a helytelennek minősített jog eltörlésére irányuló javaslatot, vagyis a *jogi reform* gondolatát kellene látnunk; valamely jogszabály egyszerű eltörlése is már az egész jogrendszer bizonyosfokú reformját jelenti.

A jogpolitikák azonban rendszerint nem szoktak az említett negatív kritikai állásfoglalással megelégedni, hanem továbbmenőleg arra vonatkozólag is javaslatot szoktak tenni, hogy milyen helyes szabályozással kellene a helytelennek ítélt szabályokat pótolni. Ezzel a jogpolitika a *jogi reformjavaslatok* tudományává, a „*lex ferenda*“ szempontját érvényesítő vizsgálódássá, vagyis a *törvényhozás* vagy általában a *jogalkotás* tudományává válik.

A kritika és a reform szempontja szorosan összefügg. Nemcsak azért, mert — amint az imént láttuk — a helytelenítő kritika egyúttal a helytelen jogszabály eltörlésére irányuló reformjavaslatot is rejt magában, hanem azért is, mert annak az értékmérőnek az alapján, amellyel a fennálló jog helytelenségét megítéltük, egyúttal arra is következtethetünk, hogy milyen volna a helyes jogi szabályozás. A reformjavaslat viszont egyúttal mindig kritikát is rejt magában, mert a fennálló rossznak a leghatékonyabb és legmeggyőzőbb bírálata éppen az, ha a megfelelő jót szembeállítjuk vele.

11. A jogpolitika mint a „*lex ferenda*“ tudománya látszólag messze eltávolodik a fennálló tételes jogtól. Szinte úgy látszik, mintha a természet-

jogi iskola felfogásának útjára tévedne, mert hiszen nem a tételes jogról, hanem pusztán elképzelt s észszerűnek állított normákról értekeznek. Amikor reformjavaslatokat készít, akkor tulajdonképpen olyan szabályokat szerkeszt, amelyek még nem jogszabályok, hanem csupán joggá szeretnének válni, bár lehetséges, hogy sohasem lesz belőlük élő, tételes jog. Miben különböznek ezek a jogi ábrándok a természetjogi rendszerek nagy ábrándképeitől? S tekinthetjük-e azt a jogpolitikát, amely ilyen nem valóságos, hanem csupán képzeletbeli jogszabályokat szerkeszt, igazában még jogtudománynak?

Hogy a jogpolitikát valóban jogtudománynak tekinthessük, ahhoz szükséges, hogy élesen el tudjuk határolni a természetjogi ábrándozásoktól. A jogpolitikának szoros kapcsolatban kell maradnia a fennálló tételes joggal s a társadalmi élet élő történeti realitásával való érintkezését sem szabad elveszítenie. Az irodalomban sok zavart okoz, hogy egyes írók már a jogi reformtervezeteket, így különösen a törvényjavaslatokat, jognak tekintik. Ez a helytelen felfogás rendesen azzal a másik téves nézettel párosul, amely a múlt idők jogát is még jognak tekinti, holott az már nem jog, hanem csupán egy bizonyos történeti időszakban volt jog s ezért a jogtörténelmi kutatás körébe esik. E tévedések ahhoz a felfogáshoz visznek, amely a pozitív jogon kívül egy másik „nem-pozitív jogról“ is beszél s ezt a természeti jogtól is megkülönbözteti.<sup>11</sup> Kétségtelen azonban, hogy a múlt joga már nem jog, a törvényjavaslat pedig még nem jog s hogy a múlt jogát csak azért nevezzük jognak, mert egykor valóban élő jog volt, a törvényjavaslatot pedig csak akkor nevezhetjük majd jognak, ha valóban jogként érvényesülni fog. Csupán az élő pozitív jogot nevezzük tehát jognak s ezzel kell a jogpolitikának is szoros kapcsolatban maradnia, ha a jogtudományok közt akar helyet foglalni.

S ezt a kapcsolatot a jogpolitika valóban megőrizheti akkor is, ha mint a „lex ferenda“ tudománya a fennálló jog megváltoztatására irányuló reformjavaslatokat szerkeszt. A reformjavaslat, amint láttuk, a fennálló jognak a leghatékonyabb kritikája. A jogpolitikának tehát nem szabad elfelejtenie azt, hogy reformjavaslatainak önmagukban nincsen semmi értelmük; értelmüket csupán abból nyerik, hogy a fennálló jog kritikáját és az ennek megjavítására való törekvés gondolatát tartalmazzák. Ehhez a fennálló joghoz azzal is szorosan hozzásimulnak, hogy olyan elképzelt jogszabályok formájában kell megszerkeszteni őket, amelyek szervesen beleilleszthetők a fennálló jog szabályrendszerébe.

A jogpolitikai reformjavaslatoknak a társadalmi élet történeti realitásával is számolniuk kell: az adott történeti helyzetben *megvalósíthatóknak* kell lenniök. Megvalósíthatatlan ábrándképek, utópiák, még ha a legmagasabb erkölcsi értékfelfogások fényében tündökölnék is, nem tartoznak a jogtudomány körébe. A jogpolitikának, mint a lex ferenda tudományának meg kell tehát találnia a hidat az erkölcsi eszmény és a gyakorlati élet reális

lehetőségei között. A gyakorlati lehetőségek számbavétele éppen olyan fontos ránézve, mint az értékmérőül szolgáló erkölcsi értékfelfogás. Az a reformjavaslat, amely megvalósíthatatlan, már *eo ipso* — az értékmérőre való tekintet nélkül — helytelen. De ami a reformjavaslatokra nézve áll, az a jogkritikára is találó: már a jogkritikában fontos szempont az, hogy az adott történeti helyzetben megvalósítható volna-e egy a fennálló jogi szabályozásnál elvileg helyesebb szabályozás. Már *Morus Tamás* azt tanítja, hogy ahol nem lehet elérni a jót, ott meg kell elégedni a legkevésbé rosszszal.<sup>12</sup> Az egyszerű jogkritikának sem szabad tehát megelégednie azzal, hogy kimutassa azt, hogy valamely jogintézmény nem felel meg egy magasabb értékszempontnak, hanem vizsgálnia kell azt is, hogy vajjon nem tekinthető-e ez az intézmény az adott viszonyok között a legkevésbé rosszszal? Mindez újból a kritika és a reform szempontjának szoros összefüggését bizonyítja.

12. Ha már a kritika valóban a fennálló állapot megváltoztatásának dinamikus gondolatát rejt magában, akkor a helyesnek vélt reform megvalósíthatóságának kérdése még szembeszökőbb módon figyelmeztet a jogpolitikának a dinamikus társadalomtudományokkal való érintkezésére. Mert hiszen azt, hogy az adott történeti helyzetben megvalósítható-e valamely reformgondolat, csupán a fennálló társadalmi állapotok s az abban működő erők ismerete alapján dönthetjük el. E kérdés eldöntésében a jogpolitikának azokra a tapasztalatokra kell támaszkodnia, amelyeket a történelem és a szociológia, különösen pedig a jogtörténet és a jogszociológia kutatása halmozott fel. A megvalósíthatóság kérdése a reális hatalmi viszonyok, az okozatos társadalmi erők kérdése. E kérdéssel tehát a jogpolitika is az okozatos lehetőségek vizsgálatának síkjára lép. Azonban természetesen anélkül, hogy az értékeket elveszítené a szeme elől. Ha a jogtörténetben és a jogszociológiában az ok és az okozat dinamikája, akkor a jogpolitikában az eszköz és a cél dinamikája érvényesül.

A reformjavaslatok megvalósíthatóságának kérdése világítja meg legjobban azt, hogy milyen kiterjedt ismeretekkel kell rendelkeznie a hivatása magaslatán álló törvényhozónak. Nemcsak az erkölcsi ideálok iránt kell fogékonynak lennie, hanem a reális társadalmi élet ezerarcú adottságaival is tisztában kell lennie. A törvényhozás tudományára volna igazán találó az a régi mondás, hogy „*omnium divinarum atque humanarum rerum scientia*“.

A jogpolitikának azonban nemcsak reformjavaslatai megvalósíthatóságát, hanem az ennek nyomán előálló eredményeket, a tervezett intézkedések *várható hatásait* is tekintetbe kell vennie. Vizsgálnia kell azt is, hogy vajjon a „*de lege ferenda*“ javasolt szabályozás, mint eszköz, valóban azokat a hatásokat fogja-e létrehozni, amelyeket a jogpolitika véle elérni akar. S ezt ismét csak a társadalmi erőknek s ezek működésének ismerete alapján döntheti el.

13. A javasolt új szabályozás várható hatásainak számbavétele azon-

ban azt is feltételezi, hogy pontosan ismerjük az életviszonyoknak azt a körét, amelyre a tervezett szabályozás kiterjedni, amelyeket érinteni fog. E kérdésnél a jogpolitika már a *törvényszerkesztés technikájával*, a *nomopoietikával* érintkezik. Ez a nomopoietika tulajdonképpen szintén a tágabb értelemben felfogott jogpolitikához tartozik. A jogpolitikai gondolatokat ugyanis az elképzelt jogszabályok pontos formájába kell önteni. Ha a jogpolitikus teljesen tisztában van is azzal, hogy mit akar, hogy mi az, amit helyesnek és megvalósíthatónak tart, ez még nem elég. Reformgondolatát a *Corpus Juris*ba beilleszthető jogszabályként kell megszerkesztenie. Ehhez természetesen az egész érvényben levő jogrendszert alaposan ismernie kell. Ismernie kell azt a jogalkotási technikát is, amelyet a régebbi törvényhozás alkalmazott, hogy a saját törvényszerkesztési módszerét hozzáidomíthassa. Ezenkívül a legnagyobb előrelátás és óvatosság — „*providentia et cautela*” — szempontját kell szem előtt tartania akkor, amikor jogpolitikai gondolatait szabályokba foglalja. Tekintetbe kell vennie tehát tervezett jogszabályainak legszűkebb és legtágabb értelmét, ahogyan azokat majd az *interpretatio restrictiva* vagy az *interpretatio extensiva* jogmagyarázati segédeszközeivel értelmezni lehet. Képzletbeli határesetekre kell gondolnia s ezek segítségével kell számbavennie, hogy vajjon mindaz, amit elrendelni akar, belefér-e ezek közé a határesetek közé s másrészt, hogy vajjon nem esik-e olyasmi is ezek közé a határesetek közé, amit szabályozásával érinteni nem akar. Számolnia kell esetleges visszaélések lehetőségével is. Mindezekben a megfontolásokban a tételes jogtudomány segítségét veszi igénybe. Főként a tételes jogtudomány jogmagyarázati — *hermeneutikai* — tanácsait. A vérbeli jogász munkáját kell elvégeznie, amikor tulajdonképpen elsőként veti alá a saját tervezett szabályait annak a jogmagyarázati tevékenységnek, amelyet a juriszprudencia folytatni fog akkor, ha a reformjavaslatból törvény vagy másfajta kötelező jogszabály lett.

14. Amikor a jogpolitikát mint *jogkritikát* fogtuk fel, feladara egészen egyszerűnek látszott: úgy véltük, hogy kimerül abban, hogy egy adott jogszabálytartalmat hozzámér valamely erkölcsi értékfelfogáshoz. Amikor azonban mint a „*Jex ferenda*” tudományát fogtuk fel, feladatai egyszerre megsokasodtak: a reformjavaslatnak nemcsak etikai helyességét, hanem megvalósíthatóságát, várható hatásait és törvényszerkesztési szempontból való hibátlanságát is vizsgálni kell. Kétségtelen azonban, hogy mindezeket a szempontokat már az egyszerű jogkritika is tekintetbe veszi. Úgy látszik, mintha a megvalósíthatóság kérdése a fennálló élő joggal szemben nem merülhetne fel. Fentebb láttuk azonban, hogy ez nincs így, mert hiszen éppen az a körülmény, hogy az elméletileg tökéletesebb szabályozással szemben egymaga valósítható meg, bizonyíthatja esetleg a fennálló szabályozásnak, mint a lehető „legkisebb rossznak”, a helyességét. Akár jogkritikát gyakorol, akár reformjavaslatokat szerkeszt, a jogpolitika művelőjének egyésítenie kellene magában a jó jogásznak, a társadalmat és a

gyakorlati életet alaposan ismerő szociológusnak és az erkölcsi ideálok szemléletébe elmélyedő filozófusnak képességeit.

De azért mégsem volt egészen csaloéka látszat, amikor a jogpolitikának módszertani elemzése a jogkritikából elsősorban az erkölcsi értékelés momentumát emelte ki. Mert hiszen a jogpolitika sokrétú feladatai közül kétségtelenül az erkölcsi értékelést illeti az elsőség. A jogpolitikának — és egyáltalában minden társadalmi politikának — végső célja ugyanis az, hogy az erkölcsi ideálok örök mintái szerint formálja a társaslet történeti realitását, az elevenen lüktető gyakorlati életet. A jogpolitikának ez a gyakorlati feladata egyúttal az alkotó *művészettel* való rokonságára is figyelmeztet.

#### D) *A jogpolitika tudományjellege.*

15. A jogpolitikának ez a gyakorlati célkitűzése egyúttal azt is megmagyarázza, hogy miért van a jogpolitikának a legnagyobb gyakorlati jelentősége a jogtudományok között. Az okozatos jogtudományok — jogtörténelem és jogszociológia — bár a jogélet tapasztalatain alapulnak, inkább csak elméleti jelentőségük s a gyakorlati életet közvetlenül nem szolgálják, nem érintik. A tételes jogtudománynak már közvetlen kapcsolata van a gyakorlati élettel. Hiszen célja az, hogy a jogszabályok roppant tömegét egységes rendszerbe összefoglalva könnyen áttekinthetővé, megismerhetővé s ezzel a gyakorlati életre alkalmazhatóvá tegye. Jogmagyarázó és jogi fogalmakat alkotó tevékenysége is erre törekszik. A juriszprudencia tehát a *jogalkalmazás* nagyon is gyakorlati célját s ekként a társadalmi életet, ennek a fennálló jog szerint való alakítását szolgálja. A jogpolitika ezzel szemben egy még gyakorlatibb s a társadalom életére nézve még fontosabb célnak, a *jogalkotásnak* szolgálatában áll. A társadalmi élet számára ugyanis sokkal fontosabb az, hogy helyes jogot alkossunk, mint az, hogy az érvényben levő jogot helyesen magyarázzuk és alkalmazzuk. A helyes jog üdvös hatásait a leggyatrább jogalkalmazás sem ronthatja le teljesen; a helytelen jog káros hatásait, ellenben a pontos jogalkalmazás esetleg még csak fokozza, de legjobb esetben is csak igen kis mértékben enyhítheti. Ezenkívül tekintetbe kell vennünk azt is, hogy a jogalkalmazásból új jog is szokott keletkezni. A jogalkalmazás tehát bizonyos mértékben a jogalkotási folyamat folytatásának tekinthető. Azt a csendes jogalkotói tevékenységet pedig, amely már a jogalkalmazói tevékenységben benne rejlik, tulajdonképpen ugyancsak a jogpolitika szempontjai irányítják. Ezt a gondolatot fejezi ki a svájci polgári törvénykönyv híres I. §-a, amely szerint a bírónak törvényi rendelkezés hiányában a szerint az elv szerint kell döntenie, amelyet mint törvényhozó a kérdéses esetre jogszabályként kimondani jónak látna. A jogalkalmazásban annál több a jogalkotási elem, minél több szabadságot enged a törvényhozó a jogalkalmazónak. Ott,

ahol a törvény felhatalmazása alapján a jogalkalmazók maguk alakítják ki szabadon a kérdéses életviszonyt, tevékenységük valóban a törvényhozási technika elveit szokta követni; annak a jogügyletnek a megszerkesztése például, amely két magánjogi félnek egymásközti viszonyát rendezi, sokban hasonlít valamely törvény paragrafusainak megfogalmazásához. A jogpolitika tudományának tehát nemcsak a jogalkotás, hanem bizonyos fokban a jogalkalmazás szempontjából is jelentősége van.

16. A jogpolitikának a jogalkotás szempontjából való fontossága magyarázza meg a közte és az ú. n. gyakorlati vagy *napi politika* között fennálló kapcsolatot is. Amint a jogpolitika tudománya a gyakorlati jogalkotás célját szolgálja, akként a napi politikának célja is az, hogy a politikai hatalom megszerzésével a jogalkotás folyamatát irányítsa. Feltéve természetesen, hogy ennek a napi politikának elvi alapja van és nem merül ki pusztán a hatalom megszerzésére irányuló törekvésben, vagyis kicsinyes személyi érdekek és ambíciók szolgálatában. A politikai hatalom megszerzéséhez kétségkívül nem tudomány, hanem ügyesség és művészet szükséges s ezért a napi politika éppúgy nevezhető *államművészetnek*, amint a jogpolitika tudományát is, amint láttuk, egy bizonyos magasabb szempontból a társadalmi élet helyes formálására irányuló művészetként foghatjuk fel. Kétségtelen, hogy a jogpolitika mind kritikájával, mind reformjavaslataival hasznos elméleti segédeszközöket nyújthat a gyakorlati napi politikának. Az is nyilvánvaló, hogy amint a jogpolitika végső sorban valamely erkölcsi értékfelfogásra és egy határozott világnézetre támaszkodik, akként a napi politikának is, ha elvi alapon áll, valamely határozott értékfelfogásra és világnézetre kell felépülnie. Különösen áll ez a *politikai pártokra* nézve, úgyhogy az elvi alapon álló politikai pártokat tulajdonképpen a pártalakulást irányító erkölcsi értékfelfogás és világnézet különbözősége szerint kellene csoportosítani és osztályozni tudnunk. Ezek közt az értékfelfogások közt az állam szempontjából a legnagyobb jelentőségű az állam és az egyén értékének különböző megítélése. Ezen az alapon szokás *konzervatív* és *liberális* pártokat megkülönböztetni; bár helyesebb volna *univerzalista* és *individualista* felfogásról beszélni, mert a szokásos elnevezés egy másik, az értékfelfogástól független, formális szempontot is belevegyít e kérdésbe, amely szempontot a *konzervatív* és a *progresszív* szóval jelölhetnénk meg. Az egyik a multban gyökerezik s a fennálló állapotokhoz ragaszkodik, a másik szakítani akar a jelennel s az eljövendő haladásban bíz. A pártoknak konzervatív és progresszív pártokra való felosztása újra a napi politika és a jogpolitika tudományának rokonságára figyelmeztet, mert hiszen az utóbbi is a maga jogkritikájában formális szempontból két álláspontot foglalhat el: helyesnek vagy helytelennek ítélni a fennálló jogot.

17. A jogpolitikának ez az érintkezése a napi politikával, amely különösen akkor lesz rendkívül szoros, amikor tervezett reformjavaslatainak

megvalósíthatóságát vizsgálja, megokolttá teszi azt a kérdést, hogy *tudomány*nak tekinthető-e a jogpolitika? A jogpolitika tudományjellegét kétségbe vonhatjuk annak a körülménynek megfontolása alapján is, hogy ez a diszciplína, amint láttuk, végső sorban tudományosan nem igazolható értékfelfogásokon, logikailag nem bizonyítható világnézeti állásfoglalásokon épül fel. Ha már a tételes jogtudomány tudományjellegében is kételkedni szoktak, a jogpolitikával szemben még sokkal inkább megokoltnak látszik az a felfogás, amely tudományos értékét nem ismeri el.

A mult század végének naturalista felfogása azt hitte, hogy a szükség-szerű fejlődés merőben tudományos szemléletéből az emberi cselekvés számára normákat, a helyes társadalmi fejlődés számára pedig politikai irányelveket lehet levonni. Különösen *Marx Károly* tudományos szocializmusára nézve volt jellemző, hogy tudományos vizsgálattal meg akarta határozni a gazdaságnak s ezzel a társadalmi fejlődésnek törvényeit s azt hitte, hogy ezekből a törvényekből szigorúan tudományos módon a helyes politika elvei is kiszűrhetők. E felfogás mellett természetesen szó sem férhetett volna a szükségszerű tényekből folyó politika „tudományjellegéhez”. A politika a természettudományok közt foglalhatott volna helyet. S ha a szociológiát a társadalom biológiájaként vagy fiziológiájaként fogták fel, a politikát a társadalmi organizmus egészségétanának lehetett volna tekinteni.

Amint értekezésem elején említettem, azóta a „társadalom természet-tudományáról” vallott felfogás alaposan megváltozott. Azóta rájöttek arra is, hogy tényekből nem lehet cselekvési normákat leszűrni s hogy pusztán a társadalmi jelenségek ismeretére nem lehet politikát alapítani. Minden politikához ideálokra, értékfelfogásokra, egyszóval olyan világnézeti alapra van szükségünk, amelynek helytálló volta szigorúan tudományosan nem bizonyítható be. Ezzel a politika tudományos értéke is kérdéssé vált.

Nyilvánvaló azonban az is, hogy a tudomány nemcsak tényekkel és okozatos összefüggések megállapításával foglalkozik. A történeti, társadalmi és kultúrtudományok egy lépést sem tehetnek értékfelfogások tekintetbevétele nélkül. A szellemi tudományok egyáltalában nem tényeket és okozatos összefüggéseket, hanem szellemi jelentéseket vizsgálnak. A filozófiában pedig különösen a logika és etika területe az, amely pusztára szellemi törvényszerűségeket kutat. Aki tehát a jogpolitika tudományvoltát kétségbevonja azért, mert végső sorban tudományosan nem igazolható erkölcsi világfelfogásokra, vagyis az etikára támaszkodik, annak az etika tudományvoltát is tagadnia kellene. Sem az etika, sem a jogpolitika nem maguk szerkesztik meg azokat a végső értékmérőket, amelyekkel az emberi cselekvés és a jog helyességét mérik. De abból, hogy az etika az emberiség értéktudatának vizsgálatából nem tud egy tartalmilag pontosan és részletesen meghatározott egységes erkölcsi felfogást kihámozni, hanem a világnézetek sokféleségét kénytelen megállapítani, nem következik, hogy az a jogpolitika, amely e világnézetek egyikének alapján a jog tartalmi helyes-

ségét megítéli, ne végezne tudományos tevékenységet. A különböző értékfelfogások közti ellentétek tisztázásával, a közhasználatban levő népszerű értékfelfogásoknak, jelszavaknak, eszményeknek és célkitűzéseknek világnézeti alapjukra való visszavezetésével s egy ellentmondás nélküli egységes értékfelfogásnak a jog megítélésére való következetes alkalmazásával a jogpolitika igen jelentős tudományos teljesítményt végezhet. Hogy pedig ezenkívül milyen kiterjedt tételes jogtudományi, szociológiai és még sok másfajta ismeret szükséges egy kellő színvonalon álló jogpolitikához, arról fentebb részletesebben szóltunk s így az ott elmondottakat a jogpolitika tudományjellegetének bizonyítására megismételnünk nem szükséges.

Aki pedig a jogpolitika tudományjellegét azért vonná kétségbe, mert túlságosan szoros kapcsolatba hozható a gyakorlati élettel és az ú. n. napi politikával, az feledni látszik, hogy gyakorlat és elmélet, élet és tudomány nem jelent okvetlenül ellentétet. Az élettől elszakadt elmélet elefántcsonttoronyába elzárkózott tudós s a tudományt megvető gyakorlat embere egyaránt távol jár attól az úttól, amely az életnek és az igazságnak az útja: *Veritas et Vita*.

<sup>1</sup> Nicolai Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin—Leipzig, 1933. 178. 1.; Fritz Münch, *Kultur und Recht*, Leipzig, 1918. 3—4. ll.

<sup>2</sup> V. ö. „*A történettudomány s a társadalom-, állam- és jogtudomány viszonyáról*“ című értekezésemmel. (Klebelberg-Emlékkönyv, Budapest, 1925.)

<sup>3</sup> V. ö. „*A jogtörténelem és a jogszociológia módszertana*“ című értekezésemmel. (Illés József-Emlékkönyv, Budapest, 1942.)

<sup>4</sup> Zeitschrift für öffentliches Recht, Bd. XX. H. 1.

<sup>5</sup> Budapest, 1942.

<sup>6</sup> Franz von Liszt, *Das richtige Recht in der Strafgesetzgebung*, 1906. (Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft, XXVI. 554. s köv., XXVII. 93. s köv. lapok.)

<sup>7</sup> Somló Bódog, „*A helyes jog elméletéről*“, Kolozsvár, 1914. 4. 1.

<sup>8</sup> Moór Gyula, *Bevezetés a jogfilozófiába*, Budapest, 1923. 318. 1.

<sup>9</sup> Kornis Gyula, *A kultúra és az értékek formális jellege*. Athenaeum, XIX. köt., 1933. 98., 104—105. lapok.

<sup>10</sup> V. ö. „*Abänderung der Völkerbundssatzung und Probleme des Pazifismus*“ című értekezésemmel (Zeitschrift für öffentliches Recht, Bd. XII., 1932. 686. 1.).

<sup>11</sup> E felfogást vallja például Mokre „*Theorie des Gewohnheitsrechts*“ (Wien, 1932) című munkájában. Ennek kritikáját lásd „*Recht und Gewohnheitsrecht*“ című értekezésemben (Zeitschrift für öffentliches Recht, Bd. XIV., 1934, 545. s köv. ll.).

<sup>12</sup> *Utopia*, Franklin-Társulat, Budapest, 1943. 104. 1.





## TARTALOM

<i>Előszó</i> .....	5
<i>Kereszténység és szocializmus</i> .....	9
<i>Demokrácia és világnézet</i> .....	23
<i>A demokrácia örvényei</i> .....	34
<i>A fasizmus és a nemzeti szocializmus bírálata</i> .....	44
1. <i>Az ideológiák katalaumi csatája</i>	
2. <i>Az ideológiák és a kereszténység</i>	
3. <i>A fasiszta és a nemzetiszocialista imperializmus és az erkölcs</i>	
4. <i>A fasizmus és a nemzeti szocializmus különbsége</i>	
5. <i>A napi politika befolyása</i>	
6. <i>A negatívumok</i>	
7. <i>A diktatúra</i>	
8. <i>Az egypárt-rendszer ; a közösségi és a szociális gondolat</i>	
<i>Fasizmus és demokrácia</i> .....	57
<i>A Szovjetunió alkotmánya</i> .....	71
1. <i>Szociáldemokrácia, szindikalizmus és bolsevizmus. A szovjetrendszer keletkezése</i>	
2. <i>A eredeti szovjetrendszer lényege</i>	
3. <i>Az 1936. évi sztálini alkotmány. A politikai demokrácia</i>	
4. <i>Az egypárt-rendszer</i>	
5. <i>A szovjetalkotmány és a nyugati demokráciák</i>	
6. <i>A szociális demokrácia</i>	
7. <i>A nemzetiségi kérdés</i>	
8. <i>A helyi igazgatás. A főállamügyész</i>	
9. <i>Az alkotmány kritikája</i>	
<i>Az Egyesült Nemzetek Szervezetének jelentősége</i> .....	97
<i>Népbíróság és esküdtszék</i> .....	106
<i>A magyar értelmiség hivatása</i> .....	118
<i>Béke és jog</i> .....	125

<i>A jog szerepe a társadalomban</i> .....	130
<i>Társadalom és történet</i> .....	135
1. <i>A XIX. század természettudományos szociológiája</i>	
2. <i>A modern kultúrfilozófia</i>	
3. <i>A történelmi materializmus tanítása az ideológiáról</i>	
4. <i>A szociológia mai állapota</i>	
5. <i>Társadalomtudomány és történettudomány</i>	
6. <i>Társadalomtípusok és történeti korszakok</i>	
<i>A jogpolitika módszertana</i> .....	150
A) <i>A jogpolitika a társadalmi és jogi tudományok rendszerében</i>	
B) <i>A jogpolitika múltja és jelen állapota</i>	
C) <i>A jogpolitika módszere</i>	
D) <i>A jogpolitika tudományjellege</i>	

