

Horkay Hörcher Ferenc

ÖNÉRDEK ÉS SZOLIDARITÁS

Hozzászólás Szalai Ákos Keresztény-kapitalista gondolatok című írásához

Előzetes megjegyzések

Okos és elegáns cikket közölt a Kommentár 2006/4-es számában Szalai Ákos.¹ A közgazdász végzettségű szerző írásában azt kívánja bizonyítani, hogy a keresztény² társadalmi tanítás összeegyeztethető a kapitalista társadalmi-gazdasági rend pártolásával. A Kommentár szerkesztőségének felkérésére az alábbiakban e tanulmányt fogom kommentálni, természetesen nem a teljesség igényével – leginkább azért nem, mert a közgazdaságtudomány meglehetősen távol áll saját kutatási területeimtől, így kompetenciám Szalai dolgozata számos megállapításának megítélésére nem terjed ki –, de bízva abban, hogy az általam megfogalmazott észrevételek is hozzájárulhatnak a Szalai által felvetett kérdések gyümölcsöző megvitatásához.

Először is azt szeretném leszögezni, hogy magát a témafelvetést nagyon szerencsésnek találom. Magyarországon ugyanis az egyház társadalmi tanítása sokáig tabutémának számított. A kádárizmus idején az általános vallásellenesség volt az elhallgatás/elhallgattatás alapja, a rendszerváltást követően pedig az állam és az egyház elválasztásának elvére hivatkozva kívánták sokan elhallgattatni azt a vallásos értelmiséget, amely a keresztény tanítás fényében kívánta értelmezni a társadalmi jelenségeket. Ezért a keresztény társadalmi tanítás – mindmáig – érdemtelenül háttérbe szorult, miközben a közvélemény túlnyomó többsége nem is tudja, milyen alapos és részletes munka folyt e tanítás kimunkálása kapcsán az elmúlt jó száz évben az egyházban és értelmiségi holdudvarában.

Azok, akik a rendszerváltás után fontosnak látták az egyház társadalmi tanítását, általában – ahogy erre Szalai utal – kereszténydemokrata, még inkább keresztényszocialista perspektívából közelítettek az egyház kapitalizmushoz fűződő viszonyának témájához. A keresztényszocialista gondolkodásmód és a közgazdász mentalitás összeegyeztetésének kísérleteként értelmezhető például a Kindler József vezetésével létrejött Altern-csoport tevékenysége, amely a Kovász című időszaki kiadványt jegyzi. Szalai viszont az Altern-csoportétól gyökeresen eltérő üzenetet fogal-

¹ SZALAI Ákos: *Keresztény-kapitalista gondolatok*, Kommentár 2006/4., 3–15.

² Szalaihoz hasonlóan e tanulmányban a keresztény fogalmat a magyarországi történelmi keresztény egyházakra általánosítva használom. Am az igazsághoz hozzátartozik, hogy magam katolikus lévén elsősorban a katolikus egyház vonatkozó tanítására és gyakorlatára tudok természetes módon támaszkodni.

maz meg kereszténység és a (poszt)modern közgazdasági racionalitás viszonyáról. Célja velük szemben annak igazolása, hogy a kapitalista termelési mód és a keresztény társadalmi tanítás jól megfér egymás mellett.

Mielőtt vállalkozásához érdemi megjegyzéseket fűznék, két bevezető gondolatot szeretnék megfogalmazni. Egyrészt üdvözölni szeretném azt az amerikai típusú beszéd- és gondolkodásmódot, amelyet Szalai cikke megjelenít. Az Amerikában dúló kultúrháború ugyanis kimunkált egy olyan jobboldali-keresztény diskurzusfajtát, amelyről nem tudni több mint tájékozatlanság vagy nemtörődömség. Ám azt is rögtön szeretném leszögezni, hogy egyáltalán nem tartanám üdvösnek, ha e beszédmód uralná el a honi társadalmi-politikai vitákat is. Vagyis nem tartanám célravezetőnek, ha csakúgy, mint Kis János a hazai balliberális értelmiség számára, a jobboldali szellemi háttér kimunkálásához mi is a hazaitól eltérő közegben fogant, itthon „közegidegen” intellektuális arzenált kínálnánk fel. Fontos missziója lehet a külföldön tájékozódó értelmiségnek a kint dúló vitákról való tájékoztatás, de nem takarítható meg a transzponálás, az átalakítás-átlényegítés, amely lehetővé teszi a két kulturális-történeti közeg különbségeinek figyelembe vételét.

Másrészt azt szeretném leszögezni, hogy mint utaltam rá, nem rendelkezem azazal a kompetenciával, amely a közgazdasági elméletek megalapozott értékeléséhez elengedhetetlenül szükséges lenne. Ezért feladatomban nem egy ilyen értékelés megfogalmazásában látom, hanem abban, hogy Szalai dolgozatát a saját eszmetörténeti nézőpontom felől próbáljam „beágyazni”. Ez a fajta határsértés közgazdaságtan és eszmetörténet között talán bocsánatos véteknek tekinthető annak szemszögéből, aki elfogadja azt az állítást, mely szerint az általános közgazdasági elméletek kérdésköre nem tekinthető teljesen autonóm szférának, olyanfajta racionalitásnak, amely önálló dinamikával és saját autonóm törvényekkel bír. Meggyőződésem, hogy a közgazdaságtan elszakadása a gyakorlati racionalitás más területeitől káros, bár nem példa nélküli folyamat volt (kb. a 18. század végén, a 19. század elején számos tudományág önállósult), s hogy a megújulás egyik legfontosabb feltétele épp az olyanfajta tudományközi határsértések elkövetése, mint amilyenre az alábbiakban vállalkozni szeretnék.

Szalai cikkének szellemi pozíciója

Elismerem, ha egy cikk értelmezését onnét indítjuk, hogy megpróbáljuk meghatározni a szerző által elfoglalt szellemi pozíciót, az sokszor leegyszerűsítő és általánosító. Ám a tévedés lehetőségét csökkenti, hogy Szalai cikkének nyelvezete és érvelésmódja is nyíltan vállalja azt, hogy egy nagyon határozott szellemi éghajlathoz kössük. Ezt a szellemi irányultságot legjobb talán az általa idézett amerikai debattőr, Richard Neuhaus alakján keresztül jellemeznünk. Szalai őt „az amerikai konzervatív mozgalom egyik legbefolyásosabb tagja”-ként határozza meg, hangsúlyoz-

va azt is, hogy az amerikai szerző „egyébként katolikus pap”. Ha viszont – például az interneten – kicsit utánaolvasunk, ki is ez a szerző és mi jellemzi munkásságát, akkor a következő információkkal árnyalhatjuk a cikk kicsit elnagyolt besorolását.

Neuhaus nem általában a konzervativizmus, hanem a Bush elnök győzelmével hatalomra került amerikai neokonzervativizmus (neokon mozgalom) ideológusa és publicistája. Márpedig azt tudjuk, hogy az Egyesült Államokon belül ádáz csatádúl a konzervativizmus többféle változata, így a neokon irányzat és a tradicionalista paleokonzervatívok között. Továbbá katolikus papi hivatását is árnyalhatja az a tény, hogy korábban lutheránus papként szolgált, s ebbéli minőségében meglehetősen progresszív eszméket hirdetett. Végezetül konzervativizmusát tovább árnyalhatja, ha azt is látjuk, hogy csakúgy, mint a neokon forradalom (sic!) számos jeles értelmiségi hangadója, mondjuk Daniel Bell, Irving Kristol vagy Peter Berger, maga is a vietnámi háborút ellenző ellenkultúra felől érkezett a neokonzervatívok táborába. Bergerrel együtt adták ki 1970-ben a *Mozgalom és forradalom* című munkájukat,³ mely csakugyan lázító erejű pamflet volt.

De nem csak Neuhaus fémjelzi a Szalai által felvállalt nézőpontot. Ő maga is utal arra a Michael Novakra is, aki szintén a Bush-holdudvar meghatározó csillaga. Michael Novak szintén bal felől érkezett, a diákmozgalmak egyik lelkes támogatója és a II. vatikáni zsinat forradalmi hangú tudósítója, a nyitott egyház lelkes és elszánt híve.

Szalai (neo)kapitalista keresztény víziójának forrása tehát az amerikai neokonzervativizmus és annak szellemi irányítói. Ezt, mint említettem, nem is titkolja – legfeljebb az nehezményezhető, hogy e pozíciót egy az egyben azonosítja is a konzervativizmus egészével.

Ha ily módon sikerült legalább nagyjából körvonaloznunk, honnét beszél Szalai, akkor érdemes rátérnünk álláspontjának kommentálására. Ezt két lépésben vélem elvégezhetőnek. Először az eszmetörténet eszköztárát igénybe véve arra a kérdésre fogok választ keresni, hogy mennyiben különbözik a kontinentális, s azon belül a hazai keresztény társadalmi gondolkodás az amerikai változat spirituális gyökereitől. Másodsor pedig – analitikusan – a keresztény társadalmi tanítás néhány fontos fogalmát szeretném vizsgálni, melyek mintha háttérbe szorultak volna Szalai dolgozatában: ezek a személy, az igazságosság és a szolidaritás eszméi.

Eszmetörténeti megközelítés I. A magyar és az egyházi kontextus

Ha meg szeretnénk érteni, hogy a keresztény-jobboldali, polgári politikai gondolkodás magyar közegben miért olyan ma, amilyen, akkor legyen kiindulópontunk a

³ Peter BERGER – Richard John NEUHAUS: *Movement and Revolution*, Doubleday (Anchor Books), New York, 1970.

magyarországi rendszerváltás. Ha történetileg akarjuk megérteni például az ellenzéki kerekasztal résztvevőinek szellemi mozgatórugóit, akkor kétféle kultúrát kell értelmeznünk. Egyrészt azt a szamizdatos balliberális gondolkodásmódot érdemes felidézni, amely mondjuk Kis János munkáiban öltött testet. A rendszerváltás előtti hazai szamizdatos értelmiség jól érzékelhetően baloldali mentalitású volt, sok hajszálgyökérrel kapcsolódott a lukácsista politikai gondolkodási hagyományhoz vagy más 68-as utópista gondolkodási mintákhoz (lásd Marcuse vagy Horkheimer–Adorno–Habermas, de akár Mao vagy Che Guevara hatását). Kritikájuk maga is baloldali indíttatású lévén, ezek az értelmiségiek az új rendszer politikai-szemleli talapzatát is baloldali értékek mentén határozták meg.

Másrészt az Antall József vezette polgári jobboldal is sok tekintetben itatódott át baloldali eszmékkel. Az MDF korábbi vezetői: Bíró Zoltán, Csoóri Sándor vagy Csurka is balos eszméken nevelkedtek, de a klasszikus politikai képzettséggel leginkább rendelkező Antall József is egy németes kereszténydemokrata gondolkodás híve, aki a piacgazdaság fogalmához mindig hozzáfűzte a „szociális” jelzőt is.

Végül az ellenzék legfiatalabb köre, a Fidesz maga is radikális-alternatív pártként határozta meg magát a kezdetekkor, s a szamizdatos ellenzék repülőegyetemén szocializálódott. Bár a piaci rést felismerve 1994-től a fiatal demokraták meghódították a jobboldal szavazótáborát, még hatalomra kerülésük után is jellemző a pártra, hogy meghatározó ideológusai és népszerű publicistái (Tellér Gyula, Tóth Gy. László, Bayer Zsolt vagy Lovas István) sok tekintetben nevezhetők baloldali eszmevilágúaknak.

A polgári világ történeti léptékű balratolódásának részben a „kádári mentalitás” továbbélése a magyarázata. A kádárizmus felemás (kis)polgárosodása a polgári rétegeket szétbomlasztotta és korrumpálta, a maradék szellemi tájékozódásának tisztaságát pedig az anyagi érvényesülés kiskapuinak felnyitásával megzavarta. Ennek példája, hogy még a legkonzervatívabbnak számító tradicionális budai „úri” közönség is – részben opportunizmusból, részben megszokásból, részben pedig lelkiismeret-furdalásból – olyan kultúrát alakított ki magának, melyben a baloldali értékek meghatározó jelentőségűek.

Egy ilyenfajta közegben a keresztény hit tanítását értelemszerűen kapcsolják össze egyfajta keresztényszociális felfogással. Különösképp, ha a történeti hagyományok is erre készítetnek Magyarországon; a keresztény fogantatású társadalompolitika nálunk mindig is állami-szociális irányultságú volt, Prohászka Ottokártól Barankovics Istvánig.

Kitágítva a kört ugyanez igaz az öreg kontinens katolikus-keresztény politikusaira általában is. Maga a katolikus társadalmi tanítás is, mely explicit módon a 19. század végén jelenik meg (XIII. Leó pápa *Rerum novarum* című enciklikájával), egy olyan társadalmi közegben bontakozik ki, amelyben a kereszténység a társadalom lelkiismeretének hangját szólaltatja meg, s a Nyugat-Európára jellemző gazdasági berendezkedést potenciálisan éppúgy kritizálja, mint az ellene akár erőszakosan is

lázadó mozgalmak tanítását. Egyes értelmezések odáig mennek, hogy Bismarck szociális biztonságot célzó állami fellépésének fényében válik értelmezhetővé a katolikus egyház korabeli társadalmi állásfoglalása. Vagyis a bismarcki állami társadalombiztosítási modelltől vezethető le a katolikus társadalmi tanítás elkötelezettsége a szociálisan érzékeny állam iránt.

Ugyanakkor az is bizonyosnak látszik, hogy a katolikus társadalmi tanítás dinamikáját az adja, hogy a 20. század viharaira érzékenyen kénytelen reagálni, így az olasz fasiszta állam korporativista elképzeléseire, a nagy világgazdasági válságra, a náciizmus embertelenségére, majd a háború után megjelenő jóléti állam eszméjére is. A tanítás további jelentős fordulata a II. vatikáni zsinat, amely az egyház feladatául jelölte ki a laikus társadalom megszólítását, és bár már korábban is megjelenik, legalább II. János Pál pápává választásától az antikommunista küzdelem is. Ám az egyház sokszínű képlet: ugyancsak a 20. század második felét jellemezte az úgynevezett felszabadítási teológia, amely a harmadik világban, elsősorban Latin-Amerikában terjedt, s amely – legtöbbször baloldali politikai retorikával – radikális társadalmi átalakulást sürgetett. Mindezen hatások alapján a társadalmi tanítás sokat változott és alakult, ám alapvető sajátossága maradt a totalitárius rendszerek elítélése mellett a szociális érzékenység, melyet e tanítás a keresztény politikussal szemben – tehát nem a civil társadalommal szemben – mindig és minden körülmények között követelményként állít.

Eszmetörténeti megközelítés II. Az amerikai kontextus

Ha viszont arra a kérdésre keressük a választ, hogy vajon Amerikában miért övezi sokkal nagyobb bizalom a kapitalista berendezkedést, és nagyobb gyanú az állam társadalmi szerepvállalását, mint Európában, akár az egyházi közösségeken belül is, akkor e választ szintén érdemes eszmetörténeti kontextusban szemlélni.

Európai keretek között is megkülönböztethetünk egy szabadversenyes kapitalista modellt (Nagy-Britannia), egy szociálisan érzékeny államideál melletti elköteleződést (skandináv országok, Németország), s a déli országokat, amelyek sokféle társadalmi berendezkedéssel kísérleteztek. Nyilvánvaló, hogy egy ilyen felosztás a weberi protestáns etika-koncepción alapul, s abból indul ki, hogy az emberek vallásos hite kihatással lesz az adott társadalom munkakultúrájára és termelési módjára, valamint társadalmi szerveződésére is. E szempontból különösen fontos, hogy a protestantizmus kulcsszerepet játszik a személyi viszonyoktól független, a piaci szereplők kölcsönös bizalmán alapuló kapitalista termelési mód európai karrierjében. Hogy az európai protestáns államok közül mért épp a britek őrizték meg leghívebben a szabadversenyes modellt a maga legtisztább alakjában, arról már alaposabb történeti vitát kellene folytatni – magam leginkább a gyarmatbirodalom örökségéként értékelném e jelenséget.

Amerika az európai modellnél is meggyőzőbben igazolja a szellemi alapok és a kívánatos gazdasági berendezkedés közötti kapcsolatot. Az amerikai telepésekben az addig elkülönült államok egyesülése után is ösztönszerű gyanú élt a szövetségi állami hatóságok és hivatalok irányában. Az állami beavatkozást a magánszféra megsértésének tekintették és tekintik mind a mai napig Amerikában. A betelepülők az új hazában a központosítástól, az elnyomó hatalmi arroganciától való félelmükben kizártak minden – akár jó szándékú – beavatkozást is a civil társadalom működésébe. Az amerikai lélek számára az egyén a társadalom alapvető mértékegysége – semmi nincsen nélküle, s minden érte van a társadalomban –, s mint látni fogjuk, ez a felfogás nem teljesen egyezik a keresztény társadalmi tanítás személy-fogalmával.

Másfelől a civil társadalom ereje is az amerikai történelem sajátosságaiából fakad. Az úgy nevezett *frontier*-mentalitás, vagyis a nyugati irányú előrenyomulás, a Vadnyugat meghódítása felismertette az emberekkel azt, hogy súlyosan ki vannak szolgáltatva egymásnak. Ezért az individualizmust kiegészítő kisközösségi csoportlojalitás mind a mai napig sokkal erősebben érvényesül – persze elsősorban nem a nagyvárosi, hanem sokkal inkább a zöldövezeti, vidéki Amerikában.

Végül a harmadik történeti tényező, amely közrejátszhat az amerikai kapitalizmus-pártiságban, maga a vallásos beállítódás lehet. Ha meg akarjuk érteni, miért sikerült sokkal erősebbnek megtartani a keresztény vallásos hitet Amerikában, mint az öreg kontinensen, akkor a protestáns fundamentalizmus, az evangelizációs mozgalmak és a liberális protestantizmus amerikai sajátosságára bukkanhatunk. Az ezredfordulóra minden korábbinál élesebbé vált kulturális háború e hagyományok ütközésének tekinthető, amint ahogy Bush elnök legutóbbi győzelmének háttérében is sokan a fundamentalisták és az evangelizációs mozgalmak együttes hatását sejtik.

Mindent összevetve jelentős különbségeket találunk az amerikai mentalitás és az európai hozzáállás között, nemcsak a társadalom és a politika (az állam) viszonyát illetően, hanem már a vallás és a kereszténység értelmezése tekintetében is. Amikor a neokonzervatívok összeegyeztethetőnek tartják a kereszténységet és a konzervativizmust, az általuk értelmezett kereszténység-fogalmat kell sejtenuk vélekedésük mögött, ami viszont nem minden szempontból egyezik meg az európai hagyományból kijegecesedő kereszténység-fogalommal. Az állam és az egyház elválasztásának doktrínáján túl ugyanis az európai kontinensen olyan mértékű szekularizáció zajlott le, ami a keresztény társadalompolitika számára igen erős korlátokat jelent. Az Amerika–Európa ellentét tehát e tekintetben egyrészt azt jelenti, hogy Amerikában a keresztény társadalmi-politikai gondolat nem állami szerepvállalásként fogalmazódik meg, miközben a hatalom működtetésében és a civil társadalom működésében is sokkal erősebben érződnek a vallási hagyományok által meggyökeresített gondolkodási minták és beszédmódok – ezért válhatott olyan élessé a kulturális háború épp az USA-ban.

E különbségek tükrében meglátásom szerint nem lenne helyes az amerikai érvelésmód reflektálatlan átvétele. Az amerikai érveket a hazai és európai kontextus-

ban újra kell gondolni, s hagyni kell, hogy egy ilyen összevetés érlelőleg hasson a hazai diskurzusra, anélkül, hogy felül akarnánk azt írni egy külföldi mintával.

Elvi-analitikus megközelítés I. A személy fogalma

Mint említettük, Szalai dolgozatának tétje annak belátása/beláttatása, hogy a kapitalista berendezkedés mellett is érvényesülhetnek a keresztény társadalmi tanításnak a szerző által kiemelt gondolatai. Tézise a következő egyszerű tételsor cáfolatára vállalkozik:

1. A kapitalizmus az önérdeken alapul.
2. A keresztény tanítás az önérdekkel szemben a közjó mellett foglal állást.
3. Az 1. és a 2. pont következtetése, hogy a kapitalizmus és a keresztény tanítás ellentmond egymásnak.

Szalai célja annak beláttatása, hogy a 3. pont nem tartható. Ennek érdekében többek közt a skót felvilágosodás (és már korábban Mandeville) által kidolgozott tétel mozgósítja, amely szerint az egyéni érdek cselekvésre ösztönöz, s e cselekvés társadalmi hasznot hajt, röviden, hogy a magánérdeken alapuló, gazdaságilag racionális cselekvés közérdeket szolgál.

Nem áll szándékomban e tétel cáfolata. Csak két megjegyzésem lenne. Az egyik az, hogy már Adam Smith és David Hume írásaiban sem olyan egyszerűen érvényesült a magáncselekvés közérdeket szolgáló dimenziója. Az összefüggés mellett mindkettejüknél szereplő belátás, hogy egyrészt az emberek közt létezik természetes szimpátia és kooperációs hajlandóság, másrészt hogy a társadalom megfelelő jogi és gazdasági intézményeket állíthat fel a megfelelő szokásokra ösztökélés céljából, így biztosítva azt, hogy a magánérdek követése társadalmilag hasznosuljon.

Az alábbiakban Szalai klasszikus liberális tézisének cáfolata helyett inkább azt szeretném aláhúzni, hogy a keresztény társadalmi tanítás nem osztja minden további nélkül a kapitalizmus-elméletek kiindulópontját, mivel másként értelmezi az egyént, mint az – vagyis elveti azt a módszertani individualizmust, amely a fenti tételsor mögött rejlik. Elsősorban a fenomenológia, másrészt vagy azon belül a personalizmus hatására egy olyan személyfogalommal dolgozik, melyben az egyéni érdekmotivációk mellett nagyon hangsúlyosan jelentkezik az ember társas lény mivolta. Szemben a kapitalizmus-elméletek individuumával és a kollektivista elméletek kollektívumfogalmával, a katolikus társadalmi tanítás a személy fogalmát használja. A személy alapját is az egyéni szabadság adja, vagyis a szabad választás képessége, melyet Isten az ember számára biztosít. Úgy tűnik, mintha épp ez az individuális szabadság lenne a döntő érv a módszertani individualizmus mellett. Ám belátható, hogy az ember szabadsága állandó hívás lesz önmaga, azaz saját esendő és pillanatnyi érdekkalkulációinak meghaladására. A szabadság révén csak az embernek nyílik ugyanis lehetősége

önnön korlátai közül kilépni. Ahogy Franz Kübler idézi Tomka Miklós az egyház társadalmi tanításának bemutatásakor: „A túllépés megvalósulása: a világhoz, a dolgokhoz és az emberekhez, végső soron pedig az emberi személy végtelen ősmintájához, Istenhez fordulás. Saját igazi lényét az ember úgy valósítja meg, hogy transzcendálódva túllép önmagán, értékeket realizál, jót tesz [...]”⁴

Elvi-analitikus megközelítés II. Az igazságosság fogalma

Ha a keresztény társadalmi tanítás filozófiai alapjait próbáljuk kibontani, a személy fogalma mellett fontos kitérnünk egy másik fogalomra is, amely meglehetősen háttérbe szorul Szalai dolgozatában: ez pedig az igazságosság fogalma. A keresztény társadalomkép középpontjában, vagyis az ember és közössége helyes viszonyának leírásakor, az antik görög-római hagyományokra is visszautalva, e fogalomra tér ki az egyház társadalmi tanítása.

A kereszténység számára az igazságosság a kardinális erények egyike. Vagyis olyan erkölcsi-értelmi kiválóság, amely a helyes gyakorlati cselekvésben ölt testet. A kardinális erények hagyományos tanításának szép összefoglalását nyújtja Josef Pieper, a 20. századi német tomista filozófus *A négy sarkalatos erény* című munkájában. Platónra és Arisztotelészre visszautalva a következőképp határozza meg az igazságosság fogalom mögött megbúvó gondolatot: „Arról a gondolatról van szó, amely szerint mindenkinek meg kell adni a magáét.”⁵ *A suum cuique* (mindenkinek a magáét) elve Cicero közvetítésével vált a nyugati kultúra szerves részévé, de Pieper értelmezése szerint a római jog mellett a keresztény teológia, így Szent Ámbrosius és Ágoston is fontos szerepet játszott e gondolat átörökítésében. E lépcsőfokokon keresztül jut el a fogalom Szent Tamásig, aki a következőképp határozza meg azt: „Az igazságosság az a magatartás (habitus), amely állhatatos és kitartó akarrattal elismeri mindenkinek a jogát.”⁶ Vagyis Tamás rendszerében az igazságos bánásmód valakinek kijár, joga van hozzá. Honnét származik ez a jog? „A válasz az, hogy e jog annak a természetében gyökerezik, akinek »jár valami«”. Vagyis az emberi természetben. Mégpedig két értelemben is. Egyrészt „az ember személy, azaz önmagában teljes, magáért és magára irányuló, tökéletességre törekvő szellemi lény”. Mint ilyen, jár neki az, amire joga van. Ám az ember mint *creatura* nemcsak jogok alanya, hanem maga is kötelezett: „feltétlen kötelessége, hogy megadja a másoknak, ami annak jár”.

⁴ Franz KÜBLER: *Grundlagen der katholischen Gesellschaftslehre*, Fromm, Osnabrück, 1960, 111–112. Idézi TOMKA Miklós: *Az Egyház társadalmi tanítása = Az Egyház társadalmi tanítása. Dokumentumok*, szerk. Tomka Miklós – Goják János, Szent István Társulat, Budapest, é. n., 13.

⁵ Josef PIEPER: *Igazságosság = Uő.: A négy sarkalatos erény*, ford. Körber Ágnes, Vigilia, Budapest, 1996, 48.

⁶ Idézi Pieper, *Uo.*

A 20. század számtalanszor bizonyította, hogy ez az ősi felismerés, amely az emberek egymás közötti viszonyának helyes alapját kívánja meghatározni, milyen könnyen elhomályosulhat az emberi társadalmak tudatában. Pedig a magyar nyelv szóhasználatában az igazságosság valóságalapja a józan ész által is belátható: az igazságosság (*iustitia*) fogalma magyarul közvetlenül kapcsolódik etimológiailag az igazság (*veritas*) fogalmához. Ez az etimológia rávilágít, hogy a mindenkinek magáét elve a tárgyi valóságban rejlik – ahogy Szent Tamásnál a jogigény a természetjogon alapul.

Az igazságosság kölcsönös igényének alapja az emberek közötti kölcsönös kiszolgáltatottság. Ennek belátása nélkül valószínűleg nincs lehetőség egy egészséges társadalom felépítésére, még ha tökéletes megvalósítására az ember – esendő természeténél fogva – nem is képes.⁷ Az igazságosság igényét megalapozó kölcsönös kiszolgáltatottság miatt nem helyes kiindulópont a módszertani individualizmus, ha az az egyén autonómiáján valamifajta atomizmust ért. A kölcsönös függőség belátása racionális képessége az embernek, s e belátás a társadalom fennakadás nélküli működésének szükséges feltétele.

Vagyis a másikkal való tartozás olyan kötelessége az egyénnek, mely racionálisan belátható. Mi több, a kölcsönös függőség racionális felismerésének eredményeként eljuthatunk az igazságosság-fogalom olyan fokú kitegítéséig, amelyet Szent Tamás a *misericordia* fogalmával jelölt, s amelyet megkülönböztetendőnek tartott a másik iránt érzett pusztá sajnálattól vagy együttérzéstől, s közvetlen kapcsolatban állónak gondolt a keresztény *caritas* fogalmával.

Elvi-analitikus megközelítés III. A szolidaritás fogalma

A szolidaritás társadalmi szintű megjelenésének szintén a személy fogalma az alapja. Az ember ugyanis nem pusztán olyan lény, aki rászorul mások támogatására, hanem az az adottsága is megvan, hogy segíteni tud másokon. A szolidaritás lehetőségét e kettősség adja: az egyén bele tudja élni magát a másik bajába, s ez lehetővé teszi azt is számára, hogy segítsen a másikon. A belátás és a beleérzés ezen a ponton összekapcsolódik, s mind a két motiváló erő egy irányba mutat. Az egyénnek szabadságában áll másokon segíteni, ami minimálisan kötelessége is az igazságosság elve alapján, de ezen túlmenően pozitív erő is benne, mely identitásának alapját adhatja. A szolidaritás szövi össze a társadalmat hajszalerekkal, s lelkesíti át az intézményrendszert. Tény, hogy szolidárisnak lenni a másik iránt már több, mint amit az igazságérzet diktál, de még nem megerősökölése az emberi természetnek,

⁷ A racionalitás és a kölcsönös kiszolgáltatottság összefüggéseire – tomista alapokon – utal Alasdair MACINTYRE: *Dependent Rational Animals. Why human Beings need the Virtues*, Duckworth, London, 1999.

mint amit a kollektivizmus követel meg. A szolidaritás ugyanis egyénalapú, vagyis „személyre szabott”, alapja a másik iránt érzett miserecordia, melyet a másik helyzetébe való beleélés képessége (amit a skótok szimpátiának neveztek) tesz lehetővé.

Ugyanakkor, bár a szolidaritás-gondolat személyre szabott, hatásában társadalmi léptékű, mert egyáltalán lehetővé teszi a társadalom felépülését, amely mindig több, mint egyéni érdekkalkulációk összegzése, valamifajta szerződés. A szolidaritás egymáson nyugvás, a másikba vetett bizalom és kisebb-nagyobb mértékű kölcsönös „önfeláldozás”. Csak ezen gesztusok révén válik érthetővé a közjó fogalma, amely nélkül nem beszélhetünk szervezett együttéléstről, intézményesült társadalomról. A közjó fogalma viszont már csakugyan túl van a módszertani individualizmus keretei között kezelhető terminológián, olyan eszme, amely csak a személyfogalom kitágításával s az igazságosság-fogalmon keresztül megértett szolidaritás-elv alapján értelmezhető. Pieper e többletre utal, amikor az igazságosságra vonatkozó fejtegetései zárásaként a következőképp fogalmaz: „Az emberek közötti békét és egyetértést az igazságosság parancsára nem őrizhetjük meg, csak akkor, ha meggyökerezik közöttük a szeretet.”⁸ Természetesen a konzervatív emberkép (csakúgy, mint a keresztény) pontosan tudja, hogy az ember esendő természeténél fogva az ideális szereteten alapuló társadalom a földi életben elérhetetlen – ám mint érték-képzethez, mint céltételezéshez ettől függetlenül ragaszkodhatunk, s keresztényként ragaszkodunk is. A radikális szeretet-parancs nem jelent politikai radikalizmust – hisz mint említettük, a keresztény tanítás nem jelöl ki határozott politikai berendezkedést. De követelményét intellektuálisan megfogalmazza – és fönn is tartja – minden egyes egyénre és ténylegesen létező közösségre vonatkozólag.

Összegzés

E hozzászólás kiindulópontja az volt, hogy Szalai törekvése annak bemutatására, hogy a keresztény társadalmi tanítás nem határoz meg közvetlenül semmilyen politikai-gazdaságtani doktrínát, üdvözlendő. Az is fontos hozadéka tanulmányának, hogy az egyén önérdekű cselekvése az emberi természet kitörölhetetlen része, s ezért a társadalom hatékony működése igenis feltételezi az önérdek intézményesült társadalmi becsatornázását (ezt nevezzük, a rövidség kedvéért, kapitalizmusnak). A hozzászólás célja annak bemutatása volt, hogy ugyanakkor óvakodnunk kell e gondolat olyanfajta túlhajtásától, mely az amerikai kontextusban működő gondolati mintát próbálja differenciálatlanul átültetni a kontinentális-magyar kontextusba. Másfelől arra irányult erőfeszítésünk, hogy bemutassuk az emberi személy másik arcát, azokat a vonásait, amelyek lehetővé teszik számára a másik ember felé fordul-

⁸ PIEPER: *I. m.*, 111.

lást, s a közös cselekvést, mely nélkül nemhogy állam, de társadalom sem épülhet, illetve működhet hatékonyan. (Nem állítjuk természetesen azt, hogy a kapitalizmusban ne lennének meg a közös cselekvés kialakult formái, csak arra utalunk, hogy a kapitalista gondolati konstrukció logikája megmarad a módszertani individualizmus kiindulópontjánál.) Meggyőződésünk szerint a mai magyar társadalmi-politikai-gazdasági válság oka nem pusztán az, hogy az egyéni érdekkalkulációk társadalmi hasznosítása nem elég hatékony – vagyis hogy egyszerűen szólva nem barátoktunk még össze eléggé a kapitalizmus gondolatával. Elismerve e tétel jogosságát, azt is láttatni kívántuk, hogy másfelől a társadalom szerves működésének legalább ilyen fontos összetevője az önérdeken túlmutató társas erények megléte és ápolása, s a mai magyar társadalom működési zavarai sok tekintetben ezen erények – történetileg a kádárizmusból könnyen levezethető – hiányával magyarázható.



Kozma Lajos a Fleiner család körében