

SZABADSÁG ÉS EGYENLŐSÉG

MINDENT A NÉPÉRT;
DE SEMMIT A NÉP ÁLTAL.
NAPOLEON.

ÍRTA:

RÉZ MIHÁLY

BUDAPEST
PALLAS RÉSZVÉNYTÁRSASÁG NYOMDÁJA
1907.

TARTALOMJEGYZÉK.

I. Nemzeti jelleg a tudományban	1
II. Rousseau rendszere	19
1. Rousseau jelentősége	21
A természeti állapot	27
2. A társadalmi szerződés	34
3. A jogosság szempontja és a célszerűség.....	37
4. Az intézmények értéke.....	44
III. A szabadságról	49
IV. Az egyenlőségről	59
V. Laissez faire.....	65
VI. Az uralom elve	75
VII. Szabadság és egyenlőség a családban	107
VIII. Vallás és cultura	119

I.

NEMZETI JELLEG A TUDOMÁNYBAN.

A tudomány célja az igazság s az igazság szükségképpen egyetemes. Ép egyetemessége – általános érvénye – teszi igazsággá. Minél exactabb valamely tudomány, minél egyetemesebbek igazságai, annál kevésbé lehet annak nemzeti jellege. Nincs nemzeti természettudomány, miként nincs nemzeti matematika. Minél kevésbé exact valamely tudomány, minél több benne a subiectivitás, annál inkább nyilatkozhatik meg benne a nemzet jellege. A művészet pedig, mely maga a subiectivitás, a nemzeti jelleg megnyilatkozására leginkább nyújt teret.

A cultura végcélja az, hogy minden tudomány exacttá legyen. Végcélja ennélfogva az, hogy a tudományokból minden subiectiv elem – tehát a nemzeti is – kiküszöböltessék.

Hogy azonban ez a végcél eléréssék, szükséges, hogy az egész igazságnak a nemzeti irányban rejtőző részei amaz egyetemes igazságban mind belefoglaltassanak s annak általános érvényű tételeiben minden nemzet megtalálja a maga igazát. Mert az a valódi obiectivitás, mely a subiectiv

elemeket is számba veszi, s rendszerében – bár a saját értékelése alapján – azoknak is helyet ad.

A nemzeti jelleg a körülmények productuma. Betetőzése az ama természeti folyamatnak, mely – Darwin tanítása szerint – a viszonyok ereje által képezi ugyanazon anyagból a legkülönbözőbb lényeket, a viszonyok hatásából eredett tulajdonságok öröklése, s e tulajdonsággal leginkább birok kiválasztása által.

De éppen, mert a nemzeti jelleg a viszonyok productuma; éppen, mert nem önkényes, hanem szükségképpen; éppen azért van benne valami obiectiv, melyet az igazságnak nem lehet mellőznie. Mert csak az a helyes szabály, melyet a kivételek erősítenek, melyben tehát a kivételek létezése (és kivételességük magyarázata) is benne foglaltatik.

Hogy az egykor majd exacttá válандó tudományok egyetemes igazságaiban a nemzeti jelleg is megkaphassa a maga igazát: éppen azért szükséges, hogy azon tudományok, melyek ma még azért nem exactok, mert igen sok bennük a subiectiv elem, amennyire lehet nemzeti jelleget nyerjenek s azt megtartsák mindaddig, amíg exacttá nem válnak. Annál inkább, mert ha bizonyos tudományok ma még nem exactok, annak oka azon tudomány jelenlegi fejlődési stádiumában van s így – teljesen exactok ma még nem lehetvén – ma még szükségképpen bennük a subiectiv elem. Ha tehát ebben a stádiumban nincs ennek a tudó-

mánynak nemzeti jellege, ennek a helyét nem az exactság, hanem a subiectivitás valamely más faja foglalja el. Lehet az egyéni, – s vannak nemzedékek, melyekkel a kiváló egyénnek lehetetlen együtt éreznie – de lehet éppen az eredetiség hiányából eredő. És valóban, ha a subiectivitás csak alacsonyabb fejlődési stadium az exactság felé, a compilált subiectivitás mindennél értéktelenebb s nem lesz értékesebbé az által, hogy – mivel másoktól dogmaként vétetett át – exact eredménynek hirdettetik.

A nemzeti jellegnek az exact tudományban nincs helye. Azon tudományokban, melyekben a subiectivismusnak ma még tere van, megnyilatkozhatik a nemzeti jelleg s annak megnyilatkozása kívánatos, mert szükséges, hogy a tudományokban még a subiectivismusnak is bizonyos – bár szűkebbkörű – általános jellege legyen.

És ha egy nemzet subiectiv felfogása az obiectiv igazság egyetemességénél szűkebbkörű is, az egyéni subiectivismusnál mégis általánosabb. De a nemzeti jelleg a tudományban nem erőszakolható. Éppen subiectiv volta az, ami ezt lehetetlenné teszi. Érzéseink, subiectiv felfogásaink, természetünk lényegéből keletkeznek, egyéniségünkben következnek s attól el nem választhatók.

Ha tehát a compilátortól azt kívánjuk, hogy vigye be a tudományba a nemzeti jelleget: akkor azt kívántuk, hogy legyen eredeti gondolkozó;

akkor azt kívántuk, hogy változtassa meg egész egyéniségét s ne legyen az, aminek természeténél fogva lennie kell. Ha pedig eredeti gondolkozótól kívánjuk, hogy vigye be a tudományba a nemzeti jelleget: akkor felesleges kívánságot fejtettünk ki, ha az eredeti gondolkozó iránya a nemzeti iránynyal egyező; lehetlent ellenben akkor, ha az a nemzeti irány nyal ellenkező. Lehetetlen kívánság ez, mert az eredeti gondolkodótól azt kívántuk, hogy ne legyen eredeti, holott az ép úgy az ő egyéniségéhez tartozik, mint a compilátoréhoz az eredetiség hiánya s egyik a másik természetét fel nem veheti.

Helyesen mondta azonban Renan, hogy az ember századához és nemzetéhez tartozik még akkor is, mikor küzd százada és nemzete ellen. A maga útján járó gondolkodó iránya ép úgy a nemzeti jelleg kiegészítője, mint a tömegnek – gyakran utánzásba tévedő – nemzeti iránya.

A tudomány célja az igazság. Bátor és önzetlen lélek kell annak műveléséhez. Sem az érvényesülés vágya, sem a hiúság ösztönzése nem szabad, hogy a tömeg hízelgőjévé legyen. A gyakorlati politikus elbukhatik, ha szembe áll vele s célját veszélyeztetheti, bár megóvta önérzetét; a tudomány munkásának büszke kiváltsága a tömeg szeszélyeiről nem venni tudomást.

Ha azt látjuk, hogy valamely nemzetben az eredeti gondolkozók vonakodnak a tudományba

bevinni azt, amit a közhit nemzeti jellegnek nevez: azt kell következtetnünk, hogy abban nincs semmi alkalmas a tudomány céljaira s hogy az a subiectivismus inkább üres ábrándozás, mint az igazságnak a körülmények összejátszása folytán intenzívebben (s ez által egyoldalúabban) átértzett valamely eleme. Akkor semmi értéke nincs s csak előny, ha a tudományba bele nem vitetett.*

A tudóstól tehát eredeti gondolkozást lehet csupán követelnünk; az igazi nemzeti jelleg az eredeti gondolkodásnak szükségképpen eredménye lesz.

Ez áll a nem exact tudományokra általában. A mi az államtudományokat különösen illeti, ezekben a nemzeti jelleg már nem csak mint subiectív felfogás nyilatkozhatik. Az államtudományok tárgya az állam élete, tehát a nemzet

* Kiváló írónk Eötvös Károly szereti a «magyar ész» fogalmat a «német ész»-ével szembeállítani. Az ilyen különböztetésekben több a humor, mint a precisitás. Eötvös Károly a magyar ész és a német ész fogalma közötti különbségben az inductív és deductív módszer közötti különbséget írja le. A deductív módszer a német ész, az inductív nála a magyar. A deductív módszer azonban pl. a politikában éppen nem a német, hanem a francia nemzet jellemző saját-sága. A német ész csak a philosophiában deductív, a politikában ellenben éppen a német tudomány támadta meg először a deductív gondolkodást s a történelmi iskola és Marx rendszere éppen a politikának inductív alapon való tárgyalása által tünt ki. A magyar pedig a politikában régóta állandóan deductív módszerrel dolgozik. Éppen csak hogy nem «az ember jogai»-ból, hanem Magyarországnak (gyakran ép oly kevésbé reális) jogaiból deducálva egész politikáját s gyakran ignorálva a tényeket. A közjogi gondolkodás eo ipso deductív gondolkodás.

élete. Ennélfogva ezekben a nemzeti jellegnek már obiectiv alapja van.

Magyarországnak Ausztriához való viszonya pl. nekünk speciális nemzeti problémánk. Ezen kapcsolat közjogi, politikai és közgazdasági megítélése nekünk különös fontosságú. Hogy ezen kapcsolat ne idegen foglárnak szerint, ne idegen jogi és politikai elvek vagy doctrinák szerint ítéltessék meg: ezt kívánja a nemzeti irány obiective. Hogy ezen kapcsolat vágyainknak kedvező leg Ítéltessék meg: ez csak subiective nemzeti irány.

Ha az utóbbinak eleget teszünk, a napi politika szolgájaként tettük a tudományt s az örök igazság keresése helyett a nép múltó vágyainak hirdetőivé váltunk. Ha az előbbi kívánalomnak felelünk meg, csak azt tettük, amit tisztán tudományos szempontból amúgy is tennünk kellett: igyekeztünk minden államélet-jelenséget saját magából, saját szelleméből és saját törvényszerűségéből érteni meg. A tudományos kívánalom a nemzeti kívánalom obiectiev irányával itt egybeesik.

Az államtudományok között a politikának különösen fontos hivatása, hogy nemzeti legyen.

Ha vizsgáljuk az államélet természetét; az államokat úgy, amint a történelemben hatalmas tényezőkként szerepeltek: lehetetlen nem látnunk meg a közös vonások mellett az egyes államok közötti fontos különbségeket. Látjuk, hogy van bennük sok közös vonás, hiszen az államélet, min-

den más organikus étellel szemben annyira specialis természetű, hogy minden egyes államban a közös vonások egész tömege kell, hogy feltalálható legyen; de látjuk, hogy az egyes osztályok közötti erőviszonyok különbözősége, a gazdasági és kulturális tényezők minősége és mennyisége az egész állam anyagi és szellemi alapja minden egyes államnál lényegesen különböző. Ezen különbözőségnek igen fontos gyakorlati következményei vannak, mert különböző viszonyok között különböző rendszabályok szükségesek.*

A politikai tudomány tárgyánál fogva nemzeti.** Egy század tapasztalása igazolja e meggyőződést. A francia forradalom hívei általános politikai igazságokat akartak nyújtani, általános rendszabályokkal gyógyítani s kudarcot vallottak.

A természetjogi iskola egy elvont állam fogalmát állította fel, ebből a fogalomból vezette le az államélet törvényeit s valóban ezek a törvények

* «Ein Staat ist eine individuelle Totalität Der Geist des Volkes, aus dem alles im Staate hervorgeht, muss begriffen werden; er entwickelt sich für sich, und in seiner Entwicklung unterscheiden sich bestimmte Perioden, und in jeder von diesen ist eine bestimmte Verfassung nothwendig, die nicht die Sache der Wahl ist, sondern die dem Geiste des Volkes angemessen sein muss.» (Hegel: Philosophie der Geschichte 50.)

** Csodálatos, hogy a szabadság és egyenlőség hívei tagadják, hogy a politikai tudománynak nemzeti jellege lehet s mégis találnak hazánkban híveket, kik a szabadság és egyenlőség mellett a nemzeties tudományt követelik. Hogyan követelhetik a többi tudományokban a nemzeti irányt, megtagadva azon tudománytól is a nemzeti jelleg jogát, mely tárgyánál fogva nemzeti?

s az azokból következő rendszabályok találtak is ezen elvont – sehol nem létező – államra, de semmi másra nem.

Ha az állam *fogalom*, definiálni kell s dedukálni belőle mindent, ami reá vonatkozik. Ha azonban az állam *realitás*, meg kell vizsgálni azt, úgy amint létezik. És ha azt látjuk, hogy az állam fogalma *egy*, de a reális állam *sokféle* és különböző: el kell ismerünk, hogy ezen különbözőségében, nemzeti egyéniségében kell vizsgálni az egyes államokat.

A természettudós nem definiálja az élő lény fogalmát, nem keres az összes lényekre találó definitiót s nem abból dedukál. Vizsgálja a lényeket, természetük törvényeit; ha az egyes egyedek között közös vonásokat talál, faji közösséget állapít meg s osztályokat állít fel és rendeket. Csak a különbözőségek és közösségek megállapítása után jöhet egy Darwin, hogy megállapítsa az egyes válfajok közötti különbség átmeneti voltát s a fejlődés – minden élő lényre kiható – törvényének közösségét. De éhez szükséges – minden egyed megvizsgálása nélkül – ismerni az összes fajok különbözőségének organikus tényezőit s óvakodni a külsőségek szerinti csoportosítástól.

Az állam fogalmából az államélet törvényeit nem lehet dedukálni. Az állam fogalma csak az állam megismeréséből állapítható meg s az állam megismerése *előtt* definiálni az államot *petitio principii*. Mindazt, amit az állam fogalmáról tudunk, csak az

államélet vizsgálata *után* tudhatjuk s így az állam fogalma nem lehet kiinduló pont, hanem végeredmény.

Az állam fogalmának meghatározása s a politikai elveknek ebből való levezetése egyébiránt szükségképpen arra vezetne, hogy csak azt keressük, ami minden államban közös, – másként meghatározásunk nem találhat minden államra egyaránt – azt pedig, ami különböző, teljesen elmellőzzük. Figyelmen kívül kellene hagynunk tehát a sajátlagos nemzeti jelleget.

Ami e definitióban lenne, nem lehetne a priori tudás, amiből kiindulni lehet; hanem tapasztalás amihez csak a tárgy megvizsgálása után juthatunk. És ez a tapasztalati tudás – mihez a tárgy megismerése után juthatunk – megcsonkítatnék egy oly definitio által, mely csupán a közös vonásokat keresve, eo ipso kizárja az egyes államokról bírt speciális ismeretünk figyelembevételét

A természetjogi iskola azonban nem úgy vizsgálja az államéletet, mint egymással ugyan részben hasonló, de igen sok tekintetben különböző államok életét, melyeknek külön organismusa, külön egyénisége van. Nem az államnak belső természetéből akarta levezetni élettörvényeit és megállapítani jövőendő fejlődésük szabályait, hanem a természetjog alapelveiből.

Az állam-*eszmét* vizsgálta tehát és nem az állam-*életet*. Az államot a jog eszméjéből dedukálta s a jogot a természetjogra alapította. Követ-

kezetesen volt tehát deductiv s következetesen hihette tételeit általános érvényűeknek. De azt, hogy miért kelljen az államot *ebből* a szempontból tekinteni, miért kelljen azt, ami realitás, fictiók alapján bírálni el s azt, ami különböző, egyformának tekinteni: nem indokolta.

Ennek a rendszernek vizsgálata a politikai tudomány nemzeti jellegének erős bizonyítéka. Nemcsak azáltal, hogy ezen – vele ellenkező irányú – rendszer alapelvei (a szabadság és egyenlőség) kivihetetlennek bizonyultak s így az általános igazságok egyelőre a nemzeti igazságoknak kell, hogy helyet adjanak, hanem azáltal is, mert mind nyilvánvalóbb, hogy magának ezen általános igazságokat hirdető rendszernek is igen határozottan nyilatkozó nemzeti jellege van.

(Hatalmas tanulság az és megszívlelésre alkalmas, mert megmutatja a kosmopolitizmus híveinek, hogy a legáltalánosabb «emberi igazságoknak» is nemzeti eredete van. De ép oly erős a tanulság, melyet a chauvinizmusnak ebből le kell vonnia, mert lehetetlen nem látni, hogy midőn egy irány látszólag legkevésbé nemzeti s a franciák joga helyett az emberi jogokat declarálja; midőn nem a nemzet történelméből merít, hanem a bölcsészek elvont általános igazságaiból. Akkor nyilatkozik meg benne leghatározottabban a nemzet jellege.)

Az egyes államok között vannak közös vonások, de vannak különbségek is. Rousseau rend-

szere olyan oldalról tekintette az államokat, melyről nézve az egyes államoknak csak közös vonásaik lényegesek: a természetjog szempontjából t. i.

Ma az a feladat, hogy okulva a múltak tapasztalatain, az államokban azt is megvizsgáljuk, ami bennük *különböző* s remélni lehet, hogy ebben az irányban haladva lehetséges lesz általános igazságokat is találni.

Rousseau rendszere, mely azzal az igénynyel lépett fel, hogy maga az általános emberi igazság, csak speciális viszonyok *productuma* volt s még ezen viszonyok között sem volt megvalósítható.

Az az irány, mely speciális nemzeti igazságokat keres, az egyes államnak vizsgálata közben szükségképp rájön a minden államot közösen jellemző törvényszerűségekre is.

A jelen munkának az a feladata, hogy a szabadság és egyenlőség – általános emberi igazságnak hirdetett – jelszavainak a speciális francia viszonyokban rejlő jogosultságára rámutasson s egyszersmind bebizonyítsa, hogy a szabadság és egyenlőség eszméjét a mai gazdasági rend és az állam alaptermészetével ellenkező, féligmeddig való keresztülvitele pedig mai viszonyaink között éppen az idealismusunk okozza a legnagyobb károkat.

A jelen munka tehát vizsgálat alá vesz egy politikai rendszert, mely azt hirdeti magáról, hogy az általános emberi igazság foglalatát s oly elveken alapú, melyek minden államélet *közös* elvei;

valójában pedig éppen az akkori francia nemzet *különleges* viszonyaiból ered s mint történelmi productum ép annak bizonyítéka, hogy az államéletnek nemcsak minden állammal közös, hanem minden más államtól különböző *nemzeti* jellege is van. Mert bár vannak az egyes államoknak közös vonásaik s bár bizonyos közös törvényszerűség is constatálható: a szabadság és egyenlőség elve éppen ezen – minden állammal közös – törvényekbe ütközik s az államnak – minden nemzeti jelleg mellett közös – alaptermészetével ellenkezik. Az Idealismus érdekében tehát a tekintély uralom elve által kell legyőzetnie.

Nincs ezekben az elvekben – a tekintély és uralom elvében – semmi eredeti s hiba lenne, ha eredetinek volna ezek bármelyike is mondható. Csak a szabadság és egyenlőség elve eredeti: *új* és *specialis* igazság t. i. A tekintély és uralom elve régi és általános igazság s mindig minden egészséges társadalmi és állami rend alapja volt.

II.

ROUSSEAU RENDSZERE.

1. Rousseau jelentősége.

Rousseaunak a társadalmi szerződés-ről írott műve a politikai tudomány irodalmának történetében korszakot alkotó. Az első tudományos rendszer ez, mely átmenve az életbe, megmozgatja a tömegeket, felkorbácsolja a szenvedélyeket s egész Európa képét megváltoztatja. A gyakorlati politikusok tőle veszik okoskodásaikat s a szónokok belőle merítenek lelkesedést. Csodálatos sikere a teoriának, mely a történelemben páratlanul áll s a gondolkozó figyelmét méltán ébreszti fel, mert ezúttal ép a politikai teoriák legnagyobb ellenségei, – az érzelmek és a gyakorlat emberei – válnak a teoriának eszközeivé s az eszme egyaránt uralmába látszik hajtani a szenvedélyeket és a realitást. E siker maga is egyike a politikai tudomány legérdekesebb problémáinak, mely mélyen bevilágít az eszme és a tömeg közötti kölcsönhatás törvényeibe. Bizonyítéka egyszersmint annak is, hogy az eszmék és érzelmek között felállított éles határvonal mennyire mechanikus természetű s hogy a politikai eszmék és érzelmek között mily rendkívül nagy s mily állandó – soha nem

szünetelő – a kölcsönhatás. Az eszmék érzelme-
ket ébresztenek s felkorbácsolják a szenvedélyeket.
Az érzelme-
k eszméket ébresztenek s egész gondol-
kozásunkat átalakítják. Minél mélyebben hat az
eszme, annál szenvedélyesebb az általa ébresztett
érzelem; minél erősebb az érzelem, annál meré-
sebb logikával keresi az eszme által való igazo-
lást. A haladó közszellem új eszméi lerontják a
rég-
i nemzedék érzelmeit s az új érzelme-
k árja
gyakran az egész világnézetet átalakítja. Az eszmék
és érzelme-
k ellentétessége jellemzi az átalakulási
idők nyugtalan szellemét; csak az eszmék és
érzelme-
k harmóniájának létrejöttével alakulhat ki
– egyeseknél úgy mint nemzedékeknél – az
egyéniségi. (Lásd szerző «Széchenyi problémák»
című művét.)

Rousseau rendszere maga a kristálytisza vilá-
gos logika. Látszatra csupa obiectiv okoskodás.
De az egyenlőség és szabadság eszméje valójában
a legerősebb érzelme-
kre való hivatkozás, mely a
despotizmus és a hűbériség korában az elnyoma-
tás ellen minden szenvedélyt harcba szólított. Ezért
lett Rousseau rendszere a forradalom evangéliuma.
Végzetes harcokat, szenvedésteljes éveket hozó
merész politikai dogma, melynek ellentmondani
nem lehetett. Rettentő hatalma az eszmének, mely
magában oly gyakran tehetetlenül áll, de a szen-
vedélyeknek szolgálatában – megsokszorozván
azok erejét s azt logikájával az ész előtt is iga-

zoltta tévén – hirdetőit egy egész félrevezetett nép *szemében* a csalhatatlanság dicsfényével veszi körül.

A történelem feladata reámutatni az ilyen áramlatok relatív jogosultságára s az alapjául szolgáló érzelmek keletkezését kimutatni. Ok nélkül nincs okozat s egy nemzedék eszméinek és érzelmeinek (kulturális fejlődési fokában, előző szellemi mozgalmaiban és különösen történelmében) megvannak a maga okai. Megmagyarázza ez a tévedést, de igazsággá nem teheti.

A politikai tudománynak ennél fogva ép az a feladata, hogy reámutasson e tévedésekre s igyekezzék megváltoztatni azon felfogást, mely azoknak alapját teszi.

Rousseau egész rendszere a feltétlen egyenlőség elvén alapul s ezen eszme máig sem vesztette el varázserejét. Napjainkban materiálisabb irányt nyert ez az irány, céljaiban talán kivihetlent, de amely annyiban igazságosabb, mert oly oldalról tekint az embereket, melyek tekintetéből valóban csak mesterséges az egyenlőtlenség, melyet felállítottunk. Az ember *szükségleteiben* egyenlőbb mint kormányzati *képességeiben* s van abban igazság, ha kenyeret követel a nép, de nincs abban, ha jogot kíván. Ennek a jognak minden reális consequentiák nélküli követelése az, ami jellemzi Rousseau rendszerét, a helyes kormányzás és az éhes tömeg igényeit egyaránt kielégíttetlenül hagyván.

Ha vizsgálat alá vesszük Rousseau rendszerét, látnivaló, hogy – már jogi kiindulási pontjánál fogva is – aprioristikus s nem a tapasztalás, hanem az előre kijelölt elv szerint alakul. Ezen kiinduló pontja számos tévedés szükségképpeni oka s a tapasztalás annak helyességét megcáfolta. De csodálatra méltó az a teremtő erő, mely e rendszer alkotásában megnyilvánult. Az állam keletkezésének, lényegének és berendezésének egész teoriáját adván, kiterjeszkedett az államélet legnehezebb problémáira.

Rousseau azonban nem esik követői azon hibájába, hogy egészen tekinteten kívül hagyja a viszonyok erejét. Számol azokkal és pl. azt tartja, hogy a köztársaság csak a kis államoknak felelhet meg. Az alkotmány tekintetében kijelenti, hogy «bármely alkotmány a legjobb bizonyos esetekben és a legrosszabb másokban». A nemzeti érzésre és szellemre nagy súlyt helyez és éppen ezért fontosnak tartja a nemzeti egyéniséget is. «Tegyétek, hogy a lengyel sohase lehessen orosz s én azt mondom nektek, hogy Oroszország soha sem fogja leigázni Lengyelországot. A nemzeti intézmények azok, melyek egy nemzetnek szellemét, jellemét, Ízlését és erkölceit alkotják, melyek a nemzetet azzá teszik, hogy ő az és nem más, melyek a kiirthatatlan szokásokon alapuló forró hazaszeregetet keltik fel benne». (Gouvernement de la Pologne, III. f. v. ö.)

Maga a társadalmi szerződésről írott munkája is Genf város speciális viszonyainak általánosítása. «Mit gondolt uram, olvasva könyvem ezen rövid és hű taglatát? Kitalálom; ön így szólt magában: ime Genf kormányának története. Én az önök alkotmányát, melyet szépnek találtam, a politikai intézmények mintaképeül fogadtam el s önöket Európának példának mutatva be, távol attól, hogy romlásukra törekedjem, az önök fennmaradását célzó eszközökre mutattam rá». (Letters de la montagne. VI.)*

Ismerte tehát Rousseau a nemzeti sajátságokat s a nemzeti intézmények értékét és habár Európának példaként is lett bemutatva, de mégis Genf alkotmánya volt az, melyről szólott a társadalmi szerződés. Az a tökéletes általánosító szellem, mely Rousseau elveit örök érvényű tételekké tette, egyrészt a század szellemében gyökerezik, másrészt pedig a *jogi* kiinduló pontokból – azoknak abszolút voltából – elkerülhetetlenül következik.

Általánosítás volt a század szellemének jellemző iránya; irodalomban, művészetben egyaránt megnyilatkozó. Ugyanaz a szellem, mely Racine tragédiáiban elvont alakokat léptetett fel; ugyanaz a szellem, mely elvonttá tette a francia nyelvet s kerülni parancsolt minden jellegzetes, egyéni kifejezést; ugyanaz a szellem, mely a versaillesi kert-

* Ezen idézetek Sorel A.: Európa és a forradalom c. művéből vették.

ben megfosztotta természetes formájától a fákat és bokrokat: ugyanaz a szellem nyilatkozik meg mindenütt, a szavak, a jellemek, a formák, az eszmék általánosítására való törekvésében.

Méltán vádolják ezt a korszakot, hogy az elvont embert vette politikájának alapjául s mellőzte a valódi embert, aki valamely emberhez és valamely társadalmi osztályhoz tartozik s akin ez a körülmény mindig nyomot hagyott. De a XVIII. században ezek a különbségek a franciák szemei előtt sok tekintetben méltán elhomályosultak. «Ma már nincsenek franciák, németek, spanyolok, sőt még angolok sincsenek, hanem csak európaiak. Mindnyájuknak ugyanazon izlésök, ugyanazon szenvedélyeik, ugyanazon erkölcsök vannak, mivel nemzeti alakot valamely külön intézmény által egyik *sem* nyer.» (Gouvernement de la Pologne III.)

Ez áll a nemzeti különbségekre, melyek csak a forradalmi háborúk folyamán érvényesülnek ismét s nyernek óriási erőt és fontosságot.

Ami a társadalmi különbségeket illeti, arra nézve is megteszi hatását a culturának azon egysége, mely egész Európában elfedi a nemzeti különbségeket. A harmadik rend ép oly művelt, mint a nemesség s a nemesség a kormányzástól ép oly távol áll, mint a polgári rend.

A természetjogi felfogás általános, mindenki által elfogadott szempontokat teremtett volt s a

korszellem vált azon szilárd alappá, melyből bizonyítás nélkül lehet kiindulni. Az a rendszer, mely ezen alapult, mélyen hatott a kor embereire, mert egész világnézetükkel megegyezett. De ezen világnézet megingásával maga a rendszer is alapját veszítette el.

Több volt benne az élet, mint az igazság. Az élet melegséget adott neki és erőt, de mulandóságot is adott.

Rousseau rendszerének a korszellem adja meg kiinduló pontjait. Ha keressük benne a logikát, meg fogjuk találni a hypothesiseket. Azoknak összessége jellemzi azon kor szellemét. Helyességük vagy helytelenségük a rendszer jelenlegi értékét. Bírálatak pedig az utat, mely egy korunk szellemének megfelelőbb rendszer felé vezet.

2. A természeti állapot.

Rousseau kiinduló pontja az, hogy egy természeti állapotot feltételez s ezen állítását kétségtelen ténynek veszi. Ez az állítása igen fontos, mert *az ember természetes szabadságát*, az ember természetes jogainak összeségét innen vezeti le. Ha a természeti állapot a tökéletes boldogság s a teljes szabadság kora volt – és lenne ma is – akkor az állam *malum necessarium*, mely csak úgy igazolható, ha még több szabadságot ad és ha a mi szabad akaratunk által létezik. Ha azonban a természeti állapot

a bellum omnium contra omnes állapota volt, akkor az állam a szabadító, melynek mindenben engedni kell s mely az előzőnél még mindig jobb állapot.

A természeti állapot Rousseaunál az állam nélküli állapotot jelenti, amilyen az szerinte hajdan lehetett. Ha azonban a jelen államára akarunk következtetéseket vonni, – ha már el is fogadjuk a természetjogi alapot – nem azt kell vizsgálnunk, minő *volt* a múltban az állam nélküli állapot, hanem azt, hogy minő *volna* az a *mai* viszonyok között. Mert hiszen lehetett rendkívül békés és boldog egy korszak a természeti állapot egykor és lehetett az állam igen könnyen nélkülözhető; de ha el is fogadjuk mindezen hypothesiseket, mindezekből még nem következik, hogy az állam *ma* nélkülözhető lenne és hogy az állam nélküli állapot meghozná ma is a béke korát. Sőt, – éppen a fejlődés törvényénél fogva – azt kellene mondanunk, hogyha a természeti állapotból mindenütt átmentek az állami életbe az emberek, ennek valamely okának kellett lennie. Ha ezt az átmenetet a viszonyok változásának kell tekintenünk, mi jogosít fel arra, hogy a viszonyok e változását figyelmen kívül hagyjuk ép mostan? S ha a természeti állapot évezredekkel ezelőtt *túlhaladott* állásponttá vált, mi okból higyjük ismét lehetőnek a mai napon?

Csodálatos hatása a kornak a lángészre s a régi szellemnek az új irány úttörőire, mely itt

mutatkozik. Az ancien régime hívei régi okmányokra és kiváltságokra hivatkoztak a jelen kérdéseiben s íme a legerősebb ellenfelük is a régi állapotokra és egy régi szerződésre hivatkozik. Csakhogy ez a régi állapot és ez a régi szerződés – egyaránt fictio.

Ha azonban a természeti állapot kérdését úgy tekintjük, mint az állam nélküli lét kérdését, akkor az ma is fontos s minden állam létjogának – nem ugyan a természetjog, de a célszerűség szempontjából – fontos problémája.

Mert ennek vizsgálata mutatja meg, hogy célszerű-e, sőt hogy egyáltalán lehetséges-e az állam nélküli állapot a mai viszonyaink között. És az szükségképpen világot vet egyúttal arra a kérdésre is, hogy az állam a *mi* akaratunkból ered-e és – ami fontosabb – elég-e annak felbontására a *mi* akaratunk. Ha pedig bebizonyulna, hogy az állam a *mi* akaratunktól függetlenül áll fenn, akkor megdőlné az az állítás is, hogy az állam alapelve a szabadság s minden politikai kérdést a szabadság szempontjából kell megítélni.

És akkor nem úgy kell többé vizsgálnunk a politikai intézményeket, mint céljaink megvalósítására tetszés szerint választható eszközöket, hanem mint adott erők megnyilatkozását, melyeknek megtartása, változtatása vagy megsemmisítése iránti szándékunk az életviszonyok által szigorúan korlátozva van. (L. erre nézve Lassale

genialis fejtegetéseit «Über die Verfassung» cím alatt.)

Az intézményeknek az erőviszonyok támogatása nélkül nincsen hatása. Az erőviszonyok intézmények nélkül is éreztetik hatásukat. Csak szervezi, fokozza, irányítja az intézmény ezt a hatást, s csak ezen hatás által lesz neki magának is teremtő ereje.

Az intézményeknek és az erőviszonyoknak egymásra való kölcsönös hatása, egyike a politika legfontosabb problémáinak s az állam keletkezésének kérdései annak megoldásával szervesen összefüggnek.

Ismerni kell e kérdéseket, ha ismerni akarjuk az állam természetét, mert az állam természetének ismerete nélkül semmi politikai kérdés meg nem oldható.

Vizsgáljuk a kérdéseket.

Ha az államot *ma* meg lehetne semmisíteni, akkor is nem a béke, hanem a harc állapota állana be; és a végeredmény ismét nem lehetne egyéb, mint egy új államalakulás.

Kik óhajtják a mai állam megszűnését? Azok, akik általa elnyomva érzik magukat. Miért lehetséges, hogy ezen elemek elnyomva legyenek? Azért, mert ők a gyengébbek. Kinek érdeke tehát a mai állapot? Az erőseké.

Vannak osztályok, melyek érzik, hogy a mai állam nem a szabadság, hanem az uralom elvén

alapul, s ezen uralom ellenük irányíttatik. Ennek oka azonban nem az állam, – mely az erőviszonyok pontos kifejezése – hanem az ő gyöngeségük. Addig tart, amíg ők gyöngék. Ha pedig egyszer ők lesznek az erősebbek, akkor az állam az ő uralmuknak is kész eszköze. Amíg gyöngék: nem érdekük az állam, de nem is tehetnek ellene. Amint erősek: annak megsemmisítése nem érdekük, mert az ő érdekeiknek lesz kész eszköze.

Az állam nem a társadalmi érdekharcon *kivül* – vagy éppen felül – álló hatalom; hanem ép ennek *betetőzése*. Osztályállam, a történelmi materializmus tanítása szerint, melyben a hatalom, a jog formájában keres megnyilatkozást. Ha azonban sikerülne is egy ilyen államot megsemmisíteni, az érdekszövetség, mely alapját képezi, azonnal ismét összeállana. Azok, akiknek érdekük volt az állam fennállása, ismét igyekeznének azt helyreállítani. Sikerülne is e helyreállítás; ők az erősebbek. Minden esetben ők az erősebbek, mert hiszen, ha nem volnának azok, nem lett volna az államnak – saját érdekük szerinti – *irányítására* elég erejük. És akkor az elnyomott osztálynak nem az állam *megszüntetésére*, hanem annak *birtokbavételére* kellett volna törekednie. Az anarchizmus azért utopia. Oly védekezést ajánl a gyöngének, melyre csak az erősek képesek, de amely az erőseknek már nem érdeke.

Az erő azonban, melyről szólunk, nem csupán materiális értelemben veendő. Az uralkodó osztályt a vallási, jogi történelmi felsőbbség glóriája veszi körül, s minél erősebb az ezen jogcímbe vetett hit az alsóbb osztályban, annál erősebb az uralkodó osztály hatalma a lelkek felett. Leggyengébb pedig akkor, midőn magának az uralkodó osztálynak sincs saját felsőbbségének jogosultságába vetett hite. Mert helyesen mondatott, hogy bármily nagy hatalom a szuro nyok ereje, azok is az eszme (és az érzések) által vezetettek. Éppen az a körülmény, hogy «a viszonyok ereje» ekkép nemcsak materiális, hanem szellemi tényezőkből is alakul, adja meg a cultura rendkívüli fontosságát politikai szempontból is. Ez teszi lehetővé, hogy – mint Magyarországon történt – a materialiter erősebb uralkodó osztály maga vegye kezébe az alsóbb osztályok fölszabadítását. A szellemi tényezők eme fontossága megmutatja a fokozatos fejlődés egyedül sikerre vezető útját, melyen haladni kell.

A materiális erőviszonyok (főként a gazdasági és általában a magánjogi viszonyok) törvényhozási átalakítása és a szellemi tényezők kulturális fejlesztése az a kettős feladat, melyen dolgozni kell, ha beláttuk, hogy az állam az erősebb uralma, de az államban nem az a tényező az erősebb, melyet mi annak óhajtanánk.

Mert az erősebb uralma az állam tényleges alapja s keletkezése is valószínűleg ebből magyarázható. Megszűnése pedig (éppen azért) nem tőlünk függ; mint valószínűleg nem függött mindazoktól, kik azt egykor megalkották. Az erőszak ténye ez; alapja az erőviszonyok tényleges stádiuma. Mindig a mindenkori erőviszonyok nyernek benne szervezetet. Az erőviszonyok hibáiért nem lehet okolnunk a szervezetet s a *szerveket* megszüntetésével az erőviszonyok ezen stádiuma meg nem szüntethető. Azt az államszervezetet, mely az erőviszonyoknak pontosan megfelelő, ép ezen oknál fogva nem lehet megsemmisíteni. Az erőviszonyok jelen stádiuma elől *nincs menekülés*; semmi szervezet construálása, semmi szervezet lerontása a fejlődés ezen stádiumát nemlétezővé nem teheti. Nem a szervezetet kell tehát lerontani vagy átalakítani, hanem az erőviszonyokat. És csak amennyiben az erőviszonyok átalakulásához szükséges és csak amennyiben az átalakított erőviszonyokhoz ismét pontosan hozzá alkalmazni szükséges: kell az államot átalakítani. De nem a jog, hanem a célszerűség szerint.

Mai viszonyaink között tehát lehetetlenség a természeti állapot s lehetetlenség a béke, ha az állam nem létezik. Rousseau azt mondja, hogy nem az emberek, hanem a dolgok (a vagyon) okozzák a harci állapotot. Ha csakugyan úgy van, a mai fejlett közgazdasági életben meglege-

tős nagy az anyag, mely a békés természeti állapotot lehetetlenné teszi. Lehetetlen tehát az állam nélküli béke, sőt lehetetlen az állam nélküli lét. A szabadság pedig a mai államnak egyáltalán nem alapelve, hanem alapelve az erősebb uralma s az az előtti meghajlás, mint kényszerűség. Jövőre a gyöngék érdekében való uralkodásnak kell lennie.

A szabadság oly kevéssé alapja, amely mértékben a természeti állapot hypothesis, a társadalmi szerződés pedig fictio.

3. A társadalmi szerződés.

Rousseau rendszerének alapja: a társadalmi szerződésről való theoria. Miután supponálta, hogy létezett egy természeti állapot – amit nem tudott bizonyítani – ebből azt következtette, hogy az emberiség kezdetben államon kívül élt. Merész egy hypothesis, híjával minden történeti bizonyítéknak, de természetes az oly szerzőnél, ki megírván az emberek közötti egyenlőtlenség eredetét, az adatok teljes híjával egy egész culturtörténeti időszakot csupán feltevések alapján construált, bizonyítván az emberek természetes jóságát s a cultura romlasztó erejét.

Az azonban téves felfogás, hogy Rousseau a társadalmi szerződést *ténynek* tartotta volna, azt hívén, hogy minden állam társadalmi szerződés

által keletkezett. Rousseau ezt nem állította. Erre nézve már az első könyv első fejezetében igen határozottan nyilatkozik, midőn arról panaszol, hogy «az ember szabadon született s mégis mindenütt rabbilincsből nyög». «Hogyan ment végbe e változás? *Nem tudom. Mi teheti azt törvényessé? Azt hiszem e kérdésre meg fogok felelhetni*» (11. lap). És tovább: «E szerződés pontjai az ügylet természete által vannak megállapítva, még pedig olyképp, hogybár *azok sohasem jelentettek ki* határozottan, mégis mindenütt..... hallgatag el vannak fogadva » (27. lap).

Úgy kell tehát a társadalmi szerződést tekintenünk, mint *irányadó szempontot*, melylyel valami állami viszony *jogszerűsége* elbírálandó; nem pedig mint tényt, mely minden állam alkotmánytörténetének kezdete, ily képtelen felfogás Rousseautól távol áll. De az kétségtelen, hogy csak azt tartotta jogosnak és helyesnek, ami egy társadalmi szerződés fictiójából levezethető.

A szerződési theoria azonban rendkívül önkényes és tetszés szerint variálható. Rousseau a természeti állapot bámulója s az egyenlőség híve volt; ő tehát boldog békeségnek rajzolja az állam előtti állapotot s a társadalmi szerződésbe az egyenlőség biztosítására mindent bevesz. Hobbes az állam és az önkényuralom védője; az ő társadalmi szerződése tehát el nem játszható jogokat biztosít a zarnoknak, mert csak az menti meg a népet a

természeti állapottól. Az pedig szerinte: bellum omnium contra omnes.

Így nyújtható, változtatható ez tetszés szerint s ha egy oly társadalmi szerződést construálunk, mely óhajainknak mindenben megfelel, valóban nem nehéz minden óhajtásunknak igazolását e szerződésből vezetni le. Mert ha mindenki kikeresi óhajtott conclusiói számára a szükséges praemissákat s azokat tényeknek veszi, nem nehéz vágyainknak a szigorú raison látszatát adni meg. Van is ebben logika, csak hogy fordítva van; mert nem a biztos praemissákból vonatik le a conclusio, hanem a conclusio érdekében kell a praemissáknak igazodniuk.

Az egyenlőség és a szabadság a bizonyítandó conclusio; azért szükséges egy társadalmi szerződés, melyből mindez levezethető. Hogy pedig az a társadalmi szerződés lehetséges és szükséges legyen – s éppen *ilyen* tartalommal legyen lehetséges és szükséges – ezért nélkülözhetetlen a természeti állapot elmélete.

Kétségtelen, hogy Rousseau hitt a természeti állapotban, de ez csak azt bizonyítja, hogy azok a praemissák, melyek conclusióihoz nélkülözhetetlenek voltak, az ő subiectiv hitével nem voltak ellenkezők; de a praemissák valósága mellett ez nem bizonyít. Legfőlebb azt lehet elismernünk, hogy a természeti állapot hypothesise és a szabadság és egyenlőség conclusiója között – melyek

egyikét sem bírta bizonyítani – Rousseau egy hatalmas logikai rendszert épített, melynek az a kettős hibája van, hogy a conclusióból erednek a praemissák s a praemissák mindenike hypothesisen alapú.

Hypothesis az, hogy a természeti állapot a béke és szabadság kora volt; hypothesis még az is, hogy természeti állapot *egyáltalán* létezett. Hypothesis az, hogy a társadalmi szerződésnek azon pontokból kell állania, melyeket Rousseau felállított; hypothesis még az is, hogy a társadalmi szerződés teoriája *egyáltalán* alkalmas arra, hogy a politikának abból kelljen kiindulnia.

4. A jogosság szempontja és a célszerűség.

Rousseau társadalmi szerződése a jogosság szempontjain alapul. Magától értetődőnek tekinti, hogy ez másként nem is lehet.

A jogosság szempontja azonban absolut, nem ismer sem tér-, sem időbeli korlátokat. Mindig és mindenütt ugyanaz. Erkölcsi erő van benne, mely az érette való küzdelemet kötelességünké teszi.

Kérdés azonban, hogy a politikát a *jogosság* szempontjából kell-e vizsgálat alá venni?

A természetjog csak fiktio. Ha tehát azt mondjuk valamiről, hogy jogos: ezt vagy ethikailag érthetjük, vagy positiv jogilag. Ha a positiv jogot értjük, akkor a társadalmi szerződésnek semmi

érvénye és értéke nincs. Ha ethikai jogosságot értünk: a társadalmi szerződésre ezen szempontból semmi szükség. Mert hiszen, ami az ethikába ütközik, azt semmi társadalmi szerződés jogossá nem teheti s ami a társadalmi szerződésbe beleütközik, az lehet ethikailag teljesen jogos. (Lásd a szabadság és uralom e fejezetét.)

A pozitív jog kérdése világos; vizsgáljuk a jogos fogalmát az ethika szerint. Ha a szabadság megsértése *ethikai* hiba s a szabadságra mindenkinek joga van: akkor a társadalmi szerződés meg sem állhat. Mert hiszen akkor senkinek sincs joga lekötöni utódainak akaratát. Minden új generatio jogát sérti e szerződés s érvényességéhez szükséges, hogy azok hozzájáruljanak. Szükséges volna még az is, hogy – teljtartalmúlag – éppen *ahhoz* a szerződéshez járuljanak, melyet Rousseau teoriájának alapjaivá tett.

Valójában azonban e kérdés ép akkor lesz égető fontosságú, mikor az állam súlyos áldozatokat követel. Ilyenkor támad fel a polgárokból a kérdés, váljon kötelesek-e – erkölcsi szempontból is – annak eleget tenni; azaz: elfogadják-e a társadalmi szerződést? És például midőn az állam azt kívánja, hogy a polgárok tegyék kockára érette életüket; ha ezt meg fogják tenni, megteszik érzelmi okból, megteszik célszerűségi okból, de a jogosság ezen szempontja – a társadalmi szerződés – nem fogja őket vezérelni.

A természetjog alapján fogva fel az államot, logicusan oly következtetésekre jutunk, melyek keresztülvihetetlenek s melyeknek egy része a mai gazdasági renddel, más része pedig az állam alaptermészetével ellenkezik. Logicusan keresztül vive az egyenlőséget: a gazdasági egyenlőséget is meg kellene teremteni. Logicusan keresztülvive a szabadság elvét: tagadnunk kellene az állam létjogát. Az állam lényege a kényszerítés. Nem mi alapítottuk, létezik születésünk előtt. Nem a mi hozzájárulásunk tesz polgáraivá; akaratunk ellenére számít tagjai közé. Nem járultunk hozzá a többségi akarat elismeréséhez; de köteleznek a többség határozatai. A múlt terhei kötnek; a jövő érdekében kell adóznunk s küzdenünk. Kényszer mindez, nem pedig szabadság. Micsoda jogon kényszerítettünk pl. egy olyan háborúba, melyben jövőnk nemzedékeknek kell védenünk érdekeit s melyet egy akaratunkkal ellenkező irányú többség határozott?

A *szabadság* abszolút *jogi* elvéből azt indokolni nem lehet.

De viszont azt sem lehet indokolni, hogy miért kelljen a *szabadság* és miért kelljen a *jog* szempontjánál keresni a kiindulást.

Nemcsak a szabadság, hanem az uralom elve is megokolható ethikailag; a politikai kérdések pedig ethikai és célszerűségi szempontból oldandók meg, nem pedig a természetjogiból.

A természetjog abszolút szempontjai tévútra vezetnek a célszerűség relatív kérdéseiben.

Helyesen mondja Menger, hogyha a társadalmi szerződés teoriája a közjogra nézve meg is állhatna, a magánjogra nézve akkor is tarthatatlan volna. Elképzelhetetlen az, hogy azt a gazdasági rendet, mely ma fennáll s mely a gazdasági javak birtokát egy csekély kisebbség kezébe adja, a birtoktalan többség önként fogadja el. Ez a gazdasági rendszer az alsóbb néposztály anyagi boldogulását akadályozza s politikai jogainak független gyakorlását is valójában lehetetlenné teszi; és lehetetlenné teszi azt, hogy ezt a gazdasági rendszert megdönthesse. Ha tehát Rousseau azt mondja, hogy senki rabszolgának magát el nem adhatja, mert önmagát végérvényesen el nem idegenítheti és minden ilyen szerződés semmis, mert jogtalan; akkor hogy lehet jogos az a szerződés, mely a tömeg gazdasági elnyomását nemcsak lehetségessé teszi, de melynek folytán lehetetlenné válik maga a szabadulás? Ez a helyzet minden egyéb, csak nem szabadság s ennek a helyzetnek az oka minden egyéb, csak nem a közmegegyezés.

Nem a jogosság szempontja, nem a társadalmi szerződés az, ami e rend előtt a tömeget meghajolásra bírja, hanem a vas kényszerűség, mely ellen nincs felebbezés. És az a proletár, akinek az állam sohasem védelmezte meg vagyonát; akinek a vagyonszerzést (a mai gazdasági rend

fentartása által) egyenesen akadályozza; aki az államban ennél fogva gazdasági ellenségét látja; az a proletár nem foghat fegyvert annak az államnak védelmezésében, a *jogosság* szempontjából kiindulva. Vezetheti a kényszerűség, vezetheti az opportunitás, vezetheti a nemzeti érzés; erőszak, szenvedély; de a társadalmi szerződés nem vezeti. Mert igen nyilvánvaló, hogy abban a háborúban ő csak veszíthet és önző szempontból neki ott nincs mit nyernie.

A kényszer az állam lényege és nem a szabadság. Ahol a szabadság kezdődik, ott végződik az állam. És midőn az állami életben annyiszor hallunk a szabadságról beszélni, ez vagy *egyéni* szabadságot jelent, tehát *szabadulást* bizonyos kérdésekben *az állami hatáskörből*; vagy pedig politikai szabadságot, ez pedig nem egyéb, mint uralom. Tehát az állam vagy *kibocsátja* hatásköréből bizonyos kérdésekben az egyéneket s akkor lesz szabadság, de az állam már nincs jelen; vagy *teljes érvényesülést* enged nekik s akkor lesz szabadságuk, de oly teljes, hogy az a másokét elnyomja. Ez pedig csak subjective szabadság (*a követelők szempontjából* t. i.), de objective (az egész szempontjából) ez nem szabadság, hanem uralom. Midőn tehát azt olvassuk, hogy valamely nemzet vagy társadalmi osztály szabadságát kivívta, ez csak annyit jelent, hogy azt az uralmat, amely eddig a más kezében volt (az uralkodó vagy egy más társadalmi osz-

tály kezében), most saját hatalmába kerítette. Szabadság ez az ő szempontjából, *meri hiszen nincs nagyobb szabadság, mint az uralom* (midőn t. i. egész egyéniségünk a legteljesebben érvényesül); de objective csak az uralom birtokosa változott, vagy megváltozott az uralomban való részesedési arány.

Az állam lényege az uralom, a kényszerítés. Sem adót, sem katonát kényszer nélkül állandóan kapnia nem lehet. Sem költségeket, sem háborúkat egyhangúlag megszavaztatni állandóan nem lehet. Mindig a kisebbség sérelmére, szabadságának megsértésével történik ez. Viseljük a múlt generációk terheit, melyek akarataink ellenére maradtak reánk, áldoznunk kell a jövő generatio érdekeiért, ha nem is akarnánk. Uralmat gyakorol a többség a kisebbség felett; a múlt generatio a jelen felett; a jelen nemzedék a jövő felett. És rossz politika volna az, mely mellőzné a múltak hagyományait, megtagadná a múltak terheit, vonatkoznék a jövő számára építeni, s a kisebbségek által megkötni engedné magát. Nem lehet mindig minden csata előtt megszavaztatni a katonát, s nem tanácsos csak a fizetni óhajtóktól szedni be az adót. Pedig a szabadság elvéből mindez következne s annak egyetlen logikus következménye: az anarchia. Az állam maga az uralom, a kemény, ellenállhatatlan uralom.

Hypothesis tehát és a tényeknek meg nem felel, ha az államról beszélve a szabadság fogal-

mánál keressük a kiindulást, s ha abban, ami világosan *célszerűség* kérdése, a *jogosság* szempontjánál keressük a kiindulást.

De ha a természetjogból kiindulva, szükségképpen téves és logicusan keresztül nem vihető következtetésekre jutunk; ennek nem az az ellenszere, hogy a logica ellen támadjunk – mint ez angol íróknál és politikusoknál annyira szokás – s a politikában alkalmazhatatlannak nyilvánítsuk azt, hanem hogy keressünk oly kiinduló pontokat, melyekből következetesen okoskodhatunk s állapítsunk meg oly elveket, melyeket következetesen keresztülvihetünk. Mert egy helyes elvet helytelenné semmiféle logica nem tehet.

Ha tehát a szabadság elvének következetes keresztülvitele az állam lényegével, az egyenlőség következetes keresztülvitele pedig a mai gazdasági renddel ellenkezik: sem az állam, sem a mai gazdasági rend hívei nem lehetnek a szabadság és egyenlőség hívei következetesen. És akkor választani kell.

Vagy acceptálni kell a természetjogi alapot, mint egyedül helyes kiindulást s a logica egész merevségével alkalmazni; vagy el kell ismerni, hogy az nem helyes, mert logicusan keresztül nem vihető

Ha keresztülvisszük minden vonalon: meg-támadjuk az államélet alapjait s – a mai gazdasági rend mellett – ép ami cél volt (a szabadság és az egyenlőség), azt nem értük el.

Ha nem vesszük következetesen keresztül ez elveket, de azt hirdetjük, hogy helyesek: jogtalan-nak declaráltuk nemcsak a fennálló rendet, hanem magát az államot is.

Lehetetlenné lesz így az Idealismus, ha oly eszméket hirdetünk, melyekről el kell ismernünk, hogy meg nem valósíthatók s a dolgok oly rendjét védelmezzük, melyről elismerjük, hogy a helyes elvekbe ütközök.

Az ilyen felfogásból mindig feltétlen bizonyos-sággal következik az idealismus hanyatlása. Mert az idealismus alapfeltétele: a tettek és a meggyőző-dések közötti teljes harmónia.*

5. Az intézmények értéke.

Láttuk, hogy az állam csak az erőviszonyok *orgánuma*, természetében változó az erőviszonyok szerint és minél tökéletesebb, az erőviszonyoknak annál megfelelőbb. Lehet, hogy ezek az erőviszo-nyok egy ethikai elvvel homlokegyenest ellenkezők és mégis csak az a jó alkotmány, mely ezen erő-viszonyoknak megfelelő. Egyszerűen azért, mert az az alkotmány, mely az erőviszonyoknak nem meg-felelő, nem alkotmány, hanem csak papiros. És lehet, hogy valamely ethikai elv a maga egész tisztaságában megnyilatkozik egy alkotmány ter-

* Ugyanezen tétel bizonyítása az érzelmi politikára vonatkozólag szerző által «Széchenyi problémák»-ban kíséreltetett meg.

vezetében és az alkotmány mégis értéktelen, mert az erőviszonyokban semmi alapja nincs és így az abban nyilatkozó etikai elv nem realizálható. *Nem az alkotmány, hanem az erőviszonyok a substantia, a lényeg, mely az alkotmányban (az államban) csupán (szervezetten) megnyilatkozik.*

Ami áll az egész államra és alkotmányra, az áll az egyes intézményekre is. Az intézményeknek nincs meg az a csoda-erejük, hogy maguktól szabadságot és egyenlőséget legyenek képesek teremteni.

A politikai életben az intézmények szerepe hasonló azokhoz a fegyverekhez, melyeket Theseus apjától örökölt, s melyek elásva voltak, fölējük hengerítve óriási szikladarab. Mikor Theseus elég erős volt, hogy a sziklát félregördíthesse, csak akkor lett méltóvá, hogy viselje azokat a fegyvereket, és csak akkor lettek azok a fegyverek az ő kezében félelmesek. Fegyver az intézmény, de csak akkor, ha megvan hozzá az erő; a gyöngye karját lehúzza és tehetetlenné teszi, az erősnek megsokszorozza erejét. Rousseau azonban – és követői különösen – az intézmények mindenhatóságából indultak ki és utánuk évtizedeken át felvirágzott a papiros alkotmányok korszaka. Hívei azt hitték, hogy elég megcsinálni egy alkotmánytervezetet, mely az ő óhajtásaiknak megfelelő és azonnal az ő óhajtásaiknak megfelelőkké válnak az összes erőviszonyok. Pedig az erőviszonyokat nem lehet

leszavazni s a fejlődési stádiumokat erős elhatározással nem lehet átugrani.

Az intézmények mindenhatóságába vetett hit ismét egy hypothesis, mely a természeti állapot és a társadalmi szerződés hypothesiséhez sorakozik s mely (a szabadság hypothesisével kiegészítve) Rousseau rendszerének egyik alapkövét teszi. A lengyeleknek ajánlott alkotmány tervezetében is, midőn arról panaszkodik, hogy a nemzeti jelleg Európában sehol sem található, ezt a nemzeti intézmények hiányának tulajdonítja, nem gondolva meg, hogy nem az intézmények adják meg egy nemzetnek a maga jellegét, hanem a nemzeti jelleg alkotja meg az intézményeket, reányomva azokra a maga bélyegét. És hogyha azt mondjuk, hogy valamely nemzetnek nincsenek specialis intézményei, akkor azt mondjuk, nincs – legalább ez idő szerint nincs – specialis nemzeti jellege. Valójában ez lehetetlen. A lengyelországi alkotmány is, mely az aristocratia egyes tagjainak féktelen szabadságot biztosított, igen sajnálatosan specialis nemzeti jellegű volt s az erőviszonyoknak és felfogásoknak igen megfelelő. Egy nemzetnek nem lehetnek hosszú ideig olyan intézményei, melyek nem nemzetiek. Lehet ilyen intézmények behozásával kísérletezni (ezt tették Rousseau tanítványai mindenütt), de az ilyen intézmények sokáig meg nem állanak. Vagy erőszakosan megsemmisíttetnek vagy módosulnak a gyakorlati végrehajtásban a viszonyok szerint.

Ha pedig a maguk teljességében vitetnek keresztül és hosszú időn át fennállanak, akkor igen világosan bebizonyul, hogy nemzetiek, mert a nemzet erőviszonyainak és felfogásainak megfelelők. (Hogy a nemzet érdekeit is kielégítik-e, az egészen más kérdés, mert két külön dolog a nemzeti érdek és a nemzeti akarat.) De nem az intézmények teszik a nemzeti egyéniséget, hanem a nemzeti egyéniség teremti az intézményeket. Megvan a nemzet és az intézmények között a kölcsönhatás s kétségtelen, hogy egy szabad nemzetet megerősítnek szabadságában az intézmények vagy attól rendre elszoktatnak. Kölcsönös a hatás itt; az intézménynek azonban *csak fejlesztő, de nem teremtő ereje van. A nemzet az erő. Az intézmény annak csak szervezése.* És hiába a szervezés minden rendszere, ha nincs erő, amit szervezni lehet.

III.

A SZABADSÁGRÓL.

«Annyi rossz veretű pénz került forgalomba, hogy általánossá lett az a felfogás, hogy arany többé nem is létezik.» *Carlyle.*

Midőn Franciaországban a XVIII-ik század bölcseői foglalkozni kezdtek az állam ügyeivel szükségképpen a *negatio* (a szabadság) álláspontjára kellett helyezkedniök. Egy felvilágosult, sőt materialista gondolkozású középosztály felett egy erős, elmaradott, egyházi uralom gyámkodott. Egy művelt gazdag törekvő polgárság fölött egy önmagát túlélte, tétlen nemesség. Egy fejlődni kezdő gazdasági életet az állami beavatkozás lépten-nyomon megbénított. Az ember természetes érzéseit elnyomta egy természetellenes irányú cultura.

És akkor természetes volt az ellenhatás, természetes volt a *negatio*. Rousseau hadat izent a culturának s a természeti állapotért sóhajtozott. Az oeconomisták hadat izentek az állami befolyásnak és a *laissez faire* elvét proclamálták. Voltaire hadat izent az egyháznak s a gondolat szabadságért harcolt. Az egyenlőség hívei pedig hadat izentek a feudalismusnak és minden maradványainak.

Minthogy *az* a cultura ferde volt: hibáztattak *minden* culturát. Minthogy *az az* állami beavatkozás hátráltatta a gazdasági fejlődést: hibáztattak *minden*

állami beavatkozást. Mivel *annak* az egyháznak világi befolyása tűrhetetlen volt és némely tétele tarthatatlan: *minden* egyházat és vallást feleslegesnek hittek. És mivel *az az* aristocratia tétlen volt s feudális szervezetében önmagát túlélte, tűrhetetlennek és visszaélésnek declaráltak *minden* aristocratiát.

Mindez ellen a szabadság jelszava hangzott fel; mindezen helytelen uralom ellen a negatio. Azt hitték, hogy ha a gazdasági életet teljesen magára hagyják, abban majd a *derekabb* érvényesül; hogy ha a vallási kérdésbe az állam nem avatkozik, abban a *felvilágosodás* érvényesül; ha a természeti állapothoz visszatérünk, akkor az emberi természetben a *szereetet* érvényesül; hogy ha a democratiát megalapítják, a *kiválóság* érvényesül.

Tévedés mindez; régen bebizonyult tévedés.

Nem elég a negatio. Positiv szervezés szükséges.

1. *Mívelni* kell az emberi természetet. Ha hibás volt az a cultura: nem elég ellene a negatio, nem elég elvetni azt (s még nagyobb hiba feleslegesnek declarálni), hanem új, *egészséges* culturát kell teremteni.

2. A vallás kérdéseibe az állam kényszerítőleg nem avatkozhatik. De ha egy vallásról úgy vélekedik, hogy az túlélte magát: tisztában kell lennie, hogy nem a vallás megszűnése, hanem egy új *igaz* vallás keletkezése az emberiség érdeke. Nincs és nem lehet annak létrehozásában az államnak szerepe, de nincs és nem lehet érdeke annak létrejötte előtt

a régít lerontani. Egy vallás nem igazsága, hanem intenzivitása által hat; nem az adja meg értékét, hogy mennyire helyes, hanem hogy mennyire hiszik. És valamint az államnak az erőviszonyokhoz s a nemzet gondolkodás- és érzésmódjához kell alkalmazkodnia s értéktelen, ha ahhoz nem alkalmazkodik (értéktelen, mert voltaképpen akkor nem létező): úgy a vallási meggyőződés is az egyén gondolâtes érzésvilágának, a lélek egész természetének megnyilatkozása és nem annál értékesebb, minél helyesebbnek hisszük mi azt, hanem minél mélyebben az illetők lelkében gyökerező.*

* Erős, logikus okoskodások vezetnek e század felvilágosult szellemeit a vallás ellen intézett támadásokban mindenütt. Bizonyítékokat kívánnak mindenben és mindenütt s nem akarnak hinni semmiben, a mi be nem bizonyítható. De arra nem gondolnak, hogy váljon éppen emez alaptételük (hogy csak az ismerendő el, ami bizonyítható) nem-e maga is hypothesis s annak a helyességét váljon be lehet-e bizonyítani? Ez az egész felfogás, mely oly hévvel támadja a hitet, maga is hiten – az emberi okoskodás mindenhatóságának hitén – alapul. Es alapul azon a hypothesisen, hogy az emberi ész semmi más módon nem nyilatkozhatik, mint a bizonyítás (argumentálás, rasonálás) formájában.

Az emberi szellem azonban különböző formákban nyilatkozik s nem csak a vallás, de a művészet is annak (minden argumentálástól, minden bizonyítástól ment) positive állító megnyilatkozása. Azt pedig csakugyan nem lehet állítani, hogy a művészet az eszszel ellenkező, sőt azt a lelki tehetséget, mely pl. egy Shakspere műveiben megnyilatkozik, ép úgy az emberi ész megnyilatkozásának kell tartanunk, mint akár a logicát.

Az emberi szellem különböző orgánumainak képzelhetjük őket, mint a fül, szem, az emberi test különböző orgánumai. És miként a zene csupán csak a fül által, a festészet csupán a szem által felfogható, úgy a művészet és vallás érthetetlen a logica és viszont az okoskodás érthetetlen a phantasia előtt. Az egészséges emberi test

Ideális erő az *absolute értékes erő*. És képzeljük bár az egyes vallásokat az Idealismus primitív formáinak, sohasem szabad elfelednünk, hogy ha a forma primitív is, az Idealismus maga absolut, pótolhatatlan értéket képvisel. Maga a forma primitivitása is csak arra mutat, hogy a fejlődésnek még kezdetleges stádiumában van és csodálatos módja volna a fejlesztésnek az, ha megölnék a lényeket. Éppen fejleszteni kell; fejleszteniünk azért, mert az idealismus benne a lényeg, melyet minél inkább növelünk, annál erősebben fog fejlődni. És annál hamarabb fogja elhagyni a fejlődésnek

azonban a szem és fül által egyaránt érzékel; miként az egészséges lélek a logica és phantasiá által egyaránt észlel. Nem tagadja a hang létezését csupán azért, mert ez a szem számára nem létezik; miként nem tagadja a vallást és művészetet, ámbár azt meg nem érti a logica. Óvakodik a hangok világára alkalmazni az optika törvényeit; miként az érzelmek világára nem alkalmazza a logicát.

És tudja, hogy ha ez utóbbit megkísértené, ha bizonyítandónak állítaná azt, amit nem lehet bizonyítani, hypothesisre alapítana; mert midőn azt állítja, hogy mindenre bizonyítékot kell keresni, már ez által oly alaptételből indult ki, melyet absolute nem lehet bizonyítani s az emberi szellemet olyannak állította, a minő csupán fictióiban s aminőnek éppen nem mutatja a tapasztalás.

A szkepticismus ép úgy a század vallástalan *érzésében* keresi a hibát; ép úgy épít arra *mint fix pontra* és mint kétségtelenül helyes kiindulási pontra, mint az elmúlt századok bölcsei saját századuk vallásos érzelmeire. Ép úgy az emberi természetben gyökerezőnek tartja a hitetlenséget, mint előzői a hitet s ez álláspontját ép oly kevésbé tudja bizonyítani. Rendszerüknek az ő korukban látszólag ez a legszilárdabb pontja, mert hiszen mellette szól a tapasztalás s úgy vélik elég utalni arra – en ouvrant lex yeux.

Alapjuk a realitás, de ami abban múló és esetleges. És annak elmúlásával egész rendszerüknek is el kell múlnia.

azon primitív stádiumát, melylyel nem rokonszenvezünk.

3. A *laissez faire* elve, az állami beavatkozás elleni negatívum. A gazdasági szabadság ezen elve ép oly hibás. Az a középosztály, mely érezte magában a gazdasági erőt s tudta, hogy annak érvényesülésében a feudalizmus az egyedüli gát igen helyesen és reálisan követelte a szabadságot, mert tudta azt, hogy ha a feudalizmus megtöretik s a gazdasági szabadság deklaráltatik, föltétlenül neki kell érvényesülnie. Reális és practikus eljárás volt ez, de általános elvnek nem igaz. A *laissez faire* elve nem a *derekabb*, hanem az *erősebb* érvényesülését jelenti. Az erősebb pedig nem mindig a derekabb. Még gazdaságilag sem az, annál kevésbé politikailag. Még ha gazdaságilag igaz volna is, akkor sem volna szabad elfelejteni, hogy az államnak vannak magasabb szempontjai, mint az anyagiak s ezen szempontoknak alá kell rendelni az anyagi factorokat és azoknak érvényesülhetését. De gazdaságilag sem igaz, hogy az erősebb a derekabb. A gazdasági küzdelemben a vagyonos osztály a tőke egész hatalmával megy bele, a történeti osztály az öröklött vagyon egész hatalmával a proletár pedig csupán önerejére utalva. (Arra az erőre, melynek teljes érvényesülhetését nem enged meg a mai gazdasági rend.) Az a gazdasági rendszer, mely az öröklött vagyon jogosultságát elismeri, mely úgy megbecsüli a holtak munkáját,

hogy az élőkét érvényesülni nem engedi, nem beszélhet szabad versenyről joggal és igazsággal.

A létért való küzdelemben mindig az erősebb érvényesül, de nem mindig a derekabb. A darvinizmus mutatja, hogy ez a természet nyers törvénye, mely az életviszonyokhoz alkalmazkodni tudó leghitványabb teremtetést is életben tartja és elpusztítja azt, aki magasabb szempontból kiváló, de beleütközik az alkalmazkodás ezen törvényeibe. A természet ezen nyers törvényével szemben az emberi civilizáció legszentebb, legmagasztosabb feladata: megszüntetni az erők győzelmét és a kiváló győzelmét idézni elő. Miként a technika minden vívmánya az emberi lélek diadalát hirdeti a nyers erő felett, úgy kell az egész társadalom beosztásának is ezt hirdetnie. De a mai gazdasági rend nemcsak hogy szabad küzdő teret nem ad, hanem még a küzdési föltételeket is megnehezíti. Azt mondják: a tulajdon a mai államnak egyik alapját képezi. De ha ez igaz, akkor a szabad verseny elve a mai állam egyik *alapjával ellenkedik*. Ez egy okkal több arra, hogy a laissez faire elvét ne lehessen alkalmazni.

Az államnak igenis be kell avatkoznia a gazdasági életbe. Nemcsak azért, mert a tulajdon alapján állván, ezáltal a fegyveresek és fegyvertelenek közötti szabad versenyt lehetetlenné teszi; hanem azért is, mert minden állam szükségképpen osztályuralom és így correctivumot kíván. A szabad ver-

seny ma nem a kiválóság (a gazdasági kiválóság) érvényesülését jelenti, hanem a tőke érvényesülését, a nyers erő érvényesülését; kiválóság nélkül és gyakran a kiválóság ellen is.

Ez áll az állam gazdasági beavatkozására szociális szempontból. Ami az államnak a gazdasági életbe való másirányú beavatkozását illeti, abban is szemmel kell tartani, hogy az államnak magasabb feladatai vannak mint az anyagiak s politikai, pl. nemzeti szempontból is igen sokszor jogosult és szükséges lehet a gazdasági életbe való állami beavatkozás. És lehet az államban egy olyan elem, mely gazdaságilag nem kiválóbb s így a laissez faire elve szerint sorsa az elpusztulás. De lehet ez az osztály más szempontból (társadalmi, kulturális, politikai szempontból) oly értékes, hogy azt elpusztulni vagy elgyengülni nem szabad hagyni.* Minden államnak, minden korszakban van valami vezérlő elve, mely szerint az állami élet minden jelenségének igazodnia kell. A nemzeti eszme, a vallásos eszme, a demokratikus, az aristokratikus eszme mind egy-egy ilyen vezérelv, melyet az állami életben mindennek erősítenie kell. Ha tehát egy nemzeti államban a szabad verseny oly erőket juttat diadalra, melyek nemzetellenesek: akkor ezt az államnak túrníe nem szabad; mert a nemzeti eszmének kell diadalmaskodnia a nyers erő felett. Ha pedig egy államélet keretén belől vala-

* A magyar gentry is ebbe a kategóriába tartozik.

mely felekezetnek vagy osztálynak óhajtjuk juttatni a politikai befolyást: akkor az állami élet minden intézményének (tehát a gazdasági rendszabályoknak is) a célt kell szolgálniok. Példa erre a hűbériség; mely a katonai szervezetnek megfelelőleg szervezte a tulajdonjogot is és valóban az örökösödési s általában a tulajdonjog rendezése valamely *ország* aristokratikus vagy demokratikus politikájára lényegesen kihat. Ennek az igazságnak felismerése vezette pl. Magyarországon Széchenyi István grófot reformjaiban, ki is magánjogi és örökösödési viszonyaink átalakításával nagyszabású közjogi és politikai átalakításokat vitt végbe. A jövő még mélyebben bele fog nyúlni a tulajdonjogba s annak rendezésével a politikai hatalmak eloszlását szabályozza. De ma is az ingó vagyon érvényesülésének szabályozásában, a kereskedelem és ipar, a kivitel és bevitel szabályozásával rendkívüli befolyást gyakorolhat az egyes osztályok gazdasági (és úgy politikai) hatalmára is.

Minthogy pedig az egyesek a gazdasági életben az önérdek által vezetettek, az állam pedig valamely eszme képviselője; szükséges – éppen az eszme fel-sőbbsege, éppen az eszme érvényesülése érdekében, – hogy az az erő (az állam), mely az eszme céljait szolgálja, bírjon irányító hatalommal azon erők fölött, melyek csak az *egyesek* önérdekét szolgálják.

IV.
AZ EGYENLŐSÉGRŐL.

A szabadság eszméje, mint láttuk, negatív volt az állami beavatkozás elvével szemben gazdaságilag, és a hűbériség elvével szemben politikailag. De amint téves volt a helytelen állami beavatkozás orvosságaként a laissez faire elvét tekinteni; még nagyobb tévedés a hűbériség lerontása után rögtön azt hinni, hogy már lehetséges a democratia.

A laissez faire és a democratia egyaránt meg kell hogy csaljjon minden ideális várakozást, mindaddig, míg alapfeltétele – a teljes egyenlőség – be nem következik. Nem következhetik pedig be ez az alapfeltétel mindaddig, amíg fönnáll a mai gazdasági rend.*

* Érezte azt Rousseau és – bár «A társadalmi szerződésben» nem vonta le a consequentiákat – «az egyenlőtlenség eredetéről szóló munkájában kifejezést is adott annak, hogy a tulajdon az egyenlőség eszméjével ellenkezik.» A polgári társadalom megalapítója az volt, «aki először kerített be valamely telket és kinek eszébe jutott mondani: ez az enyém, s azután akadt oly együgyűekre, kik azt elhívték. Mennyi vétektől, háborútól, gyilkolástól szabadította volna meg az emberiséget az, ki ledöntve a sövényt, betemetve a felhantolt árkot, így kiáltott volna a hozzá hasonlókhöz: Ne hallgassatok e csalóra, elvesztek, ha megfeledeztek arról, hogy a föld gyümölcse mindenkié, a föld maga senkié.» Es tovább: «az emberi nem egyhangú beleegyezése lett volna szükséges arra, hogy a közvagyonból eltulajdoníthasd azt, ami felülmúlja a reád eső részt.»

Valóban, a szabadság és a politikai egyenlőség csak a gazdasági egyenlőség alapján helyes s vagy együttesen lehetséges mind a kettő, vagy egyaránt lehetetlen.

A mai gazdasági rend a legmerevebben aristokratikus. Annak alapján minden politikai egyenlőség csak fictio.

Az olyan gazdasági rend, melyben egy elenyésző kisebbség bírja a vagyont s a nagy többség teljesen vagyon nélküli és annak megszerzésére reménye sincs: nélkülözi az egyenlőség elvének legegységesebb követelményeit.

És az a gazdasági rend, mely egy osztálynak oly hatalmas tőkebirtokát biztosítja, hogy annak erejével képesek az alsóbb osztályokat politikailag és gazdaságilag egyaránt teljesen hatalmukban tartani s amely oly viszonyt teremt, mely a szabadság látszata mellett legteljesebb rabszolgaság s amely elől nincs menekülés: nélkülözi a szabadságnak legegységesebb követelményeit is.

Képtelenség tehát az a democratia, mely a jelenlegi gazdasági rendszer alapjára helyezkedik. A politikai jogok minden különbsége elenyészik a gazdasági különbség reális komoly ténye előtt. És nehéz megérteni azokat, kik természetesnek találják a nyomort, de a jognélküliséget sérelmezik.

Következetesebb azoknak álláspontja, kik a politikai jogokat csak azért kívánják a tömeg kezébe adni, hogy avval megjavítsa gazdasági helyzetét.

De ezeknek reményével szemben lesújtó tényként áll egy egész századnak szomorú tapasztalása. Amerika 100 év óta független és szabad. Köztársaság, sőt mi több, szabad köztársaságok összesége. A szavazati jog demokratikus s minden intézmény vezető elve a democratia. És mégis sehol nincs a tőkének oly erős nyomása, oly tökéletes föltétlen hatalma, mint Amerikában s a szegény nép sorsán semmit sem segített a törvényhozás. A nagy democratia mellett fennáll a maga teljes merevségében a régi gazdasági rend s annak nyomása alól nem nyújtott szabadulást. Ebben az ellentmondásban a gazdasági rend erősebbnek bizonyult. Hiába áldozzuk fel tehát a democratia kedvéért a kiválóbbak vezetésének természetes jogát; hiába tesszük úrrá a tömeg által a tudatlanságot és a szenvedélyeket: a nép nyomorán mindez nem segít.

Rósz politikát csináltunk; anélkül, hogy jó gazdasági rendet lennénk képesek teremteni.

Ugyanaz az eset itt, mint a szabad verseny elvével a gazdasági téren. Nincs szabad verseny ott, ahol nincs gazdasági egyenlőség és nem lehet politikai egyenlőség ott, ahol aristokratikus a gazdasági rend. És miként a mai *gazdasági rend alapján* nem szabadság terem, hanem uralom – de nem a kiválóbb, hanem az erősebb uralma – úgy *a democratia alapján* is az erősebb – a tőke vagy a tömeg – uralma nyilatkozik meg.

Szükséges *ezzel* szemben az aristokratikus

elvnek újra megvalósíttatnia és szükséges, hogy annak egy helytelen és már idejét is múlt formája miatt ne maga az elv legyen elítélve. Aminek az aristokratikus politikai rendszer elvi alapot s ethikai sanctiót ad, az (a mai gazdasági rendszer) amúgy is fennáll. De ha kénytelenek vagyunk eltérni azt, legalább ne nélkülözzük az aristokratikus politikai rendszer előnyeit: a kiválóság uralmát s az amúgy is erősebbek kötelességérzetét (nobilitas obligat). Szükséges az aristokratikus elvnek és ami ezzel rokon, a tekintély elvének rehabilitáltatnia.*

* A tekintély a kiválóbbnak adott tisztelet, a kiválóbbnak adott uralom. Alapja ugyan ennek is a közvélemény, de a kiválóságnak adott bizonyos autonómiával, hasonlóképpen a tisztviselőhöz, ki elmozdíthatlanul választott. A közvélemény ellenben a sokaság diadalát jelenti s a tömegnek érvényesülését az eszme felett. A közvélemény tisztelője az eszme értékére hívének tömegéből von következtetést s így az eszme ideális értékét az erő materialis szempontjából értékeli.

V.

LAISSEZ FAIRE.

A laissez faire elve nemcsak a gazdasági, hanem a culturalis életben (annak gazdasági vonatkozásaiban) és a társadalmi életben is téves és helytelen.

Az irodalomban is – különösen a hírlap-irodalomban – és a művészetben is – különösen a színművészetben – nem a kiválóé a materialis siker, hanem azé, ami a tömeg ízlésének megfelelő. Ha tehát a szabad verseny elveit engedjük érvényesülni, akkor a tömeget, a tömeg Ízlését, a tömeg színvonalát engedjük érvényesülni. A sokaság nyers ereje hatalmaskodik így el az eszme fölött s a cultura, ahelyett, hogy a tömeg eszméjének és érzéseinek vezetője legyen, annak szolgájává lesz. Nem emeli fel a tömeget, hanem maga süly ed le annak színvonalára. A szabad verseny vásári elve magát a culturát is vásárvá teszi s a tőke és tömeg eszközévé. Az államnak itt is lehetőleg be kell avatkoznia s tudományos intézetek, azok által segített hírlapok s állami színházak által az államhatalommal támogatni az eszmét, mely a tömeggel szemben erőtlen és védtelen.

De helytelen a szabad verseny elve társadalmilag is. Az a – demokratikusnak nevezett – felfogás, mely a társadalmi elzárkózást, mint középkori előítéletet hibáztatja valójában, szintén a materialismust szolgálja. Azt mondják: érvényesüljön a derekabb. De mi az «érvényesülni» és mi az «derekabb»? Szép és nemes elv bizonyára – s boldog az a korszak, melyben megvalósítható – Napóleon világhírű szálló igéje: *La carrière est ouverte aux talents*. Csakhogy ott a *carrière* csatateret jelent. Ott az érvényesülés: hatáskör; tér a munkára, alkalom a hőstettekre.

Annak engedtetett az egyénben érvényesülés, *ami benne kiválóság* s emellett csak mellékesen érvényesült – eléggé helytelenül – hiúsága is. Ami belőle eszme, az érvényesült. Kiválóságának kifejtéséhez adatott meg az alkalom. Mert nem jutalmazni kell a tehetséget, – hiszen a tehetség nem erény – hanem felhasználni a köz érdekében. Az állam szempontja, a köz szempontja, kell hogy irányadó legyen; nem pedig az egyes érdeke. Ha valakiben nagy a tehetség, adjunk teret neki. Ne azért, hogy jutalmazzuk, – erre nincs joga – hanem tiszteletből az eszme iránt.

Helyes tehát az elv, ha a kiválóság érvényesülése a csatateren (a küzdelemben) való érvényesülést jelenti, és helyes, ha a kiválóságot egy Napóleon bírálja el. De a mai demokratikus társadalmunkban (melyben oly nagy diadalnak hír-

detik, hogy tünőfélben van az exclusivitás), ez a szabad verseny ugyan mit jelent? Jelenti a legteljesebb társadalmi plutokrátiát. Nem a szellemi, hanem a vagyoni kiválóság érvényesül itt; és nem a derekabb, hanem az erősebb, aki véletlenül lehet ugyan derekabb is, de nem azért érvényesül.

A francia nemzetnek érdeke volt, – közérdek – hogy a tábournoki állásokra kiváló tehetségek kerüljenek. De melyik nemzetnek érdeke, hogy vagyonos és hiúbb egyének magasabb társadalmi osztályba jussanak? A tehetséget fel kell használni s a hősiességet jutalmazni kell. De miért kell jutalmazni a gazdagságot? Olyan nagyon ideális-e ez a mai korszak s a vagyonszerzés iránt oly érzéketlen-e, hogy még buzdítani kell a gazdagodásra az embereket? Ez-e a mai társadalomban a legnagyobb erény, amit igyekeznünk kell megkedveltetni? A középkor a vitézséget tartotta legnagyobb erénynek s annak tisztelete alapította vele az aristocrátiát. Váljon a gazdagság az az új modern erény, melynek a régít háttérbe kell szorítania?

A gazdagság mellett fontos tényező a társadalmi positio kérdésében a fényűzés. És ha a gazdagság társadalmi honorálása csak a materialismust fokozza; a fényűzés által való érvényesülhetés viszont a könnyelműségnek adott jutalom. Az egyik a materiális és ideális törekvések közötti *egyensúlyt* billenti meg; a másik a társadalmi és

családi élet szilárd gazdasági alapját és mindazt, ami ezzel etikailag összefügg.

A túlságos *szerezési* és túlságos *költési* szenvedély a felfogásban egyaránt tiszteletre talál; csupán az egészséges gazdasági egyensúly megtartása nem erény a demokratikus társadalom előtt. Pedig, hogy a családi élet és a közélet corumpálásában a gazdasági egyensúly megbillentésének mennyi része van, annak a mai Paris társadalmi életének leírásában számos példáját láthatjuk. Szoros társadalmi exlusivitás mellett a fényűzésnek az emberi természetben mélyen gyökerező vágya egyik legfőbb rugóját veszti el, mihelyt a társadalmi tekintélyre semmi befolyása nem lehet.

A gazdagság és a fényűzés mellett vannak más eszközök is, melyekkel a társadalmi életben való emelkedés elérhető. Naiv optimizmus volna azt hinni, hogy az értelmi vagy az erkölcsi kiválóság ilyen eszközök. A minden áron való érvényesülés, a minden áron való alkalmazkodás szükségképpen célravezetőbb. És most már kérdés, váljon kiválóság-e az, ami ily körülmények között érvényesül, s ha igen, *miben* való kiválóság?

És kérdés az is, hogy az *ilyen* tulajdonságokban való kiválóságnak szükséges-e okvetlenül érvényesülnie? Mert hiszen ez a kiválóság valójában a kiválóságnak legnagyobb ellentéte.

És ha azt mondtuk, hogy a gazdagság társadalmi érvényesülésénél az győz, aki csak eset-

leg a derekabb: ennél a categoriánál már azt kell mondanunk, hogy az érvényesül, aki erősebb, *mert* kevésbé derekabb.

Azt mondják, a szabad versenyben a kiválóbb érvényesül. Ez nem igaz. Az érvényesül – ez a természetes kiválóság elve, – aki alkalmasabb. Az érvényesül, aki a környezethez leginkább *alkalmazkodik*. Minél romlottabb egy társadalom – tehát minél inkább javításra, vezetésre szorul – annál nagyobb mértékben kell romlottaknak lenniök – azaz alkalmazkodniuk – azoknak, akik benne érvényesülni akarnak.*

A szoros exclusivitást csak közérdekből sza-

* A democratia hivei az egyenlőség szempontjából hibáztatják az exclusivitást, nem törődve, hogy az a szabadság elvéből következik. De az egyenlőség eszméje sehol semmiféle társadalomban valójában elfogadva nincs s amíg nincs elfogadva, addig szükséges az exclusivitás. És épen azért szükséges, hogy az ember önértéke után becsültessék, ne pedig társadalmi állás szerint.

Amíg az egyes társadalmi osztályok tagjai egymást egyenlőnek el nem ismerik – legyen e felfogásuk bármily képtelen – addig helytelen ezen osztályokat összevegyíteni. Addig csak az egyes osztályok falain *belül* érhető el, hogy mindenki önértéke szerint becsültessék. Addig csak az egyes osztályokon belül van meg a társadalmi egyenlőségnek az az érzete, mely azt egyedül lehetővé teszi. És addig nem szabad az egyes osztályokba olyanokat bocsátani be, kik azt az egyenlőséget megzavarják s kikkel szemben az előítélet oly erővel nyilatkozik meg, hogy lehetetlenné teszi az önérték szerint való megbecsülést.

Előbb az egyenlőség érzete át kell, hogy hassa a társadalmat az exclusivitás megszűnése csak akkor kívánatos. Addig minden demokratikus tendentia által csak ellenkező hatás érhető el s megszüntethetjük az egyenlőtlenséget – pro forma – az osztályok között, de annál inkább fokozzuk az egyesek között. Ahelyett, hogy elzárjuk

bad megtörni. Csak az eszme tekintélye és a kiválóság hatásköre érdekében. Mert a szabad érvényesülés csak ott nagy elv, ahol közérdek és nem ott, ahol egyéni jog. A szabad verseny, – mint itt is láttuk – a materialismus elve. Az erősebb győz benne, nem a derekabb.

A választásokról már Aristoteles megmondotta, hogy nem az választatik meg, aki derekabb az állás *betöltésére*, hanem aki az állás *megnyerésére* derekabb. Azért szükséges, hogy az állam uralkodó vezérelvéből kiindulva szabályoztassék a választójog is s aszerint, amint egy ország politikájának érvénye nemzeti vagy demokratikus vagy aristo-

egymástól az osztályokat, amelyeken belül mindenki egyenlőnek tekintetik, teremtenék egyetlen társadalmi osztályt, melynek tagjai egymással egyenlőtlenek. Megteremtenők az egyenlőtlenesség végtelen fokozatait, megteremtenők az egyenlőtlenek érintkezését s ez által az egyenlőtlenesség bántó érzetetését; és tág teret nyitnánk a társadalmi kapaszkodó szánalomra méltó törekvéseinek.

Nem az a feladat, hogy megtörjük az exclusivitást, mikor még erős a szellem, mely azt megteremtette. Az exclusivitas ellenségeinek előbb ezt a szellemet kell lerontaniok. Óhajtandó annak megszűnése, de alig remélhető; Amerika és Franciaország példája nem ezt bizonyítja. De kétségkívül az a feladat, hogy minél gyengébbé tegyük azt a szellemet, mely az embert nem önértéke szerint becsüli. Az exclusivitas merev fentartása csak elő fogja segíteni azt a törekvést, hogy az osztálykülönbségek a mai kor szellemének megfelelően preciszíroztassanak. Mert minél merevebben ragaszkodunk a szabályhoz és minél kevésbbé tűrünk kivételeket, annál inkább erősítjük azt a törekvést, mely meg akarja corrigálni a szabályt.

Ha pedig egykor elérjük azt, hogy az ember önértéke szerint becsültessék mindenki által, nem pedig társadalmi állása szerint: akkor érthetetlennek fognak föltűnni az exclusivitas által sértettek mai panasza. Mert hiszen az, aki az embert valóban önértéke szerint

cratikus, aszerint adassék – a választási rendszer szervezése által – a szabad verseny elvével szemben az állameszmének kellő erő.

Midőn valamely államban osztályharc folyik, vagy felekezeti harc vagy nemzetiségi küzdelem: az állameszme szempontjából a szabad verseny elve éppen nem helyes s az erősebb éppen nem szükségképpen a derekabb. Mindezen irányoknál – mint az érzelmi rugóktól hajtott mozgalmaknál általában – szükségképpen kerülnek felül a túlzó elemek. Minél kevésbé veszi valaki tekintetbe az összeség érdekeit; minél kevesebb érzéke van az állameszme iránt; minél

becsüli, nem pedig társadalmi állása szerint: az exclusiv osztályok tagjaival való érintkezésnek semmi nagy értéket nem tulajdonít. És akkor érthetetlennek fog feltűnni, hogy azok, akiknek szemében a társadalmi rang oly fontos dolog s az exclusiv osztályba való bejutás méltó ambíció, hogyan használhatták az aristocratikus osztályok ezen túlbecsülése dacára e törekvéseik támogatására a *democratia* jelszavát.

A *democratia* célja csak a nép java lehet s a nép rettentő nyomorának súlyos problémája mögött a társadalmi kapaszkodó száználmas ambícióinak el kell törpülnie.

A verseny szabadsága a verseny fokozására alkalmas rugó. De *erre* a versenyre az emberi haladásnak semmi szüksége nincs. Az egyes osztályok közötti érintkezésben nem az exclusivitás megtörése az emberi méltóság postulatuma. Ennek követelménye nem az, hogy erőszakoltassék az állandó érintkezés az egyes osztályok tagjai között, hanem hogy azon érintkezésnél, melyek elkerülhetetlenek, megbecsültsessék mindenki önértéke szerint. És éppen azért, mert ma ez még egy lehetetlen igényeken alapuló előítélet tagadhatatlan ténye folytán igen nehezen elérhető: éppen az önérzetet sértő módon való érintkezés elkerülése végett óhajtanó az exclusivitás.

nagyobb mértékben *bontó* elem és minél kevésbé veszi tekintetbe a reális akadályokat: szükségképpen annál inkább lesz az érzelmi politika mozgalmas napjaiban népszerűvé s annál inkább diadalmaskodik a választási küzdelmekben minden vetélytársa felett. Lehet-e mondani, hogy azért diadalmaskodott, mert ő a derekabb?

Még saját mozgalma szempontjából sem az; az állameszme szempontjából pedig még sokkal kevésbé. Vannak ugyanis az állameszmének objektív szempontjai, melyekből a nemzetiségi, felekezeti és osztályharcok bizonyos határain túl feltétlenül elítélendők. Még ha azoknak mozgalmi általános (európai, kulturális, haladási, szabadelvű) szempontból feltétlenül helyesek lennének is: az állameszmébe ütköznek s így az állam által feltétlenül helytelennek tekintendők; az ilyen mozgalom sohasem lehet azért, mert erősebb, eo ipso a derekabb. Állhat mögötte a fanatizmus, a fajgyűlölet vagy a tömeg ereje; de az állameszme sokkal magasabb elvet képviselhet, mint azok, melyektől e mozgalmak bármelyike vezetetik.

Amíg az állameszmét elég magasztosnak tudjuk arra, hogy minden bontó elemmel szemben megőrizze a prioritást, a bontó elem sohasem lehet derekabb. Mikor pedig elvesztette ezt a prioritást: megszűnt létjoga.

VI. AZ URALOM ELVE.

»Nincs erkölcsibb tény az emberek között, mint az uralkodás és engedelmesség ténye. Jaj annak, aki engedelmességet követel, mikor arra jogos igénye nincs; jaj annak is, aki azt megtagadja, mikor azzal tartozik.» *Carlyle.*

A szabadság fogalma negatív. Miután az állam maga a kényszerítés (az uralom), ennél fogva a szabadság ezen uralomnak bizonyos kérdésekben való negatívója. Az benne a fontos, hogy *mi ellen* irányul ezen negatívó. Mert az, hogy bizonyos kérdésekben szabadulásra törekszik az állami kényszer alól, még nem fejezi ki a lényegét s valójában a lényeg abban mutatkozik, hogy mire vonatkozik és hogy milyen irányú az a kényszerítés, amely ellen irányul a szabadság, a negatívó.

Az egyéni szabadság iránti törekvés az állami életben mindig *bomlást* jelez. Nem okvetlenül a hanyatlás következménye (sőt a fejlődés következtében mindig szükségképpen is beálló), de mindig bomlás, mert azt mutatja, hogy *elleniét* van az állam és egyén gondolat- és érzésvilága s törekvéseinek iránya között. Olyan időkben, mikor ez az ellentét megszűnik, mikor az egyén és az állam gondolkozásának, érzésének, törekvéseinek egész világa egybe esik: mindig szünetel az egyéni szabadság iránt való vágy. Ezért

van az, hogy a caesarismus oly népszerű lehet s hogy az néha a kortársak idealismusával össze nem ütközik. Az nem igaz, hogy csak a szabadság korszakaiban van idealismus és hogy egy ideális gondolkodású korszaknak szükségképpen szabadságra kell törekednie. Napóleon harcaiban oly hatalmas idealismus nyilatkozik meg, mely a szabadság-harcok lelkesülésével méltán vetekedik. És ez természetes. Mert hiszen akkor, midőn az egyén és az állam iránya teljesen egybe esik, az egyénnek látnia kell, hogy az állam irányának érvényesülésével érvényesül az ő egyénisége is. Az ilyen uralom ellen nincs negatio. Ha tekintetbe vesszük az egyén és a köz iránya közötti egység követelményeit, csak akkor tudjuk teljesen megérteni a reformatio politikai fontosságát. Megbontotta az a vallási egységet s ez által némely tekintetben a világ-nézet egységét is. És midőn nem volt meg ez az egység az állam és egyes polgárainak iránya között, akkor előtérbe kellett kerülnie az egyéni szabadság követelményének s az a polgár, akinek vallása az állam-vallással ellenkezett, szükségképpen az egyéni szabadság követelője lett. Akkor az egyéni szabadság nélkülözhetetlen és feltétlenül szükséges absolut jóként kellett hogy feltűnjön azon rajongó puritán előtt, aki csak saját hitében látott üdvösséget s akinek az idegen vallás nem tévedés volt, hanem kárhózat.

Ez áll az *egyéni* szabadságra nézve. Ami a *politikai* szabadságot illeti, arról mondtuk már, hogy az tulajdonképpen csak az *uralomban való részesedés*. Minél csekélyebb tehát valamely elemnél a részesedési arány, annál nagyobbnek kell benne az egyéni szabadság iránti vágynak lennie.

Az állam csak osztály-uralom és nem is lehet egyéb. A szociális reformerek csak *megváltoztatni kívánják* az ezen uralomban való részesedési *arányt*. A szocialisták csak egy *más osztály számára óhajtják* ezt az uralmat *megszeretni*. Minde-
 nik elismeri, hogy uralom és hogy annak elérésére kell törekednie. De mindig minden párt, mely a részesedési arány tekintetében nem ért el kellő sikert, az egyéni szabadság iránti követelésben keres ideiglenes menedéket.

Nem cél, hanem *eszköz a szabadság*; nem irány, *csak az intensitásban való fokozat*.

Minden erő, minden érzés, minden meggyőződés érvényesülni akar. Midőn el van nyomva, szabadságot követel; mert hiszen érvényesülhetésének ez legelső foka. De valójában nem szabadságot akar, hanem *érvényesülést*; a maga irányának érvényesülését. És azt, hogy egy politikai irány szabadságra törekszik, nem az ő *belső természetéből*, hanem *helyzetéből* kell kimagyarázni; abból tudniillik, hogy még nem elég erős. És ez természetes, mert hiszen ha valamely irányt feltétlenül helyesnek hiszünk, feltétlenül érvénye-

sítani kívánjuk; a feltétlen érvényesítés pedig: uralom. Mihelyt valamely irány a nyomás alól kiszabadul, akkor már nem szabadságra, hanem uralomra törekszik és pedig szükségképpen. Nem lehet mondani, hogy ez következetlenség; sőt éppen ez következetes. Mert hiszen most is azt a politikai irányt akarja érvényesíteni, most is annak teljes megvalósítására törekszik s nem az ő politikai iránya változott, hanem a körülmények és az erőviszonyok. Míg el volt nyomva, a negatio volt fegyvere; mert szabadulni akart attól az iránytól, mely nem engedte meg neki az érvényesülést. Most, hogy megszabadult, az uralom lett fegyverévé; mert most már positiv törekvés vezet, hogy annak megvalósítására másokat is igyekezzék kényszeríteni. Célja nem változott. Szabadságra törekedett, mert a gyöngé legfőbb vágya csak a szabadulás lehet. Uralomra törekszik most, mert az erős uralom által tudja céljait érvényesíteni. Minden más irány, minden más törekvés ellensége neki. Míg gyöngé, csak arra törekszik, hogy az ne akadályozhassa őt meg *törekvéseiben*. Mikor erőssé lesz, már módjában van arra törekedni, hogy az a *megvalósításban* ne akadályozza meg.

A szabadság fogalma tehát csak negatív. Positiv fogalom csak az uralom.

A nemzeti irány – mint minden erőteljes irány – szükségképpen uralomra tör. Mert alapja

a kiválóságba vetett hit s az uralomnak ebből eredő jogáról alkotott meggyőződés. Éppen a nemzeti irány mutatja meg, hogy a szabadság és uralom között milyen észrevétlen az átmenet s hogy mennyire képtelen az a felfogás, mely a szabadságot mint az egyedüli idealismust tünteti fel, az uralmat pedig mint olyan törekvést, mely etnikailag *rossz*, – már alapjánál fogva is. Az a nemzet, mely hódító hadjáratra indul (tehát uralomra törekszik), ép oly lelkesedéssel és idealizmussal küzd a maga ügye mellett, mint az a nemzet, mely csak szabadságát védelmezi. Sohasem fog lehetni valamely nemzettel elhitetni, hogy az ő törekvése jogtalan, mert az a kiválóságába vetett hit, mely a nemzeti önérzetet teremti, mindig azt fogja mondani neki, hogy uralma jogos. Objective lehet ez a hit indokolt vagy indokolatlan, de subjective teljesen jóhiszemű. És hogy valóban ideális, azt tagadni nem lehet. Napóleon katonái ép oly igaz idealizmussal, önfeláldozással és halálmegvetéssel küzdöttek, mint bármely szabadságharc katonái. A nemzeti eszmében volt az idealismus, nem a szabadságban. Ez itt a lényeges.

A szabadság szempontja különben is csak külső, mechanikus, nem a dolgok természetéből eredő. A szabadság eszméje az egyenlőségéből következik: az egyenlőség pedig csak fictio. Nem a materiális, sem az erkölcsi, sem az ér-

zelmi világban egyenlőség nem létezik s ahol léteznek kiválók, ott a szabadság igazságtalan.

Ha egyenlőség valójában nem létezik: akkor az *egyenlő szabadság* sem létezhetik. Lehet szabadsága a tömegnek; vagy lehet a kiválóbbaknak. De ahol a tömeg teljesen szabad: ott el van nyomva a kiválóság. És ahol a kiválóság teljesen szabad: ott a tömegnek kell elnyomatnia.

A tömeg teljes szabadságával a mai gazdasági rend ellenkezik. A tömegnek igazán, valódi és teljes szabadságot csak úgy sikerülne nyernie, ha sikerülne a mai gazdasági rendet lerontani. Az az állapot pedig, melyben a tömeg erre fordítaná minden igyekezetét – s mely mégha végül sikerrel járhatna is, igen hosszú ideig tartana – a vagyon aristocratájára nézve bizony nem volna a szabadság állapota felé való közeledés. És minél inkább közelednek a célhoz (t. i. a mai gazdasági rendszer lerontásával a tömeg szabadsága felé), ép oly arányban – *pari passu* – veszténé el a vagyonos osztály a maga szabadságát.

(Ez az osztály nem sorozható azon kategoriába, melyet a kiválóbbakénak nevezünk, de a tömegnek és ezen osztálynak érdekellentéte élenken illusztrálja, hogy itt *közös szabadságról* szó nem lehet. A teljes szabadság itt is: uralkodás; az egyik uralma pedig szükségképpen a másik szabadságával ellenkezik.)

Nem a szabadság és az uralom elve az, ami egymással ellenkezik. Az egyik irány uralma igenis ellenkezik a másikkal szabadságával; de hiszen láttuk, hogy az egyiknek teljes *szabadsága* is ellenkezik a másikkal teljes szabadságával.

Nem a szabadság és uralom elve áll egymással ellentétben, hanem ellentétben állanak egymással a politikai irányok és érdekek.

És ha egy politikai irány vagy érdek előbb szabadságra, azután uralomra tör: e két törekvés egymással nem ellenkező. Mindkét esetben ugyanazon irányt törekszik érvényesíteni.

És midőn annak az iránynak csak szabadságát is akarja érvényesíteni: az ellenkező politikai irány szabadságába *már egei is* beleütközik.

Nem az uralom sérelmes, hanem az *irányunkkal ellenkező* uralom. De az irányunkkal ellenkezőnek *szabadsága* ép oly sérelem.

Huss János nem akarta túrni a katholicismus uralmát s inkább tűzhalált szenvedett. Calvin nem akarta túrni Servetius tanainak szabadságát s inkább máglyára küldte őt. Mindkettő következetesen. Mert ők nem a szabadságért, hanem a protestantismusért – annak az ő hitük szerint egyedül helyes formájáért – küzdöttek és természetesen és következetesen nem túrték az azzal ellenkező iránynak sem uralmát, sem szabadságát.

Mert az ellenkező irány és érdek szabadsága szintén sérelem s annak uralmától csak fokozatban különbözik. Ha pedig – mint a protestantismusnál – az elnyomástól (az ellenkező irány uralmától) csak még nagyobb sikert lehet várni, a sectáktól (az ellenkező irány szabadságától) pedig csak bomlást és gyöngülést: akkor világos, hogy vannak ellenkező irányok, melyeknek szabadsága veszedelmesebb, mint más ellenkező iránynak uralma. És akkor az egyik ellenkező irány szabadsága egy másik irány uralmánál sokkal sérelmesebb. Álláspontunk abszolút helyességéről meggyőződve, ily esetekben szükségképpen a szabadság ellenségének kell lennünk. Annak szükségképpenisége *a helyzetben* adva van.

A *helyzetnek* ezen döntő jellege *magyarázza*. meg csupán, hogy a nagy szabadsághősökből hogyan lehetnek oly természetesen – és oly logikusan – nagy diktátorok. Cromwell pályája e nélkül nem érthető és nem véletlen az, hogy a nagy protectort a szabadság későbbi hívei nem tudták másként képzelni mint képmutatót – mert a szabadság szempontjából nincs pályájában következetesség – és Carlylere volt szükség, hogy az ő hősök tiszteletével, a kiválóság uralmának jogosságába vetett hitével annak a pályának következetességét megvilágítsa.

Minden politikai iránynak tehát szükségképpen uralomra kell törnie azon irányokkal szemben, a

melyek az övével *alapjában* ellenkezők. Csak ugyanazon politikai rendszer egyes *árnyalatai* között engedhető meg a szabadság (azaz az uralmon való váltakozhatás szabadsága). De maga ez a politikai rendszer valójában egy másik irány fölötti uralom alapján áll s ha teljes is benne az *árnyalatok* szabadsága, a *rendszer* uralma változatlan. A rabszolgaságon alapult görög állam és a bourgeoisie mai parlamentarismusa ennek világos példája. Mihelyt azonban a socialis kérdés a maga egész nagyságában felmerül, a jelenlegi gazdasági rendszer és a socialista eszmény között ismét uralomért és nem szabadságért fog folyni a küzdelem.

És ha valószínű is – és remélhető – hogy a mai gazdasági rend védői a mainál kevésbé egoista álláspontra fognak helyezkedni s a conservativ irányt altruista szellem fogja enyhíteni: a magántulajdon és a vagyonközösség elve oly homlokegyenest ellenkező s a bourgeoisie uralma vagy a proletariátus uralma egymást – ami a lényegét illeti – oly tökéletesen kizáró, hogy egyiknek érvényesülése szükségképp a másikat nyomja el s így egyiknek szabadsága voltaképpen uralmát s a másik szabadságának elnyomását fogja jelenteni.

Mert nemcsak a gazdasági, hanem politikai életre is áll az a tétel, hogy miután valójában nincs egyenlőség, szabadság sem lehet. És a po-

litikai életben is vagy a tömegnek van teljes szabadsága s akkor a művelt osztály elnyomatik, vagy ennek az osztálynak van teljes szabadsága s akkor a tömeg nyomatik el. Mert hiszen a teljes szabadság: az uralom. Midőn tehát a tömeg nyer politikai jogokat s a politikai jogoknak ezen általánosítását szabadságnak nevezik, ez kettős szempontból nem igaz. Gazdaságilag nem igaz, hogy szabadságot nyert a tömeg, mert hiszen az a gazdasági rend, melynek megváltoztatása volna az ő érdeke és óhajtása, oly súlyosan nehezedik rá, hogy ebben az irányban (a mai gazdasági rend megváltoztatásában) politikai jogait nem érvényesítheti. Gazdaságilag tehát az általános szavazatjog dacára is a tömeg a vagyonos osztály uralma alatt áll és annak ellenében semmi szabadsága nincs. Politikailag pedig (ha a gazdasági erőviszonyok erre nem hatnak ki s a tömegnek jogai gyakorlására teljesen szabad kezet adnak), akkor a művelt osztályt éri az elnyomás. Mert miután nincs egyenlőség, a tömegnek és ezen osztálynak iránya egymástól különböző s ezen osztály a tömeg által – miután az van többségben – elnyomatik. Nincs tehát szabadság egyik esetben sem, illetve nincsen *közös*, általános szabadság. Hanem van az egyik esetben úgy mint a másikban uralom, azaz egyik osztálynak oly teljes szabadsága, mely a másikat lehetetlenné teszi. Oly teljes szabadsága a tőke-

pénzes osztálynak, a mely a tömeg feletti (gazdasági) uralom; és oly teljes szabadsága a tömegnek, a mely a művelt osztály fölötti (politikai) uralom.

Nem az uralom elve sérelmes tehát, hanem *az irányunkkal ellenkedő irány érvényesülése*, akár a szabadság, akár az uralom formájában történik az. Mert az uralmon levő ellenkező irány elnyomója a másíknak; a szabadságot nyert ellenkező irány pedig, a mi irányunk absolut érvényesülését akadályozza meg. A föltétlen meggyőződés azonban föltétlen érvényesítést kíván.

Az eszme uralmának elvét kell tehát proclamálni s (ami ezzel együtt jár) a tekintély elvének tiszteletét.

Tisztázni kell pedig az uralom elvének kérdését, különösképpen a politikai morál érdekében. Mert igaz ugyan, hogy minden politikai irány uralomra tör; de nem mindenik vallja be. És ez a körülmény alapján ássa alá a közélet tisztaságát. Megcsalatozik idealismusában a nemzet, mely a szabadság jelszava után indult s az uralom megvalósításának tényét látja és elvtagadást, következetlenséget, különösen az idealismus-hoz való hűtlenséget lát benne. Szükséges a politikai morál szempontjából, hogy minden politikai irány, mely érvényesülni akar, ne a szabadságra hivatkozzék – mert a szabadságra való törekvése csak helyzetéből és nem lényegéből

következik, – hanem hivatkozzék magára politikai irányának *lényegére*, melynek szabadságát, teljes szabadságát s így tehát uralmát akarja. Az uralom maga sem az idealismusba, sem a politikai morálba bele nem ütközik; de igenis beleütközik minden politikai irány, mely lényegének a szabadságot vallja s mihelyt azt elérte, uralomra tör. Beleütközik az idealismusba és a politikai morálba egyaránt. Nem azért, mert uralomra tör, hanem mert azt állította, hogy szabadságra törekszik s így a benne bizakodókat megcsalta. Nem mert uralkodik, hanem mert képmutató.

Az uralom elvének és a tekintély elvének is föltétlen elismeréshez kell jutnia. Nem az intézményekben nyilatkozhatik meg ez az irány, hanem a közszellemben. Érvényesülhet az uralom elve a legradicalisabb köztársasági formák között s a monarchiában valójában hiányozhatik. Nem általában az uralom, hanem az eszme uralma.

Csodálatos egy sophisma az, melyet a szabadság fogalmával elkövettek. Az egyéni szabadság elve ethikai dogmává és kötelezővé tétetett. Az egyéni szabadságnak az elve kivonja az egyént az eszme uralma alól, kivonja a kötelesség uralma alól s jogot ad neki, hogy minden kötelesség és minden eszme nélkül (vagy ellenére is), csupán egoismusától vezetve érvényesítse akaratát. És ezt az elvet, az egyéni szabadságnak ezen egoista elvét kötelességgé tették s az ahhoz való ragasz-

kodást az emberi méltóságból szükségképp folyóvá. Ebben rejlik a tévedés; ez ellen kell az uralom elvét proclamálni.

A szabadság eszméje a tömegnek hízeleg, képesnek mondván őt a politikai vezetésre. Sajnálatos korszak, melynek nincsenek meg a maga feltétlenül elismert vezéralakjai. Nekik kellene a tömeg helyett gondolkodniuk., érdekeiknek megvalósítást, homályos sejtéseiknek és ösztöneiknek kifejezést adniok. Nekik kellene a nemzet lelkét megszólaltatni s a nemzet akaratát megvalósítani. Az ő tekintélyük kell, hogy döntő súlyú legyen.

A tekintély tisztelete magasabb eszme, mint a közvélemény tisztelete. A közvélemény: a tömeg. A tekintély: a kiválóság. A kiválóságnak adott tekintély: tekintélye magának az eszmének is. A tömeg egyénisége úgyis megnyilatkozik a tekintélyek megválasztásában s a tekintélyek által adott irányban is. Harcias korszakban csak hadvezéri tekintély, vakbuzgó korszakban csak papi tekintély uralkodhatik. De az elismert tekintély után a tömegnek igazodnia kell. Úgy viszonyul a tekintélyek tisztelete a közvéleményhez, miként az alkotmányos intézmény a demagógiához. Az alkotmányos intézmény a nemzet akaratából keletkezik, de azt szervezi, fejleszti, vezeti és gyakran hátráltatja; a demagógia azonnali határozatot kíván s a réginek pillanatnyi

hangulat szerinti változtatását. A tekintély is vég-eredményben a közvéleményből ered, de szilárd alapokon áll, dacol annak pillanatnyi hangulataival. Kifejezi a nemzet egyéniségét, de figyelmen kívül hagyja annak szeszélyeit. A tekintélyek tisztelete oly értékes, mint a stabilismus bármely intézménye s az organikus fejlődésnek ép oly nélkülözhetetlen factora.

A kiválóság iránti tisztelet, az organikus fejlődés, a fokozatos haladás érdeke azt parancsolná tehát, hogy ha politikába állandóságot és az ész uralmát akarjuk bevinni, igyekezzünk megállapítani a tekintély tiszteletét. Rontsuk le az érdemetleneket, de állítsunk azonnal újakat. Adjunk az eszme emberének tekintélyt; a tekintély emberének pedig erőt, hogy képes legyen a tömeget az eszme szolgálatára kényszeríteni. A nagy tömeg (és itt vegyük osztálykülönbség nélküli értelemben ezt a szót) *vezetésre* szorul. Magas, távoleső, jövő generációkat érintő nagy ideális célokért gyakran nem lelkesül. Gyakran úgy áll az államférfi altruismusával szemben a tömeg akarata, mint maga a megtestesült egoismus. Hangsúlyozni kell, hogy ilyenkor az államférfinak igenis joga van a kényszerítésre etnikailag. Mert midőn az altruismus az egoismussal szemben áll; midőn a szenvedélyek, a vágyak az eszmével szemben állanak, akkor az altruismusnak és az eszmének mindig megvan a

kényszerítésre a maga joga. Az ethikai világban sincs egyenlőség és így szabadság sem lehet s az erkölcsileg magasabbnak az uralkodásra föltétlenül joga van. Hogy aztán az államférfi a kényszerítésre mily formákat talál, az közjogi kérdés s hogy mily formákat sért meg, közjogi kérdés az is. Az államférfi saját ethikai szempontjából ez közönyös. (A nemzetéből nem az, mert a közjogi formák megsértése néha a nemzet ethikai érzésének is sérelme. De az, hogy az államférfi ezeknek megsértésével ártott-e többet, vagy a kényszerítéssel használt e többet, tisztán relativitás kérdése, mely csak az államférfi politikájának, de nem az államférfi egyéniségének ethikai elbírálása szempontjából lényeges.) Mert nem a szabadság tesz egy politikai irányt ideálissá, hanem a politikai irány képes ideálissá tenni nemcsak a szabadságot, hanem az uralmat is. Az idealismussal az ethikailag rossznak még szabadsága is ellenkezik; az ethikailag jónak pedig még uralma is az idealismus szolgálatába áll. Különösen világos ez akkor, midőn az altruismus az egoismussal, a kötelességeket kívánó államférfi a jogokat követelő tömeggel szemben áll.

De ép ily határozott – habár nem is ethikai természetű – az államférfi kényszerítő joga az eszme kivitelének érdekében is, midőn éleslátása által a vak tömeggel ellentétbe jut.

Midőn az államférfi látja, hogy a tömeg érdekek, szenvedély, tudatlanság által félrevezettetik: kötelessége azt a helyes útra kényszeríteni. Midőn látja, hogy az érdekek, a szenvedélyek és a téves nézetek chaosában a tömeg föltartóztatlan romlásba sodortatik: akkor kötelessége a közbelépés és kötelessége, hogy fölhasználja a kényszerítésre minden erejét. Akkor nincs joga a laissez faire egoista álláspontjának elfoglalására és nincs joga Pilátusként kezeinek mosásával érni be. Mert az ilyen eljárás mögött gyakran az ethikai erő hiányzik, gyakran pedig ép maga a pilátusi kétely az oka, mely kérdi, hogy «mi az igazság?» és a felelet elől kimegy.

Igaz, az államférfi ítélete nem csalhatatlan s tudnia kell, hogy az helytelen is lehet. De hisz helytelen lehet az a vélemény is, mely nem uralmat, hanem csak szabadságot kíván. Hiszen ha véleménye, iránya helytelen: annak a szabadságra sincs joga; ha pedig helyes: joga van az uralomra is. Nincs itt más alternatíva, mint az, hogy vagy nem bízunk igazságunkban s azért annak szabadságát se követeljük; vagy bízunk benne s akkor kívánjuk számára az uralmat is. Mert az uralom és szabadság közötti különbség nem elvi, hanem csak fokozati; mindakettő az érvényesülésnek különböző foka. És lehetne vitatni, hogy – tekintettel az emberi ítélőtehetség gyarlóságára – helyes-e valamely meggyőződést

egyáltalán érvényesíteni; de hogy csak *egy bizonyos fokig* (a szabadságig) helyes érvényesíteni: azt ethikai alapon állítani nem lehet. Ha helytelen volt az irány, akkor – igaz – jobb azt kevésbé intensive érvényesíteni s annak csak a szabadságot adni meg. De ha helyes volt, akkor *teljesen* – az uralom formájában – kell ezt érvényesíteni.

Az uralom a szabadságtól nem lényegileg különbözik. Az uralom valójában az érvényesülésnek csak intensivebb foka. És életünk minden más viszonyában is az a feladatunk, hogy amit helyesnek hiszünk – bár helyes voltában tévedhetünk – erőnknek teljes megfeszítésével, teljes intensivitással igyekezzünk megvalósítani.

A felelősség tudata és az a tudat, hogy tévedhetünk, csak a cél *kitűzésénél* – a helyes megállapításánál – kell, hogy befolyásoljon s a kérdés pontos vizsgálatára bírjon. A cél megvalósításánál már minden erőnknek közre kell munkálnia. A felelősség és tévedhetés tudata meg nem csökkentheti az energiát s a végrehajtás lanyhasága nem igazolja – ha helytelen volt – a célt.

Lelkünk minden képességének teljes erővel kell a helyes cél kijelölésére törekednie; egyéniségünk egész erejének kell a helyes megvalósításán munkálnia. Éppen a végrehajtás teljes energiájának kell a cél kitűzésénél is szem előtt tartania s a cél kitűzésénél a felelősség nagyságát

fokoznia. Ne a cselekvés lanyhasága enyhítse a gondolkozás lanyhaságának következményeit; hanem a cselekvés energiája mutassa meg a kitűzött cél helyes vagy helytelen voltát és – minden consequential levonván – mutassa meg a szükséges correctiót. Mert csak a *teljes* végrehajtás mutatja meg, hogy mi a helyes és mi a helytelen.

Az eszme helyességébe vetett hit hiánya s a felelősségtől való irtózás – tehát az eszme iránti önzetlen és teljes odaadás hiánya – az uralomtól való vonakodás oka. Csodálatos egy Idealismus bizonyára, mely csak félig hisz eszméiben, csak félig kész értük helytállani.

Mert hiszen a helyeset *elmulasztani* ép oly hiba, mint *tenni* a helytelent. Az ethika nemcsak tiltó, hanem parancsoló szabályokból is áll. A politikában ezt gyakran elfeledik, különösen oly időkben, midőn az ethikának a politika intézésében kevés szerepe jut. De szükséges újra és újra hangoztatni azt. Szükséges megvonni a tömegtől némely jogot; és szükséges a vezetőkre reákényszeríteni bizonyos kötelességeket.¹

Az egyenlőség fictiója azonban éppen ellenkező irányba tereli a szellemeket. Kitágítja a tömeg hatáskörét s a kiváló egyéniségét megszorítja. A tömeg minden egyes tagjának kötelességévé teszi a politikai ügyekbe való avatkozást – egy bizonyos fokig; egy bizonyos fokon

túl pedig a kiváló egyéb beavatkozási jogát is megszorítja. Zsinórmértéke az egyéni szabadság elve, mely a tömegnek természetes jogánál többet ad s a kiváló egyén természetes jogkörét megcsonkítja. Az az egyenlőség azonban, mely ezen elvnek alapja, csupán csak fictio. S így annak consequential nem szabad elfogadnunk. És nem szabad, hogy e ferde elv a tömeg helyes érzését, a nagyság iránti természetes ragaszkodását megrontsa. Van egy érzés a tömeg lelkében, mely ellenállhatatlan tiszteletet kelt benne a nagyság iránt; mely azt súgja neki, hogy a kötelesség elve az, mely előtte a nagy emberben megtestesítve áll; ez érzés, mely azt súgja neki, hogy a nagy embernek az uralkodásra joga van. Valóban *isteni jog* az uralkodás joga; adva a kiválóságnak félreismerhetetlenül, s belevésvé mindnyájunk lelkébe a tudat, hogy kötelesség az annak való engedelmeskedés.

Midőn azonban a kiválóság egy nagy eszmét testesít meg, egy nagy érzést, egy nagy kötelességet, egy nagy ideált: szembetalálkozik a tömeg vakságával, mely az eszmét nem látja; közönyösségével, mely érzéketlen az érzelmek iránt; önzésével, mely kötelességeket ismerni nem akar. A tömegnek ez a lelki dispositiója az, amelyet mindig támadni kell, hivatkozva azzal szemben az ideálnak és az ideál képviselőjének uralkodási jogára. Az egyéni szabadság

hamis elmélete azonban a tömeg tudatlanságának, szenvedélyeinek és önzésének egyaránt hízeleg s ahelyett, hogy kötelességévé tegye a nagyok követését, az azok iránti bizalmatlanságot hirdeti. Valójában nem merik kimondani annak hívei, hogy erkölcsi és értelmi tekintetben mind egyformák az emberek; de gyakorlatban úgy rendeznék be az államot (a politikai jogok megosztását és különösen azoknak *gyakorlását*), mintha valóban azok lennének. Eltörölni igyekeznek azt a hitet, hogy a politikai viszonyok szövevényeibe belátni csak kevés kiválasztottnak adatott meg s ahelyett, hogy fokoznák a természetes megnyugvást a kiválóbbak vezető szerepében: a tudatlanságnak szinte kötelességévé teszi, hogy önmagában higgyen s a kiválókat saját hite szerint igyekezzék irányítani, – vakok vezetvén ekképp azokat, kiknek a látás megadatott.

A kiválóbbak hivatása azonban a *vezetés* s a tömegé, hogy kövesse nagyjait. *Kötelesség az uralom*, miként kötelesség az uralom előtti meghajolás. Nem az az államférfi kötelessége, hogy figyelmeztető vagy magyarázó, vagy indítványozó előterjesztését megtévén, menetére hagyja a dolgokat, – megmondván a maga véleményét s megnyugtatta lelkiismeretét. Kötelessége, hogy azt az irányt, melynek feltétlen helyességét hiszi, feltétlenül igyekezzék érvényesíteni. Oportunus

szempontokból, a cél érdekében, lehet megállnia vagy kitérnie; de *ethikai* szempontból semmi megállás, semmi kitérés tőle nem kívánható s – hacsak maga a cél nem kívánja – meg sem engedhető.

Ez az érzés – az uralom jogosultságába, sőt az uralomra való kötelességbe vetett hit – ma mindenütt laza. A humanitás, a szeretet és a népszerűség ferdén értelmezett jelszavai mindenütt aláássák e hitet. Midőn az esküdt bíró felmenti a bűnöst; midőn a szülő enged gyermeke esztelen kívánságának; midőn az államférfi helytelen útján is követi a tömeget s nem igyekszik azt minden áron visszatartani: mindenikök az uralomnak azt az elvét árulta el, melyet megvédeni volt feladata. Az minden hanyatló korszaknak szomorú symptomája, hogy a fennálló rend védőiben magukban sincs a fennálló rend megvédelmezésére elég erő. Mert ez mindig azt bizonyítja, hogy vagy az uralkodó *eszmében*, vagy az uralkodó *osztályban* nincs elég erkölcsi erő. Azt mutatja, hogy a fennálló rend védelmezőinek vagy elvük, vagy saját maguk *létfogosultságában* nincs hitük.

Taine csodálkozással említi, hogy a régi rendszer francia nemessége milyen szabad gondolkozó volt és milyen felvilágosult. Tévedés volna csodálatra méltónak tartani, hogy ilyen nemesség ellen és ilyen király ellen fordult

épp a forradalom. Hiszen az természetes. Mert (ezer más tényezőtől eltekintve) éppen e tényben nyilatkozott meg az, hogy a régi rendszer erkölcsi erejét és így létjogosultságát is elveszítette. Olvassuk el egy azon korbéli főnemes emlékezéseiben a következő nyilatkozatot:

«Mi, az ifjú francia nemesek, nem bánkódunk a múlt, nem aggódunk a jövő miatt; vidáman mennénk végig a virág-szőnyegen, mely előttünk mélységet fedne el. Kinevetjük a régi divatokat, atyáinknak a hűbéri korhoz illő büszkeségét, és méltóságteljes illetét; *mindaz, ami régi, alkalmatlan* és nevetséges a mi szemeinknek. *A régi tanok komolysága súlyosan neheziül reánk.* Voltaire nevető bölcsessége elragad bennünket, mert mulattat; anélkül, hogy mélyebben behatnánk a komolyabb írók munkáiba, csodálattal adózunk nekik az önkény ellen kifejtett bátorságuk és ellentállásukért... A szabadság bárminő nyelven beszél, tetszésünket bírja, bátorsága az egyenlőség és *kényelmesség miatt.* Kedvünkre van leszállani addig, ameddig tetszik, s ahonnan, mihelyt akarjuk, ismét visszatérhetünk, és *előrelátás nélkül ízlelnők meg egyszerre az előkelő származás előnyeit s a népies bölcsészet kellemeit.* És így, bár az, mit lábaink alatt aláástak, a mi szabadalmaink, egykori hatalmunk romjai voltak, e kis csatározás is kedvünkre volt. A támadásokat nem éreztük, csupán a látvány-

nak valánk tanúi.» (Ségur emlékiratai. Idézve Taine: A jelenkori Franciaország alakulása c. művében. I. 468. 1.)

Ez a nyilatkozat világosan mutatja, hogy miért kellett az ancien régime aristocratiájának elbuknia. Azért, mert maga sem hitt benne, hogy volna létjoga. És azért, mert meg sem kíséreltette ezen az állásponton segíteni. Érezte, hogy nincs *joga* feltartóztatni a kor haladó szellemét; de nem érezte, hogy *kötelessége* annak kívánalmait megvalósítani. Elfogadta egy olyan helyzetnek minden előnyeit, amely reá már semmi kötelességet nem szabott s amelyről érezte, hogy semmi etikai alapja nincs. Ahelyett, hogy egy új rend megalapítására vezetne volna korát; helyeslésével és passivitásával a destructiv elemeknek adta át a szerepet.

Mert midőn a fennálló rend elvesztette etikai alapjait s annak újjászervezését az uralkodó osztály nem kíséri meg: szükségképpen a destructio emberei kezébe megy át az események irányítása, kik erőt és hivatást éreznek magukban, hogy elvegyék az aristocratiától azokat a kiváltságokat, melyekről amazok maguk is elismerik, hogy nem jogosak; de amelyekről nem tudnak lemondani és amelyeket nem tudnak új kötelességek elvállalása által ismét megérdemelni.

Minden életerős uralkodó osztálynak erős hittel kell a maga uralkodásának jogosultsága

iránt bírnia. Sőt valójában csak az az erős uralkodó osztály, melynek az uralkodásra való jogát a többi osztály is elismeri. De midőn nemcsak az uralomból kizártak, hanem az uralomban részesedők is tagadják a fennálló rend létjogát, ez annak bizonyítéka, hogy az uralkodó osztály már sem kiválósága, sem kötelességek teljesítése által nem különb a többinél.

Akkor azon osztály – saját jogai tagadása által – maga is beismeri, hogy uralma csupán erőszakon alapul s célja csupán az, hogy előnyökben részesüljön általa. Az uralkodó osztály s a fennálló rend ezzel elvesztette etnikai alapjait és ezzel erejének egy részét is elveszítette. Mert az uralom a nyers erőn kívül az érzelmekre is támaszkodik s minden életerős uralomnak mély érzelmi alapja van.

Midőn valamely uralkodó osztály csak az erőszak által s csak kiváltságai érdekében uralkodik, szükségképpen be kell a bomlási processusnak állania. A francia aristocrazia uralmának hibái segítettek megteremteni azt a közszellemet, mely minden aristocraziának és minden uralomnak hadat izent s a clerus hibái segítettek megteremteni azt a közszellemet, mely minden valásnak ellensége lett.

Compromittálták azon elvet, melyet képviselni hivatásuk volt s hibáikért az elvnek kellett szenvednie. Compromittálták oly elveket, melyeknek

képviselői változnak, de amelyeknek fõnn kell maradniok. Új kiválóság jõjjön a régi helyett s a régi uralom helyett új uralom; de a kiválóságnak és uralmának – egyre újjászervezve – mindig engedelmes tisztelettel kell találkoznia.

Az uralom elvét azonban a mai uralkodó osztályok ép úgy compromittálják, mint az ancien régime nemessége annak idején. A mai uralkodó osztályok vezérlõ jelszava a szabadság és a democratia s így a felforgató osztályokkal ugyanazon elvi alapon állanak. Csakhogy ezeket az elveket – melyeket helyeseknek ismernek el – óvakodnak következetesen keresztülvinni s azt hirdetik, hogy a fennálló rend teljes felforgatásától csak az óvhat meg, ha a gyakorlatban megtagadjuk azon elveket, melyek a fennálló rend alapelveiként tiszteltetnek.

Hirdetik az egyenlõséget, de a gazdasági egyenlõtlenséget mereven védelmezik; hirdetik a szabadságot, de amit gyakorolnak, az a legkeményebb uralom. Az uralom elvét azonban megfosztják minden ethikai erejétõl s a nyers erõ pusztá tényévé teszik. Megfosztják a kiválóság elvét is minden ethikai erejétõl s a gazdasági egyenlõtlenség nyers tényévé teszik. Az uralom és a tekintély minden elõnyét élvezve, egyszersmind a szabadság és egyenlõség hirdetőinek népszerűségét is keresik. Kihasznlják saját jogaikat

s a nép jogainak hirdetéséből is dicsőséget kívannak maguknak biztosítani. Minden osztály minden jogainak képviselői lévén ekként, egyetlen osztály kötelességei iránt sem maradt érzékük. Sem saját kötelességüket teljesíteni, sem a többi osztályt a magáéra kényszeríteni nincs erkölcsi erejük.

Ez áll minden uralkodó osztályra, mely ma a szabadság és egyenlőség elvét hirdeti s áll annál inkább, minél inkább telve ezen elvekkel valamely ország közéleté.

Decadens kor az, mely mindig a jogot – az önzés jogát – hirdeti és nem akarja ismerni az uralmat – a kötelesség uralmát – mely a vágyakkal szemben az eszme szolgálatában áll. Kielvezi saját jogainak minden anyagi előnyeit s a nép jogainak csalárd hirdetésében keres – az idealismus látszatával – erkölcsi előnyöket.

A gazdasági egyenlőtlenség tényét a szabadság és egyenlőség elvének hirdetésével akarja enyhíteni s ezáltal saját materialis előnyei kedvéért maga segít aláásni minden állami és társadalmi rend egészséges alapjait.

Csak egy «emberi jog» van: az a jog, hogy mindenki teljesíthesse kötelességeit. Midőn egy helytelen és erkölcstelen uralom – az ancien régime – megakadályozta ebben az embereket: akkor jogos volt a forradalom, s akkor igenis hivatkozni lehetett erre az egyetlen és elévül-

hetetlen emberi jogra, hogy az embernek joga van teljesíteni kötelességeit.

Erre a forradalomra azonban nem lett volna szükség, ha azon hibás uralom vezetőiben lett volna annyi erkölcsi erő, hogy igyekezzenek *ők maguk* keresztülvinni a reformokat, lemondva bizonyos jogokról, s elvállalva bizonyos kötelességeket (melyeknek egyike éppen a destructiv elemek és elveik elleni küzdelem).

A mai uralkodó osztályoknak az a feladata, — amire a magyar nemesség a XIX. században példát adott — hogy maguk vegyék kezükbe a socialis reformok ügyét s leküzdvé osztályönzésüket, igyekezzenek megérdemelni a vezető szerepet. De az is kötelességük, hogy ezt a vezető szerepet — miután altruismusukkal annak erkölcsi alapot teremtettek — sértetlenül óvják meg a tömeggel szemben s kenyeret adjanak a népnek, ne jogot. Kötelességük végre az is, hogy az uralom örök érvényű elvének önzetlen — semmi népszerűség által meg nem vesztegethető — őrei legyenek.

Mert az uralom — ép az Idealismus érdekében — nem nélkülözhető.

Boldog optimismus az, mely önmagától érvényesülőnek hiszi az ideált. A tapasztalat ellenkezőt mutat. Meg kellett szabadítani a békóktól a forradalom által, de szervezni kell ma megint. Az erősebb érvényesülésével a dere-

kabbét kell elősegíteni s a szenvedélyekkel és az önzéssel szemben az eszmének kell, hogy megszerezzük a diadalt.

A nemzetnek ép úgy, mint az egyének fegyelmeztetnie kell. Az ethikai elveknek kell a vágyak és a szenvedélyek felett dominálniuk. Nem a jogoknak, hanem a kötelességeknek kell irányadóknak lenniök. De a decadentia mai korszakában a jogokat követelik s csak mindig a jogokat s az uralkodó osztály anyagias önzése és az alsóbb osztályok politizáló vágya előtt egyaránt népszerűtlen a kötelesség azon parancsszava, mely mindkettejüktől lemondást követel. Lemondást a gazdasági előnyök egy részéről az uralkodó osztálytól, melynek a többiek anyagi elnyomására nincs joga; lemondást a politikai befolyásról a néptől, melynek az intelligentia szellemi elnyomására nincs joga. Lemondást követel ekképen oly jogokról, melyek másoknak sérelmesek és oly szabadságról, mely másoknak elnyomásában culminai.

Ethikai tartalmat – altruismust – kell adni az uralomnak s meg kell azt szilárdítani.

Nem abban kell keresni az összhangot az egyén és az állam között, hogy az egyének mesterségesen kipuhított véleményeiből alkossuk meg a nemzeti akaratot. Az egyének véleménye téves lehet, hangulatai által vezetett, elfogult s változó. A nemzetnek azonban megvannak a

maga obiectiv követelményei, melyek a körülményekben, az erőviszonyokban s a nemzet szellemében mélyen gyökerezők. A nemzet ezen egyéniségének nem a politikában kell először érvényesülnie. Ezen egyéniségnek a nemzet szellemi életében kell kialakulnia. Ehhez járulhat szelleme, agilitása, súlya arányában minden gondolkodó ember s ez az igazi nemzeti akarat, melyet a politikusoknak utólag csak végre kell hajtani.

Obiectiválni kell a nemzeti akaratot s akkor az uralom elve nem akadály, hanem eszköze lesz. Nem az egyének *subiectiv váltakozó* hangulatából kell construálni a nemzeti akaratot, hanem a nemzeti élet *obiectiv, maradandóbb jellegű* törvényei alapján kell a nemzet egyéniségének kialakulnia. Ez a nemzeti egyéniség kell, hogy áthassa az egyeseket, hogy eképpen ne a pillanat esélye próbáljon úrrá lenni a megváltoztalan viszonyok felett; hanem a viszonyok tanulságos és annak törvényszerűsége hassa át az egyeseket. Ne az egyesek alakítsák a nemzetet, hanem a nemzet az egyeseket. Ethikai tartalommal kell ezt a nemzeti egyéniséget megtölteni s annak uralmát az egyesek felett sértetlenül fentartani.

A socialis probléma megoldása ma mindenütt egyike a nemzeti egyéniség obiectiv követelményének; a népért, de nem a nép által kell annak megoldatnia.

Nem a nép egoismusa, hanem az uralkodó osztály altruismusa az az erő, mely – a tekintély és uralom elvének sérelme nélkül – hivatva van e kérdést – nem a jog, hanem a kötelesség alapján – megoldani.

Más nemzetbeliek talán mondhatják, hogy ez csak theoria. Az a nemzet, amelynek Széchenyi István adatott, ezzel szemben egyszerűen a tényekre hivatkozhatik.

VII.

**A SZABADSÁG ÉS EGYENLŐSÉG
ELVE A CSALÁDBAN.**

Az a forrongás, amit a francia forradalom az eszmék terén minden irányban létrehozott, a politikára és a társadalmi életre egyaránt kihatott. Az államra és a családra egyaránt alkalmazva lettek azon elvek; de ami a politikában relativ igazság volt, a társadalmi életre alkalmazva abszolút tévedésnek bizonyult. A francia forradalom által proclamált elvek a családban is ugyanolyan eredményre vezettek mint az államban. A szabadság elve itt is az egyenlőség fictióján alapúit s eredménye itt is: az idealismus vesztesége.

Fictio az egyenlőség az államban, mert a mai gazdasági rendszer az egyenlőtlenséget mindinkább fokozza; fictio ennél fogva az ezen alapuló szabadság is, mert nincs szabad verseny ott, hol nem egyenlők a feltételek.

Fictio az egyenlőség elve a családban is, mert a férfi és a nő *természete* különböző; fictio ennél fogva az erre alapított szabadság eszméje, mert a férfi egyénisége az akarat, a nőé pedig az odaadás. A nő megtagadja egyéniségét, midőn megtagadja az odaadást; a férfi akarata elleni sérelem, sérelme a

férfi egyéniségének is. Nem lehet feláldozni az egyenlőség fictiójának a férfiasság és nőiesség természetadta jogát, jellegét.

Miként az egyenlőség az államban és családban egyaránt fictio; úgy a szabadság elve is az állam és család eszméjével egyaránt ellenkezik.

Az állam: uralom. A többségé a kisebbség felett, a kormányzóké a kormányzottak, az uralkodó osztályé a proletariátus, a jelen generációé a jövő felett; akaratumk nélkül vagyunk tagjai s akaratumk nélkül is engedelmeskednünk kell neki.

A család alapja is az uralom. Alapja az az érzés, mely a férfit és nőt egymáshoz vonzza; a női odaadás és a férfiúi akarat. Aki a szabadságot a családba akarja bevinni, megsérti mindkét fél egyéniségét.

Az uralom elve alapja a házasságnak s azon érzés, mely a nőt ebbe beleviszi, ép a férfiúi természetnek – a megtestesült akarat elvének – csodálata. Ez alapja a családot létrehozó érzésnek, ez további fennállásának is lételve, mert a férfi akaratának megsértése sérelme a férfi egyéniségének is. A nőnél azonban következtelenség az ellen támadnia, mi őt éppen a férfihez vonzotta; és nincs joga megsérteni azon erőt, mely minden ideális törekvésnek egyedül szilárd alapja.

Csak az uralom elve ez, mely az egyéni akaratok aprólékos huzalkodásai helyett az élet

kicsinyes múltó viszonyai közepette is megtartja – a szeretet örök elvén alapuló – azon összhangot, melyben egyedül lehetséges a jövőendő generatio lelkének harmonikus fejlődése. Ezen harmóniát meg nem zavarhatják kicsinyes viták. Ezekben mindig az erősebb – az *ellenállásban* erősebb – győzne, vagyis ép az a fél, melyben az összetartás – az alapézés idealismusa – gyengébb. Az erősebb érvényesülésének s az idealismus vereségének eszköze, íme, itt is a szabadság és az egyenlőség. Az uralom elve ellenben nem sújt mást, csak a bontó elemet.

Az uralom ezen elve adja meg a nevelés egységét is s ekkép a jövőendő generatióba beleoltva a jelennek ideáljait, lehetetlenné teszi a közönyösséget s kényszeríti őket, hogy ha azok meggyőződését nyomják, küzdjenek ellene s ha küzdeni akarnak (érezve magukban egyszersmind a múltak idealismusát is), tudjanak kegyelettel küzdeni, s tartsák meg a fokozatos fejlődés követelményeit, minden politikai és kulturai haladás egyedül egységes alapját. Mert csak a múltat megértve tudjuk kivívni a jövőt.

Szükség ekképen az uralom elvét a gyermekeknek is érezniök. Szükséges, hogy a felserdülő gyermek élete minden mozzanatában, vágyai, szeszélyei közepette mindig érezze egy feltétlen legyőzhetetlen, megfelebbezhetetlen, hajthatatlan akarat kényszerét, hogy megtudja érteni e szót:

«kell», mely az erkölcsi világrend alapja. Az atya parancsát a felnőtt embernél majd fel fogja váltani a kötelesség parancsszava, de szükséges, hogy már a gyermek jelleme képezve legyen megfogadására egy parancsszónak, melynek erején minden óhajtás és minden vágy megtörik.

A kötelesség ezen parancsszava az, mely az aristokratikus nemzetek elsőszülöttségi örökjogán keresztülvonult s mely a szülői érzést s az utóbb szülöttek érdekét egyaránt háttérbe szorította egy magasabb eszme előtt. Ezen akarat következése, a tanszabadság divatjával ellentétben, a tankötelesség azon nemzeti elve is, mely nem szűnik meg a magasabb fokon, ahol jelentősége is nagyobb, hanem éppen azokkal szemben, akik az életviszonyok nyomását kevésbé érzik, kényszerítőleg követeli azon kötelességek teljesítését, melyre vállalkoztak s melynek teljesítése nemzeti szempontból – a kulturális védkötelezettség szempontjából – elengedhetetlen.

A szabadság elvének eredménye itt is disharmónia, mely az egésznek organikus érvényesülésével szemben azokat az elemeket juttatja diadalra, melyeknek iránya bontó s az egésznek céljával, az ifjúságnál: a tudomány művelésével, ellentétben áll.

A kötelesség parancsszavának a nevelésben egész súlylyal rá kell az ifjúságra nehezednie s a tananyag helytelen összeállítása által elkövetett

hiba nem azáltal corrigálandó, hogy annak meg nem tanulását elnézzük; hanem azáltal, hogy sürgessük a tananyag helyes beosztásának – immár nagyon is szükségessé vált – reformját.

És hogy ez a reform minél előbb meglegyen, arra egyik igen erős indító ok lesz az, ha teljes következetességgel és teljes szigorral alkalmaztatik a fennálló tanrendszer mindenütt s így annak hibái a gyakorlatban is nyilvánvalókká és nyomasztókká válva, helyesbítését irányítják és siettetik.

A tanrendszer elleni passiv resistentia ép úgy sújtja abban a helyest, mint a helytelent s a szükségtelenre nem akarva kényszeríteni, a szükségeselek elvégzése alól is felold. A szabadság itt is: negatio.

A helytelen tanrendszer s a tanrendszer elleni passiv resistentia a kötelességérzetet alapjaiban ingatja meg.

A kötelességnek mindig észszerűnek és mindig feltétlenül kötelezőnek kell lennie. Ha nem észszerű, reformálni kell; ha észszerű, ki kell annak teljesítését kényszeríteni. Nem szabad megengedni, hogy az az érzés ébredhessen fel az ifjúság lelkében, hogy valamely kötelesség nem észszerű; mert könnyen az a felfogás keletkezhetik belőle, hogy *minden* kötelesség észszerűtlen. És nem szabad megengedni; hogy lábrakaphasson az az érzés, hogy valamely

kötelességet nem kell feltétlenül teljesíteni, mert könnyen az a felfogás keletkezhetik, hogy *minden* kötelesség teljesítése elmulasztható.

A kötelességérzetnek abszoltnak kell lennie s inkább szolgáljunk annak merev követelésével egy ideig egy rossz tanrendszert s kényszerítsünk felesleges munkára is; minthogy a szükséges munka alól is feloldjuk az ifjúságot, meglazítsunk benne egy soha nem pótolható ethikai rugót.

A kötelesség az egyén életében az, ami az államban az uralom: az eszme feltétlen parancsszava.

A szabadság, a laissez faire elve azonban – védekezve az észszerűtlen kötelesség és az eszme nélküli uralom ellen – minden uralom és kötelesség alapjait rombolja le s szándékaiban az idealismust óhajtva következményeiben ép az ideális erőket gyengítette meg.

A házastársak közt erőt adott annak a félnek, melyben kisebb a szeretet s gyengébbé tette azt a felet, melyben nagyobb az az érzés, mely alapja a családnak. A gyermekek közt erőt adott annak, akiben kevesebb a szülői tekintély s az által képviselt kötelesség iránti kegyelet. Az ifjúságban erőt adott azoknak az elemeknek, melyekben a közös célt képező tankötelesség iránti hajlam legkevesebb. Az államban úrrá tette a tömeget, melynek tudatlansága s a tőkét, melynek önzése

az eszme iránt egyaránt közönyös. Elnyomta az idealismust a családban, mert meggyengítette a szeretetet és a kötelességérzetet képviselő felet. Elnyomta az idealismust az államban is, mert meggyengítette az intelligentia erejét, mely a tömeg szenvedélyei s a gazdaságilag erősebb osztályérdek közepette egyedül tudja megőrizni a nemzeti tradíciót és a közérdek követelményeit.

A család és az állam organismusában azonban el kell, hogy nyomassék minden bontó elem, mely ép az intézmények ethikai alapját támadja meg. Ha tehát a házastársak közötti viszony alapja a szeretet s a szülő és a gyermek közötti viszonyé a kegyelet: nem szabad, hogy ép a bontó elemeknek adassék – disharmonikus törekvésekben – szabadság; hanem következetesen csak azon elemek uralma óhajtható, melyek az organismus alapelvéből kifolyólag erre hivatva vannak s melyeknek uralma annak megszilárdítására s a harmónia megerősítésére alkalmas. (Következetes ugyanis a céllal ellenkező irányú erők fokozása nem lehet.) Az uralom elve ez és nem a szabadságé, melyen az állam és a család egyaránt alapul.

Az egyéniség érvényesülni törekszik; az eszmét meg akarja valósítani az akarat. A gyermek egyéniségének erős korlátja a szülei tilalom; az absolutismus alatt levő népeknek az uralkodói akarat. Ennélfogva a gyermeknek s az ilyen nem-

zetnek egyaránt legfőbb vágya: a szabadság. Az eszme, az akarat, az egyéniség, mind ebben látja érvényesülésének előfeltételeit. Megjön idővel a szabadság gyermekeknél és nemzetnél egyaránt s nincs egyik előtt sem korlátozás, de a szabadság kora megtanít reá, hogy van még más akadály is, mint mások ellenkező akarata. A viszonyok erejébe az egyén és a nemzet egyaránt beleüt-közik; annak hatalma alól nincsen szabadulás s ellene mit sem segítenek «az ember jogai». És még ezen kereteken belül is, midőn az eszme megvalósulást keres, szembe találja magával önbelsejében a materialismusnak minden elemét. Az érdekek és a szenvedélyek (az egyénben a maguk természetes nyerseségükben, az államban közvetítve a tőke és tömeg által) az eszmével szemben állanak.

És ugyanazon érvényesülési vágy, mely annak idején a szabadság felé vezette az eszme híveit, fogja most szükségképpen vezetni az uralom rendszere felé. Nem elég, ha megszabadul az egyén a mások akaratától, szükséges, hogy önmagának ura legyen; úr az érdek és a szenvedélyek felett. Nem elég, ha megszabadul az állam a despota akaratától, szükséges, hogy önmagának ura legyen; úr az érdekek és a szenvedélyek felett. A tőke érdekeivel szemben meg kell védenie a népet, a tömeg szenvedélyeivel szemben az eszmét; miként az egyénnek saját

vágyai és szenvedélyeivel szemben a kötelességnek eszméjét. így vezet *ugyanazon* cél a szabadságtól az uralomhoz. A szabadság küzdés a külső, az uralom küzdés a belső akadályok ellen. Az eszme, az akarat, az egyéniség érvényesülni törekszik s a szabadság és az uralom csak *az irányt* mutatja, *mely felől* az érvényesülés akadályokba ütközött s amely felé – ezáltal – fordulni kénytelen. Természetes tehát, ha a gyermek szabadságra törekszik; de természetes az is, ha ez által a szülői uralomba ütközik. Amely gyermek nem érez vágyat a szabadság iránt, abban nincs akarat. Amely gyermekkel szemben nem alkalmaztatott az uralom elve, abban nem lesz igazi egyéniség. Gneist Anglia erős állami érzékét annak a kötelességérzetnek tulajdonítja, mely az angolokba az állameszme uralma alatt beneveltetett. A felnőtt ember abban a mértékben lesz valódi egyéniség, amelyre a kötelességérzet – a «kell» megértése, a szenvedélyek és érdekek legyőzésének képessége – gyermekkorában beneveltetett. Ha nem lett volna szabadságra vágyó, nem lenne akarata; ha nem lett volna uralom alatt, nem lehetne egyéniség. Az uralom a család alapeszméje, melynek céljait maga a szabadság utáni vágy is csak elősegíti.

VIII.
VALLÁS ÉS CULTURA.

«Az emberi társadalomban végbemenő folyamat folyvást két, bensőleg ellentétes, de egymást kiegészítő irányt fejleszt ki: 1. egyik irányzat az egyénnek a társadalommal szemben való egyre nagyobb alárendelődését követeli; 2. másik az észszerű irányzat, az egyént ugyanakkor arra ösztönzi, hogy egyre sürgetőbben kérdezze, mi joga követelik tőle ezt az alárendelődést egy oly társadalmi érdekekkel szemben, melyhez köze egyáltalán nincs s mely főleg a még meg se született nemzedékek érdekét szolgálja. Minden egészséges és haladó társadalom alapvető életelve, hogy a második irányzat folytonosan alárendelődjék az elsőnek. Csakhogy az értelem ezt az alárendelést véghez vinni nem bírja.» Így nyilatkozik Kidd «Társadalmi evolutio» című munkájában, melyben az altruizmus növekedését tekinti az emberi haladás főfeltételének, de úgy véli, hogy az altruizmussal az emberi ész követelményei ellenkezők. Éppen ezért a vallásos érzés fokozódását tartja szükségesnek az emberi

haladás céljából s az emberi ész követelményeinek ellensúlyozására. Sajátságos egy idealizmus ez, mely ideálját az észszel ellentétbe helyezi s azt hiszi, hogy lehetséges idealizmus, mely jogosult, bár az emberi észszel ellenkező. A régi tévedés ez, mely a vallást az észszel ellentétbe helyezi, holott csak a vallásnak specialis formája volt az, mely az emberi ész megnyilatkozásának specialis formájával – a XVIII-ik század fölvilágosult bölcsészetével – ellentétbe jutott.

A vallás az észszel nem ellenkezik. Minden vallás magában foglalja keletkezésekor hívői tudásának egész rendszerét. A korabeli tudomány színvonalán álló teljes világnézet ez, minden metaphysikai abstractióknál értékesebb, mert eleven érzéseken alapú. Csak idővel haladja túl a tudomány e rendszert s benne a vallásnak *ezen* formáját, de nem a vallást *egyáltalán*. Tehát a vallás a maga lényegében – változó formái mellett – még a *tudományosan* megnyilatkozó észszel sem ellenkezik. De az emberi ész nemcsak a logika, a racionálás formájában nyilatkozik meg, s a phantasia és annak szüleménye, a művészet ép úgy, mint a vallás egyaránt annak productuma. Dante hatalmas költeménye a phantasia örökértékű alkotása, a művészet és vallás hatalmas alkotása s az emberi észszel ellenkezőnek éppen nem mondható.

Az az egyház, mely ellen a XVIII-ik század bölcsészete hadat izent, a vallásnak oly megnyilatkozása volt, mely a tudománynyal valóban ellenkező. Vonakodott haladni a kor haladó szellemével s ami benne mulandó volt – elmúlt korszakok túlhaladott tudása – azt is örökéletűnek akarta hirdetni. Dogmává tette az anachronismust s elérte, hogy dogmái majdnem anachronismussá lettek. És mintha ez nem lett volna még számára elég, összekötötte sorsát egy oly kormányrendszerrel, mely ellenkezett a kor haladó szellemével és a keresztény vallás alapelveivel még inkább ellenkezett. Ami tehát az emberi észszel ez összeütközésben ellentétbe jutott, az nem a vallás volt, hanem az, ami a vallás lényegéhez egyáltalában nem tartozik, sőt avval ellenkező: egy elavult tudományos rendszer s egy elavult kormányrendszer összes hibáival.

A vallással tehát az emberi ész nem ellenkező, de az altmismussal sem általában. Mert miként a XVIII-ik század egyháza nem volt a vallás a maga lényegében, úgy a XVIII-ik század bölcsészete sem maga az emberi ész, hanem annak csak egy specialis – éppen nem egészséges – megnyilatkozása. A XVIII-ik század bölcsészete egoista alapon áll. De nem azért, mintha az egoismus volna az emberi ész természete. Ez annyit jelentene, mint észszerűtlennek állítani mindazon nagy korszakokat, melyekben az

altruizmus túlnyomó, s melyeket egyedül lehet productiveknek mondani. A XVIII-ik század bölcsészete kifejezi a tudomány azon stádiumát, midőn az az egoizmusban keresi az emberiség üdvét. Ez a felfogás már magában a philosophiában is felidézte a reactiót. De maga is csak eredménye s logikus kifejezője volt azon korszak érzelmeinek.

Ha tehát Kidd az altruizmusban látja az emberi haladás feltételét, ezt a feltételt nem kell az emberi észszel ellenkezőnek találnia. Hiszen a vallásosság a XIX-ik században nem emelkedett s különösen nem emelkedett fokozatosan s mégis be kell ismernie, hogy az altruizmus fokozatosan növekedett. Mi egyéb vitte ezt végbe, mint az emberi ész? Éppen azért, midőn az emberi haladás alapfeltételének kell elismernünk az altruizmust, létrehozására alkalmasnak nem lehet csupán a vallást ismerni el. Tényező abban az emberi ész *más* megnyilatkozása is, és viszont az altruizmus a valláson kívül *más* formában is megnyilatkozhatik. Az idealizmus mindig altruizmusra vezet s az idealizmusnak ezer formája van. Minden nagy eszme, minden nagy érzés, sőt minden nagy érdek is idealizmust s így altruizmust teremt. (Az önfentartás primitív ösztönéből így fejlődnek hősi erények s így lesz az önfentartásból harcot kezdett egyénből önfeláldozó. Az önző egyéni jogokért küzdő jaco-

binusokból lettek Napóleon legjobb katonái. A nemzeti eszme különösen alkalmas erre s a leghitetlenebb korszakban is csodát mivel.

A socialis forradalom hívei részéről ma éppen ilyen hatalmas altruismus nyilatkozik.)

Ha tehát idealismust s általa altruismust akarunk teremteni, ennek a módja csak az lehet, ha a nemzet teljesen áthatja az egyént úgy, hogy az egyén a nemzetben ne valami önmagával ellenkezőt lásson, hanem abban saját egyéniségét találja fel. Akkor az egyén és a köz érdeke közötti ellentét nem létezik s az egyén érdekének nem kell a közérdeknek alárendelődnie, mert hiszen a közérdekben saját egyéniségének érdekeit védelmezi. Ez azonban nem a Rousseau rendszere alapján történhetik, alulról fölfelé, nem úgy, hogy az egyén hatja át az államot; hanem fölülről lefelé, úgy, hogy az állam, a nemzet lelke hassa át az egyént. Akkor nincs controversia.

Az az egyéniség, melynek lényegét az altruismus teszi, nem tartja az emberi értelemmel összeütközőnek, ha altruistikusan kell cselekednie. Az az egyéniség, melyet a nemzeti érzés áthatott, nem tartja egyénisége sérelmének, ha a nemzetért kell áldoznia. Az altruismus és a nemzeti érzés az ő egyéniségéhez tartozik, s azoknak érvényesülésével az ő egyénisége érvényesül. És ha az egoista és az individualista ezt tagadja,

saját magára nézve igaza van, de az altruistára és a nemzeti irány hívére tagadása nem talál s ha nem engedi őket oly irányba venni, mely az egoismus és az individualismus világnézlete szerint az egyéniség érdekeivel ellenkezik: az altruista egyéniségét ezzel leginkább sértené s így – az egyéniség megsértése által – saját magával és saját alapelveivel jutna ellentétbe.

A cultura feladata épen az, hogy igyekezzen a nemzet egyéniségét objective kifejtetni, s teremtsen oly egyetemes ideálokat, melyek áthassák s altruistává tegyék az egyéneket. Ne a múlt szélső, ne az esetleges érdek, ne a rosszul értesült tudatlanság, ne a pillanatnyi hangulat teremtsen a nemzeti akaratot s azoknak rögtönös megnyilatkozása ne próbálja azonnal átalakítani a tényeket. Ez az érdeke a nemzet igazi egyéniségének, mely oly különböző a pillanatnyi közvéleménytől, mint a jellem a hangulat. A közvélemény kiforrására, a nemzeti akarat megnyilatkozási processusának hátráltatására azonban az intézmények nem elégségesek. A cultura feladata az, hogy objective kifejtse a nemzet egyéniségét generációk munkájával, generációk legkiválóbbjainak küzdelmeivel. Ez a nemzeti egyéniség kristályosodásának igazi folyamata, vezetve a nagyok által s az idő kritikájának tanulságain okulva.

Az egyetemes ideálok kialakulása az, ami az

egyetemes idealismust megteremti, s az egyetemes idealizmus szüli a nagy embereket, kik annak elveit – a tömeg engedelmes közremunkálásával – megvalósítják.

Az altruizmus megteremtője tehát nemcsak a vallás, hanem a cultura egyáltalán; de nem lehet tagadni, hogy minden culturális és politikai tényezők speciális hatásai mellett a vallásnak ma is igen nagy általános hatása van s a jövőben még nagyobb hatással kell lennie.

A családi és politikai életben – az atyai és államférfíui uralom vizsgálatánál – egyaránt szükségesnek látjuk a «kell» fogalmának – a kötelességérzetnek – intensív erejét. A vallás e fogalomnak legtágasabb körű hirdetője, mert minden tetteinkre kiterjesztve azt, idealizmussal tölti meg az egész emberi életet.

Hogy ennek az ideális világnézetnek hiánya minő gyakorlati károkot okoz, annak világos példája Franciaország népesedésének rohamos csökkenése. Azok az indokok, melyek ezt létrehozzák, materialista és önző álláspontból logikusan következők. És az a mai irodalom, mely ennek a felfogásnak szellemes, intensív és ellenállhatatlan erejű terjesztője, midőn a materializmust és egoizmust a féktelen élvvágycsúcs dicsőítése által hirdeti: Franciaország nagyhatalmi állásának, egész jövődjének legnagyobb ellensége. Ez az irodalom: államellenes.

És ez a pont az, ahol ismét és ismét fel-
merül minden hanyatló korszaknak legnagyobb
kérdése, az idealizmus problémája. Mi az az ok,
mely önzetlenné hősiessé és a nagy eszmék iránt
rajongóvá teszi az egyik generációt? És mi az,
ami élvágyóvá, minden magasztos iránt közö-
nyössé teszi a másikat?

Ennek a ténynek számos oka van. Általános
és speciális nemzeti okok; gazdasági, politikai és
culturális természetűek. Itt csak egy általános
politikai és culturális jelenségre kell rámutat-
nunk, mely kétségkívül szintén mindezen egye-
sült tényezők fokozata, de ma az idealizmus
hanyatlásának talán legfőbb oka. Ez az a
divergentis, mely politikai és culturális téren
egyaránt látható, s mely kétségkívül csak azért
létezhetik, mert nincs elég erős idealizmus; de
amely fennállása által csirájában öli meg a jö-
vendő nemzedék idealizmusát. Az erkölcsi, a
culturális és a politikai *nevelés* az erkölcsi cultu-
rális és politikai *élettel* ma homlokegyenest ellen-
tété állanak. És fennáll mind a kettő válto-
zatlanul.

Vallásos érzésekkel telve kerül ki családjából
az ifjú, s talál egy irodalmat, melynek etikája
azzal homlokegyenest ellenkező.

A cultura – a komoly tudás – tiszteleté-
vel eltelve küldjük iskolába, s már ott hallja,
hogy e kötelességeket dicséretes kijátszani, gya-

korlati pályára kerülve pedig egyre a teoriák ócsárlóival találkozik.

A szabadság és egyenlőség elveivel töltik meg lelkét, irodalom, sajtó és parlament; de amit lát, az a legkeményebb uralom.

És akkor méltán kérdezi: hogyha a vallás valóban Isten parancsa, az azt aláásó irodalmakat miért illeti tisztelet? Hogyha a tudomány a gyakorlatban valóban oly értéktelen, miért kellett arra fordítani gyermekkorának legszebb éveit? és hogyha a politikai világban valóban az uralom elvének kell érvényesülnie, miért kellett lelkét a szabadság és egyenlőség ábrándképeivel megtölteni?

Ezek az ellentétek fenn nem állhatnak büntetlenül; belőlük a jövő nemzedék idealismusának letörése következik. Mert midőn valamely ideálunkban megcsalatkozunk, hajlandók vagyunk minden ideálban elveszteni a hitet s elhinni, hogy az eszmény csak az iskoláé, s az élet próbáját nem állja ki.

Ezen kell segíteni.

Ha a fennálló vallás, ha a fennálló tanulási rend, ha a fennálló állami és gazdasági rend céljuknak meg nem felelők, át kell őket alakítani.

De nem lehet az, hogy egy vallás és egy tanrendszer hibáiért a fiatalság lelkében minden vallás, s minden cultura iránti tisztelet meg-

rendíttessék. És nem lehet, hogy egy – önző érdekek védőjévé fajult – állami és gazdasági rend hibáiért megrendíttessenek minden egészséges állami rend örök alapjai. A tekintély és uralom hirdetőinek ez utóbbit kell megakadályozniuk, s ezen irány ellen küzdeni volt jelen munkának is feladata.