

KULTÚRA ÉS TUDOMÁNY A SZOCZIOLÓGIA VÁZLATA

ÍRTA: G. PALANTE
FORDÍTOTTA: MIKES LAJOS dr.
MÁSODIK KIADÁS
BUDAPEST, 1920
FRANKLIN-TÁRSULAT
MÁGYAR IROD. INTÉZET ÉS KÖNYTNYOMDA KIADÁSA

A SZOCZIOLÓGIA VÁZLATA

ÍRTA:
G. PALANTE

FOKDITOTTA AZ EEEDETI ÖTÖDIK KIADÁSBÓL
MIKES LAJOS dr.
MÁSODIK KIADÁS

BUDAPEST, 1920
FRANKLIN-TÁRSULAT
MAGTAB IROD.INTÉZET ÉS KÜNTVNTOU DA
KIADÁSA
FRANKLIN-TÁRSULAT NYOMDÁJA.

ELSŐ KÖNYV

BEVEZETÉS:

A SZOCZIOLÓGIA MEGHATÁROZÁSA MÓDSZERE ÉS EELOSZTÁSA

I. FEJEZET.

Mi a szociológia?

Ez a szó: *szociológia* – sokkal világosabb értelműnek tetszik, semhogy meghatározásra szorulna. Etimológiai jelentése: a társadalom vagy a társaságok tudománya. De ez a világosság csak látszólagos. Mert ennek a kifejezésnek: *a társaságok tudománya* – több különböző értelmet tulajdoníthatunk.

Első és legtágabb értelmében a szociológia nem egyéb, mint a társadalmi tudományok: gazdaságtan, politika, etimológia, nyelvészet, a vallások és művészetek tudománya, stb. – összessége. Nyilvánvaló, hogy efféle tudománynak, amely a határozott, külön tárgykörnek híjával van, nincs létjogosultsága.

Másodsorban érthetjük szociológia alatt a tulajdonképpeni társadalmi tudományok rendszerbe foglalását, vagy – ha jobban tetszik, – azt a tudományt, amely e különböző tudományok egymásközi kapcsolataival foglalkozik. A szociológia eszerint úgy viszonylanék a különböző társadalmi tudományokhoz, mint – a pozitivizmus szerint – a filozófia a szaktudományokhoz, amelyeket rendszerbe foglal. Tárgyalná a társadalmi tudományok egymásközi kapcsolatait és kitöltené réseiket. Ez az értelme már pontosabb, mint az előbbi; de még mindig nem kielégítő. Mert ily módon nem választjuk el kellőképpen a tulajdonképpeni szociális jelenségeket azoktól a néprajzi, gazdasági, jogi, politikai, stb. jelenségektől, amelyek az előbbieket kísérik vagy létrehozzák. – Másrészt pedig a szociológusoknak az a törekvése, hogy pótolni akarják a társadalmi gazdaságtan, a jogtudomány, erkölcsan, stb. hiányait, egy csöppet sem jogosultabb, mint némely filozófusnak az az igyekevése, hogy többé-kevésbé helytálló hipotézisekkel pótolja a fizikai és természettudományok hiányait.

Egy harmadik értelmezés szerint a szociológiának tárgya: a társadalmi formák tanulmányozása, elvonatkozva azok tartalmától. «Hadseregnek, családnak, részvénytársaságnak, bármennyire különböző is eredetük és céljuk, vannak közös vonásai: a hierarchia, a kölcsönös függés, a differenciálódás, stb., és ezeket a közös vonásokat külön-külön is lehet tanulmányozni. Minden társulás már magában is különleges hatásokkal jár a társuló egyénekre nézve. Akár gazdasági, akár jogi, akár erkölcsi jelenségekről van szó, ezek egyaránt alá vannak vetve a társadalmi milió befolyásának.»¹ – «A társadalmi miliók különböző fajtáit osztályozhatjuk – mondja ugyanaz a szerző máshelyütt. – Megfigyelhetük, hogy ha e miliók tulajdonságai, pl. erőértékük, minőségük, egységeik össze tapadása, stb. változnak, velük együtt változik a hatás is, melyet az egyénekre gyakorolnak. Ekként teremthetünk olyan tudományt, melyben a megfigyelés, osztályozás és magyarázat merőben szociológiai.»

Ebben a felfogásban, amelynek Németországban Simmel és Franciaországban Bougle a képviselője, van némi igazság. Megvan az az előnye, hogy megvilágítja azt a tényt, hogy a társadalmi csoportosulások száma, tömege és népessége már magában is nagy hatással van

¹ *Bougle*: Les sciences sociales en Allemagne (A társadalmi tudományok Németországban). 160. oldal. (Paris, F. Alcan.)

ezeknek a csoportosulásoknak fejlődésére. Mindazáltal e meghatározás ellen a következő kifogásokat tehetjük: 1. Ez a szoros értelemben vett (mint Bouglé nevezi: *stricto sensu*) szociológia nem építhető ki másként, mint párhuzamosan a különböző különleges stúdiumokkal, amelyeknek összessége volna a tágabb értelemben vett (*lato sensu*) szociológia. – A társadalmi csoportosulások módozatainak elvont és általános törvényeit nem állapíthatjuk meg addig, amíg előbb nem tanulmányoztuk részletesen magukat ezeket a csoportosulásokat. – 2. Van valami, amitől lehetetlen eltekinteni, s ez: a tanulmányozott csoportok lélektani tartalma. Mert mindazok a statikai vagy dinamikai jelenségek, amelyekből a társaságok élete összetevődik, voltaképp gondolatok, hitek, vágyak formájában jelentkeznek. A lélektani jelzés az, amelyre végül minden egyéb jelzőmód redukálódik. Ha elvonatkozunk, mint Bouglé kívánja, «a társadalmi egységek gondolataitól», és nem törődünk mással, mint a csoportosulások merőben formai törvényeivel, akkor önként lemondunk arról, ami a legmegfoghatóbb és legkonkrétebb a társadalmi életben; akkor lemondunk a látszatról a lényegről.²

A mi felfogásunk szerint a szociológia nem egyéb, mint *a társadalmi lélektan*. És a társadalmi lélektan szerintünk az a tudomány, mely a társadalmi élet által egymáshoz közel hozott egységek lelki állapotát (mentalitását) tanulmányozza.

Nem akadunk fenn azon az ellenvetésen sem, hogy ez a meghatározás voltaképpen visszavezeti a társadalmi lélektant és így a szociológiát is az egyéni lélektanra. A mi felfogásunk szerint valóban ehhez kell mindig visszatérnünk. Akár akarjuk, akár nem: az egyéni lélektan a nyitja minden zárnak. A tulajdonképpeni társadalmi energia végre is mindig csak a pszichizmus; nem az a kollektív pszichizmus, amelyről Roberty³ beszél, hanem egyszerűen a pszichizmus; vagy az egyéni pszichizmus. Csak ez teheti érthetővé ezt a kifejezést: kollektív pszichizmus.

A társadalmi lélektannak ennél fogva kettős tárgya lesz:

1. Kutatása annak, hogy az egyéni tudatok hogyan kapcsolódnak bele a társadalmi tudat alakulásába és fejlődésébe. (Társadalmi tudat alatt azoknak a gondolatoknak, meggyőződéseknek és vágyaknak az összességét értjük, amelyek egyrésztől megadják valamely társadalom uralkodó világfelfogását, másrésztől pedig rányomják a társadalommá egyesült egységekbe az értelmi, érzésszerű és erkölcsi egyöntetűség többé-kevésbé tudatos bélyegét). A nagy emberek lélektana igen fontos ebből a szempontból.

2. Kutatása annak, hogy viszont ez a társadalmi tudat hogyan hat az egyéni tudatokra. Hogy ez a társadalmi egyöntetűség miképpen módosítja, miképpen fokozza le, néha miképpen nyomja le az egyéni értelmet és sajátosságokat? Milyenek a lélektani hatásai annak a szolidaritásnak, amely az emberi egységeket egyesíti, akár szakmai, akár gazdasági, vallási, erkölcsi, stb.

Ez a szolidaritás? – Helyesen jegyzi meg Barth, hogy «a társadalom minden átalakulása maga után vonja az emberi típus bizonyos átalakulását és maga után von bizonyos korrelatív változásokat a társadalmat alkotó egyének tudatában, amely változások viszont visszahatnak magára a társadalomra».⁴ A társadalmi lélektannak igazi tárgya: θ hatások és visszahatások tanulmányozása.

Mikor Lebon megcsinálja a szocializmus lélektanát; mikor Sighele megírja könyveit a tömegek és szekták lélektanáról; mikor Max Nordau tanulmányozza a hazugságnak azt a légkörét, amelylyel a mai társadalom körülveszi az egyént; mikor Laura Marholm⁵ nyomon követi a nő szellemi állapotának változásait a társadalmi milió változásai szerint; mikor Schopenhauer elemzi a «nő» szellemi állapotát és szerepét a mai társadalomban; mikor

² Bouglé: *Les Idées égalitaires* (Az egyenlőségi eszmék), 18. oldal. (Paris F. Alcan.)

³ *De Roberty*: *Morale et Psychologie* (Erkölc és lélektan); *Révue philosophique*, 1900 október,

⁴ Barth: *Die Philosophie der Geschichte als Sociologie* (A történelem filozófiája, mint szociológia), 10. old.

⁵ Laura Marholm: *Zur Psychologie der Frau* (A nő lélektanához). Berlin, 1897,

Nietzsche tanulmányozza a szájalomérzés általánosításának társadalmi következményeit a mi európai civilizációinkban, vagy pedig mikor elemzi, mi az erkölcsi mivolta és mik a társadalmi hatásai az értékskála ama felforgatásának, amelyet a kereszténység végzett: senkisémet vonhatja kétségbe, hogy az efféle lélektan kutatásoknak igen nagy a szociológiai fontosságuk is.

Általánosságban a társadalmi lélektan az egyéni tudat és a társadalmi tudat kapcsolatait mutatja. Egyrészt megvilágítja a lehető érintkezési pontokat e két tudat között, másrészt hangsúlyozza az ellenmondásokat és a belőlük eredő összeütközéseket e két tudat között.

Mély és finom analógiák vannak az egyéni és társadalmi lélek között. Ilyen analógia pl. az az igazság, amelyet Nietzsche vett észre, hogy a múlttal való heves Összeecsapás, energikus szakítás néha az életerő megújulásának egyik feltétele úgy a népek, mint az egyének számára. «Van bizonyos fokú álmatlanság, kérődzés, *történelmi érzék*, – mondja Nietzsche, – amely egyaránt ártalmas minden élő lénynek és minden élő lény megsemmisítéséhez visz, akár egy emberről, akár egy népről, akár *egy egész civilizációról van szó.*»

Az efféle belátások, amelyeket a legmélyebbre ható lélektanból meríthetünk, módot nyújtanak arra, hogy a társadalmi élet legkényesebb feltételeinek elevenére tapinthatunk.

Az egyéni tudatok mélyén dülő harcok gyakran nem egyebek, mint külső és társadalmi antagonizmusok visszahatásai. Egy műbíró, Ch. Saroléa,⁶ igen finom megkülönböztetést tesz az *egyéni* és a *társadalmi* összeütközések között. Társadalmi összeütközéseknek nevezi azokat, amelyek két osztály antagonizmusából erednek (például a nemesség és a polgárság, a gazdagok és a szegények osztálya között), ellenben egyéni összeütközéseknek nevezi az egyének összeütközéseit saját magával, amelyeket egyrészt azok a különféle társadalmi körök határoznak meg, amelyekhez az egyén tartozhat, másrészt azok az ellentétes társadalmi hatások, amelyeknek az egyén alá lehet vetve. – A társadalmi miliőben és az egyéni tudatban lévő ez antagonizmusoknak a párhuzamossága egyik legfontosabb tanulmánytárgya a társadalmi lélekbúvárnak.

Az egyén szellemi állapota és a közösség vagy társadalom szellemi állapota között lévő kapcsolatok fontosságát régen észrevették azok, akik a társadalmi és politikai problémákkal foglalkoztak. – Aristoteles *Politika*-jának III. könyve III. fejezetében – bárha még elég homályosan – fölveti már azt a kérdést, vajjon az erény fogalmát egyformán keli-e meghatározni, akár magánemberről, akár polgárról beszélünk. Sighele hasonló rendű problémát tanulmányoz, mikor fölveti azt a kérdést, vajjon az érintkezés, összeállítás, tömörülés ténye emeli-e vagy súlyosítja az egyének értelmi és erkölcsi színvonalát.⁷ De Roberty is fölveti ugyanazt a problémát, amelyet Sighele, és hasonlóan oldja is meg, de más magyarázatot fűz hozzá.⁸

Az egyéni tudat és a társadalmi tudat sokkal több és fontosabb ponton áll összeütközésben egymással, mint a hány ponton megegyezik. De \emptyset helyütt nem fogjuk bővebben fejtegetni ezt a kérdést. Csak a következő megjegyzésekre szorítkozunk: Valamely társadalom gondolataiban, szokásaiban, meggyőződéseiben, intézményeiben gyakran rejlenek oly ellenmondások, amelyek a kissé figyelmesebb szemlélőnek is szemet szúrhatnak. Mihelyt valamely egyéni tudat észreveszi ezeket az ellenmondásokat, akaratlanul is meglepődik és fölveti magában azt a kérdést, vajjon mi az értéke a környező társadalom szellemi állapotának? Ezek a társadalmi ellenmondások okozzák, dr. Nordau szerint, azt a nyugtalanságot és kellemetlen érzést, amely ránehezedik kortársaink egyéni tudatára.

A társadalmi tudat gyakran elnyomja az egyéni tudatot. Az egyéni önzések igen gyakran rabszolgái és elámítottjai a kollektív önzésnek. Nietzsche magvasán kifejezte ezt az antinómiát: «A legtöbb ember, – mondja, – bárha gondolkozhat és beszélhet a saját

⁶ L. Saroléa: *Henrik Ibsen et son oeuvre* (Henrik Ibsen és művei), 71. oldal.

⁷ Sighele: *Contre le Parlamentarisme* (A parlamentarizmus ellen), 1895,

⁸ De Roberty: *Morale et Psychologie* (Erkölc és lélektan), a *Revue Philosophique* 1900. októberi számában

«egoizmus»-áról, egész élete során semmit sem tesz a saját «ego»-jáért, hanem mindent csak saját «ego»-jának a fantomjáért, amely környezetének agyában alakult ki, mielőtt környezetével úgyszólván érintkezett; – ennél fogva valamennyien személytelen vélemények, esetleges és fiktív értékelések felhőjében élnek, egymással szemben. Fantazmák furcsa világa ez, amely oly észszerű látszatot tud adni saját magának! A véleményeknek és szokásoknak ez a ködfelhője növekszik és él, csaknem függetlenül az emberektől, akiket körülvesz; ez okozza azt a hamisságot, amely az általános Ítéletekhez tapad, s amelyet «az ember» rovására szokás írni, – ezek az emberek, akik egymást nem is ismerik, valamennyien hisznek abban az elvont dologban, amelyet «az ember»-nek neveznek, s amely csak fikció; és minden változás, amelyet ez elvont dolog hatalmas egyének (pl. fejedelmek és bölcsek) ítéletei próbálnak létrehozni, rendkívüli és esztelen hatást tesz a nagy tömegre. Mindez azért van, mert minden egyén, ebben a nagy tömegben, nem tudja szembeállítani a maga igazi «ego»-ját, amely az övé s amelyet kitanulmányozott, azzal az egyetemes sápadt fikcióval, amelyet saját magával kellene lerombolnia.»⁹ Schopenhauer szintén észrevette ezt az illúziót, amelynek következtében annyi ember «mások fejébe helyezi boldogságát és egész életének érdekét.»

Az, ami társadalmilag tiszteletreméltó, a gondolkozó ember egyéni eszével nézve gyakran teljesen értéktelen.

Főlöszleg tovább időznünk azoknál az összeütközéseknél, amelyek az egyéni tudat és a társadalmi tudat között mutatkoznak. Amit elmondtunk róluk, az eléggé bizonyítja, hogy a társadalmi lélekbúvárnak kutatásai számára ezen a ponton milyen tág tere van. Főfeladata annak a megállapítása volna, hogy ezek közül az antinómiák közül, melyek az ideiglenesek, és melyek a lényegesek és véglegesek.

E kutatások ellen azt a kifogást fogják tenni, hogy azok inkább irodalmiak, mint tudományosak. Ez az ellenvetés nem nyugtalanít bennünket, ha azt akarja jelenteni, hogy a szociológus a társadalmi jelenségek szubjektív – érzésbeli vagy értelmi – képeinek tanulmányozásával kénytelen foglalkozni, még pedig oly lélektani belátás segítségével, amely hasonlatos ahhoz a belátáshoz, amellyel a regényíró, a moralista és általánosságban a társadalmi festő dolgozik. Mert szükségképpen eljutunk oly mozzanatokhoz, ahol a társadalmi dolgok bonyolult és kényes birodalmában a tudományos szellem, a maga merev – gyakran mesterkelt – osztályozásaival, kénytelen átengedni helyét a művészi szellemnek. A társadalmi lélekbúvár módszere nem «az iskola közönséges logikájának a módszere, amely sorrendbe szedi az igazságokat, úgy, hogy mindegyik támogassa szomszédjának az oldalát, hanem a gyakorlati észnek a módszere, amely úgy halad előre, hogy széles belátásaival átölel csoportokat és rendszerez egész osztályokat; amelyről elmondhatjuk, hogy nemes bonyolultsága, amely lelki képeiben uralkodik, hasonlatos csaknem a természet bonyolultságához».¹⁰

Tegyük hozzá, hogy a társadalmi lélekbúvár szerintünk nem fog vonakodni sohasem az egykorú társadalom tanulmányozásától. Nietzsche kifejezése szerint, fogja tudni a módját, hogy «jó szomszédja legyen a szomszédos dolgoknak», és bátran szemügyre vegye azokat közléről is. Vannak szociológusok, akik óvakodnak az élő társadalom tanulmányozásától. De véleményünk szerint, ezeknek nincs igazuk, mert ha a múlt ismerete elkerülhetetlen a jelen ismeretéhez, ez utóbbi is támogathatja viszont a múlt eszméinek és szokásainak magyarázását.

Azért időznünk ily hosszadalmasan a társadalmi lélektannál, mert ebben látjuk a szociológia velejét. A formális szociológia hívei szintén kénytelenek, a dolgok kényszerítő erejénél fogva, nagy mértékben élni a lélektani dedukcióval;¹¹ elismerik, hogy mindig

⁹ Nietzsche: Morgenrote (Pirkadat), 105. §.

¹⁰ Carlyle: Sartor Resartus.

¹¹ Lásd erre vonatkozóan: Lapie: Les civilisations tunisiennes (A tuniszi civilizációk) című művét, 283. oldal. (Paris R Alcan).

lélektani törvény alapján vezetik le a szociológiai törvényeket.¹² Az oly tényezőknek, aminők a népesség tömege, sűrűsége, különműsége, mozgékonyasága, érdemes a befolyását tanulmányozni. De a tanulmánynak szükségszerű kiegészítése és igazi célja a társadalmi lélektan.

II. FEJEZET.

Mi nem a szociológia?

Hogy a szociológia fogalmát pontosan megállapítsuk, meg kell különböztetnünk a szociológiát bizonyos rokontudományoktól, amelyekkel könnyűn összezavarható.

Először is, gondosan meg kell a szociológiát különböztetnünk a társadalmi metafizikától. A társadalomnak tanulmányozásával, úgy, mint más tudományokkal, együtt járnak az eredet, a természet és a cél bizonyos kérdései, a melyeket metafizikai kérdéseknek nevezünk. Minden jó módszernek kötelessége minden téren éles határvonalat húzni a között, ami megfigyelhető, és a között, ami metafizikai hipotézisekre szorul.

A társadalomnak tanulmányozása dolgában két metafizikai kérdés merül fel: 1. a társadalmak természetének kérdése, 2. a társadalmak céljának kérdése.

Ami az első kérdést illeti, az emberi társadalmat vagy atomok mechanikus aggregátumának képzelhetjük el, vagy sejtek rendszerének, az élő lény szöveteit és szemeit alkotó sejtek rendszerének az analógiájára; vagy végül szellemi, értelmes és szabad monádok rendszerének, amelyek egyben harmonikusak és autonómok. Ez a három hipotézis: a társadalmi mechanizmus, a társadalmi biologizmus és a társadalmi spiritualizmus vagy dualizmus hipotézise. E különböző iskoláknak voltak és vannak még ma is képviselőik. Például Spencer, de Roberfy, Worms, stb. a társadalmi orgazmussal való összefüggés (organicizmus) tanát fejtik ki. Vannak Leibnizre vagy Kantra támaszkodó spiritualisták, akik a társadalmi dualista filozófiát becsülték többre. Mindezeknek a spekulációknak meglehet a maguk érdekessége. De őszintén szólva, nem tartoznak bele az igazi szociológiába, a melynek annyi köze van hozzájuk, mint a pozitív lélektanak a lélek legbensőbb – szellemi vagy anyagi – lényegéhez.¹³

A másik metafizikai kérdés, a mely fölvetődik: a cél kérdése. Van-e az emberi társadalmak fejlődésének célja, és mi ez a cél? – A társadalmi világ az esetlegesség terméke-e, vagy gondviselészerű eszme uralkodik-e benne? Vajjon – a szó metafizikai és finalista (célélméleti) értelmében – kell-e haladásról beszélnünk, – vagy a fejlődés nem egyéb-e, mint örökös újakezdés értelem és cél nélkül? – Vajjon ez a cél, az Isten gondolatában, az emberiség egész tömegének java-e vagy csupán kiválasztottaknak, a lángelmék ama köztársaságának a java, amelyről beszél valahol Schopenhauer és amelynek eljövételét üdvözli Nietzsche? – Csupa oly probléma, amely inkább a metafizikába, minit a szociológiába tartozik. A szociológus mást tehet, mint hogy konstatálja az emberi társadalmak tényleges haladását és a társadalmi tudat átalakulásait. Legfőlebb annyit

¹² Remy de *Gourmont*, miután elemezte, hogy minő társadalmi hatásokkal jár a gondolatok szétválasztásának lélektani jelensége, nagyon helyesen így folytatja: «Meg lehetne próbálkozni az emberiség történeti lélektanával, amennyiben keresnők, hogy a szétválasztásnak (disszociációknak) mily fokán volt a századok során bizonyos csoportja azoknak az igazságoknak, amelyeket a kiváló gondolkodók primordiális (eredendő) igazságoknak minősítenek. Ez a kutatás joggal lehetne célja a történelemnek is. Minthogy az emberben minden visszavezetődik az értelemre, a történelemben mindennek vissza kell vezetődnie a lélektanra.» (*La Culture des Idées* (Az eszmék kultúrája) 88. oldal).

¹³ *Barth* például, véleményünk szerint, igen helyesen kifejti a *dualista* elméletek tudományos hasznavehetetlenségét, mikor ezt mondja: «Ha jobban meg is értették velünk, hogy a szellem és a tudat milyen fontos a társadalmi fejlődés szempontjából, úgyszólván egy szó felvilágosítást sem nyújtottak arról a módról, ahogyan ez a befolyás – a történeti valóságban – meghatározta a társadalmi szervezkedést.» (*Barth: Philosophie der Geschichte als Sociologie*; 194. oldal).

kockáztathat meg, hogy a múltak alapján utal valamelyest a társadalmak haladásának irányára a jövőben.

Mi a kapcsolata a szociológiának a történelemmel? A történelem az a forrás, a melyből a szociológia merít. De niás a feladata a történetírónak, aki a tényeket tanulmányozza és magyarázza, és más a feladata a szociológusnak, aki az általános befolyásokat tanulmányozza, amelyek közreműködnek a társadalmi rendek kialakulásában, továbbá a konkrét összefüggéseket, amelyekre a társadalmi rendek törekszenek, és a társadalmi állapot formáit, amelyeket meghatároznak. – Tegyük hozzá mindazáltal, hogy megeshetik, hogy a történetírók – egy Michelet, Carlyle vagy Taine – restaurálják valamely kor vagy valamely történeti korszak szellemi állapotát. Ez esetben a társadalmi lélekbúvár és a szociológus munkáját végzik.

A szociológiát nem szabad összezavarni a történetbölcselettel sem, noha Barth – úgy látszik – más véleményen van.¹⁴ Mert a történetbölcselet többnyire *a priori* szerkesztmény volt. Ezt láthatjuk egy Szent Ágoston, egy Bossuet, egy Vico történetbölcseletében. – Egyébként magának Barthnak vallomása szerint is: «A történetbölcseleti rendszerek nem vették tárgyul a társadalom összességét, hanem a társadalmi életnek csupán *egy* oldalát, amelynek olyannyira uralkodó hatást tulajdonítottak, hogy azt hitték, hogy minden egyebet belőle származtathatnak.» – Ennélfogva Barth joggal sorolja e rendszeréket az egyoldalú (*einseitige*) rendszerek közé.

A szociológia épp ily kevésbé etimológia, anthropoiógia vagy anthroposzociológia, a hogy azt az új tudományt nevezik, amely nem *egyéb*, mint az anthropológiának tartozéka. Mert ezek a különböző tudományok főként az ethnikai tényezőt tanulmányozzák, amelynek kétségtelenül lehet szerepe a társadalmi formák alakításában, amelytől azonban a társadalmi formák szabadulnak, és amelyen, mint új és makacs jelenségen, túlteszik magukat.

A társadalmi gazdaságtan területe szűkebb a szociológia területénél. Valóban, a társadalmi gazdaságtan csakis a gazdagsággal foglalkozik. A gazdasági törvényeknek, aminő a munkamegosztás vagy a kereslet és kínálat törvénye, kétségtelenül igen széles értelmű a társadalmi alkalmazásuk, de a társadalomgazdaságtan ezeket a törvényeket csak a gazdagságra vonatkozó alkalmazásuk szempontjából vizsgálja.

Még *egy* szót a szociológia kapcsolatairól a politikával és az erkölccstannal.

A szociológia a társadalmaknak, azok működésének és szellemi állapotának reális tanulmányozása. A politikának az a célja, hogy szabályokat állapítson meg és társadalmi eszményképet tüzzön ki. Ez a két dolog nagyon különböző. Ezt a két kifejezést: szociológia és szocializmus nem szabad összezavarni, mintahogy összezavarják némelyek, akik kevésbé járatosak ezekben a problémákban. Más a szociológiai tanulmány és más a politikai rendszer. Tegyük hozzá, hogy a szociológiának nem szabad függenie soha a politikától, a politika exigenciáitól és törekvéseitől. Ellenben a politika függ a szociológiától, és ehhez kénytelen felvilágosításokért fordulni, mert különben szofizmák hívságos hadakozása vagy érdekek lapos harcza marad.

A szociológia és az erkölccstan kapcsolata is igen szoros, minthogy a társadalmi probléma tetőpontján a legszenvedélyesebb erkölcsi probléma formájában nyilvánul, amely a ma élők tudatát foglalkoztatja, és ez az egyén és a közösség kapcsolatainak problémája.

Vannak, akik azonosítják a szociológiát az erkölccstannal. Ezt teszi a többi között de Roberty is. E szerint a szociológus szerint az erkölccstan lényegében társadalmi produktum. «Az átmenet abból, ami erkölcsi, abba, ami társadalmi, – mondja de Roberty, – mindig és mindenütt ugyanabból ugyanabba való átmenetnek bizonyul. Az erkölccstan az eszmék világában pontos egyenértéke a szokásoknak, erkölcsi cselekedeteknek, jogoknak és általában a társadalmi kapcsolatoknak a tények világában.» E társadalmi optimizmussal szemben állnak azok, akik ellentétet látnak az egyén és a társadalom között. Ezek szerint a társadalom, épp

¹⁴ Barth: Philosophie der Geschichte als Sociologie.

úgy, mint Schopenhauer és Renan szerint a természet – közönyös az erkölcsiséggel szemben. Sohasem fogja megvalósítani az optimista ideált: az erkölcsi monizmust. Az erkölcsstan az egyén alkotása; székhelye az egyéni tudat, és nem a társadalmi tudat. – Beérjük azzal, hogy e helyütt rámutattunk erre a problémára, a melynek megoldása nem lehet más, mint magának a szociológiának betetőzése.

III. FEJEZET.

A szociológia története.

A *szociológia* új szó. Vajjon a tudomány, amelyet ezzel a szóval jelölünk meg, régibb keletű? Az emberek figyelmét mindenkor magukra vonták oly jelenségek, amelyek oly közelről érintették őket, mint a társadalmi jelenségek. Mindazáltal az ókorban ez a tanulmányozás állandóan alá volt rendelve a metafizikai vagy erkölcsi elmékedéseknek. A szociológia megfogalmazása még Aristotelesnél is határozatlan marad, és tárgya nem válik el a rokon tudományok, aminő a gazdaságtan és a politika, tárgyától. Ugyanígy vagyunk mindazokkal a bölcselekkel, akik a görög-latin fordításnak örökösei voltak. Morus Tamás, Campanella, stb. inkább eszményi közösségek politikai szerkesztői voltak, mint szociológusok.

A XVIII. században, úgy látszik, Montesquieunak volt sejtelve először tudományos szociológiáról. A pozitivisták iskola fejtette ki később a legnagyobb erőfeszítést, hogy a szociológiát tudományná emelhesse. Franciaországban A. Comte, Angliában H. Spencer azt hitték, hogy a társadalmi jelenségeket visszavezethetik pontos törvényekre. Sőt ők nyomták rá a szociológiára kettős nagy irányának a bélyegét. Míg Spencer a társadalmi biologizmus útját járta, A. Comte azonnal belátta a lélektani szempont fontosságát a szociológiában, minthogy az egész társadalmi fejlődést egy lélektani törvényre: a három fejlődési állapot törvényére alapította.

Ha szemügyre vesszük a szociológia fejlődését a mi századunkban, azt látjuk, hogy ez a fejlődés három fázison ment keresztül. Ez a három fázis: a gazdasági, a természettudományi és a lélektani.

H. Mazel kitűnően rajzolja a következő sorokban e fejlődésnek három fázisát: «Húsz-harmincz évvel ezelőtt a szociológia területe a gazdaságbúvárok hűbértartója volt, és ezek furamód szűk fogalmat alkottak a maguk tudományáról. Sejthető ez a szűk fogalom abból a meghatározásból, amelyet akkoriban a társadalmi gazdaságtannak adatait, s amely szerint ez: a gazdagság tudománya. A gazdaság már-már bálványává vált, amelynek oltárán feláldozták az embert; termelését, a társadalomnak egyetlen célját, a maximumra kellett fokozni. Nem harmincz, hanem legfőleg öt-hat évvel ezelőtt, a szociológia területe a természetbúvárok örökrészévé lett. Az a hatalmas eszmeáramlat, amelyet a fejlődéstani hipotézis hozott létre, éreztette erejét a társadalmi tudományokban is, és ezek, Taine ismert mondása szerint, elszakadtak a metafizikai spekulációktól, hogy a természettudományokhoz kapcsolódjanak. Nem halljuk többé harsogni ezeket a szavakat: járadék és érték, szabadkereskedelelem és védővamos politika, kettős valuta és egyes valuta; hanem szakadatlanul ezek a kifejezések ismétlődnek: organizmus, kiválasztás, küzdelem a létért, Az öröklődés, atavizmus, kereszteződés, vissza-ütés elfogultságai válnak uralkodókká; a szorgalmas tanítványoknál, akik sokkal jellegzetesebbek, mint a mesterek, az elmélet zsarnokivá lesz, és megszűnik minden különbség az emberi társadalmak és az állati társadalmak között. Ebben a miliőben emelte fel szavát Tarde, és hatása – úgy látszik – épp oly döntő a természettudományi visszaélés ellen, mint amily döntő volt annak idején Le Play hatása a gazdaságtani visszaélés ellen. Tarde maga azonban csak igen egyszerű dolgot hangsúlyozott, azt t. i., hogy az emberek nem emberszabású lények, és hogy a szociológiának nem szabad pusztán a

geográfiai vagy fiziológiai tényezők tanulmányozására szorítkoznia, hanem inkább kell tanulmányoznia az erkölcsi tényezőket, minthogy a természet vagy az átöröklés hatása valamely társadalomra, mindent egybevetve, csekélyebb, mint a társadalmat alkotó egyének vagy a szomszédos más társadalmak cselekedeteinek a hatása. Amidőn helyettesítette, illetve jobban mondva kipótolta az okokat (éghajlat és faj) más okokkal (lelemény és utánczás), visszaadta a szociológiának a maga függetlenségét, úgy, mint az emberi társadalmaknak a maguk szabadságát.¹⁵

Jegyezzük meg azonban, hogy a gazdaságtani elmélekedések még manapság sem szűntek meg. Különösen uralkodnak az egész szociálista szociológiában. De ugyanekkor oly gondolkozók, mint Tarde, Símmel, Sighele, Nordau, befolyása alatt, kezd kialakulni határozottan a szociológia lélektani iránya. Adjuk hozzá meg e befolyáshoz két bölcselőnek a befolyását is, akik, bárha nem úgynevezett szociológusok, mégis az erkölcsi és társadalmi dolgok bírálatába a legmélyrehatóbb elemző erőt vitték bele. Ez a két bölcselő Schopenhauer és Nietzsche. Különösen ez utóbbinak a hatása nem érvényesült még eléggé a szociológiában. De maholnap némely maradi eszméi¹⁶ ellenére is, amelyek munkásságát megrontják, talán éppen a dogmatizmusnak ez az ellensége lesz azok egyike, akik leginkább elő fogják mozdítani *egj* oly tudománynak a megújódását, amelyben néha túlságos volt a dogmatizmus.

IV. FEJEZET.

A módszer a szociológiában.

A módszer kérdése fontos minden tudományban. Mindazáltal, azt hisszük, a szociológiában nem szabad a módszer fontosságát túloznunk. Oka ennek az, hogy a szociológia ma még kialakulásának a korszakát éli, vagyis abban a korszakban van, amikor a kutatónak leginkább van szüksége szabadságra. Óvakodnia kell túlságosan zsarnoki tantételektől és túlságosan aprólékos szabályoktól, aminőknek felállítását bizonyos szociológusok kötelességüknek vélték.

Be fogjuk érni ennél fogva egynémely útmutatással.

Abból, amit főntebb mondottunk, világos, hogy a szociológia módszere nem lehet az *a priori* módszer. Ezt a módszert használhatták akkor, amikor a szociológia alá volt még rendelve a metafizikának vagy az erkölcstannak. De ma már nincs alárendelve. Másról nem lehet szó, mint a megfigyelés módszeréről, e módszer különböző eljárásaival egyetemben. Ami e módszer alkalmazását és eljárásainak fogantatba vételét illeti, ez minden kutatónak a saját ügye és nagyon sokféle lehet a tanulmányozott problémák szerint.

Van azonban egy módszer, amelyet véleményünk szerint bajos elfogadni, éppen azért, mert kizárólagos jellegű. Ez teljesen objektív módszer, amelyet Durkheim javasolt «A szociológiai módszer szabályai» című művében. A szociológusnak, Durkheim szerint, objektív módon kellene tárgyalnia a társadalmi jelenségeket, és külső dolgokban kellene azokat megfigyelnie, mert csupán itt mérhetők és ismerhetők meg mennyiségileg. Minthogy érzéseink változók és vitathatók, a külső világban kell keresnünk állandó jelenségeket, valóban objektíveket, amelyeknek segítségével a társadalmi jelenségek mérhetők.

A jogszabályok be fogják tölteni például ezt szerepet. Ha szemügyre vesszük ama szabályok tömegének változatait, amelyek bizonyos társadalmakban bizonyos bűncselekményekre vonatkoznak, akkor objektíve tanulmányozhatjuk majd a társadalmi szolidaritás változatait. Mint Bougle megjegyzi: «E módszer exakt voltához arra volna szükség, hogy a szorosán vett társadalmi jelenségek és ezek az anyagi jelenségek exakt

¹⁵ H. Mazel: La Synergie Sociale (A társadalmi szinergia), 330. oldal.

¹⁶ A Nietzsche hamis arisztokratizmusával kapcsolatos eszmék.

módon megfeleljenek egymásnak, és hogy például a törvénykönyvek változatai tökéletesen párhuzamosak legyenek a jogérzések változataival. Csakhogy a társadalomtudományban bajos efféle egybevágoságokat kimutatni. Ihering megjegyzi, hogy a jogérzések nagy tömege nem nyer kifejezést, érzéki szimbólum nélkül marad. Vannak igen erős érzések, amelyek nem objektiválódhatnak határozott formában. Sőt mi több, vajjon nem mondhatjuk-e gyakran jogosan, hogy az a pillanat, amikor valamely érzés kezd kifejlődni, kezd átlépni a dolgok sorába, egyben az a pillanat is, amikor elkezd hanyatlani, elkezd kiválni a tudatokból? Ihering kimutatta, hogy csalódnánk, ha a reális kapcsolatokat az apa és fiai között Rómában e kapcsolatok jogi kifejeződése alapján ítélnék meg.»¹⁷ Max Nordau kimutatta *A konvencionális hazugságok* című könyvében, mekkora úr tátong gyakran intézményeink és igazi meggyőződésünk, társadalmi cselekvőségünk és benső gondolatvilágunk között. Társadalmi életünk nagyrészt szimbólum, látszat, hazugság. Éppen abban a pillanatban, mikor a társadalmi hatalmak és a társadalmi intézmények kezdik elveszteni hatalmukat a lelkek fölött, akkor szaporítják a szertartásokat, a czeremóniákat, a külső szabályokat. Milyen hamis fogalmat nyerne az a szociológus, aki társadalmi tudatunkat például a család vagy a tulajdon szempontjából a törvények, a létező intézmények és kombinációk alapján akarná megítélni? Nagy a hi ja annak, hogy a külső mindig a belső kifejezője legyen. Tegyük hozzá, hogy a szociológia kénytelen egyre inkább lélektanivá és eszmékkel foglalkozóvá válni, amely mértékben olyan tudatosabb történeti korszakok tanulmányozásával foglalkozik, aminő a mi modern társadalmaink korszaka a XVIII. század végétől kezdve. Hogyan értsük meg a német szociálizmus eredetét és fejlődését, ha vissza nem megyünk a német filozófia eszméire, amelyeknek megvalósítása ez az eredet? «Ha Németországban a földhitekre olyan szabályozást ajánlanak, amelynek forrása Hegelben vagy Saint-Simonban van, vajjon nem mondhatjuk-e azt, hogy a hegeli vagy a saint-simoni szellem manapság törvényt alkot?»¹⁸

Nem ítélnék meg kedvezőbben az úgynevezett biológiai módszert sem (Schaeffle, Spencer, Worms), amely egy – gyorsan elenyészett – pillanatig kedvelt volt. Ez a módszer, mint tudjuk, organizmusnak tekinti a társadalmat, és analógia útján alkalmazza rá a fiziológiai törvényeket, amelyek az élő lényeket kormányozzák. Az efféle módszernek az a hátránya, hogy föltételez bizonyos társadalmi metafizikát (organizmus vagy társadalmi materializmus) és holmi társadalmi *realizmushoz* vezet, amely a társadalomnak az egyénektől független és az egyéneknél magasabb rendű létet tulajdonít. Megjegyezzük azonban, hogy a biológiai hasonlatok, ha nem betű szerint való értelmükben fogjuk fel őket, nem járnak ezzel a veszedelemmel, sőt valamelyes szolgálatot is tehetnek. Bizonyosága ennek az, hogy ilyen hasonlatokat találunk néha azoknál a szociológusoknál is, akik egyáltalán nem fogadják el a társadalmi organizmus elméletét.

Ha ezt a két felfogást kiküszöböltük, azt hisszük, hogy a legbátrabban használhatók a különféle szociológiai módszerek: akár a Barth-féle leíró és történeti módszer, akár a Steinmetz-féle osztályozó módszer, akár a Simmel-féle elvont lélektani módszer, akár a Nordau-féle konkrét lélektani módszer. Ezek a különböző módszerek egyébként nem is összeegyeztethetetlenek, és kölcsönösen támogatják is egymást.

Véleményünk szerint a leíró, analitikai és kritikai társadalmi lélektan nagy szolgálatokat tehet, ha csak annyiban is, hogy jobban megvilágítja a társadalmi problémák sokféle anyagát és előkészíti azok megoldását.

De, mint már az imént hangsúlyoztuk, óvakodnunk kell a túlzott dogmatizmustól és a túlságosan rideg szabályalkotástól. Ez azzal a veszedelemmel jár, hogy mindenről hamis

¹⁷ *Bougle*: Les sciences sociales en Allemagne (A társadalomtudományok Németországban), 151. oldal.

¹⁸ *Ch. Analer*: Les Origines du Socialisme d'État en Allemagne (Az állami szociálizmus eredete Németországban). Bevezetés. (Paris F. Alcan). Vessd össze e kérdésre vonatkozóan: *A. Aulard*: Historie politique de la Révolution française. Avertissement (A francia forradalom politikai története. Előszó), *Nietzsche*: Jenseits von Gut und Böse, 186. §,

képet nyerünk. Nietzsche mondta meg az igazat ezt illetően, a következő sorokban, az erkölcsre vonatkozóan, és megjegyzéseit – *mutatis mutandis* – pontosan alkalmazhatjuk a szociológiára is. «Az erkölcsi érzés manapság, Európában, oly ravasz, oly habozó, oly sokféle, oly finomult és oly kényes, hogy az «erkölcs tudománya», amely vele foglalkozik, fiatal, ujon ez, nehézkes és esetlen mozgású . . . Hidegen meg kellene állapítani, *mi az*, amire – még hosszú ideig – szükség van itt; *mi az*, aminek egyelőre egyedül van létjogosultsága. Ez tudniillik az anyaggyűjtés, megfogalmazása és megművelése élő, növekvő, támadó és elenyésző kényes érzések és értékbeli differenciálódások rengeteg birodalmának; esetleg kísérletek, hogy érthetővé tegyük ennek az eleven kristályosodásnak a korszakos változását és gyakori fázisait, még pedig azért, hogy előkészítsük az erkölcs *típusainak tanát*. Eddigél nem tapasztalhattuk ezt a szerénységet. A filozófusok sokkal magasztosabb, sokkal követelődőbb, sokkal ünnepiesebb feladatot tűztek maguk elé, mihelyt úgy foglalkoztak az erkölcstannal, mint tudománnyal: az erkölcs *fundamentumát* akarták megvetni, és mindegyik filozófus azt hitte mindmáig, hogy meg is alapozta az erkölcsöt. Milyen messze esik kevélységüktől ez a leíró feladat, amely nem kelt feltűnést és feledésbe merülten a porban hever, noha a legfinomabb kezek és érzékek sem volnának elég szubtilisek erre a feladatra! »¹⁹

Habár a leíró módszer a szociológia szükségszerű kiindulópontja és ha ennek a módszernek később nagy része lehet is e tudomány haladásában, ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy a szociológia mondjon le törvényeknek a fölfedezéséről. Lehetnek törvények a szociológiában és a társadalmi lélektanban, oly törvények, igaz, amelyek az egyéni lélektan törvényeiből vezethetők le, és amelyek – bizonyosságuk és értékük szempontjából – sok analógiát mutatnak fel az egyéni lélektan törvényeivel.

Fölvetődött a kérdés, milyen fogalmat alkot most azt a kérdést is, vajjon mi a társadalmak teremtő tényezője. Ezeket a problémákat később lesz módunk tanulmányozni.

Csupán arról van szó, hogy szavakba foglalt meghatározását adjuk a társadalomnak.

Valamely társadalom egyéneknek a csoportja, akik akár spontán elhatározásukból, akár önként egyesültek bizonyos körülmények és bizonyos szükségletek hatása alatt. Ez olyan fajta meghatározás, aminőt Gobineau gróf ad az «Emberi fajok egyenlőtlenségéről» szóló munkájának az elején. «Társadalom alatt – írja Gobineau, – hasonló eszmék irányítása alatt élő és azonos ösztönökkel felruházott emberek egyesülését értem, amely politikai szempontból többé-kevésbé tökéletes, de társadalmi szempontból teljes».²⁰

Hangsúlyoznunk kell e helyütt, hogy a *társadalom* szó nem téveszthet *meg* senkit arra nézve, hogy a társadalmi csoportosulások vagy más szóval *társaságok*, igen sokfélék:

Kiterjedésük szempontjából megkülönböztethetünk igen nagy társaságokat, aminők pl. valamely egyház, amely katolikusnak, vagyis egyetemesnek vallja magát, – valamely nemzet – valamely politikai liga, amely felölel *egy egész* országot, – továbbá igen kis társaságokat, aminők pl. valamely falusi község, valamely testgyakorló társaság, a mezőgazdák szövetkezése, akik azért társultak, hogy közös pénzen vásároljanak mezőgazdasági termelőeszközöket.

Eredetük szempontjából megkülönböztethetünk természetes társaságokat és mesterséges társaságokat. A család a természetes társaságok típusa. Valamely részvénytársaság, hivatalnoki testület, kerékpározó-egyesület megannyi mesterséges társaság.

Tartamuk szempontjából megkülönböztethetünk ideiglenes vagy éppen pillanatnyi társaságokat és tartós társaságokat. Ideiglenes társaságok pl. a sztrájkolóknak valamely szindikátusa, valamely tombola- vagy bálbizottság. Tartós társaság pl. a szabadkőművesség, amely – átalakulván – századok során ál tovább él.

Tegyük hozzá, hogy valamely társadalom ritkán *egy* társaság. Többnyire összetett halmaza,

¹⁹ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 186. §.

²⁰ Comte de Gobineau: *Essai sur l'Inégalité des races Humaines* (Tanulmány az emberi fajok egyenlőtlenségéről), 7. oldal.

mozaikja apróbb társaságoknak, amelyek kereszteződnek és egymásba fonódnak, olyformán, hogy az egyént többé-kevésbé bonyolult társadalmi kapcsolatok szövevényével veszik körül. Család, község, állam, társadalmi osztály, foglalkozási csoport, vallási csoport, ez mindmennyi külön társaság, amely megannyi koncentrikus réteggel veszi körül az egyént. Cicero megjegyezte már *De Officiis* című művének első könyvében: «Több faja van a társaságoknak az emberek között. Arról az elsőről, amely a végtelenségig terjed, térjünk át egy másikra, amely szűkebb, arra, amelyben az emberek egy nemzetet, egy népet alkotnak, amelyben ugyanazt a nyelvet beszélik, mindez csupa olyan dolog lóvén, amely erősen egymáshoz kapcsolja az embereket; még korlátozottabb társaság az, mikor több ember ugyanabból a községből való. Végül a rangbéli kötelékek a legközvetlenebbek; ez a maga mérhetetlenségéből egy ponttá redukált társaság.»²¹ «Ritkaság, – mondja Bouglé, – hogy valamely egyén csak egy társaságba tartozik. Talán, ha visszamennénk a múltban a vízözönig, találnánk olyan törzstagot, aki nem volt semmi egyéb, csak saját törzsének a tagja; de a civilizáció haladása meggyarapítja azokat a csoportokat, amelyektől az egyének függenek, és úgy látszik, hogy mennél civilizáltabbak vagyunk, annál több ilyen függőségünk van. Hány társaságnak tagja az, aki szereplő egyén!? Az egyháztól kezdve, amelynek hű fia, a versenytársaságig, amelynek titkára; a családtól kezdve, amelynek apja, a hadseregig, amelynek katonája!»²²

E társadalmi körök mindegyike különleges kötelességeket ró az egyénre. Ki nem látja, hogy e kötelességek között összeütközés támadhat? A társadalmi élet bonyolultságának megvan a visszhangja az *egyén* erkölcsi életében. E sokféle kapcsolatoknak és a belőlük támadható erkölcsi összeütközéseknek tanulmányozása egyik legérdekesebb tárgya a társadalmi lélektannak.

Fontos, hogy ne téveszszük szem elől a szociológiában a társadalmi kapcsolatoknak ezt a bogozottságát, mert különben megtéveszt bennünket ez a kifejezés: a társadalom. Voltaképpen nem is *a társadalom*-ról van szó, hanem *társaságok*-ról.

Hasonlóképpen célszerű e helyütt megkülönböztetni egymástól két kifejezést, amelyeket gyakran szoktak egymás helyett használni. Ez a két kifejezés: a társadalom és az állam.

A társadalom, úgy tetszik, tágabb értelmű kifejezés, mint az *állam*. A társadalom terjedelmesebb társadalmi kör, mint az állam, amely kizáróan politikai kapcsolatokat ölel fel, míg a *társadalom* szó mindenfajta kölcsönös társadalmi hatások, gazdasági, jogi, vallási, erkölcsi, stb. hatások *komplexumát* jelenti.

Egy második különbség az, hogy az *állam* szó inkább kényszerítő hatalmat jelent, míg a társadalom fogalma önkéntes társadalmi szervezkedésnek és növekedésnek felel meg. «Az állam, – mondja S. Balicki, – az a társadalom, amely kényszerű összetartozásban egyesült.» «A *társadalom*, szó, – mondja ugyanaz a szerző, – oly alakulatnak felel meg, amely hosszú időn át érvényesült társadalmi szolidaritás eredménye és egyben mentes minden kívülről jövő ingerencia alól.»²³

Egy másik különbség, amelyet politikai írók szoktak nyomatékosan hangoztatni, az, hogy az állam szembeállítható a társadalommal, olyanformán, mint az ész az ösztönnel. Több író (pl. de Laveleye) az államban magasabbrendű észszerű normát lát, amelynek az a feladata, hogy a tudattalan és ösztönszerű társadalmi cselekvéseket fegyelmezze és tökéletesítse. Az állam valamennyi meghatározása, Platóétól kezdve Hegeléig, hangoztatja ezt az észszerűséget, amely benne rejlik az állami működésben. Az állam ekként, mint a társadalom esze, λόγος-a), Jelentkezik, mint eszmei formulája oly társadalmi törvénykönyvnek, amelynek

²¹ Cicero: *De Officiis* (A kötelességekről), I. XVII, §.

²² Bouglé: *Qu'est-ce que la Sociologie?* (Mi a szociológia?) (*Revue de Paris*, 1897, augusztus 1.)

²³ S. Balicki: *L'État comme organisation corrective de la Société* (Az állam, mint a társadalom kényszerítő erejű szervezése). 28. oldal

az a rendeltetése, hogy fegyelmezze a vak társadalmi erőket, amelyek a tudatlanság és észszerűtlenség birodalmában működnek.

Más szavakkal az állam racionális eszme volna »*Der Staat ist eine geäußerte, der Realität eingebildete Idee eines Volkes* (Az állam valamely nép kinyilvánított és valósággá képzelt eszméje).²⁴

Ennek a megkülönböztetésnek egyik következménye az, hogy az erkölcs szempontjából az egyén és a társadalom ellentétességének problémája egészen más probléma, mint az egyén és az állam ellentétességének problémája. A második probléma, amelyet H. Spencer próbált megoldani *Az egyén az állam ellen* című könyvében, gyermekjáték csupán ahhoz a sokkal bonyolultabb problémához képest, amely az egyén és a társadalom: között támad. Mert lehetnek és csakugyan vannak is társadalmi zsarnokságok (erkölcsök, szokások, közvélemény, fojtogató előítéletek, csordaszellem), mint ahogy lehetnek állami zsarnokságok. És az is igaz, hogy az egyén, mikor társadalmi igazságtalanságokat és zsarnokságokat kénytelen tűrni, nem egyszer keresett az állam beavatkozásában orvosságot bajaira, és a társadalom igazságtalanságai ellen az állam magasabbrendű felosztásához folyamodott. Nem kutatjuk e helyütt, vajjon az egyén, mikor ekkép az állam tekintélyét hivta segítségül, elérte-e és mennyiben érte el célját. Nem vizsgáljuk azt sem, vajjon az állami beavatkozások törvényesek és hatékonyak-e; nem kérdezzük azt sem, vajjon az állam szerepét növelni vagy csökkenteni fogja-e a civilizáció haladása. E helyütt csak határozottan meg akarjuk különböztetni az állam és a társadalom fogalmát. A szociológiának számot kell vetnie nagyon is ezzel a megkülönböztetéssel: mert a szociológiának tárgya nem az állam, mely a politika tárgya, hanem a társadalom. Az előjogok és az állami mindenhatóság megszüntetése, – mondja Balicki, – leplezetlenül elének tárta azt a független társadalmi alakulatot, amely mindaddig az állam védő szárnyai alatt húzódott meg. A tudomány nem is késett ennek a fontosságát hangsúlyozni. A társadalomról (*bürgerliche Gesellschaft*) akarunk be-Bzélni, amelynek közkeletű fogalma a múlt század végén kezdett utat törni magának.²⁵

VI. FEJEZET.

A szociológia felosztása. – Az osztályozás problémája.

A társadalmak alakulnak, fenmaradnak, fejlődnek és átalakulnak; végül szétmállnak és eltűnnek.

Ennélfogva a szociológia négy természetes részre oszlik. Tanulmányoznunk kell egymásután: 1. hogyan alakulnak a társadalmak; 2. hogyan maradnak fenn; 3. hogyan fejlődnek; hogyan málnek szét és múlnak el. Mielőtt a társadalmak alakulását és fejlődését tanulmányozzuk, foglalkoznunk kell röviden az osztályozás kérdésével a szociológiában.

Túlzás volna, ha tisztára osztályozó tudományt csinálnánk a szociológiából, mint némelyek meg is teszik. Az osztályozás egyik tudományban sem elégséges, de valamennyiben elengedhetetlen. Különösen az oly tudományokban, amelyek, mint a szociológia, a kezdetüket élik. »Worms el akarna halasztani minden osztályozást a szociológiában mindaddig, amíg jobban nem fogjuk ismerni az igazi társadalmi kapcsolatokat.²⁶ De mi inkább Steinmetz véleményén vagyunk, aki azt hiszi, hogy csupán az osztályozás fogja lehetővé és termékenynyé tenni a szociológiai kutatásokat.²⁷

²⁴ *Lazarus Steinthal*: Jahrschrift für Völkerpsychologie; Einleitende Gedanken, 10. oldal.

²⁵ *Balicki*, idézett műve.

²⁶ *Worms*: Organisme et Société (Organizmus és társadalom), 285. oldal.

²⁷ Ebben a fejezetben, az osztályozás történetét illetően, *Steinmetz* magvas tanulmányából merítettünk: *Classification des types sociaux* (A -társadalmi típusok osztályozása). (*Année sociologique*, 1898-1899, Paris, F. Alcan).

A szociológiai osztályozás nagyszámú. Megpróbáljuk néhány főcsoportra visszavezetni az osztályozásokat. Meg fogjuk különböztetni a következő osztályozásokat: 1. morfológiai osztályozások A morfológiai osztályozásokat az az alap-ethnografiai osztályozások; 4. lélektani osztályozások. A morfológiai osztályozásokat az az alapvető fontosság jellemzi, amelyet a szerzők a differenciálódás tényének tulajdonítanak.

Ez osztályozások közül az első Spenceré, aki a társadalmakat bonyolultságuk (*integration*) és differenciálódásuk foka szerint osztja fel. A növekvő differenciálódás egyébként korolláriuma csupán a növekvő bonyolultságnak. Ez elvi alapon Spencer a társadalmak négy osztályát állítja föl: egyszerű társaságok, egyszerűen összetett társaságok, kétszeresen összetett társaságok, háromszorosan összetett társaságok. Spencer különben egy másik osztályozást is ajánl: a katonai és az ipari társadalmakra való felosztást, amikor is az előbbieket a kényszerű együttműködés, az utóbbiakat az önkéntes együttműködés jellemzi (*compulsory cooperation, voluntary cooperation*). Nem igen látjuk át, mennyiben egyeztethető össze ez az utóbbi osztályozás az előbbivel. Sőt, mi több: felvetődik kérdés, vajjon valamely, társadalom militarizmusa vagy industriálmusa egyáltalán alkalmas-e arra, hogy osztályozás alapja legyen. «Ez a jelleg, – írja Steinmetz, – nem igen állandó; az Egyesült-Államokat a világ legkevésbé militarista államának tartottuk, és mégis, az a mód, ahogyan elfoglalták a spanyol gyarmatokat, a szélső militarizmus hajlamát tárta fel náluk, amelynek értelmét még inkább hangsúlyozta az a kísérlet, amelylyel a Fülöpszigetek szabadságát akarták elfojtani.» «Eddigélé, – folytatja odébb Steinmetz, –nem ismerünk egyetlen civilizált népet sem, amely többé-kevésbé militarista nem volna.»²⁸ Valamely, társadalom ipari vagy katonai jellege nem szolgálhat tehát osztályozási elvül.

Ami a társadalmak bonyolultságára és differenciáltságára alapított felosztást illeti, ez már pontosabb és érdembe vágóbb elvi alapot szolgáltat. Megvan ez különben, többé-kevésbé módosítva, Durkheim és Giddings osztályozásaiban is.

Durkheim joggal elveti a katonai és ipari társadalmak megkülönböztetését. Elfogadja azonban az összetételük foka szerint való felosztásukat, így aztán a társadalmakban a szolidaritás két formáját különbözteti meg: a *mechanikus* szolidaritást és az *organikus* szolidaritást. Az előbbi hasonlóságokon épül, az utóbbi a munkamegosztás következménye. Az előbbi típusú társadalmak nem differenciálódott társadalmak, amelyeknek elemei a kezdetleges szervezetek homogén sejtjeihez hasonlatosak; az utóbbi típusúak differenciálódott társadalmak, amelyekben a különböző működések elvégzésére spezializálódott elemek inkább heterogén szervekhez hasonlatosak. – Durkheim megjegyzi még, hogy a mechanikus szolidaritás fordított, az organikus szolidaritás pedig egyenes viszonyban van az individuális személyiséggel. (*Durkheim: Division du travail social* [Társadalmi munkamegosztás], III. fejezet.)

Giddings felosztása nagyon hasonlít Durkheiméhoz. – Két társadalmi típust különböztet meg: a társadalmi *összeolvadást* (Komposition) és a társadalmi *alkotmányt* (Konstitution), amelyek körülbelül megfelelnek Durkheim kétféle szolidaritásának. A következő különbséget azonban meg kell említenünk: Giddings nem úgy fogja fel, mint Durkheim, az egyének kapcsolatait a csoport belsejében a két társadalmi rendszeren belül, ő azt hiszi ugyanis, hogy az egyének *inkább különbözők* azokon a csoportokon belül, amelyek valamely összetevődött társadalom (mechanikus szolidaritás) részei, ellenben *inkább hasonlatosak* azokon a csoportokon belül, amelyek valamely alkotmányos társadalom (organikus szolidaritás) részei. A tények inkább Durkheimnak adnak igazat, mint Giddingsnek. Mert vitathatatlan tény, hogy a civilizáció haladásának, amint az összetevődött társadalmak alkotmányos társadalmakkal helyettesítődtek, mindenütt az volt az eredménye, hogy az

²⁸ Steinmetz: Classification des types sociaux (A társadalmi típusok osztályozása). (*Année sociologique*, 1898-1899, 90, oldal.)

egyének maguk is differenciálódtak.²⁹

A gazdasági osztályozások a társadalmak gazdasági szervezetén alapulnak. Idézzük e helyütt Hildebrand felosztását, amely a termékek megoszlásának módján alapszik: 1. a természetes cseregazdaság (*Naturalwirtschaft*); 2. a pénzgazdaság (*Geldwirtschaft*); 3. a hitelgazdaság (*Creditwirtschaft*), ahol a hitel az uralkodó, amely áthat minden gazdasági kapcsolatot.

Karl Bücher, lipcsei egyetemi tanár, négy gazdasági fázist különböztet meg a gazdasági élet általános szervezése szerint: 1. azt a fázist, amelyben a gazdasági életet az jellemzi, hogy az egyén maga gondoskodik fentartásáról 2. a második fázis a zárt házigazdálkodás (*geschlossene Haus-wirtschaft*) fázisa,³⁰ ahol minden család a legtágabb értelemben egy háztartást alkot, amely teljesen elválik a többiek háztartásától és maga gondoskodik szükségleteiről; 3. a harmadik fázis a városi gazdálkodás (*Stadtwirtschaft*) fázisa volna, amelybe főképp a középkor tartozott. Végül 4. az utolsó fázis a nemzetgazdálkodás (*Volkswirtschaft*) fázisa, amelyben a termelvények több kézen mennek keresztül, mielőtt a fogyasztóhoz érkeznek.

Mielőtt elhagyjuk a gazdasági osztályozások területét, említsük meg Grosse és Hahn felosztását is, amely a technika fejlődésén alapszik.

A geografo-ethnografiai osztályozások szerzői azt hiszik, hogy külön-külön területeket különböztethetnek meg, ahol a civilizáció egyetlen elve uralkodik. Így határozzák meg a civilizáció külön-külön öveit. Batzel különösen a geográfiai miliő befolyását hangsúlyozza ez övek kialakulásában.

A lélektani osztályozások típusa a Comte osztályozása, aki azt hitte, hogy minden társadalmi változást levezethet az emberi szellem egymásra következő állapotainak fejlődési törvényéből (a három fejlődési állapot törvénye). Ez a felfogás homlokegyenest ellenkezik Marx felfogásával, aki a gazdasági folyamatot tekinti minden egyéb folyamat alapjának.³¹ Comte szerint, ellenkezőleg, a világ képzete, bármely adott percben, rányomja bélyegét minden egyéb társadalmi tényre. Steinmetz szintén lélektani alapra helyezkedik a társadalmi típusok osztályozásánál. Az emberi társadalmaknak négy ágat különbözteti meg, szellemi életük uralkodó vonása szerint.

Az első ág az, amelyet az ősember (*Urmensch*) korának nevezhetnénk, «ősemberek oly lények, akik a vadállatokétól nem igen különböző módon dolgoznak, akik nem alkotnak fogalmat maguknak az ismeretlen dolgokról, tiszta materialisták, pozitivisták, amilyenek ma már nincsenek is. Nemcsak a vallás hiányzik belőlük, hanem a lélek, a szellem, a fétisek fogalma is; nem jutottak el még az animizmusig sem. Talán vannak még nyomai ennek a fázisnak, amely azonban általában történelem előtti és ennél fogva föltevéses. De elkerülhetetlenül meg kellett előznie a második fázist.» (*Steinmetz*). A második ág a vadak vagy a kezdetleges társadalmak ágazata. Szellemi életüknek uralkodó típusát a naivitás jellemzi;³² csak asszociáció útján dolgoznak. Ezeknek az embereknek nincs még

²⁹ Lásd erre vonatkozóan *Bougle: Analyse de Giddings* (Giddings bírálata) című tanulmányát (*Année sociologique*, 1896-1897).

³⁰ *Steinmetz* ezt fázist kétségbe vonja,

³¹ Ezt a materialista felfogást fejtette ki Greef is, a kinek véleménye szerint a gazdasági formákra támaszkodnak a családi formák, amelyek megelőzik a művészi formákat és a tudományos intézményeket; a lajtorja tetején vannak a legbonyolultabb társadalmi formák: erkölcsi, jogi és politikai formák.

³² *Carlyle* csodás költészettel jellemezte az első emberek intuíciónak ezt a naivitását: «Az ember szemtől-szemben állt elfogulatlanul a világgal; minden isten? vagy isten volt. Jean Paul még most is így van vele, az óriás Jean Paul, akinek van hozzá való esze, hogy szabaduljon a mende-mondáktól; de akkor nem is voltak mende-mondák. A Canopus leragyogott a magasból az egész sivatagra kéklő gyémántfényével. Ez a vad kék fényesség, a mely szellemhez hasonlatos (sokkal ragyogóbb szellemhez, mint bármi, amit idelent szemlélünk), szíve mélyőig hatolt a vad izmaelitának, akit keresztül vezetelt az elhagyott sivatagon. Az Ő vad szívének, a melyben benne volt minden érzés, de amely nem talált szót semmiféle érzésre, úgy tűnhetett fel ez a Canopus, mint egy kis szem, a mely ráveti tekintetét a nagy és mélységes Örökkévalóság öléből, fel tárván előtte belső

szükségük rendszerre a fogalmak világában; értelmi erejük túlságosan gyenge ilyen erő kifejtéshez.

A harmadik ágban megjelenik a képesség a gondolatok rendszerezésére és egységbefoglalására. Megjelennek az első mithológiaiák, theogó-niák, kozmológiaiák, filozófiai költemények. De az emberi szellem még nem szabad.

A renaissance és a XVI. század óta támad a negyedik kiágazás. A szabad kritika, az egész világgal szemben való rendszeres és tudományos viselkedés jellemzi. Emberies erkölcs, rendszeres és nem kapkodó társadalmi reformok, szabályos tudományos haladás – ezek az értelem e fejlődésének szükségszerű következményei.

Steinmetz osztályozása után említhetnénk több lélektani osztályozást, amelyet korunkbeli szociológusok javasolnak. Az osztályozásnak ez a fajtája, amely a társadalmak szellemi állapotának különbségein alapszik, egyre jobban kezd érvényesülni napjainkban. Megerősítése ez annak a főntebbi állításunknak, hogy a szociológia határozottan lélektani irányba tér.

Csak Sighele, Bagehot és Nietzsche osztályozását fogjuk még röviden szóvá tenni. Sighele *A szekták lélektana* című könyvében a civilizáció két típusát különbözteti meg: azt, amely az erőszakon nyugszik, és azt, amely a csaláson (*dolus*) nyugszik. Az első típusú civilizációhoz tartoznak vagy tartoztak Korzika, Szardínia egy része, Montenegro, a középkor itáliai városai és általában csaknem valamennyi kezdetleges civilizáció. A második típushoz tartoznak ellenben az összes modern civilizált népek, vagyis azok, amelyeknél szervezetük minden részét teljesen megszállta a burzsoá kapitalista-kormányzat. A civilizáció e két típusának megfelel a kriminalitás két külön típusa; az *atavisztikus kriminalitás*, amely szerint bizonyos egyének erőszakos eszközökhöz térnek vissza a létért való küzdelemben, oly eszközökhöz, amelyeket a civilizáció már régebben elnyomott, pl. az emberölés, a lopás és az erőszak; és az *evolútív kriminalitás*, amely hasonlóképpen elfajult, sőt talán szándékában még inkább gonosz, mint az előbbi, de eszközeiben sokkal polgárosultabb, minthogy az erőt és az erőszakot ravaszsággal és csalással helyettesítette.³³

Bagehot: *A nemzetek fejlődésének tudományos törvényei* című könyvében két kort különböztet meg a társadalmak történeti fejlődésében: *a kényszer* korát és *a szabad vitatkozás* korát. A vitatkozás szabadságát az emberi nem tökéletesedése szempontjából lényeges szervnek tekinti.³⁴

Az osztályozási kísérleteknek szemléljét a Nietzsche-féle híres megkülönböztetéssel fogjuk befejezni, amely annyi vitát támasztott és fog is még támasztani. Nietzsche megkülönbözteti azokat a társadalmakat, amelyekben a rabszolgák erkölce, és azokat, amelyekben az urak erkölce uralkodik. Az előbbi erkölcsöt a csordaszellem diadala, a kollektív gyávaság és kegyetlenség jellemzi, továbbá az a lagymatagság, amelylyel az egyén a csorda akaratát szolgálja, a gyanakvás a felsőbbbségekben és a gyöngék és kicsinyek iránt való képmutató részvét. – Az urak erkölcsét a szellem és a szív függetlensége, a hősi és megvető viselkedés jellemzi önmagunk és mások szenvedésével szemben. A rabszolgaerkölcs a haladás illúziójának elámítottja, és nem tudom, miféle humanitárius jövő álmaiban ringatózik, amely voltaképp nem volna egyéb, mint az egyetemes szolgaság. Az urak erkölce a múltat, az aggságot és a hagyományt tiszteli, és a jelenben ki akarja fejleszteni az egyén hatalmi akaratát, amely megveti a jövő ígéreteit és álmait.³⁵ Nietzsche a rabszolgaerkölcsre alapított társadalmakat azonosítja a demokratikus társadalmakkal, az urak erkölcsén alapuló társadalmakat pedig az arisztokratikus társadalmakkal. A mi véleményünk szerint Nietzsche

ragyogását.... S a a titka rám nézve a pogányság minden formájának.» *Carlyle: On heroes, hero-worship and the heroic in history* (Hősök, hősök imádása és a hősiesség a történelemben).

³³ Sighele: *Psychologie des Sectes*. (A szekták lélektana), 14. oldal.

³⁴ Bagehot: *Lois scientifiques du développement des nations* (Paris, F. Alcan), 195. oldal

³⁵ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, IX. fejezet.

joggal ostromozta megvető szarkazmusával a csorda-szellemet, a kollektív gyávaságnak és kegyetlenségnek azt a szellemét, amelynek nagyon is sok a nyoma még társadalmainkban. Megvan az az érdeme, hogy egyike volt azoknak a bátor szellemeknek, akik napjainkban a csordaszellem ellen fölemelték az individualizmus tiltakozását és akik készörömet elmondának Ibsen egyik hőisével: «A leghatalmasabb ember az, aki a legeggyedülibb.» De Nietzschek nem volt igaza, mikor összekeverte itt a csordaszellemet és a demokratikus szellemet. A demokratikus szellemnek, véleményünk szerint, nincs más jogosultsága, mint az, hogy az individualizmust hangoztatja a csordaszarnokságokkal szemben. Valóban, nem csordaszellem van-e ott mindamaz oktalan vagy kegyetlen előítélet mélyén, amely ma is lealjasítja társadalmi erkölcsünket, s amely ellen küzd éppen a demokratikus szellem? – Az állítólagos uraknak nincs-e meg szintén a maguk csordaszelleme, amelynek itt kasztbecsület, ott pedig testületi szellem a neve? Testületi szellem vagy kasztszellem, nagyon egyre mennek. Nem egyebek ezek, mint egy lényegében csordái és antiindividualista kollektív egoizmusnak a megnyilvánulásai.

Csodálkozunk, hogy Nietzsche hatalmas szelleme efféle fogalmi zavart okozott, amelynek súlyosak a társadalmi következményei, s amely – különös félreértés folytán – lehetővé teszi a múlt csordaszarnokságai védőinek, hogy Nietzschek, ezt a geniális individualistát, maguk közé tartozónak tekintsék.

MÁSODIK KÖNYV :

A TÁRSADALMAK ALAKULÁSA

I. FEJEZET.

A társadalmak teremtőelvére vonatkozó elméletek vizsgálata.

«A társadalmak alakulása» – ez a tárgya Aristoteles *Politikája* első fejezetének, amelyben a bölcselő kifejti a család és az állam keletkezését. Tudvalevő, hogy ő szerinte a társadalom eredete természettől való, hogy a társadalom az ember egyik ösztönének: a társadalmi ösztönnek eredménye. «Az ember természeténél fogva politikai állat.»

De ha megállapítjuk, hogy ez az ösztön megvan az emberben, ezzel még nem magyarázzuk meg a társadalmak alakulását. Ki kell még mutatni azt is, milyen törvények szerint működik ez a társadalmi ösztön.

A szociológusoknak régóta föl kellett vetniök ezt a főkérdést: Mi az emberi társadalmak teremtő jelensége?

Mint ahogy Descartes azt hitte, hogy a mozgásban megtalálhatja azt az általános tény, amelyből az anyagi mindenség valamennyi jelensége eredhet, a szociológusok is azt hitték, hogy fölfedezhetik az elemi társadalmi jelenséget. «Anyagot és mozgást adjatok, és én megteremttem a világot», – mondotta Descartes. – Adjatok meg nekem, – mondják a szociológusok, – ezt az elemi társadalmi kapcsolatot vagy kölcsönhatást, és én megalkotom a társadalmi világot. – A kiválasztott teremtő tény a különböző theoretikusok szerint váltakozik; de a módszer, amelyet követnek, mindig ugyanaz. A segítségül hívott tényezők igen különböző természetűek: fizikaiak, fiziológiaiak, gazdaságiak, lélektaniak.

Felsorolásuk abban a sorrendben, amelyben tárgyalni dogjuk őket, a következő: 1. a faj; 2. a fizikai és geográfiai miliő; 3. a *szimbiózis* vagy szerves szolidaritás (Izoulet); 4. a társadalmiság vagy társadalmi pszichizmus (De Roberty); 5. az alkalmazkodás (Spencer); 6. a faj érdeke és a gregarizmus (Amnion); 7. a gazdasági fejlődés (LoriaésMarx); 8. a népesség száma, sűrűsége és mozgékonytsága (Bouglé); 9. a faji tudat (Giddings); 10. a szerződés (Rousseau); 11. az utánzás (Tarde); 12. a szinergia (H. Mazel).

Kívülről befelé haladva, elő találjuk azokat az elméleteket, amelyek a fajt és a geográfiai

miliőt hívják segítségül.

Azt az elméletet, amely a faj tényezőjén alapszik, bajos elfogadni. Gobineau gróf szerint³⁶ a társadalmak egyedüli teremtő tényezője a faj. A világtörténetben nincs más tényező, mint a fajok tisztasága vagy keveréke, vagy hogy jellegzetesebb kifejezést használjunk: a fajok kémiaja. Az ősemler (*Urmensch*), akit Gobineau adámitának nevez, előttünk teljességgel ismeretlen. Egy második korszak az emberiség történetében az, amelyet a három differenciálódott és állandó fajnak, a fehér, sárga és fekete fajnak a megkülönböztetése jellemez. Egy harmadik korszakot az hozott létre, hogy nagy fajták alakultak ki e három nagy faj kebelében, és végül negyedsorban meg kell különböztetni azokat a típus-kialakulásokat, amelyek e nagy fajok többé-kevésbé egyszerű vagy bonyolult keveredéséből keletkeztek. A történelemnek nincs dolga csak a negyedik fokú alakulatokkal. Amíg a faj tiszta marad, valamely nép tagjainak szellemi állapota lényegében egyforma és változatlan. Valamely nép ethnikai elemeinek keveredése idegen elemekkel az illető népet dégenériai ja. Különböző vér keveredése a gondolatok és meggyőzések különféleségét vonja maga után, forradalmi elméletekhez visz és végül romlását okozza a társadalomnak, amelyet idegen elemek megváltoztattak.³⁷ Egyszóval, Gobineau szerint az, ami az embereket egyesíti és a társadalmakat alapítja, nem egyéb, mint a vér közössége.

Ezt az elméletet számos szociológus megbírálta, különösen Manonrier és Bouglé. A tapasztalás és a történelem egyaránt Gobineau elmélete ellen tanúskodik.

Ilyen régi idők óta a faj tisztasága *mythosz* csak. «Bármennyire hangoztatta is az antik világ a vér tisztaságát, ez a tisztaság csak igen ritkán volt meg, – mondja Bagehot. – A legtöbb történelmi nemzet történelemelőtti nemzeteket győzött le; de bárha tömegesen le is gyilkolták a legyőzötteket, valamennyit le nem mészárolták.

A meghódított faj férfiai rablánczra fűzték, aszszonyait pedig feleségül vették.»³⁸

Ha már az ókorban, Görögországban, Rómában és Indiában is, gyakran fikció volt csak a vér közössége, mit szólunk a modern történelemről és a nemzeti egységekről, amelyek azt betetőzik? Ezek a nemzeti egységek gyakran nem egyebek, mint fajtákra szakadt fajok mozaikjai. Mennél tovább előre halad a történelem, a fajok annál inkább összekeverednek társadalmi csoportoknak a kialakulásában.³⁹

A szociológia nem merülhet el a fajok filozófiájában. A társadalmi formák, amelyeket némelyek az ethnikai különbségek eredményének tekintenek, gyakran maguknak az ethnikai különbségeknek fontos tényezői. Ez vagy az a nép mintha ilyen vagy olyan lelki vagy erkölcsi jellegző vonásokat mutatna fel. De ezek a megkülönböztető vonások inkább azoknak a milióknak eredményei, amelyek az illető nép átkelt, azoknak a társadalmi formáknak, amelyek keresztlül ment, szóval inkább egész társadalmi fejlődésének, mint anatómiai szerkezeteknek a következményei.

Fejezzük be azzal, hogy a fajok filozófiája alapjában nem egyéb, mint történelmi fatalizmus, társadalmi miszticizmus vagy realizmus, amely nem old meg egyetlen problémát sem.

Azoknak a szociológusoknak (Hatzel) az elmélete, akik a geográfiai miliót tartják a lényeges tényezőnek a társadalmak kialakításában, egy csöppet sem kielégítőbb. A keret nem magyarázza meg sem a cselekvényt, amely benne lefolyik, sem a cselekvők jellemét. Sőt, mi több, minthogy az éghajlat és a geográfiai milió csak annyiban érdekesek ebben az elméletben, amennyiben a fajnak teremtő vagy módosító tényezői, Ratzel elmélete voltaképpen visszavezethető az anthropológusok vagy ethnológusok elméletére.

³⁶ *Comte de Gobineau: Essai sur l'inégalité des races humaines* (Az emberi fajok egyenlőtlenségéről).

³⁷ Gobineau elméletét *Barth: Philosophie der Geschichte* (237. o.) című műve nyomán foglaljuk össze.

³⁸ *Bagehot: Lois scientifiques du développement des nations* (A nemzetek fejlődésének tudományos törvényei), 74. oldal.

³⁹ Lásd *Bouglé: Pour la Démocratie française* (A francia demokratizmusért) Paris, Cornely. (Az antiszemitizmus filozófiája).

A most sorra következő elméletek többé-kevésbé hangsúlyozottan biológiai jellegűek. A társadalmi életet bizonyos, szerves természetű működések segítségével magyarázzák, amelyek úgyszólván összekapcsolják a tisztán fizikai és a lelki működéseket. Izoulet szerint: a társadalmak teremtő jelensége a *szimbiózis* vagy szerves szolidaritás. Az egész társadalom a munkamegosztáson és az együttműködésen alapszik, a szolidaritásnak ezen a két oldalán.

A szolidaritás, valami különös erő folytán, szolidáris energiáknak a teremtője. «A lélek a közösség gyermeke.» Épp oly határozott fentartásokkal kell élnünk a szolidaritás szociális erőivel, mint ezzel a formulával szemben: «A lélek a közösség gyermeke.»

Vizsgáljuk meg először ezt az utóbbit. – Mikor az egyén és a közösség kapcsolatait vizsgáljuk, két szempontot kell megkülönböztetnünk: a dinamikai és a statikai szempontot.

A *dinamikai* szempont, vagyis az egymásra következő korszakok sorozatában vizsgált társadalmi fejlődés szempontja alapján kétségtelen, hogy a mai egyén többféle, megelőzőleg történt társadalmi haladás eredője. A nevelés, amelyben részesül, az erkölcs, amelyet beléje vernek, a gazdasági jólét, amelyet élvez, a tudományos és művészi kultúra, amelynek részese, mindez ő előtte és ő nélküle jött létre. – De azt még kevésbé szabad szem elől tévesztenünk, hogy mindez a haladás egyéni kezdeményezések műve volt, mindenfajta nagy feltalálóknak a munkája, és nem egyedül a *szimbiózis* (együttélés) eredménye.

Ez utóbbi termékenyebbé és alkalmasabbá tehetett valamely területet már megelőzőleg, ahol a kezdeményezők könnyebben kicsiráztathatták, a magukkal hozott magvat; könnyebbé tehetette a termékeny csira kibújását, de egymaga nem hozta létre a teremtő kezdeményezést.

Ha már most fölvetjük *statikai* szempontból a kérdést, vagyis abból a szempontból, hogy melyek az egyén kapcsolatai a társadalommal vagy a létező társaságok szövevényével, amelyeknek tagja, akkor ez a formula: «A lélek a közösség gyermeke», teljességgel tarthatatlannak tetszik. Izoulet azt hiszi, hogy az egyén, mint értelmi és erkölcsi lény, teljességgel alá van rendelve ennek a társadalomnak, és mindent neki köszönhet. De nem szabad megfeledkeznünk róla, hogy az a közösség, amelyet kortársaink alkotnak, igen különböző és gyakran ellentétes törekvések komplexuma: haladó és maradi, zsarnoki és felszabadító, stb. törekvéseké. – Mondhatjuk-e azt, hogy az egyén csupán a társadalmi környezet eredője és viszfénye, mikor módjában van e különböző törekvések között választania, azokat megítélnie, néha kárhoznatni és azok fölé emelkedni?

Socrates szellemi állapota más valami volt, mint az athéni szellemi állapot viszfénye, hiszen a két szellemi állapot összeütközött egymással! Ha elfogadjuk Izoulet formuláját, meg kell tennünk azt a fentartást, hogy «a lélek» gyakran oly gyermek, amely fellázad és törvényesen lázad fel anyja ellen. Az egyének szellemi állapota gyakran felsőbbrendű, értelmi és erkölcsi szempontból, a környezet átlagos szellemi állapotánál. Az egyén, amely több társadalmi körbe tartozik, amelyek egymással néha ellentétesek is, összehasonlíthatja e különböző körök eszményeit, megítélheti őket, felülemelkedhet rajtuk és elmélkedés útján magasabbrendű eszményt tűzhet ki maga elé. Az a lélek, amely «a közösség gyermeke», a csordalélek, az a lélek, amelyet átítat a durva önzés és a kezdetleges kollektivitások szűk kizárólagossága. Mert az emberekben, ha tömegbe sorakoznak, uralkodókká válnak atavisztikus természetük legősibb és legállandóbb vonásai: a csordaszellem vonásai. Sighele nagyon érthetően megvilágította ezt a fejtegetést *A szekták lélektana* című könyvében. «*Dinamikai* szempontból, – írja Sighele, – vagyis az időben való fejlődés szempontjából, axiómaként mondhatjuk azt, hogy mennél inkább kifejlődik az egyének között a társulás, annál előbbre halad az erkölcs.

De mikor az emberek *statikusan* egyesülnek (tömegekbe, jurykbe, alkotmányos testületekbe, nemzetgyűlésekbe), akkor értelmi és erkölcsi színvonaluk nem emelkedik, hanem süllyed.⁴⁰

A társadalmi haladás tényezői az elszigetelt értelmek, melyek a csordabefolyásoktól távol

⁴⁰ Sighele: La Psychologie des Sectes, 155. és 156. old.

gondolkoznak azokon az igazságokon, amelyeket azok a nagy szellemek födöztek fel, akik megelőzték őket, s amelyek arra törekszenek, hogy most ők maguk is újabb igazságokat födözzenek fel a régiek alapján. Izoulet maga is elismerte, hogy túlzás rejlik ebben a formulájában: «A lélek a közösség gyermeke». A következetlenség vádjának téve ki magát, elismerte az egyéni tényező fontosságát. «Az ész, – írja, – alkotja a közösséget és a közösség alkotj ész. A szerv és a funkció egymást teremtik. *Az ész, hogy úgy mondjam, egyszerre anyja és gyermeke a közösségnek.*⁴¹ Nyilvánvaló itt a circulus vitiosus; mert szükségszerű, hogy az egyik állapot megelőzze a másikat.

Altalában, mint az imént mondtuk, nagy fentartásokkal kell fogadnunk a szolidaritás társadalmi szerepét! – Napjainkban minduntalan a szolidaritást emlegetik, s benne látják a társadalmak főelvét, minden baj orvos-szerét, minden jó szülőanyját. Ezzel a felfogással szembe kell szállnunk.

A szolidaritás alapján véve többszörös egoizmus, és a kollektív egoizmus gyakran éppen úgy, mint az egyéni egoizmus, pénzsóvár és kegyetlen, cselszövő és hazug; sőt mi több, arra törekszik, hogy túlozza még és erősítse az egyéni egoizmus ismeretlen arányaiban azokat a hajlamokat, amelyeket erkölcsteleneknek és társadalomelleneseknek tartunk az egyénben, de erkölcsösöknek és tiszteletreméltóknak jelentünk ki valamely kollektivitásnál, mintha az egyéni egoizmusok tömörülése szentté és sérthetlenné válnék. Eléggé ismerjük azt a nyomasztó hatást, amelyet az egyének értelmére és akaratára tesznek a szolidaritás formái: a pajtáskodás, a testületi szellem,⁴² a kotériák szelleme, a frakciók szelleme, stb. Tudjuk, hogy ezek a társulások hogyan csökkentik a személyes felelősség érzését és erősítik a kollektív büntetlenség és kegyetlenség érzését. Ha a szolidaritás ilyenképpen «anyja a lelkeknek», akkor a lelkek, amelyeket létrehoz, gyakran, tagadhatatlanul, kevésbé esztetikusok és szomorú benyomást tesznek a szépségért rajongó művészre vagy egyszerűen az őszinteségért és szívnemességért rajongó moralistára. Sighele után kevés mondanivalónk lehet erről a kérdéstről. Ő gyakran hangoztatja azt az igazságot, hogy «minden egyesülés, minden emberi csoport erkölcsileg és értelmileg alsóbbrendű azoknál az elemeknél, amelyekből összetevődik».⁴³ Más helyütt meg azt írja, hogy «a nagyszámú emberi egyesülés, a kollektív lélektan valamely végzetes törvénye következtében, mindig lealacsonyítja a döntésben megnyilatkozó értelmi értéket». – Schopenhauer, Maupassant és Ibsen nyomán, beszél a magánosság– a megszabadító és termékeny magánosság előnyeiről, amely megszabadít bennünket a csordalélek képmutatásától és gyávaságától.

Ámde, – mondhatná valaki, – nem* minden szolidaritás hazug és elnyomó. Lehetnek önzetlen szolidaritások is. Ha az emberek egyesülhetnek azért, hogy ápoljanak oly hazugságokat, amelyek rajok nézve hasznosak, akkor egyesülhetnek avégből is, hogy együttesen keressék és terjesszék az igazságot. Nem bánom. De Izoulet nem teszi meg ezt a megkülönböztetést. Ő szerinte a szolidaritás lényegében jó és áldásos. Jó már annál fogva, mert szolidaritás. Ez oly társadalmi optimizmus, amelyben nem osztozhatunk. Inkább Nietzsche véleményén vagyunk, aki csodálatosan leírta a csordaleiket, a szolidaritás gyermekét. «Ameddig az erkölcsi értékű becslésekben uralkodó célszerűség egyedül a nyájcélszerűség; ameddig a tekintet egyedül a közösség fentartására irányul; ameddig az erkölcstelenséget csakis és kizárólagosan abban keresik, ami veszedelmesnek látszik a közösség létre: addig szó sem lehet altruista erkölcstről. Ha fölteszszük, hogy már akkor is akad ott a gyakorlatban egy állandó kis tapintatosság, részvét, méltányosság, nyájasság, kölcsönösség és kölcsönös támogatás is; ha fölteszszük, hogy a társadalomnak már ebben az állapotában is működnek mindazok az ösztönök, amelyeket később az «erények» elnevezéssel

⁴¹ *Izoulet*: La Cité Moderne (A modern közösség), §08. oldal. (Paris, F. Alcan)

⁴² Lásd erre vonatkozólag: *L'Esprit de Corps* (A testületi szellem) című cikkünket (Revue philosophique. 1899. aug.)

⁴³ *Sighele*: Psychologie der Secten, 221, oldal

tiszteinek meg s amelyeket végül csaknem azonosítanak az «erkölcsiség» fogalmával: ebben a korszakban, ezek az ösztönök nem tartoznak még az erkölcsi értékelések világába, *kívül vannak még az erkölcsön*. Valamely részvevő cselekedetet például Kóma virágkorában nem minősítettek sem jónak, sem rossznak, sem erkölcsösnek, sem erkölcstelennek; és ha dicsérik is, ez a dicséret inkább tekinthető bizonyos fajta önkéntelen lebecsülésnek, mihelyt összehasonlítunk vele valamely olyan cselekedetet, amely a közjó, a *res publica* haladását szolgálja ... A nyájösztön lépésről-lépésre levonja a következményeit. Mennyiben veszedelmes a közösségre és az egyenlőségre nézve valamely vélemény, állapot, érzés, akarat, fogékonyság, íme, ez az erkölcsi perspektíva: ott

Még a félelem az erkölcs szülőanyja. A legmagasabbrendű, a legerősebb ösztönök azok, mikor hevesen nyilvánulnak, amelyek az átlagon és a nyáj-lelkiismeret mélységén kívülhelyezik és fölemelik az egyént; amelyek elveszejtik a közösség felsőbbiségének fogalmát és lerontják önönmagában való hitét, amely valami módon a gerincze neki; ezek lesznek azok az ösztönök, amelyeket leginkább gyaláznak és rágalmaznak. A magasrendű és független értelem, a magány akarása, a nagy ész már megannyi veszedelemnek tetszik; mindazt, ami felülemeli az egyént a nyáj on, mindazt, amitől fél a szomszéd, *gonosznak* hívják; a türelmes, szerény, alázatos, egyenlőséget kedvelő szellem, amelynek vágyai *mértékletesek és középszerűek*, hírnévre tesz szert és erkölcsi kitérítésekben részesül.»⁴⁴

Ha röviden összefoglaljuk a szolidaritás erkölcsi mérlegét, azt látjuk, óvakodnunk kell attól, hogy benne lássuk az eszményi társadalmi köteleket. Több benne az egoizmus, mint az altruizmus, több a félelem, mint az erő. Gyakrabban elve a szolgaságnak, mint a szabadságnak. Kedvez a birkaszellemnek és a «róka»-értelemnek az igazán emberi értelem rovására; szüli és megóvjá a csoport hazugságokat és megörökíti a hamis kiválasztottakat; leggyakrabban megsemmisíti az igazi erőt a jól szervezkedett középszerűségek erejével, mint a liliputiak leláncolták Gullivert parányi köteleik tömegével. Valamennyi erős egyéniség, amely leghasznosabb mégis a társadalomra nézve, kevésbé rokonszenvezett a szolidaritással.

Az individualista Descartes kárhoztatott minden ígéretet, amelylyel kibebbíti az ember a saját szabadságát,⁴⁵ vagyis minden zálogot, amelyet a környező szolidaritásnak kell adnia.

Végezzük azzal, hogy igen nagy fentartással kell fogadnunk a szolidaritást, mint társadalmi elvet. Izoulet *szimbiózis*a vagy szerves szolidaritása megmagyarázza a csordatársadalmak alakulását, amelyek tudattalan kooperáczió alapulnak, amely az egyént oly szorosán alárendeli a csoportnak, mint az élő organizmus a sejtet saját magának, de nem magyarázhatja meg a haladottabb társadalmak alakulását és létezését, amelyeket az jellemez, amit Bagehot «a szabad vitatkozás uralmá»-nak nevez, továbbá az egyéni függetlenség érzete. A társadalmi kötelek nem marad önönmagához mindig hasonlatos a történeti fejlődés folyamán. Ugy tetszik, arra törekszik, hogy kevésbé szilárd és kevésbé merev legyen. Elmondhatjuk róla ugyanazt, amit Guyau mond valahol⁴⁶ a természetes szankciókról, hogy ezek «mozgékony feszítőkötelek», amelyek egyre lazábbakká válhatnak, de soha teljesen el nem tűnnek.

De Roberty *társadalmiságának* (Socialite) vagy *társadalmi pszichizmusának* az elmélete épp úgy, mint Izoulet-é, a biológiai elméletek csoportjába tartozik. De Roberty azt képzei, hogy talált oly tény, amely «későbbi és más, mint az élet ténye, korábbi és más, mint a szellemség ténye», és ez a szociológiának az igazi tárgya. Ez a tény nem más, mint a *társadalmiság*, az egyetemes energia formája, mint a fizikai, kémiai és fiziológiai energiák.

A társadalmi emberi egyén három tényező eredménye. Ezek a tényezők: 1. a szervezet és különösen az agy; 2. a társadalmiság; 3. a tudat vagy eszmeiség. – E három tényezőnek, de főként a két utolsónak egyesülése hozza létre a kollektív lelki élet megnyilatkozását. De

⁴⁴ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 204. §.

⁴⁵ Descartes: *Discours de la Méthode* (A módszer fejtegetése), 3. rész.

⁴⁶ Guyau: *Esquisses d'une Morale sans obligation ni sanction* (A kötelezettség és szankció nélkül való erkölcs vázlata). Paris, F. Alcan

Roberty azt hiszi, hogy hipotézisével megmagyarázhatja azt a tényt, amelyet Sighele vett észre, hogy az érintkezés, a csoportosulás, a tömörülés egyszerű ténye már magában is alkalmas arra, hogy leszállítsa az egységek értelmi színvonalát és erkölcsi alapját, amelyekből az új csoport összetevődik, akár alkalmi, akár maradandó ez az új csoport. Ez a tény onnan ered, hogy a lelki egyén két tényező eredménye lévén, az élettani tényezőé és a társadalmiságé, «valahányszor az összetettségből az alkatrészekre megyünk, akár a biológiai alkatrésze, akár a társadalmiságra, mindig hátrafelé megyünk».⁴⁷ Már most a gyülekezetekben egyedül a társadalmiság működik; az egyéni agyműködés hirtelen megszűnik. «A tömegekben, – mondja De Roberty, – valahányszor igazi tömegműködésről van szó, mindig úgyszólván fölelevenedik az őseredendő elem, a kollektív elem, és ez a tényező uralkodik az összetett eredményen (a társadalmi egyénen). Gyorsan észrevehető ez jellemző tünetekből, aminő a társadalmi ösztönök, a kollektív szenvedélyek szabadabb játéka, és főként a felelősség hiánya. Épp így vagyunk a fennálló testületekkel is, amelyek a hatékony személyes felelősséget az illuzórius kollektív felelősséggel helyettesítik, vagy amelyek vagy így vagy úgy kibújnak a tudás és az ész ellenőrzése alól. És itt van talán a titka az elmosódó anarchista (vagy inkább autarchista) törekvések végül való felsőbbbségének is az elmosódó kollektivisták törekvések fölött.»⁴⁸

De Roberty elméletét, bármily szellemes is különben, nem tartjuk kielégítőnek. Először is, bizonyos erkölcsi és társadalmi monizmust tételez föl, amely egyik oldala volna csak az egyetemes monizmusnak. Ebben a monizmusban az összeütközések mulékonyak volnának csak, a kollektív pszichizmus és az egyéni pszichizmus összeütközése, De Roberty szerint, nem lehetne gyökeres és végleges jellegű. – Ez a monizmus, – a mi véleményünk szerint, – tisztára agyrém csupán. A tények a társadalmi világban mindenütt megoldhatatlan ellentétek létezéséről tanúskodnak. Mindenütt összeütközések vannak: összeütközések különböző társadalmi körök és különböző társadalmi befolyások között; de főként összeütközés van a kollektív és az egyéni pszichizmus között is, és ez az összeütközés, ahelyett, hogy gyöngülne, inkább élesedni látszik a civilizáció menetével. Ez az összeütközés megoldhatatlan és a kollektív pszichizmus természetéből folyik, amely lényegénél fogva barátja az egyformaságnak és ellensége az egyéni különféleségnek. Másrészt, ez a különféleség is megoldhatatlan. Nem akadályozhatjuk meg, hogy minden egyes emberi egyén ne legyen – Leibniz gondolata szerint – egy teljességgel különleges és eredeti nézőpont, amely a társadalmi világra nyílik; nem akadályozhatjuk meg, hogy meg ne különböztesse magát minden egyes emberi egyén más *én*-ektől és a környező névtelen társadalmiságtól. Különben is Sighele megjegyzése szerint, az egyén tudata oly világossági fokot képvisel, amely némelyeknél nagyon is fölötte van a homályos társadalmi tudatnak. Ez utóbbi hiába elnyomó, az egyéni eredetiséget nem fogja elfojtani. Minden egyéni agyműködés a maga módján fogja fel a régebbi és a környező társadalmi folyamatot, a maga módján foglalja össze és haladja felül.

Miszerintünk a lelki erőnek azok a középpontjai, amelyeket egyéneknek mondunk, sohasem olvadnak bele a «társadalmiság» alaktalan harmóniájába.

Más *gyöngéi* is vannak De Roberty elméletének. Mít ért De Roberty valójában a «társadalmiság» alatt, amely szerinte a szociológiának igazi tárgya?

Ez a társadalmiság nagyon hasonlít holmi entitáshoz. Az egyéni pszichizmust a kollektív pszichizmus funkciójaként magyarázni, nem egyéb, mint *obscurum per obscurius* (homályost még homályosabbal) magyarázni. Mikor De Roberty világosabb fogalmat akar nyújtani a «társadalmiság»-áról, kénytelen az egyéni lélektanból kölcsönvett kifejezéseket használni.

Herbert Spencer szintén monista, úgy mint De Roberty. Ő szerinte a társadalmak teremtő

⁴⁷ E. de Roberty: *Morale et Psychologie* (Erkölc és lélektan) (*Revue Philosophique*, 1900, október).

⁴⁸ E. de Roberty idézett értekezése.

ténye az *alkalmazkodás* egyetemes törvénye. Spencer meghatározása szerint a társadalmi élet nem egyéb, mint belső és külső kapcsolatok egymásnak való megfelelése, egymáshoz való állandó alkalmazkodása. De Spencer ebben a berendezkedésben csak egy irányt fogad el, azt, amely a belső kapcsolatokat a külső kapcsolatok jármába hajtja. A belső alkalmazkodás teljességgel alá van rendelve a külső alkalmazkodásnak. Ennélfogva a társadalmi ellentétek, és különösen az egyén és a kollektivitás összeütközése, nem lehetnek csak múltékonnyak. A dolgok alapján és végén harmónia, egység van.

Nem fogadjuk el ezt a monizmust sem, csak úgy, mint De Roberty monizmusát, még pedig ugyanazokból az okokból. Azt hisszük, az *ének* tapasztalatilag adott különféleségének következtében, hogy valamely szempontból mindig harcz lesz ezek között az ezek között, és hogy ennélfogva az *én* tökéletes alkalmazkodása külső környezetéhez – álom csupán. Spencer azt hiszi, hogy az öszszeütközések meg fognak szünni, és hogy eljön az az idő, amikor a belső alkalmazkodás nem lesz egyéb, mint a lény külső alkalmazkodásának visszfénye. A mi véleményünk szerint, a belső alkalmazkodás sohasem lesz visszavezethető a külső alkalmazkodásra. Ellenkezőleg, e kétféle alkalmazkodás gyakran ellentétes. Az egyén, főként ha értelmileg és erkölcsileg felsőbbrendű, úgy juthat el csak a belső alkalmazkodáshoz – vagyis a békéhez saját magával, – ha harczolt saját miliője ellen; és saját miliője ellen azért harczolt, mert azt hitte, hogy ez a harcz jó volt. Ha nem tette volna ezt, azt hitte volna, hogy megcsönkítja saját lényét; benső lényében a harcz állapotát teremtette volna meg, s ezért inkább választotta a harczot a külső világgal.

Egyébként, mikor a miliőhöz való alkalmazkodásról beszélünk, nagyon is egyszerűsítjük a kérdést. Az egyén körül nemcsak *egy* miliő van; miliők vannak körülötte, különböző és ellenlábas társadalmi körök, amelyek összefonódnak és egymás ellen küzdenek. Melyik az a miliő, amelyet az egyén ki fog választani a maga számára, hogy alkalmazkodjék hozzá?

Erre csak egy választ adhatunk. Az, amely legjobban fog alkalmazkodni saját benső törekvéseihez, saját egyéni életakaratahoz. Íme, tehát e belső az, amely itt a külső alkalmazkodásnak az elve. H. Spencer teljességgel mechanikus elmélete hamis még annyiban is, amennyiben teljességgel félreismeri az eszmei elemet, azt az elemet, amely «főként a szocziológiában, mint De Roberty megjegyzi, legalább is annyira átalakítja és idomítja a természetet, mint amennyire a természet átalakítja és idomítja őt magát».⁴⁹

Nietzsche csodálatosan kiemelte a mechanikai passzivitásnak azt a bélyegét, amely hozzátapad H. Spencer szocziológiájához. Spencerről szólván, tiltakozik «ez ellen az angol mechanizmus ellen, amely a mindenségből oktalan gépet csinál».⁵⁰ «Egyre jobban elnyomják, – mondja más helyütt, – az alapvető fogalmat, az *aktivitás* fogalmát. Előtérbe tolják az *«alkalmazkodási képességet»*, amely másodrendű aktivitás, egyszerű *«reaktivitás»*. Sőt mi több, az életet magát is úgy határozták meg, mint egyre hatékonyabb belső alkalmazkodást a külső körülményekhez (Herbert Spencer). De ekként teljesen félreértették az élet lényegét, *a hatalom akarását*; szemet hunynak *egy* spontán, támadó, hódító, bitorló, átalakító rend őreinek alapvető uralkodása előtt, amely rend szünetlenül új magyarázatokat és új irányításokat ad, miután alávetette előbb nekik az alkalmazkodást. így aztán tagadják a legnemesebb funkciók szuverenitását, azokét a funkciókét, amelyekben az élet akarása tevékenyen és formálón nyilvánul meg. Emlékezhünk rá, hogy Huxley mennyire helytelenítette Spencer «adminisztratív nihilizmusát». Csakhogy Spencernél egészen más dologról is szó van, mint adminisztrációról.»

Valóban nem tudjuk, miért ékesíti fel magát H. Spencer társadalombölcsészete az *individualizmus* címével. Hiszen a maga passzív mechanizmusával ez a társadalombölcsészete annyira antiindividualista, hogy jobban már nem is lehetne az. Spencer, – az igaz, – ki akarja vonni az egyént az állam zsarnoksága alól; de csak azért, hogy még jobban alárendelje őt

⁴⁹ *E. de Roberty*: Les Fondements de l'Éthique (Az ethika alapjai) 95. oldal. (Paris, P. Alcan).

⁵⁰ *Nietzsche*: Jenseits von Gut und Böse, 252. §. ** *Nietzsche*: Zur Genealogie der Moral, 12. §.

ügynevezett természeti befolyásoknak; a milliónek, az erkölcsöknek, a szokásoknak, a faj és a társadalmi környezet előítéleteinek, szóval a csordaszellemnek.

Ammon társadalombölcészete szintén a monizmus követelményén alapszik. Az elv, amelyet ez a szociológus felállított, *a faj érdekének* darwini gondolata, amelynek társadalmi kifejezése az állati társulás, a csordaiság vagy pekorizmus. Az emberi erkölcs magasabb foka csak az állati erkölcsnek. Az emberi szociológia nem egyéb tehát, mint pekorizmus.

«Sok fajban, – mondja Ammon, – az egyének külön élnek; más fajokban a társulás az uralkodó, és ennek oka kizáróan a darwini természeti törvényekben rejlik, amelyek szerint az adott körülményektől függ, hogy a különélés vagy a társulás nyújt-e több előnyt a kérdéses fajnak. Ha az állatok jobban boldogulnak külön-külön, akkor külön élnek; ha a társulás nyújt nekik előnyt, akkor társaságban élnek . . . így a ragadozó vadak általában külön-külön élnek. Az oroszlán megveti a csordaéletet. Hiszen az oroszlánban egyesült erő és ügyesség megengedi neki, hogy teljesen egyedül lepje meg, ragadja meg és ölje meg zsákmányát. Ellenben a füevők, az elefántok, stb. általában csoportosan élnek.

«Zsákmányuk nem fut el előlük és a csordaéletnek az az igen jelentős előnye van rájuk nézve, hogy óvakodhatnak a meglepetésektől és közösen védekezhetnek.»⁵¹ «A társadalmi élet az állatországbán, – így végzi Ammon, – ezélszerűségi intézmény, amelyet a létért való küzdelem határoz meg, a természetes kiválasztás fejleszt ki és az öröklődés óv meg.»

Aminőn végigmegy az állati társadalmi élet különböző fokozatain, egészen az emberi társadalmi életig, amelyben a iúnkeziók differenciálódása és egyéniesülése a jellemző, amely azonban, Ammon szerint, meg sem egyéb, mint a pe-korizmus folytatása.

Ammon társadalombölcészete nagyon hasonlít Spenceréhez, és a miliőhöz való alkalmazkodás Spencer-féle elvének ő is igen nagy jelentőséget tulajdonít. Nem fogjuk tehát ismételni az okokat, amelyekre hivatkoztunk, mikor ennek az elvnek az elégtelenségét kimutattuk.

Ammon még Spencernél is jobban hangoztatja a társadalmi monizmust és optimizmust. Kétségtelenül elismeri, hogy küzdelem van az egyének között és a különféle társadalmak között. De őszerinte ez a küzdelem áldásos, mert javára van a fajnak. Az az üdvös eredménye van ennek a küzdelemnek, hogy kiküszöböli a gyöngéket, vagyis a nem-alkalmazkodókat. – A kérdés csak az: igaz-e vajjon, hogy a nem-alkalmazkodók mindig a leggyöngébbek? – Bármint van is ez, – Ammon szerint, az utolsó szó a monizmusé; mert minden küzdelem fölött és a legyőzöttek hekatombái fölött ott lebeg a faj géniusza, amely Ammonnak épp úgy istene, mint Spencernek.

Ammon csordaszociológiája megmagyarázhatja kétségtelenül az állati társadalmakat és a csordalétnek tagadhatatlanul számos maradványát, amely tovább él a tényleges emberi társadalmakban is (a tömegek birkaszellemét, a meglevő testületek sablonos és antiindividualista szellemét). Nem is csodálatos különben, hogy Ammon, aki bámulója az állati pekorizmusnak, ennyire híve a nyáj szellemnek, amely a hivatali és közigazgatási világban uralkodik. De Ammon szociológiája nem magyarázza meg azt, ami valóban eredeti az emberi társadalmakban és amit a társadalmi fejlődés egyre nyomatékosabban *ki* fog élezni: az egyének tudatos harczát a milió ellen, az egyéni életakarást, vagyis azt az akaratot, amely diadalra juttat egy társadalmi eszményt, amely, Nietzsche megjegyzése szerint, sohasem más, mint valamely egyéni vérmérsékletnek a kifejeződése, az *egyén* legmélyebb, valóban uralkodó ösztöneinek a viszfénye. Ebben a milió ellen való harczban, az egyéni életnek ebben a nyers akarásában nyilatkozik meg az igazi erő, a maga diadalmas szépségében, míg a csorda-harczban, amelyet Darwin és Ammon leír, legtöbbször a gyöngé és középserű győz, a maga szolidaritási és csordagyávasági ösztöneivel. –Nietzsche csodálatosan kimutatta ezt.«Ha elfogadjuk, – írja Nietzsche, – hogy a létért való küzdelem megvan, – és valóban *meg* is

⁵¹ O. Ammon: A társadalmi rend természetes alapjai (Les Bases naturelles de l'Ordre social), 40. oldal. Muffang fordítása (Paris, Fontemoing, 1900).

nyilatkozik ez a küzdelem, – akkor, sajnos, másként végződik, nem úgy, mint ahogy Darwin iskolája óhajtaná, nem úgy, ahogy talán mindenki együtt óhajtaná vele; kimondom bátran, hogy ez a küzdelem az erősek, a kiváltságosak, a szerencsés kivételek rovására végződik. A fajok tökéletessége éppenséggel nem növekszik: mindig a gyöngék lesznek végül az erősek uraivá. Azért, mert a gyöngék nagy számmal vannak; és mert ravaszabbak is. A gyöngékben több az élelmesség. Élelmesség alatt itt a körültekintést értem. A türelem, a ravaszság, a színlelés, a nagy önuralom és mindaz, ami *mimikri*, szóval, ami nagy része annak, amit erénynek szokás nevezni, a gyöngék tulajdona.⁵²

Szavá tesszük most röviden az úgynevezett gazdasági elméleteket, amelyek a társadalmi folyamatot teljesen alárendelik a gazdasági folyamatnak. A mi véleményünk szerint is ennek a tényezőnek igen nagy a szerepe. A társadalmi gazdaságtan határos a lélektannal; sőt azt is mondhatjuk jóformán, hogy faja a működésben lévő lélektannak. Mert nem egyéb, mint azoknak az életszükségleteknek és életérdekeknek érvényesülése, amelyek az emberi természetben alapépítményei az egész magasabbrendű lelki fejlődésnek. Anton Menger joggal állítja, hogy a társadalmak kiinduló pontja a gazdasági erő és bitorlás. «Kezdetben, – mondja Ch. Andler, Menger nézeteinek fejtegetése közben, – kezdetben az emberek közötti kapcsolatokat azok a többé-kevésbé határozottan észrevett érdekek határozzák meg, amelyeket egy többé-kevésbé életerős támadó és védő szervezkedés szolgál. Az emberek, mióta élnek, kénytelenek munka által kivonnia föld felszínéből mindazt, amire megélhetésükhöz szükségük van. De azt a földet, amely táplálja őket, erővel foglalják el, és erővel űzik el róla azokat, akiket előttük vagy mellettük táplálhatott, ha ugyan nem vetik őket szolgásra is. Mihelyt két ember találkozik, igazságtalanság esik meg közöttük. A legerősebbek és a legravaszabbak foglalják el a földeket és az embereket, és ahelyett, hogy dolgoznának, másokat kényszerítenek munkára. Ha valamely változás következett el a kezdetleges dolgoknak ebben az állapotában, akkor rendszerint megint csak az erő okozta a változást, és az agyafúrtabb vagy jobban felfegyverzett hódítók követelték részüket az előbbieik javából és munkájából.»⁵³

A gazdasági harc az a terület, ahol gyökeret ver a társadalmi élet. Ez továbbá az a terület is, ahol megszületik és növekszik a jog, amely jórészt gazdasági szükségletek és követelmények kifejeződése. Menger szerint, háromféle jog van, s ezt hirdetik a szocialista jogelméletek is; jog a munkára, jog a létre és jog a munka egész eredményére.

De bármily fontosak is a gazdasági megfontolások, még magukban nem ölelnek fel mindent. Mikor Menger maga kimutatja a fejlődést, amely egyre jobban alárendeli a gazdasági harcot az igazságosságra és az emberi személy megbecsülésére vonatkozó eszméknek; mikor kimutatja, hogy «az uralkodó osztályok» jogát, amely az erőn alapszik és amelyet «a személyiségek gyűlölete és az anyagi javak védelme» jellemez, emberibb jog kezdi helyettesíteni, akkor ő is más megfontolásában áll, hogy valamely lény egy másik lényben felismeri azt, hogy ugyanolyan fajú, mint ő maga. Ez az érzés, ha egyszer adva van, könnyen lehetne szerződések és szövetségek megteremtője.

Ez ellen az elmélet ellen több kifogást lehet tenni. Mit is értünk valójában faji tudat alatt? Ha az *emberfajta* tudatát értjük alatta, vagyis a lélektani és ethnikai hasonlóságok tudatát, akkor ne felejtsük el, hogy az emberfajta, mint tényezőt, elégtelennek találtuk már a társadalmak kialakulásának magyarázatára.

Ha ellenben a *faji* tudat alatt azt a tudatot értjük, amely az egész emberiség közösségének tudata, akkor ez az elv sokkal általánosabb és sokkal határozatlanabb, semhogy megmagyarázhatná ilyen vagy olyan különös csoportnak avagy ilyen vagy olyan különös társadalmi formáknak a kialakulását.

Vagy talán valami *entitást*, félig biológiai, félig lélektani entitást, értsünk a faji tudat alatt?

⁵² Nietzsche: *Götzendämmerung*.

⁵³ Ch. Andler: Bevezetés Menger: «A munka teljes eredményére való jog»-ához.

Hasonlatosát De Roberty társadalmi pszichizmusához? Az ilyen elvhez való folyamodás egyértelmű volna a teljes *realizmus* vagy társadalmi miszticizmus karjai közé való hullással.

Érthetjük végre faji tudat alatt az érdekek, gondolatok, vágyak és meggyőzések hasonlóságát, amelyet valamely adott pillanatban embereknek a tömörülése mutat fel. Ilyen értelemben hajlandók volnánk ezt a befolyást elfogadni. De ezt a társadalmi tudatot nem szabad lényeggé emelni, sem elfelejtenünk nem szabad, hogy ennek a faji tudatnak nincs sem jelentősége, sem léte, csak az egyéni tudatokban és azok révén;. Minden egyén a maga módján tükrözi vissza a környező gondolatokat és ebbe a visszatükrözésébe belevegyíti a saját lényegét is. És az egyéniségnek ez a szerepe egyre nagyobb lesz, amely mértékben az értelmi, esztétikai és erkölcsi fejlődés egyre bonyolultabbá és gazdagabbá válik és amely mértékben a csordaszellemi állapot helyet enged az individualista szellemi állapotnak!. Nietzsche megjegyzi, hogy valamely filozófiai vagy erkölcsi meggyőződés mindig valamely egyéni véralkatnak a kifejeződése, valamely egyén elnyomott vagy ellenkezőleg szabadon fejlődött életösztöneinek a megnyilatkozása.

Amennyiben valamely kollektív érzés nem talál egyéni tudatot, amelyben visszatükröződik és kifejezésre jut, annyiban alakatlan marad és tudomása, sincsen önmagáról. Novicow, aki egyébként nagyon is hajlandó elfogadni a kollektivitások névtelen tudatát, maga is elismerte ezt az igazságot. «Arndt, – írja Novicow,⁵⁴ – 1814-ben kénytelen volt még kategorikusan kifejezni híres verseiben, hogy a németiség hazája arra az egész földterületre kiterjed,, ahol a német nyelv viszhangzik.» Tehát ez a nemzeti érzés akkor még szunnyadt, és másképp nem ébredhetett tudatos létre, csak azzal a föltétellel, hogy valamely egyéni tudat hangoztassa és magyarázza.

Tegyük még hozzá, hogy az, ami a modern társadalmi, különösen a jogi alakulásokat meghatározza, nem annyira a faj vagy a társadalom eszméje, mint inkább az egyén gondolata.

Tarde-é az érdem, hogy az egyéni értéknek és hatásnak ezt a gondolatát különösebben megvilágította. Leráznán a realizmust és a biológiai társadalmi miszticizmust, továbbá a fejlődés eszméjét a szociológiában a különleges okok és a személyes akarati beavatkozások eszméjével helyettesítvén, rehabilitálta az egyént és kellőképpen kimutatta fontosságát. Az egyén nem biológiai és társadalmi tényezők egyszerű terméke. Legalább is annyi hatalma van, hogy a maga módján foglalja össze a megelőző és a tényleges társadalmi befolyásokat, visszahatást fejtsen ki ellenük és eredeti erők középpontjává, új társadalmi irány kiinduló pontjává legyen. Törvényes visszahatást fejtven ki a nyomasztó társadalmi doktrínáit ellen, amelyek az egyént a kollektív végzetességek súlya alatt összelapították, Tarde-é volt az érdem, hogy «H. Mazel szavai szerint, alárendelt az egyéni tulajdonságoknak minden nagy kollektív erkölcsi vagy vallási tényezőt.»⁵⁵

Tegyük hozzá, hogy Tarde individualizmusa nem arisztokratikus individualizmus, mint Nietzsche-é, vagyis nem önellentmondásos individualizmus. Mert Nietzsche arisztokratikus individualizmusa antiindividualizmussá válik, mihelyt azokról van szó, akik nem az urak és akiknek ennél fogva nincs sem hatalmi akarásuk, sem joguk a hatalomra. Tarde individualizmusa demokratikus individualizmus, amely azt akarja, hogy mindenkinek része legyen az akarásban és a hatalomra való jogban.

Ez az elve annak a demokratikus individualizmusnak, amelyet H. Mazel kifejti a társadalmi szinergiáról szóló elméletében. Mint Tarde, Mazel is az egyéni erő kifejtését és kezdeményezést hirdeti. «A társadalmi kritériumot, – mondja Mazel,⁵⁶ – könnyű felismerni. Mindaz, ami kedvez az egyéni terjeszkedésnek, felelősségnek, energiának, jó; mindaz, ami akadályozza, rossz. A szabály, a fegyelem, sőt még a kommunizmus is helyeselhető, mikor az erő kifejtést

⁵⁴ Novicow: Conscience et Volonté sociales (Társadalmi tudat és akarat), 310. oldal.

⁵⁵ H. Mazel: La Synergie sociale (A társadalmi szinergia), 338. oldal

⁵⁶ H. Mazel: La Synergie sociale, 340. oldal.

mozdítja elő, mint egy-egy trappista telepes rendben,⁵⁷ vagy egy-egy úttörő rajban. De mihelyt a kényszer célja a korlátozás, a szabályé a mérséklés, a kommunizmusé az elnyomás, akkor az eredmény rossz lesz. A terjeszkedés még a monade-léleknek is szükséglete, és a munka az emberiség nagy törvénye ... A népek, amelyekben megfelelő meny-nyiségű szeretet ápolja az egyetértést, hierarchikusan fognak szervezkedni energiájuk szerint, vagyis mindig, illetve csaknem mindig a mi nyugati társadalmainkban, annál fogva, mert a szinergia uralkodik a kényszer fölött.»

Óvakodnunk kell attól, hogy ezt a szinergiát, ezt a független, aktív és szabad szolidaritást, amely lényegében tiszteli az egyént, össze ne zavarjuk azzal a passzív és nyáj szerű csordaszolidaritással, amely lényegében zsarnoka és elnyomója az egyéniségeknek, s amely áthatja a tömegek ingatag és állhatatlan lelkét és még inkább hatásaink és hivatalnoktestületeink elcsenevészedett és elbutult szellemi állapotát.

A szociológia egyre jobban ki fogja mutatni a közigazgatási követelődzések társadalmi hívságát épp úgy, mint az erőre való arisztokratikus hivatkozásokét. «Mindenki fejlessze saját körében az intenzitás maximumára saját cselekvőségét, — mondja H. Mazel, — akkor a társadalmi jólét virulni fog, anélkül, hogy szükség volna pénzügyi szipolyozásokra, vagy nemesi hűbérzolgálatokra.»

Különben is nem szabad azt várnunk semmiféle társadalmi elvtől, hogy az a földi paradicsom legyen. A társadalmi téren, bárhog fogjuk is fel azt, a küzdelem örökös marad. Az ellentétes társadalmi körök küzdelme; az egyén küzdelme is saját társadalmi miliője ellen, hogy tülemelkedjék rajta és kiszabaduljon belőle, hogy lerázhasson mindenfajta csordabefolyást.

Az a társadalmi monizmus, amelyről némely gondolkozó álmodott, agyrém csupán. A termékeny elem a társadalmak életében nem az egyén passzivitása, nem az egyén nyáj szerű alárendelése a társadalmi elvnek; hanem ellenkezőleg: az egyén visszahatása és néha ellenállása.

Főként a társadalmi világban igaz az, hogy a harc a szülő anyja minden jónak; πόλεμος πάντων μήτηρ. — Ha az ember, mint Aristoteles mondta, politikai állat, akkor autarchikus állat is. Ezért van az, bármit mondanak is a társadalom monisztikus és egységre törekvő elméletei, hogy azoknak a tehetségeknek, amelyekkel az egyén érvényesíti a maga személyes életakarát, jótékony, és minden esetben lényeges és szükséges a szerepük. Nietzsche joggal látja az egyéni életakarásban minden cselekvésnek, még a személyes és kollektív jellegűnek is, az elvét. Vájjon a vallási, bölcselmi és társadalmi dogmatizmusok mások-e, személytelenségeik ellenére is, mint szerzőjük életösztöneinek megnyilvánulásai? Azok a hajlamok, amelyeket rosszaknak és társadalomelleneseknek neveznek, — Nietzsche szerint — : «oly törekvések, amelyek lényegesek az élethez. Az élet általános háztartásában létezniök kell ezeknek a hajlamoknak, s a létezésük mélységes és lényegbe vágó, s ennél fogva ezeket a hajlamokat erősíteni kell, ha erősíteni akarjuk az életet.»⁵⁸ A harc és az egyéni cselekvőség kiküszöbölése illúzió és lehetetlenség. Meg kell állapítanunk, hogy a *küzdelem*, a különféleség örökké való elem. A teljesen egynemű társadalom ízetlen csorda-alaktalansággá olvadna szét. A küzdelem az, aminek segítségével kiszabadul az egyén a csorda szellemi állapotából, és aminek segítségével a szinergia mindenekelőtt, az egyéni lelkekben, szabadság és energia marad.

⁵⁷ Meg kell jegyeznünk, hogy a trappista rend talán nem jó példa a szabad szinergiára; mert ott a szabály minden és az egyén semmi.

⁵⁸ * Nietzsche : Jenseits von Gut und Böse, 23. §.

II. FEJEZET.

Mi a társadalmi tudat?

Szemügyre vettük a különböző tényezőket, amelyek segítségével megpróbálták a társadalmak kialakulását megmagyarázni. Kiküszöböltük a társadalmi világ biológiai fogalmát; viszont hangoztattuk a gazdasági tényezők és a lélektani tényezők fontosságát, alárendelvén az előbbieket az utóbbiaknak. Az emberi egyén úgy tűnt fel előttünk, mint eredeti erő, amely aránylag független a társadalmi mechanizmustól. Mint ahogy az egyén – az eszme pusztá hatalmánál fogva – képes fokozatosan megvalósítani saját magában a belső szabadság valamely eszményét, épp úgy képes, pusztán az eszmeerők törvényének erejénél fogva, megvalósítani fokozatosan maga körül a külső és társadalmi szabadság valamely eszményét. A társadalmi rendben csak úgy, mint a lélektani rendben az egyén nem a külső mechanizmusnak egyszerű viszfénye. Ő maga is módosító energiája, és bizonyos esetekben irányítója is; ennek a mechanizmusnak.

Más az egyéni tudat és más a társadalmi tudat. Ez az utóbbi nem alakulhat ki csak egyéneknek az agyában. És mégis megoldhatatlan ellentétek vannak a társadalmi tudat és az egyéni tudat között, a társadalom élni akarása és az egyén élni akarása között. A fejlődés maga, sem tesz egyebet, mint hogy egyre jobban megvilágítja ezeket az ellentéteket és erősebben kidomborítja őket az egyének agyában. Valamely kor leghatalmasabb gondolkozói éppen azok, akik legtudatosabban látják ezeket az ellentéteket.

A társadalmi tudat két elemet tételez fel. Ezek: 1. a környező társadalmi befolyások tudata; 2. e befolyások és az egyéni élni akarás között való összeütközés tudata. Csak az egyén agyában alakulhat ki és válhat erkölcsi jelentőségűvé az addigéle tudattalan társadalmi mechanizmus. Az egyéni tudat csak akkor képes megítélni ezt a mechanizmust és szükség esetén képes fel is lázadni ellene. Azok, akik a jövőtől az egyéni tudat és a társadalmi tudat kiegyenlítését vagy inkább azonosulását várják, óriási illúzió (a társadalmi monizmus) rabjai. Mint mondtuk: a küzdelem örökké tartó.

Mint ezt is megmondtuk már: ez a társadalmi tudat nem egyaránt világos és tudatos a csoport valamennyi tagjában. Novicow szerint: vannak kiválasztottak, s bizonyos értelemben ezek játszák a társadalom agyának a szerepét. Novicow helyesen jegyzi meg, hogy ezeket a kiválasztottakat nem szabad azonosítani a kormányval. «Mikor valaki az agyat a kormányhoz hasonlítja, – mondja Novicow, – akkor ezzel annak adja jelét, hogy nincs tisztában a fiziológiával és a szociológiával. A kiválasztottakhoz és nem a kormányhoz kell az agyat hasonlítani. Az agynak pontosan ugyanazok a funkciói, mint a kiválasztottaknak. Nagy feladatuk az, hogy kidolgozzák a társadalmi tömörülés gondolatait és érzéseit. Bizonyos mértékben ők állnak az élén a társadalmi mozgalmaknak is; de azok a személyek, akik a kormányzás közegei, úgyszólván sohasem azok, akik az eszméket és az érzéseket kidolgozzák.»⁵⁹

Novicow szerint, a kormány szerepe olyanformán különbözik e tekintetben a kiválasztottak szerepétől, hogy *míg* ez utóbbiak arra vannak hivatva a jövőben, hogy egyre világosabban és tökéletesebben úgyszólván a társadalmi *sensoriummá* váljanak, addig a kormány működésnek éppen ellenkezőleg egyre tudattalanabbá és automatikusabbá kell válnia. «A kormányzói működés, – írja e kérdésre vonatkozóan Novicow, – nem vált még tudattalanná mai társadalmainkban, úgy, mint ahogy azzá vált már az emberi testben. A társadalmak még elég újkeletű organizmusok. A létért való küzdelemnek nem volt még ideje arra, hogy a legtökéletlenebb formákat megsemmisítse és csak a legjobban szervezetteket óvja meg. De könnyű bebizonyítani, hogy a tökéletesedés a tudattalanságban van. Egész tömeg ember, még azok között is, akiknek politikai pártja igen szép képvisellel dicsekedhetik, nem akar

⁵⁹ Novicow: Conscience et Volonté sociales (Társadalmi tudat és akarat), 23. oldal.

foglalkozni az állam ügyeivel. Mennél jobban tökéletesedik a kormányzás, annál kevésbé foglalkoznak vele az emberek. Valóban a polgár, ha semmikép sem zavarják őt azok, akik a hatalmat gyakorolják, sohasem gondol rájuk. A kormányzó működés végül tudattalanná lesz a társadalmak kebelében, mintahogy már is azzá lett az emberi testben.»

Mi a magunk részéről nem fogadjuk el Novicownak ezeket a nézeteit az egyén jövőbeli lemondásáról. Novicow meghatározása a kormányzói működésről oly tényállásnak felel meg, amely ebben vagy abban a társadalomban feltalálható. De szerintünk az a kívánatos, hogy ha már egyszer elfogadtuk, hogy a kormányzás szükséges rossz, akkor a kormányzóknak legyen meg a társadalom elképzelhető legnagyobb és legtökéletesebb tudata a társadalom mechanizmusának minden bonyolultsága közepett, és viszont, hogy a polgárok érdeklődése ne szűnjön meg a kormányzói működés iránt, és ne bízzák rá magukat úgy, mint valami csálhatatlan gondviselésre. Novicow véleménye jó példa arra a veszedelemre, amelylyel a társadalmi biologizmus jár a gyakorlati következmények szempontjából.

Ezek között a veszedelmek között az a legfőbb, hogy az automatizmust tekintik a társadalmi élet dolgában az eszményképnek és az egyént passzivitásra kárhoztatják a társadalmi hatalmakkal szemben. Az ilyen felfogás végül a csordacsoportok tehetetlenségével helyettesítené az egyéni energiát. Mert energiáról, a szó emberi értelmében, csak akkor lehet szó, ha az egyénnek tiszta tudata van önmagáról és a saját társadalmi miliőjéről.

A társadalmi eszménykép a kormányzás minimuma; és még ennek a minimumnak is lehetőleg az egyén tudatos ellenőrzése alá kell esnie.— E tekintetben, a népszavazás (*referendum*) tervei és kísérletei rokonszenves megfontolásra érdemesek.⁶⁰

HARMADIK KÖNYV

HOGY MARADNAK FENN A TÁRSADALMAK.?

I. FEJEZET.

A társadalmi fenmaradás általános törvénye.

Minden társadalom, ha egyszer megalakult, arra törekszik, hogy fenmaradjon.

Lássuk most, melyek azok a törvények, amelyek a társadalmak fentartását illetőleg érvényesek.

Schopenhauer egy megjegyzése szerint: a társadalmi élet az egyetemes élniakarás legenergikusabb formája. «Az állam, – mondja valahol ez a filozófus, – az emberi önzés főműve.» Ez a mondás nemcsak az államra áll, hanem minden társadalomra. Minden társadalmi csoport, kivétel nélkül, vadul ragaszkodik a léthez. Hogy védekezzen és növekedjen, oly kapzsiságot, oly ravaszságot, oly szívósságot, oly kegyetlenséget, oly kíméletlenséget fejt ki, amely teljességgel ismeretlen az egyéni lélektanban. Tegyük hozzá

⁶⁰ Az a rész, amelyet fentebb Novicowtól idéztünk, egy kis magyarázatra szorul pótlólag. Novicow levelet írt nekünk, amelyben kijelenti, hogy ő nem az állami mindenhatóság híve; hogy egyszerűen annyit akart csak mondani idézett soraiban, hogy a *normálissá vált* kormányzói működés (úgy, mint minden normálissá vált működés) tudattalanságra hajlik.

Ez igaz, vagy legalább is teljesen érthető. – Csakhogy a mi véleményünk szerint, ez a *normális* állapot nem lehet egyéb, mint eszménykép. Csak tökéletesen harmonikusá vált, vagyis utópisztikus társadalomban képzelhető el. A reális társadalmakban a kormányzó mechanizmus sohasem fog működni lökdösődés, fogcsikorgatás és az egyének részéről kifejtett, többé-kevésbé tudatos ellenállás nélkül.

Nagyon szívesen elismerjük, hogy Novicow nagyon is individualista, de hogy minden téren pártolja azt az elvet, hogy «segíts magadon». De azért, amit általában mondunk a társadalmi biologizmusról, mégis igaz marad. Ez elmélet hívei közül a legtöbben (pl. Espinas) oly antiindividualista következtetéseket vontak le az elméletből, amelyek nyilván beletartoznak ennek a tannak a logikájába. (*Jegyzet a második kiadáshoz.*)

még ehhez a képmutatás fitogtatását, amelyet minden kollektív önzés színlelni szokott. Mihelyt valamely szent dogmává emelt általános érdek védelméről van szó, mindennemű csalás és erkölcstelenség törvényessé válik az állami észszerűség, a csoport lét-imperatívusza nevében.

Mindenfajta egyéni energiát, minden téren, gazdasági, politikai, jogi, erkölcsi téren egyaránt, azonban alárendelnek a közhasznosságnak.

Salus societatis suprema lex esto. Jaj azoknak az energiáknak, amelyek nem hajolnak erre a fegyelemre. A társadalom megtöri vagy kiirtja őket, szájalom nélkül. Ebbe a kivégzésbe beleviszi az egyén legteljesebb megvetését. Úgy működik, mint vak, ellenállhatatlan és engesztelhetetlen ösztön. Szörnyű konkrét formában képviseli azt a brutális erőt, amelyet Schopenhauer így írt le: az értelemről elválasztott életakarás.

Legtöbbnyire valóban csaknem tudattalan módon hajtja végre saját fentartási törvényét. Felséges nyugalommal hazudik, öl, lop és bitóról.

Az optimista utópiák ellenére, minden társadalom rabló, bitorló, hatalmaskodó és zsarnokoskodó, és az is lesz. Nem véletlenül az, hanem lényegénél fogva. «A társadalmi testnek, – mondja Nietzsche, – a megtestesült hatalmi akarásnak kell lennie; a társadalmi test növekedni, terjeszkedni akar, magához akar mindent vonzani, túlsúlyra akar törekedni – még pedig nem erkölcsi vagy erkölcstelen motívum alapján, hanem azért, mert él, és azért, mert az élet *nem egyéb*, mint éppen a hatalmi akarás. És mégis az európaiak köztudata egy kérdésben sem áll ellent oly makacsul a belátásnak, mint éppen ebben. Ma már széltében-hosszában, még tudományos álarcz alatt is, a társadalom oly jövődő állapotáért rajonganak, amely híjával lesz «a kizsákmányoló jelleginek. Ez úgy hangzik az én fülemnek, mintha valaki azt ígérné, hogy föltalál olyan életet, amely híjával lesz minden szerves működésnek. A «kizsákmányolás» nem valamely korrumpált vagy tökéletlen és kezdetleges társadalomnak a tulajdonsága; a kizsákmányolás az élet *lényegéhez* tartozik, mint alapvető szerves működés, következménye az igazi hatalmi akarásnak, amely éppen az élet akarása. Ha meg is engedjük, hogy ez, mint elmélet, újdonság, – mint realitás ez az egész történelemnek *őseredeti ténye*. Legyünk hát elég őszinték magunkhoz és ismerjük be ezt!»⁶¹

Hogy pontosan tanulmányozhassuk a társadalmak fenmaradásának tüneményét, egy általános törvényt és több részleges törvényt fogunk megkülönböztetni, mely utóbbiak csak az általános törvénynek az alkalmazásai.

Ezt az általános törvényt szépen megformulázta Simmel⁶² és Sighele.

«Minden társadalomban, – mondja Simmel, – történik olyasmi, ami épp úgy jellemzi az egyéni életet is: minden pillanatban külső vagy nem külső zavaró erők támadják meg a csoportozatot, és ha rajtuk múlna, nem késnének a csoportozatot felbontani, vagyis alkotó elemeit idegen csoportozatokba átterelni. De e pusztító okokkal fentartó erők szállnak szembe, amelyek együtt tartják ezeket az elemeket, biztosítják összetapadásukat és ily módon biztosítják az egésznek az egységét addig a pillanatig, amelyben, mint mindennemű földi dolog, átengedik magukat az elemek azoknak a bomlasztó hatalmaknak, amelyek ostromolják őket. – Ez alkalommal láthatjuk, mennyire helyes a társadalmat úgy mutatni be, mint *sui generis* egységet, amely különbözik egyéni elemeitől. Mert azoknak az energiáknak, amelyek a társadalom megóvása végett működésbe lépnek, semmi közösségük nincsen az egyének önfentartó ösztönével. A társadalom annyira más eljárásokat követ evégből, hogy az egyének élete igen gyakran sértetlen és virágzó marad, mikor a csoport élete már satnyul, és megfordítva.»⁶³ Sighele viszont a következő módon összegezi a társadalmi önfentartás lényeges törvényét: «Az önfentartás valamely törvénye uralkodik szükségképpen minden

⁶¹ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 259. §.

⁶² Munkáinknak ebben a részében nagy segítségünkre van Simmel jeles tanulmánya: *Comment les formes sociales se maintiennent?* (Hogyan maradnak fenn a társadalmi formák?) *Année sociologique*, 1891,

⁶³ Simmel idézett munkája, 75. oldal.

szervezet fölött. Minden szervezetnek, hogy élhessen, két sorozat működést kell kifejtenie: egyet, amely kooperatív befelé, és egyet, amely védelmi, kifelé.»⁶⁴ Ezek az általános törvények vonják maguk után mindazokat a másodrendű törvényeket, amelyek az emberi csoportok megmaradását biztosítják.

II. FEJEZET,

A társadalmi egység és folytonosság törvénye.

Az egység törvénye az a társadalmi lélektanban, ami az egység szüksége az egyéni lélek számára. Miért törekszik az egyéni szellem mindenben arra, hogy nézeteit egységesítse? Mert ez első és fő élettörvénye, amely nélkül az egyén ellentmond önmagának és megsemmisül. Az egység ugyanígy lényeges föltétele valamely csoport megmaradásának is. Az az egység, amelyről itt szó van, nem lehet egyéb, mint valamely összetevődött egység, tehát lényegében relativ egység. Ugyanannak a civilizációnak a különféle elemei kénytelenek egy egészbe keveredni, vagy amikor ez lehetetlen, kénytelenek *látszólag* összekeveredni, észrevehetetlen átmenetek révén, hogy ily módon leplezzék az ellentéteket.

A társadalmi folytonosság törvénye nem kevésbé fontos törvény. Ez a folytonosság kétféle lehet: fiziológiai és lélektani. – Fiziológiailag ez az a vérségi kapocs, amely egymáshoz fűzi az időben a nemzedékeket. Simmel megjegyzi, hogy mindenütt, ahol a többi kapcsolat hiányzik, a fiziológiai kapocs a társadalmi folytonosság *ultimum refugium*-a. így például, mikor a német czéh (Zunft) elfajult és belsőleg elgyöngült, annál inkább elzárkózott kifelé, mennél inkább gyöngült összetapadó ereje; ez hozta létre azt a szabályt, hogy csak a mesterek fiait, a mesterek vejeit, a mesterek özvegyeinek férjeit fogadták be a mesterek közé. Ez a fiziológiai kapocs hozza létre még ma is jól ismert eredményeit a nepotizmus neve alatt a tényleges közigazgatásban, amely nem egyéb, mint a mai czéhek vagy kasztok rendszere.

Más esetekben a társadalmi folytonosságnak lélektani alapja van. Ez az alap nem egyéb, mint az az értelmi és erkölcsi egyformaság, amely valamely csoportban átplántálódik az elődökről az utódokra. A folytonosság itt abból a tényből ered.

Hogy mindig marad hivatalban elég régi tag, hogy az újakat beavassa; ez teszi például oly állandóvá a katolikus klérust és a hivatalnoki testületeket. Ez teszi lehetővé nekik, hogy minden egyéni változás közepette is megóvják változatlanul azt az objektív szellemet, amely lényegük.

A társadalmi folytonosság törvényét szimbolizálja a politikai rendben a legfőbb méltóság örökletessége. Objektíválódhatnak ez a törvény bizonyos személytelen tárgyakban is, melyek a csoport elidegeníthetetlen javai. A legjobb példa erre a holtkézi birtokok intézménye. Joggal mondhatták: az egyházi testületek uradalma sokáig az oroszlán barlangjához hasonlított, amelybe minden beléphet, a honnan azonban semmi sem lép ki.

Jegyezzük meg, hogy a társadalmi folytonosságnak ez a törvénye, ha túlságosan abszolút módon érvényesül, azzal végzi a munkáját, hogy céljával ellenkező eredményeket hoz létre. Az a társadalom, amelyben semmi sem újul meg, nincs messze hanyatlásától. Nietzsche szerint: «Van bizonyos fokú álmatlanság, kérődzés, *történelmi érzék*, amely árt az élő lénynek és végül meg is semmisíti azt, akár egy emberről, akár egy népről, akár egy egész civilizációról van is szó.»⁶⁵

⁶⁴ *Sighele*: Psychologie des Sectes (A szekták lélektana), 111. oldal.

⁶⁵ *Nietzsche*: Unzeitgemässe Betrachtungen,

III. FEJEZET.

Az életalkalmazkodás törvénye.

Hogy valamely társadalom fenmaradjon, ahhoz épp úgy, mint az alakulásához, arra van szüksége, hogy megfeleljen valami életszükségletnek, természetes, akár belső, akár külső szükségességnek. Más szavakkal: kell, hogy a társadalom szükséges funkció szerve legyen. A funkció maradandósága biztosítja akkor a szerv maradandóságát is. Az a társadalom, amely hasznos funkciót teljesít, kiállhat oly rázkódásokat és megpróbáltatásokat, aminőket létjogosultság nélkül való társadalom képtelen kiállani.

Ihering megjegyzi, hogy minden jogi forma, amelynek eshetősége van arra, hogy tartós legyen, a csoport valamely mélyes életszükségletének felel meg, és amikor ezek a szükségletek átalakulnak, maga a jog is átalakul. – A szokásjog, amely oly szívós természetű, alkalmazkodásnak a kifejeződése – a kényszer uralma alatt – a győző elem és a legyőzött elem között, amelyek végül ugyanegy társadalomba olvadnak össze. «A hatalmasok, – mondja Ch. Andler, – szövetkeznek és szervezkednek, hogy sokáig hatalmasok lehessenek; a megszokás az elnyomottak számára együtt jár a lázadás lehetetlenségével. Az egyik fél zsaroló uralmából és a másik fél lemondó szolgaságából támad az a *szokás*, amely a jog spontán formája.»⁶⁶

A társadalmi alkalmazkodásnak két formája különböztethető meg: a belső alkalmazkodás és a külső alkalmazkodás. Ahhoz, hogy valamely társadalom fenmaradjon, először is arra van szükség, hogy alkalmazkodjék a miliójéhez. Ha a milió körülményei változnak, a társadalomnak is át kell változnia és alkalmazkodnia keli, mert különben eltűnik. Sőt, mi több, arra van szüksége, hogy a különféle elemek, amelyek alkotják, belsőleg alkalmazkodjanak. A. Comte megjegyzi, hogy a létező társadalmak politikai 411-hataüanságának az az oka, hogy nem alkalmazkodtak belsőleg, még pedig azért nem, mert együtt megvan bennök a három ellentétes gondolkozás! mód: a teológiai, a metafizikai és a tudományos.

Lehetnek mesterséges alkalmazkodások is, amelyeknek az a célja, hogy valamely meggyőződést vagy tant *ügy* «preparáljanak», hogy az hozzáidomuljon azoknak a szellemi állapothoz, akiknek szánták. E preparálás híján a tannak semmiféle eshetősége sincs arra, hogy tartós hatást tegyen. A dolgok kényszerű erejénél fogva abban a módban tehát, ahogyan a nyilvánosság elé terjesztik a politikai, társadalmi vagy vallási doktrínákat, nagy része van az illúzióknak és a beállításnak. Gr. B. Shaw megjegyzi, hogy a doktrínáknak «fogantyúra» van szükségük, amelynél fogva a kevésbé művelt intelligenciák megragadhatják azokat. A terjesztés nagy művészete éppen az, hogy ezt a «fogantyút» jól ki tudják számítani. Ugyancsak Shaw mondja azt is, hogy minden társadalmi doktrínának (például a szocializmusnak is) két oldala van: egy tudományos ezoterikus) és egy illuzionista (exoterikus). «Van bizonyos preparálás, – írja Shaw, – amelyhez a tudománynak alkalmazkodnia kell, hogy a tömeghez férhessen. Ha nem lehet a tudományt erővel belevetni a tömegbe, mint ahogy az egyszeregy beleverik a gyerekekbe, akkor, akár művészi, akár vallási dráma formájába kell öltöznie, hogy fölkeltsse a nép rokonszenvét és lekösse a figyelmét. És mint ahogy a rokonszenvet és az érdeklődést az értelmi kíváncsiság követi, úgy kell a drámát követnie az elméletnek, oly módon, hogy a nép gondolkozhasson is épp úgy, mint ahogy érez ... Mit látunk vajjon a szocializmus tudományos jellegének következményeképp is? Azt, hogy szemmel láthatóan engedelmeskednie kell annak a törvénynek, amely előtt minden tudomány meghajol, mikor azt óhajtja, hogy a nép támogassa. Illúzióknak ígéretekkal telehímezett fátyola mögé kell rejtőznie és föl kell szerelnie önmagát észbeli «fogantyú»-val, még pedig nagyon egyszerűvel, amely a közönséges szellemnek is

⁶⁶ Ch. Andler: A «Droit au Produit integral du Travail» (A munka egész eredményéhez való jog) bevezetése.

lehetővé teszi, hogy könnyen megragadhassa.»⁶⁷

Novicow megjegyzi, hogy a társadalmak életében vannak «mesterséges hibás alkalmazkodások» is, amelyeket a környező körülmények hamis értékelése hoz létre. Novicow példakép a védővamos tévedést hozza fel, amely őszerinte gyökeres gazdasági hanyatlásnak az oka azoknál a nemzeteknél, amelyek elfogadják. «A védő-vámrendszert, – mondja Novicow, – röviden így határozhatjuk meg: a millió mesterséges hibás alkalmazkodása. A mi bolygónk amúgy is nagyon rosszul alkalmazkodott szükségleteinkhez. De mi örültségünkben és vakságunkban azt akartuk, hogy a természet még inkább mostohaanyánk legyen és . . . kitaláltuk a védő-vamos rendszert.»⁶⁸

IV. FEJEZET.

A társadalmi differenciálódás törvénye és a kiválasztottak törvénye.

A differenciálódás törvénye abban áll, hogy minden társadalomnak fentartásához szüksége van differenciálódott szervekre, amelyek pontosan és gyorsan végezhetik a társadalmi funkciókat.

Németország régi czéheinek a hanyatlását részben az okozta, hogy nem tudták ellátni magukat szervekkel.

Azokat az előnyöket, amelyek differenciálódott társadalmi szervek megteremtésének az eredményei, Simmel nyomán három fő csoportra oszthatjuk:

1. Ott, ahol vannak differenciálódott szervek, a társadalmi test mozgékonyabb. Ameddig minden egyes politikai, jogi, közigazgatási lépés megtételéhez az egész társadalmi testnek mozdulni kell, cselekvését nehezíti az esetlenség. «Mikor egy tömeg mozdul, – mondja Simmel, – mozdulatait nehezíti mindenféle tétovázás és fontolgtatás, egyrészt a különleges érdekek széthajlása, másrészt az egyének közönbössége következtében. A társadalmi szervek ellenben megszabadulhatnak mindezekről az akadályoktól, mert minden szerv határozott célra teremtődött és aránylag egymáshoz közelebb álló személyek csoportjából áll; és ily módon hozzájárul a tömeg fentartásához, amennyiben pontosabban és gyorsabban végzi a mozdulatokat.»⁶⁹

2. Oly esetben, amikor az egész csoportnak meg kell mozdulnia minden egyes társadalmi cél érdekében, elmaradhatatlanok a belső súrlódások. Ennek az anarchikus állapotnak tipikus példája az olyan társadalom, amelyben egyetlen ellenző tagnak a *vétója* megakadályozza az érvénybelépését az oly szabálynak, amelyet a többség elfogadott. Ezek a súrlódások eltűnnek vagy nagyon gyöngülnek ott, ahol külön szerveket teremtenek, amelyek különleges biztosítékai az illetékességnek és a szervező feladatra való alkalmatosságnak.

3. Végül ennek a szervezetnek harmadik előnye az, hogy a kollektív erőnek jobb irányítását biztosítja. A tömeg, amikor cselekszik, sohasem tud felülemelkedni bizonyos meglehetősen alacsony szellemi színvonalon. A legjobb tanácsadók talán nem is lesznek mindig azok, akik meg tudják hallatni szavukat a tömeggel. Ellenben egy kisebbség mellett, ahol sok a rátermetség, a tehetség könnyebben csinálhat karriert és könnyebben hozzájuthat ahhoz a tekintélyhez, amely megilleti.

Ezt az utóbbi pontot, véleményünk szerint, bizonyos fentartással lehet csak elfogadni. Simmel elismeri, hogy «valamely hivatalnoki testületben a féltékenység gyakran megfosztja a tehetséget az őt megillető befolyástól, ellenben a tömeg, amely lemond minden személyes

⁶⁷ Gr. B. Shaw: A szociális illúziói. (*Huminité nouvelle*, 1900. aug.).

⁶⁸ Novicow: Les Gaspillages des Sociétés modernes (A modern társadalmak tékozlásai). 101. oldal. (Paris, F. Alcan).

⁶⁹ Simmel: Comment les formes sociales se maintiennent? (Hogyan maradnak fenn a társadalmi formák?)

ítéletről, könnyen követi a geniális vezért.»⁷⁰

Meg kell jegyeznünk ezenkívül, hogy a társadalmi szervek differenciálódása együtt jár bizonyos hátrányokkal úgy a társadalom, mint az egyén szempontjából. A társadalom szempontjából a hátrány az, hogy a differenciálódott szervek gyakran önmagukat kezdik czélul tekinteni, holott ők eszközök csak az összesség szolgálatában és arra törekszenek, hogy a társadalmi test rovására fenmaradjanak és gyarapodjanak. Az egyén szempontjából az a hátrány, hogy az egyén, aki bizonyos funkcióra van korlátozva, végül azonosítja magát ezzel a funkcióval és teljesen beléje olvad. Előmozdítja saját kasztjának minden elfogultságát és minden ügyét, jót és rosszat egyaránt. Részese annak a hibának, annak a szellemi súly édesnek, amelyet testületi szellemnek nevezünk.

A kiválasztottak törvénye közvetlenül bekapcsolódik a társadalmi differenciáció törvényébe. Ennek a törvénynek a hatása úgy jellemezhető, hogy az valamely társadalom konzerváló befolyásainak a kivonata. Mert az arisztokráciák és a kiválasztottak, bármily fajtájúak, lényegükben konzervatív elemek. Ámde a kiválasztottak szerepe a történelem folyamán módosult.

Kezdetben a kiválasztottak, minthogy az erő alapján választódtak ki, szükségképpen despoták voltak. Manapság ez már nincs így szükségszerűen. A társadalmi kiválasztottak (értelmiség, művészet és tudomány szempontjából) gyakran kívül maradnak a kormányzáson. Azok, akik a kormányzást végzik, ritkán tartoznak a kiválasztottak közé. Ebből az következik, hogy manapság a kiválasztottak nem szükségképpen hatalmaskodók és nem szükségképpen ellenségei az újításoknak. Sőt néha az újítások barátai és progresszisták is lehetnek. Különösen Oroszországban van ez így, ahol igen sokan, akik egyben a született arisztokraták és az értelmiségi kiválasztottak közé tartoznak, hívei a progresszista és forradalmi eszméknek.

Novicow igen szellemesen fejtegeti, hogy a kiválasztottak és a haladás között nincs összeférhetetlenség. A kiválasztottak (nemcsak tudósok, hanem írók és művészek is) előmozdítják az új és paradox eszmék terjedését érzésszerű finomságukkal, művészi érzékükkel, amely képessé teszi őket arra, hogy ezeket az eszméket oly formába öntsék, amelyben befogadhatja őket a nyers köztudat is. «A kiválasztottak, – mondja Novicow, – valamely társaságnak nemcsak eszméit dolgozzák ki, hanem érzéseit is. Már pedig az érzések sokkal fontosabbak még az eszméknél is a vágyak és akarások szempontjából . . . Sőt az érzés óriási hatalom a külső eszmékkal való kapcsolatánál fogva. Mikor ez utóbbiak bántják az érzést, ez fellázad és gyakran elkergeti a betolakodókat. Hogy elterjedhessen, minden eszmének rokonszenves formában kell jelentkeznie: Nyiss ki egy könyvet. Ha a kiválóság bélyegével áldott szellem írta, a könyv vonzódást ébreszt benned. Végig fogod olvasni az egész kötetet. Valami titokzatos erő árad ki feléd a szerzőből; minden mondata behatol értelmi világodba. Az ilyen könyvnek mély és tartós a hatása. Még ha paradox is, akkor is kivonod a szerző nézeteiből az igazságnak azt a maradékát, amely gyakran keveredik tévedéssel. Ellenben, ha a könyv sérti az érzésedet, akkor mindebből semmisem következik be, és a könyvet pár oldal elolvasása után nyugodtan eldobhatod.»

«A kiválasztottak azok, akik valamely nemzet életének minden egyes korszakában meghatározzák azt, mi a kiváló és mi nem az. A kiválóság manapság nem az, ami tegnap volt, és az sem, ami holnap lesz. De mindig van olyan kiválóság, amely a jelen kiválósága.»⁷¹

⁷⁰ *Simmel: Année sociologique*, 1896-97. (90. oldal.)

⁷¹ * *Novicow: Conscience et Volonté sociales* (Társadalmi tudat és akarat), 109. oldal. – *Anatole France*, aki szociológusnak is oly kiváló, mint művészeknek, ezt írja a kiválasztottakról: «Minden város, minden nemzet egynehány személyben szólal, akik több erővel és helyesebben gondolkoznak, mint a többiek . . . Az, amit valamely faj geniejének nevezünk, nem lesz tudatossá, csak elenyésző kisebbségekben: ritkák minden helyen azok a szellemek, akik elég szabadok ahhoz, hogy a közönséges félelmeket lerázva, fölfedezhessék az elfátyolozott igazságot». *A. France: M. Bergeret à Paris*. (Bargeret úr Parisban).

V. FEJEZET.

A társadalmi szolidaritás és a csordaszellem törvénye.

A szolidaritás törvénye belekapcsolódik közvetlenül a társadalmi fenmaradás alapvető törvényébe. A szolidaritás egyrészt valóban azért működik, hogy legyőzze a külső ellenségeket, másrészt pedig azért, hogy megsemmisítse a veszedelmes vagy lázongó belső elemeket. Arra igyekszik, hogy szilárdítsa a már meglévő társadalmi kapcsolatot. Érdek- és védelmi közösségbe egyesíti mindazokat az egyéneket, akik ugyanabban a pillanatban ugyanannak a csoportnak tagjai. A szolidaritás úgyszólván a térben való társadalmi folytonosság, mintahogy a társadalmi folytonosság időben való szolidaritásféléje a nemzedékeknek, amelyek egymásra következnek valamely csoport élete során.

A szolidaritás törvénye alkalmazható az emberi tevékenység minden területére. Van gazdasági szolidaritás; politikai szolidaritás (egy párt kebelében), vallási szolidaritás, foglalkozásbeli szolidaritás (testületi szellem), osztályszolidaritás (nemesi szellem, polgári szellem, proletár szellem). A szolidaritást napjainkban sokan tanulmányozták. Számos szerző tanulmányozta hatásait (Izoulet, Bourgeois, stb). Sajnos, az eszméket nem egyszer elhomályosította e téren a biológiai metaforákkal való visszaélés és az a jogosulatlan törekvés, hogy a társadalmat organizmussal, a gondolkozó egyéneket pedig élő sejtekkel fogják egy kalap alá. Az a kizárólagosan optimista szempont is, amelyből vizsgálták a szolidaritást, hozzájárult az eszmék meghamisításához.

Megmondottuk már föntebb : a szolidaritás önmagában közönyös és erkölcsi érzék híján való. Célja és eredményei szerint lehet helyes és jó, vagy bűnös és ártalmas. Exakt társadalmi lélektan szempontjából a szolidaritás nem egyéb, mint többszörös egoizmus, egyéni egoizmusok össze-sűrűsödése és elkesernyesedése. Az osztálydühök és a testületi dühök százszorta vakabbak, szívósabbak és engesztelhetlenebbek, mint az egyéni dühök. A szolidaritás szelleme lényegében antiindividualista, bizalmatlankodik minden egyéniségben, amely elüt valamelyest az átlagosság szürke színkeverékétől. Az embernek nem is kell kiválóbbnak lennie, mint a többiek, hogy gyűlöljék. Nem fogják megbocsátani neki azt sem, hogy *eltérő* a többitől, hogy eredeti.

A szolidaritás szelleme gyűlöli a közömböseket és a kényeseket, akik távol maradnak a csoport érdekeitől és apró mesterkedéseitől. Többre becsüli a mesterkedőket, a harcosokat, azokat, akik láttatják magukat. Megértjük az üldözéseket, amelyekből Rousseau-nak kijutott, ha ismerjük szellemi magatartását, amelyet ő maga jellemezett. «Természetesen én is alárendelem magam, – ; írja, – annak a nagy erkölcsi parancsnak, amely azonban leromboló ja az egész társadalmi rendnek : hogy *sohase kerüljek oly helyzetbe, amelyben mások kárában találok meg a saját hasznomat*. Az, aki szigorúan követni akarja ezt a parancsot, mást nem tehet, mint hogy teljesen visszavonul a társadalomtól, és aki így él, elvonulva, már ennél fogva követi ezt a parancsot, anélkül, hogy gondolnia kellene rá.»⁷² Rousseaut azért gyűlölték, mert ezt a parancsot követte. És amikor panaszkodott és tiltakozott, a társadalom nem törődött ilyen kicsiséggel. Örjögve kiáltotta, hogy üldözni kell!

Mint a közömböseket, épp *úgy* gyűlöli a szolidaritás szelleme a kritikai szellemeket is. Mert ezek nem hajolnak a kötelező parancsok jármába.

A szolidaritás szelleme lényegében konzervatív, mert lényegében kényszerítő erejű és zsarnoki. Névtelen és felelőtlen zsarnokság és egyben szolgálalkúság, mert a ki kimondja a szolidaritást, az kimondta a tömegbe sorozást is. A szolidaritás szelleme az engedelmisségi szellem fenmaradása, amely oly sokáig uralkodott az emberi nyájakon. Nietzsche csodálatosan kimutatja ezt. «Mióta emberek voltak, mindig voltak emberi nyájak is (családok, közösségek, törzsek, népek, államok, egyházak szövetezései) és mindig nagy volt az

⁷² * Rousseau: Dialogues (Párbeszéd), II. párbeszéd.

engedelmeskedők száma a parancsolok kis számához képest;—ha tekintetbe vesszük tehát, hogy az engedelmisséget gyakorolták és nevelték legjobban és leghosszabb időn át mindmáig az emberek között, akkor könnyen föltehető, hogy általában minden emberben megvan az engedelmisség, mint belső szükség, mint valamelyes *formális lelkiismeret*, amely parancsol : Föltétlenül meg kell tenned valamit, semmiesetre sem kell megtenned valamit, szóval *kell* valamit tenned vagy nem tenned. Az ember igyekszik kielégíteni ezt a szükségletét és anyagot adni neki. E szükséglet erejéhez, türelmetlenségéhez, energiájához képest, válogatás nélkül, vad étvágygyal habzsol és elfogad mindent, amit fülébe sügnak azok, akik parancsolnak neki, akár a szülei, akár a *gazdái*, akár a törvények, az osztályelfogultságok vagy a közvélemény . . . Ebből következik, hogy a nyáj ember ma Európában úgy viselkedik, mintha ő volna az egyedüli hatalomra jogosult emberfaj; azokat az erényeket, amelyek hasznossá teszik őt a nyáj számára, úgy dicsőíti, mint az egyedüli, igazán emberi erényeket.»⁷³

Látjuk, hogy a szolidaritás szellemének igazi alapja a csordaszellem. Ennek következtében gyanakodnak rá és társadalmi vesztegzárba teszik azt, aki egyedül él, aki félrevonul, aki az egyedüllét akarásának adja jelét, akinek nincsenek «kapcsolatai».

Aki egyedül él, az gonosz, – így mondják. – Emlékezzünk csak vissza *Zola: Paris Gyomra* című regényében a szelíd és ártalmatlan Florenta, akit a kerület bamba gyűlölettel kínoz, mert magányban és filantróp utópista álmodozásban él. Az lesz bűnössé, aki távöltartja magát a dőre és dühöngő csordaszövetségektől; aki nem akar együtt üvöltöni a farkasokkal.

A szolidaritás és a konzervatív csordalét e szellemének egyik követelménye az, hogy a közvélemény tisztelete és az attól való félelem általánossá válik. Következménye annak az általánosítása is, amit Nietzsche a csorda-hiúságnak nevez: «A hiú, – mondja Nietzsche, – örül minden jó véleménynek, amelylyel fölöle vannak (tekintet nélkül arra, hogy milyen az igazi jelleme), de bántja őt minden rossz vélemény: mert rabszolgája mindakettőnek; úgy érzi, hogy rabszolgája annak a régebbi rabszolgasági ösztönnek a következtében, amely uralkodik rajta. A «rabszolga» az a hiú ember vérében, a rabszolga hitványságának maradványa, amely arra készíti, hogy térdre boruljon rögtön ez előtt a vélemény előtt, mintha nem provokálta volna.– És ismétlem: a hiúság atavizmus.»⁷⁴

A társadalom nem mulasztja el a saját fentartására hasznosítani az egyének e hajlamait a szolgalelkűsége, és isteníti a *közvéleményt*.

Az autarchikus és individualista filozófia ellenben Tolsztoj jellegét fogadja el: «Ne ítéld!» – azzal az axiómával egyetemben, amely szükségszerű kiegészítése az előbbinek: «Fütyülj mások véleményére!» «A leghatalmasabb az, aki leginkább egyedül áll», – mondja Ibsen.

Az eddig fejtegetett megfigyelések ráillenek minden szolidaritásra, amelynek az a törekvése, hogy hatással legyen a tudatokra és ellenőrizze az egyéni cselekvéseket. – Az a kérdés, vajjon ráillik olyan szolidaritásra is, amely tisztára gazdasági?

A mi véleményünk szerint a tisztára gazdasági szolidaritás, olyanforma, aminő például az angol *Trade-Union*-okban működik, azzal a föltétellel, hogy kizárólag gazdasági marad, elkerülheti azokat a hátrányokat, amelyeket föntebb kifejtettünk.

Hasznára válhat a munkásnak, amennyiben megvédelmezi őt a gazdasági kényszer ellen és néha bizonyos erkölcsi kényszer ellen is, amelyet a munkaadó fejt ki. Másrészt ez a gazdasági szolidaritás nem nyomja el, hanem teljesen szabadnak hagyja az egyéni tudatot és viselkedést. A gazdasági szolidaritás az egyén életének csak egy töredékét hálózza be, és a maga hatáskörén kívül állónak tekinti a tevékenységnek minden oly fajtáját, amely nem gazdasági

⁷³ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 199. §.

⁷⁴ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 261. §.

tevékenység.

Mindazáltal e téren is van veszedelem, amelyet kerülni kell, s ez az, hogy a gazdasági szolidaritás ne alakuljon át erkölcsi kényszerré és ellenőrzéssé. Ezt a lépést igen könnyű megtenni. Gondoljunk csak arra a szoros erkölcsi fegyelemre, amelynek igájába hajtották a középkor czéhjei tagjaiknak a magánéletét. Nyilvánvalóan szükséges, hogy az ipari társulás tekintsen el föltétlenül a családi, rokonsági, stb. kapcsolatokról. Voltak bizonyos angol *Trade-Union*-ok, amelyek megtartották az inaskodás szabályozását, és jogot adtak az apának arra, hogy fiát bevezesse a foglalkozásába, anélkül, hogy alávesse őt az inaskodás kötelezettségének.⁷⁵ Az efféle eljárás mind anakronizmus, amely nyilvánvalóan beleütközik a kizáróan gazdasági szolidaritás elveibe.

Azzal a föltétellel, hogy szükségkép óvakodik minden idegen befolyás visszaélő beavatkozásától, véleményünk szerint, a gazdasági szolidaritás kielégítő módon összeegyezteti a csoport érdekeit és az egyén függetlenségét. Az unionisták, amennyiben unionisták, nem vallanak semmiféle vallási, politikai, sőt erkölcsi doktrínát sem.

VI. FEJEZET.

Az egyformaság törvénye és a nem egyformák kiküszöbölésének törvénye.

Ez a törvény nem egyéb, mint a szolidaritás törvényének alkalmazása. Abban áll, hogy minden szervezett társadalom megkíván a maga tagjaitól bizonyos hasonlóságot a viselkedésben, a szokásokban, sőt még a véleményekben és a gondolatokban is. Minden társadalomban megvan az a hajlandóság, hogy ne csupán a testet hajtsa a maga igájába, hanem az értelmet és az akaratot is. Minden társadalom többé-kevésbé megvalósítani igyekszik egy híres rendnek a jelszavát: *Perinde ac cadaver*. Tagjaira rákényszerít bizonyos fajta lelki mimetizmust. «Vannak állatok, – mondja Sighele, – amelyek fölveszik a növény- és ásványmiliók színét, amelyekben élnek; vannak emberek, amelyek fölveszik csoportjuknak az erkölcsi színét.»⁷⁶

Az egyformaságnak ez a törvénye maga után vonja azt a törvényt, amely szerint azokat az egyéneket, akik lázonganak ez ellen az egyformaság ellen, ki kell küszöbölni. A csoport ellenállhatatlan és részben tudattalan nyomást fejt ki az olyan lény kiküszöbölésére, aki vonakodik alávetni magát a környező erkölcsi és társadalmi fegyelemnek. Az ilyen egyén, Guyau kifejezése szerint, a türelmetlenség légkörét teremti meg maga körül.

Az üldözés, – mondja Bagehot,⁷⁷ – kiegészíti az utánpótlást: «Valamennyi vad, jobban mondva, valamennyi tudatlan emberben megvan a hajlandóság az üldözésre, még szembetűnőbben, mint az utánpótlásra. Nincs barbár, aki bele tudna nyugodni abba, hogy a nemzet valamelyik tagja eltérjen törzsének barbár szokásaitól és ősi hagyományaitól. Legtöbbször az egész törzs azt várná, hogy az istenek megfenyítik, ha azok közül, akik a törzset alkotják, csak egy is lemondana az ősi szokásokról vagy valami újításra adna példát. A modern időkben és a mai erkölcsi érzésű országokban, azt gondoljuk, hogy mindenki csak a maga cselekedeteiért felelős, és nem tudjuk elhinni, hogy mások hibája bennünket is bűnösökké tehetne. A bűnösség a mi véleményünk szerint személyes folt, amely szabadon választott viselkedés következménye és csak azt bélyegzi meg, aki ezt a viselkedést választotta. De a kezdetleges korszakokban azt hiszik, hogy a törzs egyetlen tagjának cselekedete istentelenséggel szennybebe az egész törzset; ez az egy cselekedet rászabadítja az egész törzsre az égi fenyítést, minthogy megsérti a törzs külön istenségét. Ezeknek a

⁷⁵ S. és B. Webb: *Industrial Democracy* (Ipari demokrácia).

⁷⁶ Sighele: *Psychologie des Sectes* (A szekták lélektana), 140. oldal.

⁷⁷ *Lois scientifiques du développement des Nations* (A nemzetek fejlődésének tudományos törvényei), Paris, F. Alcan.

korszakoknak politikai eszmeköréből hiányzik a korlátolt felelősség.» – Helyén való most az a megjegyzés, hogy ennek a szellemi állapotnak sok maradványa megvan még közöttünk is. Valamely osztály, valamely kaszt, hatóság, hivatal, nem bocsát meg tagjai közül senkinek sem oly, cselekedetet, amely, – bárha saját egyéni elhatározása, – oly természetű, hogy sérti a közvélemény gondolatait vagy akár elfogultságait is. Mert a közvélemény az az istenség, amelynek bosszújától ma mindeneknél jobban félnek az emberek. Ennélfogva az egyén legyen egyforma és nyáj béli, ha harmóniában akar lenni a csoport erkölcsével.

Ez a kiküszöbölési törvény nemcsak a független vagy lázongó egyéneket sújtja, hanem a gyöngé, törekeny és a csoport erősítésére nem alkalmas egyéneket is. Ez a csoporterkölcs teljesen állati. Az, aki megfigyelte a háziállatok szokásait, nem egyszer Láthatta, hogy egész udvarnyi baromfi rárohant egyetlen beteg csirkére, hogy csőrével halálra verje. Hasonló tények történnék az emberi társadalmakban is.

A gyöngének és nem alkalmasoknak ez a kiküszöbölő erkölce a maga egész naiv kegyetlenségében megmutatkozik azoknál a szociológusoknál, akik azt szeretnék, hogy az emberi társadalmak az állati társadalmak mintájára alakuljanak ki. Ezeknek a szociológusoknak a könyveiben szünetlenül visszatér a *kiküszöbölés* szó, unalmas állhatatossággal és az egyének teljesen darwinszerű megvetésével. A legtipikusabb ezek között az írók között egy Lipcsében megjelent kis röpiratnak a névtelen szerzője. A röpirat címe ez: *Die Aristokratie des Geistes* (A szellem arisztokráciája). Ez a szerző oly társadalom hipotézisét fejtegeti, amely az «észszerű» kiválasztás elvén alapszik, s amelyben *ad hoc* intézkedésekkel kiküszöbölnék azokat az egyéneket, akiket a faj haladására nézve akadályoknak vagy hátrányosaknak tartanak. Külön városokat tartanának fenn az alkoholistáknak és a kicsapongóknak, ahol ingyen és bőségesen szolgálnák ki őket mindazzal, ami a föltevés szerint alkalmas arra, hogy gyors eltűnésüket vonja maga után. «Ott, – mondja a szerző, – virulnának Bacchus és Venus templomai, a játékbarlangok, a tingli-tanglik és a pornográf-irodalom; a szeszgyártás olcsón és veszteséggel folya, mert a «konzervatív kiválasztó» párt gazdajai fölöslegük egy részét beleölnék a lumpok torkába, az emberi faj érdekében.»

Kiviláglik mindebből bájos szelleme e társadalmi filozófiának, amely szerint nem a haladás van az emberiség kedvéért, hanem az emberiség a haladás kedvéért.

VII. FEJEZET.

A társadalmi mozdulatlanság és a változóság törvénye.

Látszólag két ellentmondó törvényhez érkeztünk, amelyek egymás hatásait ellensúlyozzák ugyanazon cél: a társadalmak fen tartása érdekében.

Bizonyos esetekben a mozdulatlanság vagy az újítások ellenzése kedvez a társadalmi csoport fentartásának. Erről akkor van szó, mikor a társadalmak össze nem illő elemekből alakultak ki és lappangó vagy nyílt ellenségeskedések válságait élik. Ilyen esetben veszedelem minden rázkódás, bárhonnan jöjjön is; sőt kerülni kell a leghasznosabb rendszabályokat is, hacsak a legcsekélyebb megrázkódtatást vonják is maguk után. Ez az oka annak, hogy az olyan bonyolult állam, mint Ausztria, amelynek egyensúlya örökösen ingadozó, elvileg határozottan konzervatív, minthogy minden változás jóvá nem tehető zavarokat idézhetne fel benne. Ugyanez a konzervativizmus jelentkezik mindannyiszor, amikor valamely társadalmi forma túléli saját létjogosultságát, úgy hogy alkotó elemei hajlandók minden perczen másfajta társadalmi kombinációkba átlépni.

Más esetekben, a társadalmi formák legszélső rugalmasságára van szükség maradandóságuk érdekében, «így vannak azok a körök, – mondja Simmel, – amelyeknek létét túrik csak valamely terjedelmesebb csoport kebelében, vagy amelyek csupán meg nem

engedett utakon-módokon tartják fenn magukat. Az ilyen társadalmak csak rendkívüli rugalmasságuknál fogva, de azért elegendő szilárdságukat megőrizve, élhetnek meg az örökös védekezés állapotában, úgy, hogy ha kell, alkalomadtán a védekezésből gyorsan támadásba is átmehessenek és viszont. Arra van szükségük, hogy beszivárognak valahogyan minden repedésbe, terjeszkedjenek vagy összehúzódnak a körülményekhez képest, és mint valami folyékony elem, fölvegyenek minden elképzelhető alakot.»

Simmel megjegyzi azt is, hogy az arisztokráciák, bármifélek legyenek is, nemesiek, családiak, világiak, stb., legkönnyebben maradhatnak mozdulatlanok. Ellenben a középosztályoknak, amelyekhez szakadatlanul új elemek járulnak fölülről is, alulról is, sokkal mozgékonyabb az életük.

A történeti fejlődés folyamán, úgy látszik, nyomon követhetjük, – az igaz, hogy hullámzásokkal, – az újítást ellenző befolyások fokozatos csökkenését. A kezdetleges társadalmak törvénye a *status quo*, vagyis a mozdulatlanosság. A modern társadalmakban, a szabad vitatkozás uralma, a kritikai szellem kifejlődése, a termelvények és gondolatok cseréjének könnyűsége nemzetek és társadalmi csoportok között előmozdítják az újításokat ellenző szellem háttérba szorítását.

VIII. FEJEZET.

A dogmatizmus és a társadalmi optimizmus törvénye.

Láttuk, hogy minden kialakult társadalom arra törekszik, hogy tagjaira értelmi és erkölcsi egyformaságot kényszerítsen rá. Ennek a törvénynek egyik következménye az, hogy minden társadalomban többé-kevésbé tudatos dogmatizmus van. Ez alatt azt értjük, hogy minden szervezett társadalomnak, nemzetnek, községnek, arisztokracziának, osztálynak, kasztnak, szüksége van arra, hogy higgyen önnönmagában, saját erkölcsi és társadalmi értékében. Nietzsche szavai szerint, ez az önnönmagában való hit a «gerincze» minden községnek. Minden társadalom ösztönszerű szükségét érzi annak, hogy dogmává emelje saját tekintélyét, saját fegyelmét, törvényeit és erkölcsét. A társadalmak keletkezésénél mindig azt látjuk, hogy a társadalmi intézmények spontán isteni és szent jellegűeknek tüntetik fel magukat.

A társadalmi dogmatizmus háromféle lehet: vallási, metafizikai és erkölcsi.

A vallási dogmatizmus istenségnek tekinti a társadalmat, isteni lénynek, amely felsőbbrendű az egyénnél, vagy legalább is úgy tünteti fel a társadalmi tekintélyt, mint az isteni akaratnak a kifolyását. Gondoljunk csak Bossuete-re. – A gondolkozásnak ezt a formáját egyébként nemcsak kizárólag teológiai politikusoknál találjuk meg. Megvan ez számos olyan szociológusnál is, aki látszólag független minden vallási kapcsolattól. De ez utóbbiak ahelyett, hogy a társadalmi tekintélyt úgy fogják fel, mint az isteni tekintély kifolyását és jelképét, ellenkezőleg az isten fogalmát tartják a társadalomról való tapasztalati felfogásunk metafizikai kifejeződésének.

Mindenesetre vannak tagadhatatlan analógiák a társadalomról és az istenről alkotott felfogásunk között. Simmel jól megvilágította ezt a kérdést, őszintén: «A társadalmi tudományok fejlődése észrevétette velünk minden vallási eszmében valamely társadalmi realitásnak a szimbólumát. Minden képzet, amely az Isten eszméjében, mint valami imaginárius gyújtópontban, találkozik, levezethető azokból a reális kapcsolatokból, amelyekben a társadalom az egyénnel van. A társadalom az az egyetemes hatalom, melytől az egyén függ, aki egyben különböző tőle és azonos vele. Az elmúlt és a jelenlévő nemzedékek képén a társadalom egyszerre megvan az egyénben és az egyénen kívül. Meg nem magyarázott akarásainak sokfélesége magában foglalja a lények mindennemű küzdelmeinek az elvét, és a társadalom emellett mégis egység. A társadalom felruhazza az egyént erőivel,

ugyanakkor, amikor megszabja az egyén kötelességeit: a társadalom határozza meg az egyént és azt akarja, hogy az egyén felelős legyen. Szóval minden érzést, minden gondolatot, minden kötelezettséget, amelyet a teológia az egyénnek az Istennel való kapcsolatából magyaráz, a szoeziológia az egyénnek a társadalommal való kapcsolatából magyaráz meg. Az erkölcs tudományában a társadalmat illeti meg az istenség szerepe.»⁷⁸

Ezek az analógiák megmagyarázzák természetszerűen azt a társadalmi platonizmust, mondhatnók, azt a társadalmi fétisizmust, amely a társadalmat isteníti.⁷⁹

Máskor meg a társadalmi dogmatizmus metafizikai formát ölt. Ilyen a formája Hegelnél. E szerint a filozófus szerint: az állam önmagában véve észszerű; oly abszolút valóság, amely az egyén fölött való. Felsőjoga van az egyénnel szemben. Önmagában bennerejlő és isteni oknál fogva létezik. «Isteni saját lényegében.»

Erkölcsei formájában, a társadalmi dogmatizmus azt állítja, hogy az állam legfőbb és védő működése erkölcsi működés: az igazságszolgáltatás. Azt a hitet igyekszik uralomra juttatni az állam, hogy van a társadalomban, a társadalom összességében, valami bennerejlő észelv, amely végül diadalra juttatja azt, ami földi az igazságot, vagyis ami megfelel a dolgok természetének, nemcsak a jelenben, hanem a jövőben, ma még nem létező állapotban is. Az, amit a dolgok természetének mondanak, egyébként nem más, mint a társadalom életszükségleteinek összessége, vagy más szavakkal: az általános érdek. Az erkölcs voltaképpen nem egyéb, mint társadalmi utilitarizmus. «Mikor azt látjuk – mondja Novicow, – hogy az események fordulata véleményünk szerint megfelel a dolgok természetének, akkor azt mondjuk, hogy a jó diadalmaskodik. Mikor azt látjuk, hogy az emberi intézmények aszerint rendezkednek el, a mi véleményünk szerint megfelel a dolgok természetének, akkor azt mondjuk, hogy az igazságosság diadalmaskodik.»⁸⁰

Mennél jobban vizsgáljuk a különféle társadalmak erkölcsi kódexeit, annál jobban látjuk, hogy azok nem egyebek, mint a társadalmi életszükségletek szublimizációja, mint a kollektív egoizmus imperatívusza.

Szóvátelhetjük itt azt az ellentétet, amely úgyszólván mindenkor fennáll a társadalmi berendezkedések látszólagos moralizmusa és reális immoralizmusa között. Machiavelli valószínűleg megformálta minden kormányzás politikáját, mikor megformálta saját *fejedelmének* a politikáját. «Az, ahogyan élünk, oly távol esik attól, ahogyan élnünk kellene, hogy az, aki azt, ami történik, annak fogja fel, aminek történni kellene, inkább saját romlását, mint saját fen tartását idézi elő, mert annak az embernek, aki azt vallja, hogy mindenesetre jó akar lenni oly sok más ember közepette, aida nem jó, előbb-utóbb el kell vesznie. Szükséges ennél fogva, hogy az a fejedelem, aki fenn akar maradni, arra használja fel tehetségét, hogy ne legyen jó, hogy tehetségét úgy használja fel, ahogy azt a szükségszerűség megkívánja. Ha mindent fontolóra veszünk, az, ami erénynek látszik, ha gyakorolja, tönkreteszi őt; ellenben az, ami bűnnek látszik, nem egyéb, mint saját biztosságának és szerencsésének az oka.»⁸¹ Az a társadalom, amely első sorban saját magát akarja fen tartani, nem ismer el voltaképpen semmiféle kötelességet az egyénnel szemben. Pedagógiákat gyárt magának, amelyeknek az a rendeltetésük, hogy a kellő mértékben illúziót ébresszenek az egyénben.

A társadalmi dogmatizmus spontán formája nem egyéb, mint a közvéleménynek, ennek az egyre hatalmasabb kultusza istenségnek, a tekintélyi és szakértői bölcsesége. – Az újítások ellenzése és a konzervativizmus, a személyiségek gyűlölete és az intézmények vak tisztelete:

⁷⁸ *Bouglé*: Les Sciences sociales en Allemagne (A társadalmi tudományok Németországban), 61. oldal. (Paris, F. Alcan).

⁷⁹ Néha az Isten és a társadalom közti kapcsolat fiziológiai kapcsolat. – A totemes törzs az istentől ered. A tétémnek és imádóinak egy a húruk és vérük. A rítus eredménye ennek a közös életnek a fentartása és biztosítása. (Lásd *Hubert és Maus*: Essai sur le sacrifice (Tanulmány az áldozásról), *Année sociologique*, 1897–98).

⁸⁰ *Novicow*: Conscience et Volonté sociales (Társadalmi tudat és akarat), 180. oldal.

⁸¹ *Machiavelli*: Il principe (A fejedelem), XV. fejezet

íme ezek a közvélemény lényeges alkotó elemei.

Néhány szóval megemlékezünk most még arról a törvényről is, amelyet a társadalmi *optimizmus* törvényének nevezünk. Ez a törvény nem egyéb, mint a társadalmi dogmatizmus egy formája. A társadalmi csoportnak az az érdeke, hogy megakadályozza a társadalmi pesszimizmus minden tanának a terjesztését, mert ez arra alkalmas, hogy előmozdítsa az elégtelenség általánosítását vagy a társadalmi elv iránt való bizalmatlanságot.

A társadalmi csoport Leibniz szerint azt akarja: «*hogy senkise tartozzék bele egykönnyen az elégtelenség tömegébe, abban a respublicában, ahol él.*» Azt akarja, hogy mindenki azt higgye, hogy minden a legjobban van *úgy*, ahogy van, a legjobb (társadalomban). Az egyént meg kell győzni arról, hogy a társadalom oly boldogság ígéretét nyújtja neki, amelyet csak az ügyetlenek és a gyöngék szalasztanak el. Minthogy az egyén természetesen nem sorozza magát e két kategória egyikébe sem, hajlani fog a cselekvésre azzal a naiv és hasznos bizakodással, amelyet szívesen lát a társadalom az egyén lelkében. Az eszménykép az volna, hogy az egyént annyira áthassa a társadalmi mechanizmus tökéletességébe vetett hit, hogy még az esetben is, ha vereséget szenved, vereségét ne tulajdonítsa másnak, mint saját magának és ne tulajdonítsa soha a társadalomnak.

A társadalmi optimizmus e törvényével van kapcsolatban az a tény, hogy a *filiszter*, vagyis a tökéletes egyformaság híve, az, akit teljesen áthatnak az orthodox társadalmi doktrínák, egyhangúlag hitetlenkedik a pesszimista írókban. A filiszter személyes sértésnek fogja fel az emberiség és a társadalom pesszimista felfogását. Az ő szemében a társadalmi pesszimisták formátlan vagy megsavanyodott és mindenestre goromba lelkek.⁸²

IX. FEJEZET.

A társadalmi formások törvénye. – A csoport hazugság törvénye. – A társadalmi megmaradásra vonatkozó következtetés.

A társadalmi formások törvénye belekapcsolódik abba, amit a társadalmi dogmatizmusról mondtunk. – Mint minden dogma, a társadalmi dogmák is bizonyos konvencionális és czeremóniás szertartásokban testesülnek meg, amelyek azt alkotják, amit Tolsztoj a világ vallásának mondana. Minden társadalom, főképp ha arisztokratikus, vagy annak hiszi magát, elfogad egy tömeg szokást, formáságot, világi szertartást, amely ránézve fontos eszköze az összefentartásnak. Ha valaki mulatságból megtartaná afféle könyv filozófiáját, aminő Staffe báróné könyve (*Règles du savoir-viere*), akkor valószínűleg rájönne, hogy e szabályok szelleme nem egyéb, mint féltékeny osztály-konzervativizmus.

A nőknek e téren fontos szerepük van. A nő konzervatív és féltékeny őrzője az etikettnek. Ő az, aki az úgynevezett «világot» kormányozza. A «hölgy» hatalma a polgári világban egyszerre rejtett és mindenható. «Megállapítom, – írja egy korunkbeli publicista, – a nők rengeteg többségénél a hierarchia osztályozásainak és etikettjének makacs babonáságát. Akármilyen rangú legyen, akármilyen legyen a toilette-je, kapard meg a nőt és kibújik belőle a «delnő», Schopenhauer rettentő delnője, azzal a makacs és beteges elfogultságával, hogy egyenlőnek mutassa magát egy másik nővel, aki magasabbrendűnek hiszi magát, és dühösen

⁸² A mikor e munka iveit korrigáljuk, megjelent (*Jhallemel-Lacour* posthumus munkája: *Etudes et Réflexions d'un Pessimiste* (Egy pesszimista tanulmányai és gondolatai), Paris, 1901. Csodás könyve ez az értelmi felszabadulásnak, felségesen bölcs és derűs munka, fénysugár, amelyet egy teljességgel felszabadult gondolkodó vet a csorda-ostobaság mélységeibe. Olvassuk el például azt, amit Challellemel-Lacour arról a taktikáról mond, amelyet a társadalom avégből használ, hogy elhallgattassa azokat, akik nem osztoznak a kötelező képmutató optimizmusban. «Ha gyöngé egészségű vagy, rabja valami szomorú gyarlóságnak, ha már eléggé megcsúfolt a sors, hogy azt higgyék rólad, hogy megsavanyódtál: akkor könnyen fognak diadalmaskodni rajtad. Ezentúl axiómákhoz kell ragaszkodnod, ha azt nem akarod, hogy olyan hangsúllyal, amely nem tűr választ, ezeket a rettenetes szavakat ki álltsák oda neked: «Beteg vagy!» (*Challellemel-Lacour* idézett művének 37. oldalán.)

tiltakozik az ellen, hogy egy kalap alá vonják egy harmadik nővel . . . aki egyenlőnek akar látszani vele. Milyen mániákusan választja ki és szabályozza toilette-jenek, háztartásának és budgetjének minden részletét, hogy társadalmi magasabbrendűségét bizonyítsa vagy színlelje.»

«Ha jobban belemélyedek ebbe a kérdésbe, ebben látom a polgári lélektan tünetét, szimbólumát és foglalatját. A világi hiúság elvei uralkodnak egyaránt a toilette-en, a czeremóniákon és a legkomolyabb dolgokon: a házasságon, a kapcsolatokon, a nevelésen, a pályaválasztáson, az élet és a boldogság programján. A nők ugyanazon eszménykép szerint ítélnék meg egy nagy embert és választanak ki egy kalapot. Ez a szellemi állapot érthetlenné és gyűlöletessé tesz a szemükben minden olyan átalakulást, amely a dolgok rendjét felbontaná és újra osztályozná, amely felborítaná a konvencionális hierarchiát, a nők vallását és életét.»⁸³

A *társadalmi formaságok* törvényéhez kapcsolódik mindjárt az a törvény, amelyet a *csoport-hazugság* törvényének nevezünk.

Minden csoport tudatosan óvja azokat az illúziókat és konvencziókat, amelyek hasznára válnak saját társadalmi presztízsének a fentartására. Max Nordau csodálatosan elemezte azokat a konvencionális hazugságokat, amelyekkel a társadalom elámítani igyekszik az egyént.

Ezek a kollektív hazugságok sokkal nagyobb számúak és sokkal hatalmasabbak, érvényesülésük a történelem folyamán sokkal szakadatlanabb és fontosabb, semhogy egyszerű tényt lássunk csak bennök, nem pedig igazi törvényt: a *társadalmi őszintétlenség* törvényét. Mint a küzdelem, amelynek egyik oldala csak, a hazugság is integráns része a társadalmi szervezkedésnek.

Sighele azt állítja, hogy a hazugság társadalmi funkciójának fontossága oly mellékben növekszik, a mily mértékben a civilizáció fejlődik, ő szerinte két típusa van a civilizációnak: az erőszakon épült civilizáció és a doluszon épült civilizáció. A második mai polgári társadalmunkban éli virágkorát. Bevezetésében Á. Menger könyvéhez (*Droit au Produit intégral du Travail: Jog a munka teljes eredményéhez*), Ch. Aandler kifejt egynéhányat ezek közül a hazugságok közül: «Az érvényben lévő törvénykönyvek, – mondja Ch. Aandler, – elnyomják a szegényt; kihagyták elfogultságaikból a nincsetlen osztályokat. Bár az elnyomatást szentesítik, ennek eszközeit egyébként a méltányosság aforizmáinak képmutatása alá rejtik. Kijelentik, hogy *minden ember egyenlő a törvény előtt*, csakhogy ugyanazok a jogok nem lehetnek egyformán hatékonyak azoknál, akiknek van valami] ök és azoknál, akiknek nincs semmijük. Azt mondják, hogy *senkit sem véd meg a törvény nem-ismerése*, mintha a gyakorlatban azok, akik nem tanulmányozzák: hivatásszerűen a törvényes eljárást, ismerhetnék annak minden csínját-bínját. Ennek az a következménye, hogy a gazdagok könnyen eligazodnak a törvények szövevényében, mert jogcsavaró törvénytudókat fogadnak maguk mellé, akiket megfizetnek. De a szegény eltéved a sűrűségben, ahol kifosztják, ahol megfojtják, és ahol a legkisebb vigyázatlanságot úgy büntetik, mint a bűntényt. Az állam ekként igazságszolgáltatásának bonyolult készülékét, a mely részben brutális fájdalommal van felfegyverezve, csupán a gazdagok rendelkezésem bocsátja.»

Minden filozófiai és erkölcsi dogmatizmusban, minden társadalmi gyámkodásban és fegyelemben rengeteg része van a konvenciónak és a hazugságnak.

Valami képmutató megvetését látjuk mindannak, – írja Nietzsche, – amit az emberek valójában a legfontosabbnak tekintenek: *minden, őket legközelebről érintő dolognak*. Például ezt mondják: «Azért eszünk csak, hogy éljünk», – oly borzalmas hazugság ez, mint az a másik, amely gyermekek nemzését emlegeti minden gyönyör igazi céljakép.

– Viszont, a «fontos dolgok» nagy megbecsülése úgyszólván sohasem egészen őszinte: a papok és a metafizikusok ugyan hozzászoktattak bennünket ahhoz, hogy ezekről a

⁸³ Paul Adam: La Dame de l'Avenir (A jövő hölgye) *Journal*, 1899, nov. 27.

kérdésekről kép-mutatóan túlzó *nyelvezettel* beszéljünk, de nem sikerült nekik megváltoztatniuk az érzést, amely e fontos dolgoknak nem tulajdonít akkora fontosságot, mint azoknak a lenézett dolgoknak, amelyek bennünket legközelebről érintenek. – Borzasztó következménye ennek a kettős képmutatásnak az is, hogy a bennünket legközelebről érintő dolgokról, például az evésről, alvásról, az öltözködésről, a társadalmi kapcsolatokról, nem elmélkedünk, nem reformáljuk őket folytonosan, elfogultságoktól menten és *általánosan*, hanem minthogy ezt az ügyet kicsinyelni szoktuk, értelmi és művészi figyelmünket nem pazaroljuk rá; annyira, hogy míg egyfelől a megszokás és a léhaság könnyű diadalt arat a megfontolatlan elemen, például a tapasztalatlan ifjúságon, addig másfelől az a körülmény, hogy szakadatlanul megszegjük a test és a szellem legegyszerűbb törvényeit is, valamennyiünket, fiatalokat és öregeket egyaránt, szégyenletes függésbe és szolgaságba sodor, abba a függésbe, amely voltaképpen fölösleges, függésbe az orvosoktól, profeszszoroktól és lelkiatyáktól, akiknek nyomása mindig érvényesült és érvényesül még most is, az egész társadalomra.⁸⁴

Máehelyütt szokott csúfondároskodásával ostromozza Nietzsche azoknak a moralistáknak a kép-mutatását, akik «úgy tesznek, mintha nézeteikhez hideg, tiszta, mennyei ártatlanságú dialektika önkény telén eredményeként jutottak volna el, holott voltaképpen előre felállított tételt védelmeznek, fáradságosan összekeresgéltek motívumokra támaszkodva . . . Az öreg Kantnak épp oly rideg, mint szemérmes tartüfködése, amelylyel rácsábítja az olvasót a dialektika félreeső útjaira, amelyek az ő «kategorikus imperativus»-ához visznek, vagy inkább ragadnak, ez a látvány nevetésre kész bennünket, finom Irzésűeket, akiknek vajmi csekély multságunk telik abban, hogy öreg moralisták és erkölcsprédikálók ravasz kajánkodásait fölfedjük.»⁸⁵

A társadalom annyira ragaszkodik azokhoz a nézetekhez, és konvencziókhöz, amelyeket hasznosoknak ítél a saját fenmaradása érdekében, hogy talán legjobban gyűlöli és legveszedelmesebbnek tartja az emberi típusok közül a dilettánst és az őszintét; mert az egyik megveti, a másik visszautasítja azt, hogy részesévé legyen az általános hazugságnak.

Befejeztük immár a fen tartás fő törvényeinek felsorolását, amelyeket véleményünk szerint ki kellett emelnünk a társadalmak életében. E törvények hatása minden szervezett társadalmat akkora tétlenségi erővel ruház fel, amelynek következtében a társadalom saját tömegénél fogva megmarad, s amelyet rákényszerít azokra is, akiknek esetleg kedvük volna fenmaradás ellen törni. «Ezeket a nagy testeket, – mondja Descartes, – túlságosan nehéz fölemelni, ha lezuhantak, vagy megállítani, ha kimozdultak a helyükből, és összeomlásuk csak nagyon heves lehet.»⁸⁶

Ez a társadalmi tétlenségi erő, úgy, mint a fizikai tétlenségi erő, tisztára amorális, vagy legalább is nem ismer el más erkölcsi törvényt, mint a létfenntartás törvényét: a törekvést a fenmaradásra. Az önfenntartás e törvényei teljes erejében nyilvánvalóvá teszik azt az ellentétet, amely a társadalom és az egyén, mondhatjuk a társadalom és az erkölcs között van. E törvények szelleme Machiavelli tételében foglalható össze, aki azt hitte, hogy nagy különbséget kell megállapítani az egyén és az állam között az erkölcsiség dolgában, amennyiben az egyénnek mindent fel kell áldoznia az erényért, míg az államnak mindent, még az erényt is, saját fentartásáért kell feláldoznia. A társadalom üdve – ez a legfő törvény.

Kérdezhetjük, hogy ha a társadalom érdeke és joga ennyire ellentétes az egyén jogával, akkor a társadalmak hogyan maradhatnak fenn? A felelet erre az, hogy ha a társadalmi szervezettség lenyomni és elnyomni törekszik is a független és energikus egyéniségeket, többé-kevésbé közvetlenül előnyben részesíti a társadalmi képességeket és a közepszerűségeket. Egész tömeg szűkkeblű, formalisztikus szabályt, szegényes

⁸⁴ Nietzsche: *Le Voyageur et son ombre*, 5. §.

⁸⁵ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*. 5. §.

⁸⁶ Descartes: *Discours de la Méthode*, II. rész.

konvencziót, zsarnoki elfogultságot állapított meg, amely a középszerűek és az úgynevezett «élelmese» kezében egytől-egyig fegyverré válik a felsőbbrendű egyéniségekkel szemben. A szervezett társadalom mindig a maga pártján fogja találni a középszerűek tömegét; mert a szabályok, amelyeket alkotott, szándékosan, jutalomban részesítik a középszerűséget.⁸⁷

NEGYEDIK KÖNYV

A TÁRSADALMAK EVOLÚCZIÓJA

I. FEJEZET.

Az «evolúció» szó értelme a szociológiában. – Az evolúció és az okozatosság törvényeinek megkülönböztetése.

Mindenekelőtt meg kell egyeznünk most az *evolúció* szó értelmében.

Vannak filozófusok, akiknek véleménye szerint az *evolúció* szó szükségképpen magában foglalja valamely célnak a gondolatát. Mikor társadalmi evolúcióról beszélnek, hozzáértik, hogy az emberiség mai állapotánál tökéletesebb állapot felé halad. Ez a finalista felfogás.

Mások szerint az *evolúció* szó rokonértelmű a fejlődéssel vagy átalakulással, anélkül, hogy valamiféle cél-fogalmat fűznének hozzá. Ebből a szempontból fogjuk mi is vizsgálni a társadalmi evolúció törvényeit.

Nem azt akarjuk ezzel mondani, hogy kiküszöbölünk minden teleológiai a társadalmi evolu-czióból. Az ember mindig többé-kevésbé tisztán felfogott célok felé tör. E célok jelentkezése az emberek gondolatvilágában épp oly reália tény, mint bármi más, és lehetetlenség volna, hogy ezt számításba ne vegyük.

Ebben a teljességgel relatív értelemben hiszszük, hogy a teleológiának van szerepe a szociológiában. Mikor elvetjük a *finalitás* gondolatát, ezzel azt akarjuk mondani, hogy véleményünk szerint lehetetlen *abszolút* célt – jólétet vagy tökéletességet – kitűzni, amely felé az emberiség törekednék, és ily módon lehetetlen kritériumot megállapítani, amelynek segítségével az emberiség irányváltozásait és különböző mozdulatait értékelhetnők, efféle abszolút célra vonatkoztatva. Az ilyen kísérlet társadalmi dogmatizmusra vinne, amelyet hamisnak és veszedelmesnek tartunk elméletben és gyakorlatban egyaránt. És amikor a haladásról fogunk beszélni, ezt a szót is teljesen relatív értelemben fogjuk használni.

Mikor a társadalmak fejlődésének tanulmányozásával kezdünk foglalkozni, először is meg kell különböztetnünk az evolúció törvényeit és a *kauzáció* (okozatosság) törvényeit. A törvények e kétfélesége megfelel a történetíró és az analitikus kettős szempontjának, a dinamikai és a statikai szempontoknak. A történetírót az a változás lepi meg, amely a társadalmak életében végbemegy; s a történetíró legsürgősebb feladatának azt tekinti, hogy e változások evolúció e törvényét fölfedezze. Az analitikust az érdekli, ami a társadalmi tüneményekben nem változik: a változatlan elemek és törvények. Ezek a tényezők mindenkor azonos módon működnek a társadalmak életében, életük történetének bármely mozzanatát, bármely fázisát vizsgáljuk is. Az evolúció törvényei révén oly megismeréshez jutunk el, amely teljességgel leíró. Az okozatosság 'törvényeinek magyarázó jellegük van. Mert az evolúció folyamán történő változások, bármily különfélék legyenek is, azoknak a nemváltozó tényezőknek a hatása alatt mennek végbe, amelyekre az okozatosság törvényei

⁸⁷ A tömeghazugságokkal és a társadalmi kajdácslásokkal kapcsolatban megjegyezzük, hogy pompás eszköz az ellenük való védekezésre a gondolatok szétszedésének és széttagolásának az a módja, amelyet Rémy de Gourmont leír és követ is: *A gondolatok szétszedése (La Dissociation des Idées)* című és más jeles tanulmányában. (Rémy de Gourmont: *La Culture des Idées*, 73. és következő oldalak.)

vetnek világosságot. Némely szociológus szerint a szociológiának főképp az evolúció törvényeire kell a figyelmét irányítani. Mások szerint, pl. Tarde szerint, az okozatosság törvényeinek a megismerése a legérdekesebb feladat. Egy másik különbség: míg az evolúció törvényei – amelyek lényegükben szükségszerűek, – a szociológiába abszolút fatalizmust visznek bele, addig az okozatosság gondolata, amely nagy teret enged az egyéni működésnek, legalább relatív esetlegességet visz bele a tudományba.

Emlékezzünk meg előbb röviden azoknak a szociológusoknak az elméleteiről, akik az evolúció törvényeinek alapjára helyezkedtek. Ezek a szociológusok arra törekedtek, hogy a társadalmi átalakulásokban fölfedezzenek valami olyat, ami periodikus vagy legalább is szabályos. Ilyesmi volt annak a nagy eziklikus esztendőnek az antik fogalma, amelynek beteltével, úgy a társadalmi világban, mint a természet világában, minden ugyanabban a rendben újra ismétlődik. Vico *ricorsi*-ja, voltaképp nem egyéb, mint a ciklikus ismétlődések \emptyset régi fogalmának föllevenítése. Számos modern szociológusban hasonlóképpen megvan az a törekvés, hogy a társadalmi tényeket oly fejlődési formulákba szorítsa bele, amelyeknél fogva azok kénytelenek volnának a maguk nagy tömegében – jelentéktelen változásokkal – megismétlődni.

Hegel azt hiszi, hogy az egész társadalmi folyamatot beleszoríthatja az ő háromságsorozatába. H. Spencer egyetlen törvény, az integratio és disintegratio törvénye alá hajtja a társadalmi fejlődést valamennyi formájában: a nyelvi, vallási, politikai, gazdasági, erkölcsi, részben etikai fejlődést egyaránt.

A. Comte számára az emberiség egész története a két közbenső stádiumon keresztül a pozitívizmus végleges korszaka felé közeledik.

Durekheim szerint az általános társadalmi fejlődés abban áll, hogy a társadalmak a mechanikus szolidaritás típusából átalakulnak az organikus szolidaritás típusává.

Sighele szerint az emberi csoportok az elmosódottság, névtelenség és meghatározatlanság állapotából a világosság, meghatározottság, szervezethez állapottá fejlődnek. Azt a törvényt állítja fel, hogy a csoportok tömegből szektává, kasztvá, osztályvá, állammá fejlődnek. Miután ezt a törvényt kifejtette, így végzi: «Az a rövid szemle, amelyet a különböző társadalmi csoportok pszichológiáján tartottunk, remélem, elegendőképpen igazolja, hogy a modern állam az a végleges és legtökéletesebb forma, amelyhez a kezdetleges emberek tömege hosszú időn át eljutni törekedett. – Az evolúció törvénye, amely épp úgy uralkodik a társadalom világában, mint más egyebütt, megmagyarázza ezt az analógiát a két legszélső típus között, amelyekben az első tekintetre látszólag nincsen semmi közös.»⁸⁸ Mind e felfogásoknak az a közös jellemző vonásuk, hogy egyoldalúak. Minden részlettényt valamely állítólagos törvénnyel magyaráznak, amely az öszszesség tünetényeit arra kényszeríti, hogy egy bizonyos értelemben fejlődjenek. Ily módon a *kicsit a nagygyal, a részletet a nagy egészzel* magyarázzák.

Vannak szociológusok, akik a magyarázatnak ezt a módszerét nagyon hipotétikusnak és túlságosan kizárólagosnak találják. Ez utóbbiak többre becsülik az analízist a szinthezisinél; ahelyett, hogy a nagyról szállnának le a kicsinyhez, arra törekszenek, hogy a kicsiről emelkedjenek fel a nagyig. «Én az együtteség hasonlóságait, – írja Tarde, – apró, elemi akciók felhalmozásával, a nagyot a kicsivel, az egészet a részlettel magyarázom. A látásnak ez a módja arra van hivatva, hogy létrehozza a szociológiában ugyanazt az átalakulást, amelyet a matematikai tudományokban létrehozott az integrál- és differenciálszámítás bevezetése.»⁸⁹ Ez a felfogás im hát nem tagadja azt az egyöntetűséget, amely meglehet az együtteségekben, de azt állítja, hogy ezt az egyöntetűségét, a társadalmi evolúciónak ezt a végleges túlsúlyát csakis egyéni kezdések és utánzások sorozatával lehet megmagyarázni. Ez a magyarázat sokoldalú, sokirányú, egyéni. «A társadalmi evolúció teremtő erői nem

⁸⁸ Sighele: *Psychologie des Sectes*, 53. oldal

⁸⁹ Tarde: *Les Lois sociales* (A társadalmi törvények), 42. oldal. (Paris, F. Alcan),

egyebek, mint azok a kezdeményezések, amelyek, szakadatlanul halmozódnak és kölcsönösen felhasználván egymást, egységbe és rendszerbe olvadnak össze, s amelyeknek nagyon is reális dialektikus lánczolódnása, nem minden tekervény nélkül, mintha homályosan visszatükröződnék a népek evolúciójában ... És ha visszamegyünk a nagy tudományos és ipari áramlatok igazi forrásához, mindegyikben lappangó vagy ünnepeztetett lángelmék agyvelejére bukkanunk, amelyek új igazsággal, új cselekvési móddal gyarapították az emberiség százados hagyományát, és amelyek, a morzsák segítségével, harmónikusabbakká tették az emberek kapcsolatait, kifejlesztvén gondolataik közösségét és erőfeszítésük együttes munkálkodását.»

Mi a magunk részéről elfogadjuk azt az individualista magyarázatot, amelyet Tarde ad a társadalmi evolúciónak. Mert hiszünk mindenekelőtt az *egyénnek*, mint tényezőnek az értékében. Nem bízunk az olyan evolúcióban, amelyet filozófiai entitássá emeltek, s amely független a tényektől, előbbvaló és följobbvaló, mint az egyének. – Sok aktuális társadalmi filozófia és különösen Marxnak a filozófiája, nem kerülte ki ezt a szírtet. Marx, csúfolván Proudhon francia idealizmusát és a gondviselés fogalmához való folyamódását, valahol ezt mondja: «A gondviselés az a gőzmozdony, amely nagyobbat lendít Proudhon filozófiai bátyúján, mint tiszta és elgőzölgő esze.»⁹⁰ Valóban el kell ismernünk, hogy a hegeli és marxi filozófiában az *evolúció* épp oly kényelmes, de épp oly felszínes szociológiai magyarázó eszközzel szolgál, mint Proudhonnak a gondviselése.

II. FEJEZET.

A társadalmi evolúció megértésének két módja.

Különbséget kell tennünk a társadalmi evolúció elképzelésének két lehető módja között,...

Vannak tárgyilagos törekvésű szociológusok, pl. Durkheim, akik valamely társadalom vagy társadalmi forma evolúcióját teljesen gépies és külsőleges dialektika szerint igyekeznek vázolni. Mások ellenben, főként azok, akik, mint Tarde, alárendelik az evolúció törvényeit az okozatosság törvényeinek, teleologikus és ideologikus dialektika alapján fogják fel ezt az evolúciót.

Az első esetben, meghatározott társadalmi tényekből, szokásokból, meggyőzésekéből, stb. indulnak ki, és ezeket kombinálván, iparkodnak megmagyarázni más társadalmi tények alakulását és evolúcióját, amelyek az előbbieknél eredőik. Jó példáját találjuk ennek a dialektikának abban a cikkben,⁹¹ amelyben Durkheim megpróbálja megmagyarázni, hogy a kezdetleges emberiség három társadalmi tényéből: a *totemben* való hitből, a *tabuban* való hitből és a havitisztulás *tabu* jellegében való hitből, az idők során kifejlesztett szinthezis alapján hogyan támadt először is a totem-hívő törzs exogámiája (vagyis más törzsből való házasodása) és azután mint ennek az exogámiának egyik következménye í a vérfertőzés tilalmának ma létező erkölcsi parancsai.

Íme, semmi teleológia, semmi ideológia; semmi más, mint egy társadalmi tény keletkezése más társadalmi tények segítségével. «Íly módon, – írja Durkheim, – elkerüljük annak a módszernek a tévedését, amely úgy fogja fel a társadalmi tényeket, mint meghatározott fogalmak logikus és teleologikus kifejlesztését. Hiába analizáljuk a rokonsági kapcsolatokat, *in abstracto*, nem találunk bennök semmit, ami oly mélységes összeférhetetlenséget vonna maga után egyrészt köztük, másrészt a nemi kapcsolatok között. Azok az okok, amelyek ezt az antagonizmust meghatározták, a rokonsági kapcsolatokon kívülesők. A *kollektív képzeteknek ez a kialakulása*, ami a szociológiának is tárgya, nem abban áll, hogy bizonyos alapeszmék fokozatosan megvalósulnak, amelyeket eleinte tapasztalásból merített képzetek

⁹⁰ Marx: *Das Elend der Philosophie*,

⁹¹ Durkheim: *La Prohibition de l'inceste* (A vérfertőzés tilalma). *Année sociologique*, 1897.

elhomályosítanak és elfátyoloznak, amelyek azonban lassacskán megszabadulnak ez utóbbiaktól, hogy mindegyre tökéletesebben kialakuljanak. Ha új állapotok állnak elő, ez «jórészt azért történik, mert régi állapotok csoportosultak és kombinálódtak . . . Az eredő valóban több, mint ok, és inkább magyarázatra szorul, mintsem magyaráz. A mi erkölcsi felfogásunk oly erkölcsi szabályokból ered, amelyek szemünk láttára érvényesülnek.»

Vajjon a társadalmi evolúció elképzelésének e két módja közül melyiket kell választanunk?

Durkheim tárgyilagos és gépies dialektikus módszerét, avagy azoknak az ideologikus módszerét akik azt hiszik, hogy minden társadalmi evolúció mélyén eszme van, amely kifejlődik, megtisztul és kiszélesedik; cél van, amely eleinte homályos és úgyszólván fátyolozottan valósul meg és csak fokozatosan alakul ki tisztán? A mi véleményünk szerint lehetetlen számítani a szociológiából az *eszmét*, mint tényezőt, a *célt*, mint *tényezőt*, a szó teljesen viszonylagos értelmében.

A legvégső elemzés szerint eszmék és célok vezetnek a társadalmi fejlődést, eszmék, amelyek eredetükkor homályosak, de idővel egyre jobban tudatosakká válnak.

Durkheim maga is elismeri ennek az eszmei és célszerűségi *tényezőnek* a lappangó meglétét. Miután kimutatta, hogy a totemes meggyőződések hatása alatt a törzs tudatának sikerült a *clant* a vallási és erkölcsi élet területévé fejleszteni és az exogámiát elrendelni, amely módot nyújtott az egyéni érzékiségnek arra, hogy a ciánon kívül elégteljen *ki*, Durkheim hozzáteszi: «Kétségtelen, hogy a szenvedély és a kötelesség *közötti* örök ellentét talált volna módot minden esetre arra, hogy érvényesüljön, de más formát keresett volna. Nem a nemi élet keretén belül választotta volna ki, hogy *úgy* mondjuk, támadó pontját.» Ez a vallomás más-e, mint valamely célszerűségi elv kertelő elismerése? Vajjon nem valamely célszerűségi gondolat vagy öntudatlan érzés diktálta-e a ciánnak az exogámia parancsát, mintha ebben látta volna egyik nélkülözhetetlen eszközét saját biztosságának és boldogulásának? Az exogámia létjoga, még Durkheim hipotézise szerint is, voltaképpen célszerűségi és vitális parancs lett volna.

A teleológiát tehát véleményünk szerint bajos volna teljesen kiküszöbölni a szociológiából, föltéve, hogy a szónak nem *erkölcsi* értelmet tulajdonítunk, ami szükségképpen mindig konvencionális valami, hanem vitális értelmet.

Ehelyütt megjegyezzük egyébként, hogy Durkheimnek állítólag tárgyilagos dialektikája voltaképp sokkal kevésbé tárgyilagos, mint ő maga véli, sőt néha meglehetősen veszedelmes is. Durkheim cikke, amelyet az imént idéztünk, jórészt Fraser (*Totemism*) adatain épült, aki akkor elfogadta a totemes clan exogámiáját.

Ma, Fraser, *Fortneightly Review* (1899) egy cikkében: *The Origin of Totemism* (A totemizmus eredete) és *Observations on central-australian Totemism* (A középaustráliai totemizmusról) című munkájában rátér újra régi elméletére és teljesen felforgatja, legalább is amennyiben a totemes clan exogámiájára vonatkozott. Szerinte ma az az igazság, hogy : «A totemes csoport, hagyományainak megfelelően, valószínűleg *endogám*; sőt néha kötelező is ugyanazon csoport tagjai között a nemi kapcsolat.»⁹² A totemes clánnak ez az újabb magyarázata, ha pontos, nyilván teljesen lerontja Durckheim elméletét, amelynek az az alap gondolata, hogy : «az exogámia kötelező a totemes ciánra nézve.»

A két dialektika, az úgynevezett tárgyilagos és az ideológus és teleologikus dialektika közül mi már csak inkább a másodikat fogadjuk el biztosabb módszernek a társadalmi evolúció rekonstrukciójának munkájában.

⁹² Fraser ismertetése, *Année sociologique*, 1898-99, 218. oldal.

III. FEJEZET.

Az utánzás és a vele kapcsolatos törvények.

Mikor a társadalmak életéről beszélünk, egyszerre számba kell vennünk úgy az okozatosság, mint az evolúció törvényeit. Az utóbbiak alá vannak rendelve az előbbieknek. Vizsgáljuk meg tehát az okozatosság főtörvényeit, az evolúció törvényeivel együtt, melyek az előbbieknek következményei.

Tarde az okozatosságnak három főtörvényét állítja fel. Ezek: 1. az utánzás törvénye; 2. az ellenkezés törvénye; 3. az alkalmazkodás törvénye. E három törvény szerint hatnak és hatnak vissza egymásra kölcsönösen az egyéni tudatok a társadalmi életben.

A találékonyság és az utánzás korrelatív kifejezések. A társadalmi átalakulások oka egyéni kezdeményezésekben rejlik, amelyek ezernyi meg ezernyi példában utánozódván és ismétlődően, megújítják a világ ábrázatát. Alig lehet eléggé értékelni az utánzásnak ezt a halmozó és sokszorozó hatását. Balicki megjegyzi, hogy az az izgató hatás, amelyet a nem egyenlő és egymás fölé rendelt csoportok egymásra tesznek, nem kölcsönös sugallásnak a hatása, hanem egyoldalú sugallásé, egyfelől presztízs és tekintély, másfelől jelentéktelenség és alázatosság állván egymással ezemben. Tarde szerint az utánzás törvénye felülről lefelé hat; de kivételesen alulról fölfelé is hathat. Egyébként az utánzások kereszteződnek; ugyanaz az ember lehet bizonyos szempontokból feltaláló, más szempontokból pedig utánzó.

Nietzsche felfogásában az egyéni kezdeményezésekről nem egy analógia van Tarde felfogásával. De Nietzsche Tardenál mélyebben, véglegesebben megkülönbözteti a kezdeményezőket és az utánzókat, a találékonny szellemeket és a nyájösztönű természeteket. Egybevág ez voltaképpen az urak és rabszolgák nietzschei megkülönböztetésével. Az «úr», a nemes természet, meg tudja ragadni a kezdeményezést anélkül, hogy *egy* pillanatig is tartana mások véleményétől, mert – így mondja Nietzsche – az «uraknak» az a mivoltuk, hogy *értékeket teremtenek*; ellenben a; nyájösztönös szellemek nem tesznek szert csak oly értékre, amelyet másoknak köszönhetnek. Megvárják mások ítéletét, hogy ők maguk is ítéletet formáljanak. Ez a szolgaságnak talán legnyomorultabb formája. «Csodálatos atavizmusnak kell tulajdonítanunk azt aényt, – mondja Nietzsche, – hogy a közönséges ember, még ma is, várja másoknak róla való véleményét, hogy aztán ösztönszerűen alá vesse magát e véleménynek; még pedig nemcsak a «jó» véleménynek, hanem meg a rossz és igaztalan véleménynek is (gondoljunk csak arra a tömeges értékelésre és önlebecsülésre, amelyben a jámborkodó asszonyok részesülnek gyóntatójuk részéről, és amelyben általában a hívő keresztény részesül egyháza részéről.»⁹³

Miután általánosságban jeleztük az utánzás tényét, lássuk most, melyek a társadalmi evolúciónak vele kapcsolatos törvényei. Ezek a törvények a következők: 1. a szokásnak divattá válása; 2. ez egyoldalúságnak kölcsönösséggé válása; 3. a visszatérhetlenség törvénye a történelemben; 4. a fokozatos asszimiláció törvénye.

Az utánzás erejét könnyű megállapítani a kezdetleges társadalmakban. Vannak szociológusok,⁹⁴ akik fölvetették azt a kérdést, vajjon az utánzás ereje nem csökken-e a civilizáció növekvésével? Nem kevesebb-e az utánzás a modern társadalmakban, mint a kezdetleges társadalmakban? A felelet nem nehéz. Az igazság az, hogy az utánzás nem kevesebb, hanem másforma. Kevésbé utánozzuk elődeinket, de jobban utánozzuk kortársainkat, különösen az idegeneket. Kevesebb embert utánozunk mindenben, de többet utánozunk valamiben... *Szóval, a divat uralma foglalta el a szokás uralmának a helyét. A divat*

⁹³ Nietzsche : *Jenseits von Gut and Böse* 261. §.

⁹⁴ Bagehot: *Lois scientifiques du développement des Nations* (A nemzetek fejlődésének tudományos törvényei), 115. oldal. (Paris, F. Alcan).

és a szokás harcza rejlik tán a mélyén minden harcnak a konzervatív és a liberális pártok között. Tarde, aki a szokás divattá válásának ezt a törvényét felállítja, megjegyzi azt is, hogy igaz, hogy a divat maga is szokássá igyekszik jegeczesedni, s így talán ama *ricorsi* egyikével állunk szemben, amelyekről Vico beszél. Azt hiszi Tarde, hogy bizonyos fajta ritmus naturalizálni törekszik az importált cikkeket, az idegenből eredő szokást felruházni igyekszik az autochton gyakorlás erejével, s ekként a kozmopolitizmusból igyekszik bennünket átvezetni a tradícionálisba. Ezzel szemben Durkheim azt állítja, hogy az a társadalom, amely egyszer kiszabadult már a tradíció tekintélyének jármából, soha többé nyakába nem veszi ezt a jármot.

A mi véleményünk szerint Tarde ellen fel lehetne hozni azt az ellenvetést, hogy van sok olyan divat, amely eltűnik, alighogy megszületett, és nem ér rá szokássá kristályosodni.

Az evolúciónak az utánzással kapcsolatos egy másik törvénye az *egyoldalúságnak kölcsönösséggé való válása*. Az utánzásnak az a hatása, hogy végül kölcsönös kapcsolatokká alakítja át az egyoldalú kapcsolatokat.

A háború például eredetileg nem volt egyéb, mint embervadászat, valakinek, aki nem tud védekezni, egy békés törzsnek valamely rablóhorda által való elpusztítása vagy elűzése. Az udvariasság kötelességei nem voltak kölcsönösök az emberek között; kölcsönösség nélkül övezték hódolattal és tisztelettel a főnököket, földesurakat vagy királyokat. Nem volt felvilágosítás, sem kölcsönös megvitatás, hanem a főnök és papok egyedül gyakorolták a parancsolás és a dogmatizmus monopóliumát.

«Hogyan engedett helyet, – kérdezi Tarde, – az embervadászat az emberi háborúnak, a hiszékenység a szabad vizsgálódásnak és a dogmatizmus a kölcsönös felvilágosításnak? az engedelmeség a szabad beleegyezésnek és az abszolutizmus az önkormányzatnak? a privilégium a törvény előtti egyenlőségnek, a donáció vagy a lopás a cserének? a szolgaság az igazi kooperációnak? és végül a kezdetleges házasság, amely, a nő eltulajdonítása volt, minden kölcsönösség nélkül, a mai házasságnak, amely a férfinak a nő által és a nőnek a férfi által való eltulajdonítása? Válaszom ez: az utánzásnak minden formájában való lassú és elkerülhetetlen hatása következtében.»⁹⁵

A felsőbbnek tömeges utánzása az alsóbb által általánosította az előbbinek privilégiumait. Az a szükséglet, hogy utánozzuk a felsőket, hogy épp úgy higgyenek bennünk, épp úgy engedelmeskedjenek, épp úgy szolgáljanak nekünk, mint neki: mérhetetlen erő volt, amely lassan létrehozta az átalakulásokat, amelyeket látunk. A népfelség, amint ma érvényesül, nem egyéb, mint ezernyi példányban való megsokszorozódása a monarchikus felségnek, és ez utóbbi példája nélkül, amely különösen XIV. Lajosban testesült meg, ki tudja, vajjon egyáltalán kigondolható lett-e volna?

Egy harmadik törvény, amelyet az utánzás korolláriumának kell tekintenünk, a visszatérhetetlenség törvénye a történelemben.

Tarde szerint az, ami a társadalmak történetében lényeges, *visszatérhetetlen*, vagyis nem ismétlődhetik megfordított sorrendben. – Valamely létező társadalmi evolúció visszatérhetetlen, mert az oly tények, aminő például a monopóliumról a kereskedelmi szabadságra, a szolgaságról a szolgálatok kölcsönösségére való áttérés az utánzás! törvényeinek korolláriumai. Vagyis, ezek a törvények megszűnhetnek részben vagy teljesen működni és ez esetben valamely társadalom részben vagy teljesen kimúlik, de a törvények nem fordulhatnak fel. Tegyük hozzá ehhez, hogy az utánzás áramlásai keresztesződnek és egymásba olvadnak, hogy úgy mondjuk, maguk között. És ez az összebogozódás soha többé nem oldható fel.; Ha azt akarjuk feltételezni, hogy feloldódtak, akkor a civilizáció teljes felfordulását, telj es katalizmáját kellene elfogadnunk.

Foglalkozzunk most röviden az evolúciónak egy másik törvényével, amely szintén az

⁹⁵ Tarde: *Les Lois de l'Imitation* (Az utánzás törvényei), 405. oldal (F. Alcan, Paris).

utánzás törvényének korolláriuma. Ez a fokozatos asszimiláció törvénye a társadalmakban.

Tarde szerint, az utánzások felhalmozódása következtében a társadalmi élet jelenségei egyöntetűsége törekszenek. Példa erre a férfi és női ruházat, amely miután hajdan nagyon differenciálódott volt úgy szabásban, mint szövetben a népesség különböző osztályai és az ország különböző tartományai szerint, egyre jobban törekszik immár az egyöntetűsége.

Tarde szerint ez a törvény érvényes a társadalmi tevékenység minden ágában, sőt átalakítani igyekszik még a versenyt és a küzdelmet is, ezek különböző formáiban. «Az utánzás következtében, amelynek kisugárzása szakadatlanul és titkon működik, hogy úgy mondjuk, a társadalmi mező kiszélesítésére, a társadalmi jelenségek kiszélesednek és részt vesz ebben a mozgásban a háború is. Végtelen sok, igen apró, de igen elkeseredett háború után kis törzsek között, sokkal kisebb számú, valamivel nagyobb háborúk következnek, de más kevésbé gyűlölködők, kis városok, majd pedig nagy városok között, még később növekvő népek között és végül elérkezünk oly korszakhoz, amelyben nagyszabásúak, de igen ritkák az összeütközések, minden kegyetlenség nélkül, a nemzeti kolosszusok között, amelyek már nagyságuknál fogva is békeszeretők.»⁹⁶

«A verseny, ez a gazdasági és többé már nem politikai jellegű társadalmi ellenkezés, ugyanezt a törvényt követi. Mint a háború, a verseny is kicsiből nő nagygyá, igen számos kicsiből igen kevés számú nagygyá.»

A társadalmi harc harmadik nagy formája, a *vitatkozás*, szintén ugyané törvény szerint fejlődik ... Apró kotériák, apró törzsek, apró egyházak, apró fórumok, apró iskolák szóharczai helyét nagy polémiák után egypár nagy pártnak, egypár nagy parlamenti csoportnak, egypár nagy filozófiai vagy művészeti iskolának az ellentétessége foglalja el, amelyek felséges csatákat vívnak egymással.⁹⁷

Ezért van az, hogy bizonyos társadalmi dolgok: dogma, szólásmód, tudományos elv, erkölcsi rovás, ipari eljárás, stb. utánzó ismétlés folytán geometriai arányban igyekeznek terjeszkedni, a társadalmi hatások és kölcsönhatások tere mindjobban bővül, az ellenkezések kiszélesedve elgyengülnek és úgy látszik, az emberiség egyszerre megbékülés és általános egyöntetűség felé halad.

Ezzel végeztünk a fejlődés különböző törvényeivel, melyek mindmegannyi korolláriumként kapcsolódnak az utánzás alaptörvényéhez. Az utánzással kapcsolatban érdekes tanulmányt lehetne még folytatni. Meg kellene vizsgálni, hogy melyek kedvező vagy kedvezőtlen feltételei az utánzó sugallásnak, melyet egyik lélek a másikra gyakorol. Tarde utánzás-elméletét érdekes és pontos vizsgálattal egészítette ki, melyet az utánzás problémája e szubjektív szempontjának szentel.⁹⁸ Tarde megvizsgálja a lelki kölcsönhatás különféle : fizikai, élettani, vagy pszichológiai feltételeit, vagyis egyik lélek hatását egy másik lélekre. Hogy melyek a távolság, a kor, a nem, a természet, a fizikai energia, az egészség, a faj ama feltételei, melyek az utánzás társadalmi jelenségében hatással vannak egyesek szuggesztivitására és mások szuggesztibilitására? Nem követhetjük Tarde-ot érdekes fejtegetéseiben, melyeket e kérdéseknek szentel. Csak azokra az individualista következtetésekre mutatunk rá, amelyek a következő idézetből bontakoznak ki : «Magasabb szuggesztivitás kiváltsága nem kapcsolódik állandó módon egyetlen fajba ; koronként vándorol és ama történeti körülményektől függ, melyekben ez vagy az a faj részesedett. Ebből következik az is, hogy adott pillanatban az a tény, hogy magasabb tekintélyű fajhoz tartozik, szuggesztívabbá, befolyásolhatóbbá, az eszmék és cselekedetek terjesztésére alkalmasabbá teszi az embert. De ez a magasabb szuggesztivitás, mely a fajtól függ, mindinkább alá van rendelve annak, mely egyéni felsőbbbségből ered. Tegyük hozzá: ha nincs faj, mely arra

⁹⁶ Tarde: *Les Lois sociales* (A társadalmi törvények), 90. oldal.

⁹⁷ Tarde: *Les Lois sociales* (A társadalmi törvények), 100. oldal.

⁹⁸ Lásd Tarde «*L'action intermentale*» (A lelki kölcsön látás) című cikkét a *La Grande Revue* 1900 nov. 1. számában.

született, hogy folyvást feltaláljon, hogy parancsoljon és tanítson minden tekintetben és örökké, épp *így* állandó és föltétlen egyéni fensőbbiség sincs. Aki köztünk a legtudósabb, az is tanulhat valamit a legtudatlanabbtól, példát vehet a legjobb is valamiben a legrosszabbtól. Azt is látjuk, hogy fejlődő társadalomban a parancsolás épp *úgy*, mint az engedelmesség széttagolódik és így mindinkább kölcsönös lett. Az általánosított munka és csere folytán mindegyikünk szolgálója azoknak, akikért dolgozik és ura azoknak, akik érte dolgoznak.⁹⁹

IV. FEJEZET.

A társadalmi ellenkezés és differenciáltság törvényei.

A találékonyság és az utánzás nem egyedüli teremtő erői a társadalmi fejlődésnek. Az utánzás áramlásai ellenkeznek egymással; az egyének agyában közvetítik és meghatározzák az alkalmazkodást, mely önmaga új utánzó áramlásoknak lesz kiinduló pontja.

Az ellenkezés vagy küzdelem nem kevésbé szükséges törvény, mint az utánzás. Tanulmányozni fogjuk természetét és hatásait.

A társadalmi ellenkezés Tarde szerint három fajta : *sorozatós*, *fokozatos* és *iránybeli* vagy jelképes ellenkezés.

A sorozatos ellenkezés minőségbeli jelenség, mely egymást követő ellentétes változatokat mutat. – A sorozatos ellenkezés egyik példája azokban az evolúciókban és kontraevolúciókban állana, azokban a *ricorsi*-ban, melyeket bizonyos társadalomtudósok a társadalmi jelenségek menetében elképzelték. A fokozatos ellenkezés mennyiségbeli természetű ellenkezés. Szaporodásnak vagy csökkenésnek, növekedésnek vagy apadásnak, emelkedésnek vagy esésnek nevezhetők. Például: a bűnözés, az öngyilkosság, születés, házasságkötés bizonyos fajtájának emelkedése vagy esése, stb. Végül az az ellenkezés, melyet Tarde iránybeli vagy diametriális ellenkezésnek nevez, összeütközés két ellentétes erő között, melyek egyidejűleg életért és befolyásért küzdenek.

Maguk az iránybeli ellenkezések kétfélek lehetnek: külsők vagy belsők. Külső ellenkezéseknek nevezhetjük ama törekvések ellenkezését, melyek több ember, vagy több embercsoport között vannak. Belsőknak azokat az ellenkezéseket nevezzük, melyek ugyanegy ember különféle törekvései között támadnak.

A külső ellenkezések egyáltalában nem azonosak a belső ellenkezésekkel. Egy szóval e kétfajta küzdelem összeférhetetlen. Valójában, mondja Tarde, «csak amikor vége a belső küzdelemnek, amikor az egyén két ellentmondó befolyás között ráncigálódva már választott, bizonyos véleményt vagy bizonyos elhatározásért inkább elfogadott, mint egy másikat, amikor tehát így békét teremtett önmagában, akkor lesz a harc lehetséges közte és azok között az egyének között, akik vele ellentétesen választottak.¹⁰⁰

Tarde szerint az ellenkezés e három alakjának, a sorozatos, fokozatos és iránybeli ellenkezésnek, csak esetleges, nem állandó és nem szükségszerű a karaktere. Hosszul tennők, ha azt tennők, hogy az emberi civilizációban a sorozatos ellenkezések örökké újjászületnek (Vico *ricorsi*-ja), vagy hogy a szaporodásnak és csökkenésnek, a növekedésnek és apadásnak szükségszerűek a váltakozásai. A szükségszerű regresszió nem több, mint amennyi a szükségszerű visszatérhetőség.

Végül, Tarde szerint, hasonlóképp rosszul tennők, ha azt hinnők, hogy a társadalmak fejlődésében az iránybeli ellenkezések szükségesek és örökkévalók. Tarde szerint az ellenkezés nem más, mint egy átmeneti időszak, az utánzás és alkalmazkodás között. Csak negatív szerepet játszik. Találékonyság és a találékonyságból eredő utánzó terjeszkedés nélkül, melyek nem önzések keveredéséből, hanem amaz ösztönös rokonszenvből

⁹⁹ *Grande Revue*, 1900 nov. 1. 330. oldal

¹⁰⁰ *Tarde: Les Lois sociales* (A társadalmi törvények), 79. oldal.

származnak, mely társas lényekké teszi az embereket, a verseny tehetetlen és káros. A küzdelem szintén ideiglenes jellegű. A harcok szétterjengenek és gyöngülnek. Eljön az ideje, amikor eltűnnek. A haladás abban áll, hogy az egymással ellentétes érdekek bonyolódott vetélkedését összhangzó jogok szabatos elhatárolását váltja fel.

Azt hisszük, hogy Tardenak a két első pontra vonatkozóan igaza van. De nem hisszük, hogy a civilizációban megvolna akár a történelmi *ricorsi*, akár a növekedés és csökkenés váltakozásainak szükségszerűsége. Azt hisszük, nincs rá ok, hogy az emberiség ismeret- és vagyonmennyisébe folyvást határtalanul ne gyarapodnék.

Hanem Tardetól eltérő véleményen vagyunk az *iránybeli* ellenkezések esetleges vagy szükséges karakterének kérdését illetőleg. Mi hiszünk ez utóbbi módon értelmezett küzdelem szükségességében és örökkévalóságában. A küzdelem addig nem fog eltűnni, míg el nem tüntetik az egyének különféleségét, ami igazán állandó és lerombolhatatlan. Ezer különféleség folytán az egyének, bármi történjék is, továbbra is szembeszállanak egymással, mint megannyi felfegyverzett egoizmus, megannyi megkülönböztetett és megmásíthatatlan hatalmi akarás, megmásíthatatlan érdeke, szüksége és vágya, valamint amaz eredeti és személyes módja szerint, melylyel felfogja és visszatükrözi a világot. Úgy látszik, ezt maga Tarde is elismeri. «A társadalmi haladás, – mondja, – nem az ellenségeskedésből ered, ha bizonyos formáját felölti is, hanem a nagyravágyásból és a találékonyságot és az utánczást szülő hajlamból.» De mi ez a nagyravágyás, amiről Tarde beszél, ha csak nem a hatalomravágyásnak és a harcnak egy alakja? És melyik nagyravágyás nem tételez fel ledöntendő akadályt, leverni való ellenséget? Szerintünk Simmelnek van igaza Tarde-del szemben, amikor megengedi, hogy a küzdelmi elem lényeges és megdönthetetlen jelleg a társadalmak életében.¹⁰¹ Nietzschenek igaza volt, amikor azt mondta, hogy «a gyűlölet, irigység, kapzsiság, uralomvágy hajlamait úgy kell tekintenünk, mint az élet lényeges törekvéseit, mint valamit, aminek az általános életgazdaságban mélyen és lényegesen bent kell gyökereznie.»¹⁰²

A fejlődés semmiképpen sem mutatja, hogy ez önzés és antagonizmus csökkent volna az emberi kapcsolatokban. Ellenkezőleg, úgy látszik, korunk jellemző vonása a kollektív önzéseknek, fajok, osztályok, pártok, testületek, stb. önzésének túlzó telítettsége. Fontoljuk csak meg azt a példát, melylyel az angol legoizmus szolgált a délafrikai háborúban.

Azt hisszük, hogy a csoportok önzése soha sem volt jobban felfegyverkezve, mint manapság. Ha megengedjük, hogy az egyéni tudat megfinomult a fejlődés folyamán és megközelíthetőbbé vált amaz érzések számára, melyek finomabbak és emberiebbek, mint a kezdetleges emberiség érzései, a társadalmi tudat épp oly önző, épp oly nagyravágyó és kapzsi, alkalomadtán épp oly zsarnoki és elnyomó, mint inég soha.

A szolidaritás békéltető képességeiről beszélnek. De nem kell szem elől téveszteni, hogy növekvő szolidaritásnak ellenségeskedés, csoportonként jobban feltűnő vetélkedés, valamint a csoporttal szemben való nagyobb önzés felel meg. Nem kell, mint ahogyan már megjegyeztük, a *szolidaritás* szónak, amely közhelylyé vált, illúziót kelteni. Vilfredo Pareto, egy mai gazdaságtudós, érdekes megfigyeléseket tett *ez* irányban. «A kifejezések – mondja – a velük való használat folytán végül kezdik elveszteni minden jelentőségüket. Ilyen kifejezés például a «szolidaritás», mely jelenleg divatban van. A XVIII; század végén «érzékeny»-nek kellett lenni, 1488-ban a «testvériség» volt nagy becsben; azóta sokat csökkent hitele; most «szolidárisának kell lenni. Ezt a kifejezést, a vele való visszaélés folytán, mindenre kezdik alkalmazni... Például a protekcionisták is a szolidaritásra hivatkoznak. Azt erősítgetik, hogy a protektori jogok szolidárisá teszik a munkaadót és a munkást. Szegény ártatlan lelkek, csak a szolidaritás szeretete hajtja őket, hogy jogot kérjenek arra, hogy polgártársaik által fizetessenek bért maguknak. Hallottam, amint egy igen képzett személyiség nyilvános

¹⁰¹ Simmel: *Comment les formes sociales se maintiennent?* (Hogyan maradnak fenn a társadalmi formák?)

¹⁰² Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 2d. §.

szónoklatban bizonyította, hogy a «tudomány nem érdemli meg nevét, ha nem ébreszt szolidáris érzelmeket». Ezek szerint a geometria nem tudomány, mert benne nehéz volna a legcsekélyebb hatást is felfedezni a «szolidaritás»-ra. Különben melyik nyilvános szónoklatból, a legjelentéktelenebb felköszöntőtől kezdve a miniszter beszédőig, hiányzik a «szolidaritás» kifejezés? Azok az emberek, akik alkalmazzák, úgy látszik, elvesztették érzéküket a nevetségesség iránt és nincs többé Voltaire, vagy Molière, hogy eszükbe idézze.»

«Újra meg kellene írni *Tartufe*-ot. Bizonyos, hogy napjainkban Tartufe a szolidaritás nevében akarná elcsábítani Elmirát és kifosztani az együgyű Orgont... A szolidaritás egyszerűen új elnevezés, melyet az egyik legegésztelenebb fajta egoizmusnak adtak.»¹⁰³

Ne féljünk megvallani, hogy az ellenkezés és a küzdelem lényeges és szükséges kategóriái a szociális életnek. Emlékezzünk csak, mit mond Machiavelli a szenátus és a nép közötti küzdelem.

Van bizonyos igazság Durkheim paradoxoná-ban, hogy «a bűn szükséges, hogy az egész társadalmi élet alapfeltételeivel függ össze és éppen ennél fogva hasznos»,¹⁰⁴ és van igazság Poletti axiómájában is, mely szerint «a két haladás, a kártékony haladás és a munkás haladás, összetalálkozása nem esetleges és nem sajnálatraméltó, hanem elkerülhetetlen, és azt mutatja, hogy a bűn és a munka, a bűn és a genie ugyanazon forrásokból merítik életerejüket.» Durkheim több megokolását adja a kriminalitás e hasznos szerepének; íme egy a több közül : Vegyünk, — mondja — ami lehetetlen, egy társadalmat, ahol nem követnek el többé sem gyilkosságot, sem lopást, sem semmiféle merényletet az erkölcsök ellen. Ez az állapot csak akkor állhat fenn, ha a társadalom cselekedeteit a köztudat túlságosan egyhangúlag, általános helyesléssel fogadja. Aminek az a szomorú következménye, hogy e kollektív tudat, mely a kapott elégtételek folytán követelőzőbbé válik, szerfölött szigorúan fogja elbírálni a legjelentéktelenebb erőszakos, gyöngédtelen, vagy erkölcstelen cselekedeteket. Az emberek úgy fognak élni, mint egy kolostorban, ahol halálos bűn híján szőrcsuhára vagy böjtölésre ítélik őket a legmegbocsáthatóbb kis vétkek miatt. «Például a kíméletlen vagy kíméletlenül végrehajtott szerződések, melyek csak közmegrovást vagy polgári eljárást vonnak maguk után, gonosztettekké válnak ... Ha tehát ez a társadalom a bíraskodás és büntetés hatalmával lesz felfegyverezve, bűncselekményeknek fogja minősíteni ezeket a cselekedeteket és eszerint fog ellenük eljárni . . .»¹⁰⁵ így tehát még a bűnnek is megvan az erkölcsi haszna. Meggátolja, hogy a közvélemény a kollektív tudat által túlságos zsarnoki nyomást gyakoroljon az egyénre.

A bűnnek e hasznos szerepe emlékünke idézi Hartmann mélységes sorait, amelyekben ilyenféle «kakodiceá»-t, vagyis a rossz igazolását, rajzol meg a társadalmak életében. «Faust, — mondja ez a bölcselő, — Mefistofeles néven nevezi azt a hatalmat, mely örökké a rosszat akarja és örökké a jót hinti el. Goethe a legjobb kifejezést találta meg, hogy visszaadja e «lehetetlen ördög» szerepét, akiről a német legenda beszél, akit mindig félrevezetnek célba vett tervei, s akinek mindég ellenkezőleg végződnek törekvései, mint ahogy akarta volna. Minden egyéni rosszakaratot úgy kell tekinteni, mint e hatalom egy részét, amely örökké a rosszat akarja és örökké a jót veti el.»

«A gonosz akarat nem játszik tisztán negatív szerepet a mindenségben. Nem olyan véletlen, melyet ki kell küszöbölni. Hanem bizonyos pozitív dolog és lényeges tényezője az öntudatlan teleológiai pörnek . . .»

«Az előtt, aki e szempontból megszokott egy Schelling és Hegel nézete szerint felépített

¹⁰³ *Vilfredo Pareto : Le Péril socialiste* (A szocialista veszedelem), 1900, 26. oldal, hasznáról a római hatalom kialakulását illetőleg.

¹⁰⁴ Lásd *Plémy de Gourmont : La culture des Idées* (Eszmék kultúrája) című művében annak az eszmének kifejtését, hogy a tökéletes igazságszolgáltatás azonos a tétlenséggel és a halállal. «Az az élet, mely átment a tökéletes igazságszolgáltatás E holt pontján, pincs többé.»

¹⁰⁵ *Tarde: Criminalité et Santé sociale. Étude de psychologie sociale* (A bűnözés és a társadalom egészsége. Társadalom-pszichológiai tanulmány). 145. oldal.

Ideológiát, az előtt kétségtelen, hogy a rossz közvetett hasznos következménye csak különleges esete az általános történelmi törvénynek, mely azt akarja, hogy az emberek ritkán és homályosan ismerjék azokat a célokat, amelyek felé törekednek és hogy ezek a célok kezeik között teljesen különböző eredményekké alakuljanak át. Talán ezt nevezik a természet iróniájának és ez nem más, mint az öntudatlan eszme fortélyainak következménye.»¹⁰⁶

Ez az idézet metafizikailag fejt ki azt a tényleges igazságot, hogy a küzdelem, melyet a felületes optimizmus meg akart szüntetni, örök és hasznos tényezője a társadalmi fejlődésnek az élet szempontjából. Az egyének küzdelme egymás között, a csoportok egymás közötti küzdelme, az egyén küzdelme a csoport s a csoport küzdelme az egyén ellen, a küzdelemnek mindezek az alakjai elkerülhetetlenek és örökkévalók. A küzdelemnek ez az állapota az egyéni szabadságra különben kevésbé kedvezőtlen, mint ahogy hisszük.

Mert az az egyén, aki több harcban lévő csoportot talál magával szemben, valamelyik csoportban védelmet találhat a másik csoport ellen. Az egyik elnyomó társadalmi erő ellen az ezzel ellenséges erőhöz fordulhat. Az az ember, aki csak egy társadalmi csoportosuláshoz tartozik, anyagilag és szellemileg sokkal függőbb, mint az, aki többhöz tartozhatik, egyiktől a másikhoz mehet és saját tudatában szembe helyezheti egymással ellenlábás társadalmi rendszereiket. Montesquieu mondotta, hogy a politikai hatalmak szétválasztása és lehetséges összeütközése a polgárra a szabadság biztosítója. Ezt a gondolatot ki lehet bővíteni és ki lehet terjeszteni a társadalom életének minden körére. A csoport hatása gyakran elnyomta az egyént, ennek tehát érdekében áll, ha a csoportok összeütközésbe kerülnek egymással. Így uralkodhat rajtok, vagy legalább menekülhet előlük. Azt a régi mondást, hogy *divide, ut imper es, így* alakíthatjuk át: *divide, ut liber sis*.

A társadalmi ellenkezés örök és szükséges társadalmi működés lévén, abba a meghatározásba tartozik, amelyet az okozatosság törvényeiről, vagyis azokról a törvényekről állítottunk fel, amelyek a társadalmak élete változhatatlan elemeinek, örök tényezőinek hatását meghatározzák. Azok a megnyilvánulások, melyek az e fajta törvényeknek tárgyai, ugyanazok, amelyeket Xénopol¹⁰⁷ «ismétlődő megnyilvánulások»-nak nevez, vagyis ezek a megnyilvánulások úgy ismétlődnek, hogy önmagukkal állandóan azonosak és nem változnak tartamuk folyamán. Az ismétlődő megnyilvánulásokkal Xénopol szerint szemben állanak az «egymást követő megnyilvánulások», vagyis azok, amelyek «különféle hatás alatt időközben megváltoznak».

A társadalmi differenciáltság törvénye ez utóbbi meghatározásba tartozik. Ez a fejlődésnek egyik törvénye, amely a társadalmi energiáknak egy bizonyos irányba való igazodását fejezi ki.

A differenciálódás törvényét úgy tekinthetjük, mint az ellenkezés általános törvényének következményét. A társadalmi csoportok és társadalmi hatások szembeszállanak egymással, és a társadalmi életben a társadalmi kapcsolatok váltakoznak és mindinkább összebonyolódnak.

Ezt a törvényt már Rousseau megformulázta: «A társadalmak sokadalmából új és gyakran ellentétes kapcsolatok sokasága születik, mely ellenkező irányba rángatja azokat, akik lelkesedéssel haladnak a társadalom útján.»¹⁰⁸

Simmel azok közé tartozik, akik legtöbbször foglalkoztak ezzel a törvénnyel. Szerinte «a történelem megsokszorozza a társadalmi, vallási, szellemi, kereskedelmi csoportok számát, amelyekhez az egyének tartoznak, akiknek egyéniségét a csoportok növekvő bonyolultsága emeli. Következésképpen ezek kötelessége többé nem oly szorosan vett egyszerű, világos, egyoldalú, mint abban az időben, amikor az egyénnek csak saját társadalmával volt dolga.»

¹⁰⁶ Hartmann: *Das sittliche Bewusstsein* (Lipcse, Haacke), 589. oldal.

¹⁰⁷ Xénopol: *Les Faits de répétition et les Faits de succession. Revue de Synthèse historique* (Az ismétlődő és szukcesszív megnyilvánulások), 1900. október.

¹⁰⁸ Rousseau: *Dialogues* (Párbeszéd), II. párbeszéd.

«Úgy látszik, hogy a társadalmi elemek növekvő differenciálódása, a lélektani elemekkel öszhangzó differenciálódás a tudatban, a társadalmak és egyének párhuzamos fejlődésének összes törvényei sokkal inkább növelik, mint csökkentik ezeknek az összeütközéseknek számát.»¹⁰⁹

Az előbbiekből kiindulva két fajta differenciálódást különböztethetünk meg: külső és belső differenciálódást.

A külső differenciálódás az egyéneket körülvevő társadalmi kapcsolatok növekvő bonyolultságában áll, a belső differenciálódás pedig az egyéni tudatokban levő érzések, eszmék és hitek növekvő bonyolultságában. Az utóbbiak a fejlődés arányában teljesebbek, finomultabbak és sokoldalúbbak lesznek. «A történelem ugyanakkor, amikor megnöveli az erkölcsi tárgyainak számát, érzékenyebbé teszi az alanyokat.»

Az erkölcsi monizmus felületes feltevés, amelyet mindinkább túlhaladnak a számban és jelentőségben növekvő erkölcsi összeütközések.

V. FEJEZET.

A társadalmi asszimiláció és differenciálódás törvényeinek ellentéte.

Két ellentétes törvénnyel állunk szemben: a társadalmi differenciálódás törvényével, mely szerint a társadalmi haladás a nagytól a kicsihez, az egyszerűtől az összetetthez, az együneműtől a különeműhöz való fejlődésben áll, továbbá a fokozatos társadalmi asszimilálódás törvényével, mely szerint a fejlődés átmenet a kicsitől a nagyhoz, a különeműtől az együneműhöz. Ez az utóbbi törvény az utánzás törvényeinek egyik corollárium, mintahogy a fokozatos differenciálódás corollárium az ellenkezés törvényeinek. A fokozatos asszimilálódás törvénye (Tarde) szerint az emberiség tökéletes monizmus, teljes egyformaság, tudományos, technikai, szellemi, esztétikai és erkölcsi egyformaság felé halad.¹¹⁰ A fokozatos differenciálódás törvénye (Simmel) szerint a társadalmi alakulatok és az egyéni tudatok mindinkább bonyolultnak és váltakozók lesznek.

Ez a két ellenlábás törvény vetélkedik a befolyásért a társadalmak fejlődésében. Hogyan működnek? Miként egyeztetetők össze hatásaik? E két törvény közül melyik diadalmaskodik? Talán ezek a legnehezebb kérdések, amelyeket a társadalomtudósok fel lehet vetni.

Megelégszünk azzal, hogy felvetjük itt a kérdést és néhány alapvető gondolattal rámutatunk a megoldására. Azt hisszük, egy szükséges megkülönböztetést kell tennünk. Van egy terület, ahol végbemegy a gondolatok asszimilálódása és valószínűleg mindinkább végbe fog menni. A tudomány területe ez. Az az egyetemesség, amely az intelligenciáknak a tudományos igazságokhoz való simulásában megnyilatkozik, különben inkább lelki és gondolkodásbeli okoktól függ, mint társadalmi okoktól. Mert az intelligenciák növekvő asszimilálódásának valódi oka ezen a területen nem más, mint a tudományos igazságok szorosan vett tárgyilagossága, személytelen jellege.

Van még egy terület, ahol az asszimilálódás törvénye valószínűleg diadalmaskodni fog. Ez a közgazdaság és a technika területe. Ennek oka az, hogy az emberi tevékenység e két ága szorosan hozzákapcsolódik a tudományos kultúrához és hogy a lelkeknek a tudományos téren való fokozódó áthasonulása hasonló áthasonulást fog magával vonni a gazdasági és technikai élet területén is. Maga a ruházkodás, amely a gazdasági élet körébe tartozik, talán meg fog

¹⁰⁹ *Bouglé: Les Sciences sociales en Allemagne.* (A társadalomtudomány Németországban), 57. oldal.

¹¹⁰ Tarde különben nem teljesen óhajtott eszményként állítja fel ezt a monizmust. Elismeri veszélyeit. «Szabad szellemek számára folytatódhatik a megbecsülhetetlen szellemi anarchia, ami fölött Auguste Comte sajnálkozott.» *Tarde: Les Lois de l'imitation* (Az utánzás törvényei), 313. oldal.

próbálkozni azzal, sőt már próbálkozik is, hogy egyenruhává legyen.

Van azonban egy másik nagy terület, amely szerintünk ki lesz szolgáltatva a társadalmi differenciálódás törvényének és ahol az egyéni különféleségek és eredetiségek teljesen szabadon terjeszkedhetnek. Ez az esztétikai és erkölcsi terület. Ez az egyéni kezdeményezés és sugallás tere marad. A jövő esztétikája, a jövő vallása és erkölce mindinkább anomikus lesz. Mindenki mindinkább saját kockázatára és veszélyére fogja megalkotni szépségének és erkölcsi igazságának eszményét; mindenki saját felelősségére fogja hajszolni metafizikai és esztétikai gondolatai *χαλος χίνωνος*-ki. Az egyén viselkedését nem többé-kevésbé szoros erkölcsi és társadalmi *dogmatizmusok* fogják megszabni, hanem az eszmény, amelyet saját maga teremt.

Szerintünk a differenciálódás és az individualizmus sohasem fognak meghátrálni az esztétika és erkölcs terén az egyformaság haladása előtt. Az esztétikai és erkölcsi egység, ha ugyan megvalósítható, az emberiség elkábulása, maga a halál volna. Mint ahogy az öreg Heraclitus hitte, egyedül a küzdelem és a különféleség képes létrehozni az életet és a szépséget.

Tarde, bármennyire hive is a fokozatos asszimilálódás törvényének, végül mégis az individualizmushoz ér el, melyet így fejt ki az *«Utánzás törvényei»*-ről szóló könyve végén: «Lehetséges, hogy az utánzás dagálya is partot ér és fölösleges terjengőssége folytán a társadalmiság szükségessége csökken, vagy inkább alakot cserél és átváltozik bizonyos fajtájú általános embergyűlöletté; ez az embergyűlölet különben összefér a mérsékelt kereskedelmi forgalommal és az ipari kicserélés bizonyos tevékenységével, amely ugyan leszáll a szorosan vett szükségességig, de különösen alkalmas arra, hogy mindnyájunkban erősítse benső egyéniségünk megkülönböztető vonásait. És ekkor fog kinyílni legszebb virága a társadalmi életnek: az esztétikai élet, amely noha oly ritka és oly hiányos még nálunk, általánosodni fog, amint önmagát fogyasztja, és a társadalmi élet a hozzáalkalmazkodó működések, egyhangú ismétlődések bonyolult szerkezetével meg fog jelenni végül úgy, mint amilyen, mint a szerves élet, melynek következménye és kiegészítése: tudniillik mint egy hosszú, sötét és kínos átmenet az elemi különféleségtől a személyes mivoltig, mint egy titokzatos megszámlálhatatlan csavarodású lombik, ahol valami más valamivé szublimálódik, ahol összegubanczolt, széttört, differenciált jellegüktől megfosztott és végtelen elemekből szűrődik le ez az oly illanó, lényeges elv, a személyek mély és röpké különössége, létük, gondolkodásuk és érzésük módja, mely csak egyszer és csak egy pillanatra van meg.»¹¹¹

A tudomány mind tágabbá és tágabbá váló formuláival asszimilálhatja a jelenségeket. De nem csinálhatja meg a lelkek áthasonulását annyira, hogy őket azonossá tegye, hogy szétrombolja azt a nem tudom miféle egyéni tartalmat, amelyről Schopenhauer azt mondja: *Omne individuum ineffabile*. Nem, éppen úgy nem, mint ahogy a természet erőinek és lényeinek a mechanika és fizika által véghezvitt növekvő áthasonulása nem törli el a mindenség-ben a dolgok végtelen különféleségét és folyton újjászülető egyéniségét.

Szó sem lehet róla, hogy, mint néhányan tették, az erkölcsöt és esztétikát szembeállítsuk a tudmánynyal. Ellenkezőleg, azt hisszük, hogy az erkölcsi, sőt az esztétikai haladás is szorosan hozzákapszolódhatik a tudományos haladáshoz.¹¹²

De az esztétikai és erkölcsi igazság azért nem kevésbé különböző, alanyibb és összetettebb valami, mint a tudományos igazság. Nem tűri, hogy pontos matematikai formulákba zárják, és több teret enged a találékonyságnak.

A tudomány, úgy látszik, haladása közben tágítja azt a területet, amelyben az esztétikai és erkölcsi gondolatvilág mozog. Széttörvén a múlt szűk és durva dogmatizmusait, amelyek mindig politikai hátsó gondolatot és csoport-önzést takargattak, a tudomány felszabadította az

¹¹¹ Tarde: *Les Lois de l'imitation* (Az utánzás törvényei) című művének végén.

¹¹² Lásd erre vonatkozólag Guyau: *Problèmes de l'Esthétique contemporaine* (A mai esztétika problémái) című művét. (Paris, F. Alcan.)

egyént és belehelyezte vagyis inkább visszahelyezte a természet szemléletébe. És ugyanakkor megújította és mérhetetlenül változatosá tette az emberiség esztétikai és erkölcsi szempontjait.

Az emberiség, amint Nietzsche mondja, századokon keresztül «kicsinyesen gondolkozott». Erkölcsi szempontból épp oly rövidlátó volt, mint tudományos szempontból. Gondolkozása egyszerre tárgult tudományos és erkölcsi szempontból.

Felületesség volna, ha ezt a két meghatározást: tudomány és individualizmus, egymással szembeállítanék. A tudomány a szabad kutatás, az értelmi különbözőség szelleme folytán, mely ihleti, – egyéni. Descartes ugyanakkor, amikor a modern tudomány megalapítója, atyja az individualizmusnak is.

A tudomány eredményeiben is egyéni. Áttörte mindazokat a metafizikai, erkölcsi és társadalmi dogmatizmusokat, melyek nevében *egy* kaptafára igyekeztek húzni a lelket, szívet és akaratot. Guyau, amikor kifejtette a *kötelezettség és szankció nélkül való erkölcsét* (*Morale sans obligatio?! ni sanction*), megmutatta nekünk, hogy milyen lehet a tudományos szellemből eredő erkölcs. Emlékezzünk, hogy a kategorikus imperativus összes egyenértékeit, melyeket könyvében ajánl, tudományos eszmékből vette kölcsön, és hogy azok az egyenértékek ugyanakkor a tökéletes önkormányzást, az egyén tökéletes anomiját hirdetik. Nincs tehát semmi ellenmondás a tudományos szellem és az egyéni felszabadulás eszméinek fejlődési menete között. Feltételezhető, hogy a jövőben az asszimiláció és a differenciálódás két törvénye versenyezve fog működni. A társadalmi evolúció egyre nagyobb egyformaságot hoz létre az emberek között, ami a tudományos ismereteket, valamint a gazdasági rendet és az ipari technikát illeti. De az esztétikai és erkölcsi tevékenység a differenciálódás és különfeleség birodalma marad. A társadalmi kapcsolatok növekvő bonyolultsága és különfelesége, az esztétikai és (erkölcsi élet növekvő gazdagsága, az a mind finomabb és mind teljesebb tudat, melyet az emberiség önmagáról nyer minden egyénben, mindez határtalan teret nyit az egyéni törekvések számára.

Az egyén tehát sohasem fog meddő monizmusba, szomorú és egyhangú egyformaságba elmerülni. Az emberiség megszabadul a hamis eszménytől. Bizonyos vallás, bizonyos civilizáció talán még, mint a múltban történt, kijegeczesedhetik valamilyen metafizikai, tudományos vagy erkölcsi dogmában. De az emberiség, a maga összességében, nem akar dogmákat és egyiket a másik után összetöri őket.

«Bármennyire törekedjék is az új ember hatalmába keríteni az egész emberi életet és az egész világ életét, – mondja Jaurès, – az egyén mindig megmarad a saját maga szabályozójának. Szabad elhatározással fogja a többi embernek szentelni önmagát. És mindig követelni fogja a mindenségtől, valamint a többi embertől benső szabadságának tiszteletét.»¹¹³

Nincs tehát összeférhetlenség a tudomány és az individualizmus között, feltéve, hogy a tudomány nem akar új pápaságként szerepelni, mint a pedánsok uralma, hogy Comte kifejezését (pedantocratie) használjuk; feltéve, hogy nem feledkezik meg konstrukcióinak változhatatlanul viszonylagos és szimbolikus jellegéről; feltéve, hogy megóvja a jövőt, vagyis az egyén jogait; feltéve, hogy sohasem hiszi azt, hogy joga van leszögezni magát valamely szűkreszabott dogmatikus formulához, mint amilyen Spinozának a környezethez való alkalmazkodása, vagy Izoulet-nak az együttélése (szimbiózis); feltéve végül, hogy a tudomány maga is tiszteli az egyént.

¹¹³ * Jaurès: *Socialisme et Liberté* (Szocializmus és szabadság). Revue de Paris, 1898, dec. 1.

VI. FEJEZET.

A társadalmi alkalmazkodás és a haladás.

Az utánzás és az ellenkezés mellett a társadalmi evolúció állandó törvényei közé soroltuk az alkalmazkodást is.

E törvénynek köszönhető, hogy az utánzó áramlások öszhangzó módon lépnek közbe, egybefutnak az egyén agyában, hogy ott létrejöjjön a kitalálás. Tehát az agy, a kitaláló egyéni génusza, a valódi székhelye minden társadalmi alkalmazkodásnak. Az egyén azzal a hatalmával, melylyel a környező hatások öszpontosítására képes, a társadalmi evolúció egy egészen új irányának *primum movense* lesz. Minden találmány a már régi ismeretek új észbeli találkozásában áll. Mi is Darwinnak tétele? Az, hogy hirdette a versenyt a létért? Nem. Hanem az, hogy ezt a gondolatot először kapcsolta össze a változósággal és az öröklődéssel.

Amint a társadalmi alkalmazkodások felhalmozódnak, vagy egymás helyébe kerülnek, a haladásnak adnak életet.

Pár szót fogunk szólni a haladásnak erről a fogalmáról.

Jól értsük meg, mi itt ezt a fogalmat nem tökéletes és metafizikai, hanem viszonylagos és teljesen emberi értelmében használjuk. Arról beszélünk, amit Bagehot valahol az «igazolható» haladásnak nevez.¹¹⁴ Hogy gondolkozunk mi erről az igazolható haladásról?

Bagehot, miközben egy angol gyarmatvárost összehasonlít az ausztráliai benszülöttek egy törzsével, a haladás eszméjének tartalmát a következő három pontra vezeti vissza: «Ha az erkölcs és a vallás leglényegesebb pontjait nem tekintjük, azt hiszem, hogy az angolok legvilágosabb és legjobban felismerhető előnyei a következők: Először is általában nagyobb a hatalmuk a természet erői felett. Másodszor, ez a hatalom nem csak külső, hanem belső is. Az angoloknak nemcsak jobb gépeik vannak, hogy a természet felett uralkodjanak, hanem ők maguk is jobb gépek ... Harmadszor, a civilizált embernek nemcsak szélesebb körű a hatalma a természet felett, hanem jobban is tud bánni vele. Mikor azt mondom, hogy jobban, azt értem, hogy több előnyt húz belőle testi-lelki egészségére és jólétére... E három előny javarészt, vagy talán teljesen benne van Spencernek abban a mondásában, hogy a haladás az ember környezetéhez való alkalmazkodásának gyarapodása, vagyis gyarapodása erői és benső vágyai alkalmazkodásának sorsához és külső életéhez.»¹¹⁵

A haladásnak az a fogalma, melyet Greef *A társadalmi átalakulás (Le Transformisme sociale)* című könyvében határoz meg, közel áll az előbbihez. Spencer eszméivel is rokonságban áll. «A társadalmi haladás, – mondja Greef, – egyenes arányban van a társadalom tömegével, e tömeg differenciáltságával és a differenciálódott csoportok egymásmellé helyzettségével.» Tarde joggal hozza fel e meghatározások ellen, hogy túlságosan mechanikusok és nem eléggé teleológusok. «Ha azt látom, – mondja, – hogy a társadalmak, miközben felosztódnak és egymásmellé helyeződnek, tökéletesednek is, azt is látom, hogy gyakran, látszólag ugyanazon munkával, teljesen különböző célok elérésére igyekeznek, és hogy egyedül az a jellemző eszmény, amelyhez tevékenységük többé vagy kevésbé bonyolódott szövevénye fűződik, szabja meg valódi értéküket és rangjukat. A társadalmak közül némelyek munkálkodásuk közben háborúra és dicsőségre gondolnak, mások a kereskedelemre és meggazdagodásra; ismét mások a keresztények üdvözülésére és az Isten örök látomására, még mások a gyönyörre és a szerelemre. Néha teljesen hasonló külső alatt egy érzéki civilizáció és egy nagyravágyó civilizáció nem kevésbé lényegesen különbözik, és eszményük felmagasztosítása, nem pedig munkájuknak az eszmény

¹¹⁴ Bagehot: *Lois scientifiques du développement des Nations* (A nemzetek fejlődésének tudományos törvényei).

¹¹⁵ Bagehot: *Lois scientifiques du développement des Nations* (A nemzetek fejlődésének tudományos törvényei), 227. oldal

szempontjából való felosztása vagy összefüggése szerint kell őket osztályozni.»¹¹⁶

Roberty szerint a haladás mindenekelőtt annak fejlődésében áll, amit ő *értelmi vagy szellemi sorozatnak* nevez, vagyis egy terjedelmes rangsorozatban, mely az egymásra szükségyszerű és szabályos rendben következő eszméknek négy nagy osztályából áll: tudományos eszmékből, bölcséleti és vallási eszmékből, esztétikai eszmékből is gyakorlati fagy technikai eszmékből. «A társadalmi haladás egyedül lehetséges fajtája az ismeretek fejlődése. Minden jelenség, – nem fontos, hogy a kollektív tevékenység milyen ágál. – ismét haladásként jelentkezik előttünk, kell, hogy ismeretgyarapodást fejezzon ki, vagy használjon fel, kell, hogy testet adjon valamely elméleti eszmének. Mikor kiderül, hogy nem ez történik, az állítólagos haladás a művészetben, politikában, iparban, bölcsészetben, erkölcsökben, törvényekben nem más, mint altatás, mely gyakran hanyatlást, elfajulást takar.»¹¹⁷ Erre a kérdésre: van-e haladás, Roberty igenlően válaszol. Van tudományos haladás. Lényegében nemcsak a tudás gyarapodása az egyesek agyvelejében, hanem „a tudás kifelé való szétterjedése, az egyesekkel kapcsolatban lévő többi agyvelőbe való bevonulása is. Még pedig a mi emberi mértékünk szerint határtalanul egymást követő nemzedékekben és korszakokon át. A tudományos haladás teszi lehetővé a haladás összes többi formáit. Lássuk most, milyenek a haladás fajtái: Tarde kétfélére vezeti őket vissza: Haladás felhalmozódás révén és haladás helyettesítés révén. Vannak olyan felfedezések vagy találmányok, melyek egymást csak helyettesíthetik és vannak olyanok, melyek felhalmozhatók. Ha valamely probléma felvetődik, nyomában mindenféle találmány, ellentétes képzelődés támad, amelyek hol itt, hol ott megjelennek s nemsokára eltűnnek, mindaddig, amíg el nem jön valami világos formula, valami kényelmes gép, mely elfeledtet minden egyebet és ezentúl biztos alapul szolgál a tökéletesítések, a további fejlődések felhalmozásához.

A harc a vetélkedő találmányok között, amelyek egymást helyettesíteni igyekeznek, vonja maga után azt, amit Tarde logikai harcoknak (*combats logiques*) nevez. És a haladás irányában egybefonódó találmányokból ered az, amit ez a társadalomtudós logikai egyesüléseknek (*unions logiques*) nevez. Szerinte logikai harcok és logikai egyesülések töltik ki az egész történelmet.

Tarde más szempontból megkülönböztet találékony haladást és utánzó haladást. Ez utóbbi haladás a társadalomban külső hatások közbelépéséből ered. Az előbbi benső működésből származik: a társadalom saját energiáinak kifejeződése.

A haladás okai sokfélék. Három csoportba lehet őket sorozni: 1. mechanikai okok; 2. fiziológiai okok; 3. lélektani és erkölcsi okok.

Spencer a haladás mechanikus feltételének formuláját a következőképpen határozza meg: minden evolúció anyagnyereség, amely viszonylagos mozgásvesztéssel jár együtt és minden disszolúció ennek a megfordítottja. Tarde ezt a mechanikus formulát így értelmezi: minden' élő vagy társadalmi fejlődés szervezetbeli gyarapodás, amelynek ellenében a szervezet működése viszonylagosan csökken.¹¹⁸

Fiziológiai szempontból azt kell mondanunk a darwinistákkal, hogy a haladás tényezői: a létért való harc és a legalkalmasabbak fenmaradása. Tegyük még hozzá a szerzett jellegzővonások öröklődését? Ez a kérdés még ma is egyik legvitásabb kérdése a biológiának. Weismann, – így mondják, – azt állítja, hogy az egyén életében szerzett jellegzővonások nem öröklődnek át. A lamarckisták az ellenkező feltevés mellett vannak.

Egy mai szociológus a következőképpen foglalja össze a kérdés jelenlegi állását: «A győzelem, – mondja Matteuzzi, – a neo-lamarckistáké lesz bizonyosan, és így a biológiának még igen mélyen kiaknázandó tere nyílik. Weismann elmélete szerint minden bevégeződött volna a természetes kiválasztással. De a szemben álló iskola alapelve szerint ellenkezőleg, a

¹¹⁶ Tarde: *Etudes de Psychologie, sociale*, (Tanulmányok a társadalmi lélektan köréből), 112. oldal.

¹¹⁷ De Roberty: *Les Fondements de l'Ethique* (Az etika alapjai), Paris, F. Alcan, 126. oldal.

¹¹⁸ Lásd Tarde: *Les Lois de l'imitation* (Az utánzás törvényei), 165. oldal.

jellegző vonások öröklődésének kérdése vizsgálatra szorul. Tehát, ha a társadalomtudósok elfogadták volna Weismann elméleteit, mint Kidd tette, végzetesen tévedtek volna, legalább is azokra az elméletekre vonatkozóan, amelyeknek ilyenfajta biológiai törvények alkották volna az alapját. Minden szervi tökéletesedést a létért való küzdelemnek kellett volna tulajdonítani, mellőzve a környezet befolyásának és a szerzett jellegző vonások öröklődésének egyszerűbb és általánosabb tényezőit.»¹¹⁹

Mi elfogadjuk Matteuzzi következtetéseit. Weismann elmélete ugyanis, azt hisszük, zsákut-czába vezet. Mert mi az a *csíraplazma (Keim-plasma)*, amely változatlan nemzedékről nemzedékre minden faj és minden rassz számára? Melyek azok a rassztípusok, amelyek örökre állandósultak és nincsenek semmiféle változóságnak alávetve? Ha efféle elveket elfogadunk, vajjon nem jutunk-e bele a biológiai miszticizmus kellős közepébe? És ezeknek az őstípusoknak is ki kell alakulniuk. És hogyan alakulhattak ki vajjon, ha csak nem a környezet hatásainak felhalmozódása és az egyéni változatok átörökítése révén?

Szerintünk tehát a szerzett jellegző vonások öröklékenységet hozzá kell számítanunk a haladás egyéb okaihoz: a létért való harchoz és a legalkalmasabbak fenmaradásához.

A lélektani és erkölcsi rendben a haladásnak két jelentős tényezőjét fogjuk említeni. Az egyik az *elégedetlenségnek* az az érzése, amely a ki nem elégült egyént arra ösztönzi, hogy változtasson környezetén és létének külső feltételein. Ez az érzés nagy szerepet játszik a társadalmi átalakulásokban.

Egy társadalomtudós így határozza meg ezt az érzést: Ez a mondás: *Hajolj meg és hallgass*, bizonyos különleges esetekben kifejezheti a kötelességet . . . Mégis, a történelem folyamán, a haladás hajtóereje nem ez a türelmes megnyugvás, ez a passzív alkalmazkodás az adott valósághoz, hanem inkább az elégedetlenségnek ez az érzése, ez a nyugtalan mozgolódás az, amely ösztönzi a lelkeket és néha vad lázadásokban tör ki.»¹²⁰

A haladásnak egy második lélektani tényezője nem más, mint a *kényszerű eszmék* lélektani törvénye. Azzal az egyszerű ténnyel, hogy az ember felfog egy magasabbrendű társadalmi eszményt, ennek megvalósítására is törekszik. Itt is, mint másutt, az eszme a haladásnak el nem hanyagolható tényezője.

Hogyan történik a haladás?

Bagehot a folytonosságot tartja a haladás törvényének. Ő szerinte, hogy tartós legyen, lassú és szabályos evolúciót kell végeznie minden haladásnak valamelyes megegyezés folytán, mely két ellentétes hatás: a maradiság és újjátásgyűlölet hatása és a változóságra való törekvés között jön létre. «Annak, a nemzetnek, – mondja, – amely szert tesz a változóságra, anélkül, hogy elveszítené a törvényes folytonosságot, egész különleges eshetőségei vannak arra nézve, hogy uralkodó nemzeté legyen.»¹²¹ Róma példája, eme társadalomtudós szerint, fényes bizonyítéka ennek a törvénynek.

Néha a haladás mégis erőszakos forradalommal történik. «A kollektív harcnak, – mondja Sighele, – van egy dinamikus erőszakos formája.» Szerinte «a legyőzötteknek és elégedetleneknek azok a csoportjai, a szekták, amelyeket a győzők és boldogok önző altatással úgy tekintenek, mint a társadalmi bomlás csíráit, mégis csak az átalakulás és a kikerülhetetlen megújulás csírái.»¹²² Mi most a haladás valószínű iránya? Több formulát vetettek fel. Tarde szerint, valamely társadalom haladását a szervezkedés gyarapodása és az életerő megáltevékenység csökkenése jellemzi. «A mily mértékben terjeszkedik, növekszik, tökéletesíti és bonyolulttá teszi intézményeit valamely társadalom, annyira veszít civilizáció

¹¹⁹ Dr. D. Matteuzzi: *Les Facteurs de l'Evolution des Peuples* (A népek evolúciójának tényezői) 18. oldal. (Paris, Alcan, 1900.)

¹²⁰ Ziegler: *La Question sociale est une question morale* (A szociális kérdés erkölcsi kérdés), I. fejezet. (Paris, F. Alcan.)

¹²¹ Bagehot: *Lois scientifiques du développement des Nations* (A nemzetek fejlődésének tudományos törvényei), 67. oldal.

¹²² Sighele: *Psychologie des Sectes* (A szekták lélektana), 99. oldal.

és haladó hevéből; mert ezt a hevét erre használta fel. Vagyis: inkább hitében, mint vágyaiban lesz gazdagabb, ha igaz, hogy a társadalmi intézmények lényege nem más, mint a hit és a bizonyosság, az igazság és a biztonság, az egyöntetű vélemények összesége, egyszóval az, amit ezek megtestesítenek, és ha a társadalmi haladás mozgató ereje a kíváncsiság és nagyravágyás, a szolidáris vágyak összesége, melynek ez a haladás a kifejezője. A *vágy* igazi és végleges célja tehát a hit; a lelkesülés egyedüli létoka a lélek fenkölt bizonyosságainak vagy bizalomteltségének kialakulása, és mennél inkább fejlődött valamely társadalom, annál inkább találunk benne, mint az érett lélekben, szilárdságot és nyugalmat, erős meggyőződéseket és halott szenvedélyeket, mely utóbbiakból lassanként alakultak ki és jegezesedtek ki az előbbiekből. A társadalmi béke, az ugyanazon eszménybe, vagy ugyanazon ábrándba vetett egyöntetű hit, az egyértelműség, mely az emberiségnek napról-napra kiterjedtebb és mélyebb asszimilációját tételezi fel: ez az a cél, ahová akarva, nem akarva, törekszenek a társadalmi forradalmak. Ez a haladás, vagyis a társadalom világának logikus utakon való előbbre jutása.»¹²³ Szerintünk, mintahogy már fentebb kifejtettük, az emberiségnek ez a napról-napra kiterjedtebb és mélyebb asszimilálódása, amelyet Tarde úgy állít fel, mint a haladás törvényét, a társadalmi evolúciónak csak egyik oldalát mutatja. Ellensúlya a fokozatos differenciálódásnak, – az emberi lények egyre intenzívebb és mélyebb individualizálódásának törvénye. Nem igaz, hogy az emberiség az egyformaság s ennél fogva a meddőség eszménye felé halad. Nem igaz, hogy a birtok lerombolja a vágyat, hogy a hit kioltja a kíváncsiságot. Az emberiségre nézve örökre igaz marad Lessing mondása: Nagyobb gyönyörűség űzni a nyulat, mint elfogni. Örökké új kilátásokkal fogja ingerelni az ember értelmét és fogékonyságát a mindenség. Az emberiség folyton széttöri eszményeit, de mindig abban a reményben, hogy szebbekkel, ragyogóbbakkal, összhangzóbbakkal fogja őket pótolni. Valamely részleges műveltség, vallás, erkölcsi tan mozdulatlanul megmarad talán egy időre abban az egyformaságban, melyet Tarde végső eszményként tűz ki. De az emberiség a maga teljességében nem fog megállani az ismeretlen eszmény felé való nyugtalan haladásában.

Az emberiség oly energia, mely folyton kitolódó cél felé törekszik, örökké. Az a formula, mely fejlődését kifejezi, nem statikus, hanem dinamikus.

Bagehot szerint a társadalmi haladás átmenet a harc korából a vitatkozás korába. Könyvének *Az igazolható politikai haladás-ról* szóló fejezetében ez a társadalomtudós bámulatosan bonczolgatta a szabad vitatkozás és a kritikai szellem szabad virágzása uralmának jótéményeit.

Sighele szerint a társadalmi haladás az individualizmus felé. Az antik világban kétféle ok nyomta el az egyént: a zsarnok nemzeti vallás és a kegyetlen háború joga, mely arra kényszerítette a közösséget, hogy minden embert felhasználjon a maga védelmére és eltartására. «Ott senki sem fejlődhetett különállóan, a maga számára; mindenki csak megszabott keretben cselekedhetett és gondolkozhatott. Mindez fordítva van a modern világban: ami egykor szabály volt, az most kivétel, és az antik rendszer, csali ideiglenes társulásokban él, aminő a hadsereg, vagy részleges társulásokban, aminő a kolostor. Az egyén fokként felszabadult... vagyis az a két láncz, mely a közösséghez kapcsolta, széttört és meglazult.»¹²⁴

Szerintünk, valamint Sighele szerint, a haladás a társadalmi követelmények fokozatos csökkenésében, a csordaszellem, a zsarnokságot s a hazugságot szülő csoportönzés csökkenésében áll. Az egyén mindinkább kisiklik azokból az egyre lazulóbb békókból, amelyekbe egykor beleverték. Az egyén mindinkább el fogja foglalni a dolgok közepén igazi helyét, ahhoz hasonló forradalom; útján, mint aminőt Copernicus csinált a csillagászatban. Az

¹²³ Tarde: *Les Lois de l'Imitation* (Az utánczás törvényei), 166. oldal.

¹²⁴ Sighele: *Psychologie des Sectes* (A szekták lélektana), 87. oldal.

egyén mindinkább az lesz, a mi valójában: az energia egyedüli forrása, az eszmény egyedüli mértéke.¹²⁵

Még egy pár szót egy fontos kérdésről: a haladás és a boldogság kapcsolatáról. Sok társadalomtudós megjegyezte, hogy a modern időkben a haladás rohamos menetét (az ismeretek és a jólét gyarapodását) nem kísérte az emberi boldogság hasonlóan rohamos növekedése. A haladás gyorsul, a boldogság pedig stagnál. Miért?

Úgy látszik, két okát lehet adni ennek a ténynek, egy általános és állandó s egy esetleges okát.

A lényeges ok az ember lélektani berendezkedésében rejlik. Ez a berendezkedés okozta azt, hogy megsokszorozván benyomásainkat, ugyanakkor megsokszorozzuk szükségleteinket is. Vegyük hozzá fiziológiai korlátozottságát szerveink fogékonyságának, amely nem növekedhetik határtalanul és ami megmagyarázza, hogy a boldogság nem növekedhetett oly rohamosan, mint a haladás.

Coste,¹²⁶ aki igen behatóan tanulmányozta ezt a kérdést, megjegyzi (az esetleges ok), hogy talán több hasznot húzhattunk volna a szerzett előnyökből.

Ez igaz. Amint Coste panaszolja, a munkának, a természetes rokonszenvnek, az egyéniség szabad fejlődésének igazi és tartós gyönyöreinél többre becsültük a hamis és lankasztó élvezeteket, a hiúság, a fitogtatás, a feltűnni vágyás gyönyörűségeit.

Hozzátehetjük, hogy a boldogság megállapodásának a társadalomban szerintünk az a mindenhatóság az oka, mely a csordalélek felett még sokáig fog uralkodni. Az ember nem tud saját maga, hanem csak mások számára cselekedni. Ez alatt azt értem, hogy a közvéleménytől, a gyöngye lelkeknél való félelemből cselekszik. Úgy látszik, a csordaszellem elpusztíthatatlan. Az antik előítéleteket másokkal helyettesítettük, amelyek szintén zsarnokiak; mert a csordazsarnokság alkalmazási módja nem fontos; ez a zsarnokság lényegileg egyaránt ostoba, elnyomó marad örökké. A «mit mondanak»-kal, az osztályok előítéleteinek és másoknak meg nem botránkoztatásával való törődés, az a gond, hogy elkerüljük a társadalmi vesztegzárba való helyezést, ez az a járom, melynek személyes szabadságunkat feláldoztuk. Ameddig tart a lelkeknél ez a helyzete, az emberiségre nézve nem lesz haladása a boldogságnak. Hasonlóak maradunk a vadakhoz, akik reszketnek a fétisek előtt, melyeket saját, kezükkel faragtak.

VII. FEJEZET.

A társadalmi tudat fejlődése

Az eddig mondottak alapján bizonyos mértékig előre láthatjuk a jövő társadalmi tudatának tartalmát.

A fokozatos asszimilálódás és a társadalmi csoportok kiszélesedésének törvénye arra törekszik, hogy érvényre juttassa az emberiség, azaz egy olyan csoportosulás gondolatát, mely tágabb és megfoghatóbb, mint a többi csoportosulások (nemzet, osztály, kaszt, család, stb.).

Másrészről a fokozatos differenciálódás törvénye mindinkább arra törekszik, hogy megerősítse az egyéniség értékét. Mert a társadalmi evolúció (az egyéniségben, az esztétikai és erkölcsi kultúra eme virágában, végződik, mely mintegy mesterműve és létezésének egyedüli oka.

Semmi ellentmondás nincs e két eszme között. Az emberiség eszméje elősegíti az

¹²⁵ A haladás alapján a *kezdeményező* elem túlsúlyában áll az *utánzó* elem fölött. Rémy de Gourmont-nak teljesen igaza van, amikor ezt mondja: «Ha lényegében bonczolgatjuk, a hanyatlás eszméje azonos az utánzás eszméjével.» (*Rémy de Gourmont: Mallarmé és a hanyatlás eszméje. La Culture des Idées.*) (Az eszmék kultúrája). 120. oldal.

¹²⁶ Coste: *Les conditions sociales du Bonheur et de la Force* (A boldogság és az erő társadalmi feltételei), Paris P. Alcan.

egyéniesség eszméjének kivirágzását, s viszont az egyéniesség eszméje elősegíti az emberiség eszméjének terjeszkedését. Ez a két eszme segíti egymást és párhuzamosan fejlődik.

Mennél szűkebb valamely társadalmi kör, annál zsarnokibb és elnyomóbb az egyéniességre. Mennél inkább tágul a társadalmi kör, az egyéniesség annál inkább érzi, hogy lazulnak a társadalmi kényszer békéi. A csordaszellem sehol sem oly állandóan zsarnoki, mint a kis csoportban.¹²⁷ Egy kis város tanácsát és egy nagy ország parlamentjét erkölcsi szempontból összehasonlítván, Mazel a következőket mondja: «A falvakban és kis városokban találni a *carpet-baggers-uralomnak*, a pártok inkvizíciójának, az osztályok támadó szervezetének legrosszabb példáit; a városi tanács a kormány felelősségét, a hatalmak diplomáciai nyomását, az ellenzéki sajtót, mind azt a féket, amit a parlamentnek el kell tűrni, – nem ismeri; kifejlődhet a párt-türelmetlenség, az irigység és gyűlölség mikrobái itt találnak a legjobb televényre; a kisebbséggel sehol sem bánnak rosszabbul és sehol sem ismerik el jogait kevésbé. Talán jobb, – a községtanács határozott és közeli hatalmától félve, – beletörödni a parlament határozatlan és távoli hatalmába.»¹²⁸

A társadalmi evolúció, kibővítvén a társadalmi csoportok keretét, előmozdítja az egyén felszabadulását és mind erősebbé teszi a társadalmi tudatban ezt a szétbonthatatlanul eggyé vált két eszmét: az emberiség eszméjét és az egyéniesség eszméjét. A zárt, szűk és elnyomó hajlandóságú csoportok jogával szemben kettős jog fog érvényesülni: egyrészt az emberiség, másrészt az egyéniesség joga.

Ugyanakkor, amidőn mindinkább két pólus, az emberiség és az egyéniesség eszméje köré gyűjti össze minden gondolatát és minden tevékenységét: a társadalmi tudat mindinkább felszabadul azok alól a korlátlan dogmatizmusok alól, melyek oly sokáig ránehezdedtek.

«A mai gondolkodáson, – mondja Voglé, – a viszonylagosság érzéke uralkodik.» Talán azt mondhatjuk, hogy ez uralkodik az egész társadalmi tudaton. Az antik világban az emberi cselekedetekre, valamint a természet megnyilvánulásaira a végzetszerűség eszméje nehezdedt.

A végzetszerűség eszméjét a modern tudomány a tudományos determinizmus eszméjével helyettesítette.

Némelyek felmagasztalták a determinizmust és úgy tekintették, mint rejtelmes és kikerülhetetlen hatalmat, mely teljes súlyával ránehezedik az egyének sorsára.

A determinizmusnak ez az isteníése jogosulatlan. A determinizmust annak kell felfogni, ami: gondolkodásunkhoz illő szimbolizmus, a legkényelmesebb és a legpontosabb jelrendszer, melynek segítségével az értelem a mindenség és az élet elképzelésére (törekszik). Ha így értelmezzük a determinációt, akkor a tudomány semmiképpen sem ellensége az individualizmusnak. Mert az egyéniesség kibontakozása nem történhetik anélkül a világos tudat nélkül, amelyet az egyén önmagáról és társadalmi környezetéről szerez. «A determinizmus, – mondja Nietzsche, – mitológia; az életben csak erős akaratok és gyöngy akaratok vannak. Csaknem mindig annak a jele, aminek híjjával van, ha a gondolkodó minden okozati, láncolatban valami kényszert: szükségét, kötelezettséget, nyomást, szabadsághiányt mutat ki. Ez az érzés megnyilatkozás; az egyén nem áruló... csak gyöngeségét, szolgaság után való vágyát árulja el.»¹²⁹ Az a helyes, – mondja még Nietzsche, – hogy az «okot» és az «okozatot» csak egyszerű fogalmakként, szokásos fikciókként alkalmazzuk, – útbaigazítás és nomenclatura gyanánt, – nem pedig magyarázatul.»

Azzal fejezhetjük be fejtegetéseinket, hogy a jövő társadalmi tudata, melyen a viszonylagosság elve uralkodik, e három eszme: a tudomány, az emberiség és az egyéniesség eszméje körül fog forogni.

¹²⁷ Lásd erre vonatkozóan *A kis város szelleme (L'Esprit de Petite Ville)* című cikkünket a *La Plume* 1900 nov. 1. számában.

¹²⁸ H. Mazel: *La Synergie sociale* (A társadalmi szinergia), 145. oldal.

¹²⁹ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 21, §,

ÖTÖDIK KÖNYV

HOGYAN BOMLANAK FEL ÉS PUSZTULNAK EL A TÁRSADALMAK.

BEFEJEZÉS:

SZOCZIÁLIZMUS ÉS AZ INDIVIDUALIZMUS.

I. FEJEZET.

A társadalmak pusztulása. – A társadalmak hanyatlásának okai.

Ha a társadalmak pusztulásáról beszélünk, óvakodnunk kell attól az előítélettől, amely a társadalmak pusztulásához gáncsot, vagy fájdalmas érzést fűz. A történettudósok és a moralisták azt hiszik, hogy úgy kénytelenek siránkozni az ilyen eseményen, mintha balesetről volna szó, holott ez az esemény elkerülhetetlen. A társadalom intézményeiben (és erkölcsében keresik azokat az okokat, amelyek hanyatlását vagy romlását előidézték. Panaszkodnak, megvádolnak, visszamenően kárhoztatnak bizonyos intézményeket, bizonyos politikai vagy társadalmi rendszert. Ez a gyermekes történelemfilozófia. Mert ezek a: sirámok abból az optimizmusból fakadó ábrándból táplálkoznak, hogy a társadalomnak rendes körülmények között, baleset, hibák vagy ügyetlenségek híjján, a végtelenségig kellene tartani. Épp ily joggal lehetne csodálkozni és méltatlankodni az egyén halálán is.

Az igazság ott van, hogy a halál a társadalmakra épp úgy, mint az egyénekre megmásíthatatlan törvény. Ebbe készségesen bele kell nyugodnunk. A társadalmakra is alkalmaznunk kell, amit egy mai gondolkozó az egyéneit haláláról mondott: «A halált nem úgy kell felfognunk és elviselnünk, mint betegséget vagy büntetést, mely mérhetetlen és félelmetes távlatokat nyit, hanem, mint az élet utolsó működését, az adósság törlesztését és a legfőbb kötelességet. Törvénynek beteljesülése ez, mely közös minden lényre, hasznos az összességre és önmagunknak is üdvös. Minthogy elődeink meghaltak, hogy helyet csináljanak nekünk, minékünk is meg kell halnunk, hogy helyet csináljunk utódainknak.»¹³⁰ Az ideig-óráig tartó társadalmi formákon túl, meg kell látnunk végtelen és mély életét az emberiségnek, melyben a társadalmak élete csaknem oly észrevétlenül vész el, mint az egyén élete.

Mit értsünk a társadalom felbomlásának ténye alatt?

Azt a tényt kell rajta értenünk, hogy bizonyos belső vagy külső okok hatása alatt azokat az elemeket, amelyek társadalmat alkotnak, megszűnik összefűzni az a társadalmi kötelék, amely addig érvényesült; hogy azok az elemek megszűnnek részei lenni annak a társadalmi kapcsolatnak, amely idáig egybefoglalta őket, és úgyszólván visszanyerik szabadságukat épp úgy, mint ahogy a szerves test atomjai a test szétbomlása után visszatérnek a nagy mindenségbe és szabadon léphetnek új vegyi kapcsolatokba.

Bizonyos okok megsemmisíthetnek egy társadalmat anélkül, hogy megsemmisítenének minden egyént, amely a társadalmat alkotja, sőt anélkül, hogy megsemmisítenék a társadalmat alkotó egyének többségét. Ezek egyéni sorsukat tovább élhetik más feltételek között; de az a társadalom, melynek részét alkották, elpusztult.

Azok közül az egyének közül, melyek túléltek a széttört társadalmi kereteket, némelyek, nem lévén meg a szükséges hajlékonyságuk arra, hogy hozzásimuljanak az új keretekhez, hamarosan elpusztulnak. Mások (alkalmazkodnak az új társadalmi körülményekhez. Például az olyan válság után, mint amilyen a francia forradalom, ez az igazi világ-vége volt, a régi

¹³⁰ Bourdeau: *Cause et origine du Mal* (A rossz oka és eredete), *Revue Philosophique*, 1900. augusztus.

társadalom tagjai részint eltűntek: elsöpörte őket a vihar, vagy képtelenek voltak az új dolgok rendjéhez alkalmazkodni; részint pedig beletörődtek az új körülményekbe és megmaradtak.

Bármiképp van is, a halott társadalmak romjain mindig új társadalmak alakulnak; és a maguk útján a fejlődésnek és a szétbomlásnak ugyanazokat a szakaszait élik át, mint amilyeneken elődeik áthaladtak. Úgy látszik, mintha a *ricorsi*-elméletet igazolná, az örök ismétlődést az emberiség életében. De mégsem, mert az új társadalmak távol állanak attól, hogy minden vonásukban ismételjék az eltűnt társadalmi formákat.

Új eszmék születtek, – hosszas emberi munka gyümölcseként – új technikák jelentkeztek, amelyeket nem rántott magával ennek vagy annak a társadalmi formának a romlása, és amelyek megakadályozzák, hogy a jövő a múltat ismétlje. Tisztára szójáték, amikor azt mondják, hogy a mai szocializmus, amely igen bonyolult és igen tudós elméleti, etikai és technikai szempontokon alapszik, nem más, mint visszatérés a *kezdetleges* társadalmak határozatlan vagyunközösségéhez.

A nemzedékek hosszú munkájából eredő találmányok és eszmék nem tűnnek el valamely különleges társadalommal. Menedéket találnak azoknak az egyéneknek agyában, akik a holnapi társadalmaknak még alakatlan anyagát alkotják és akik a társadalmi formák romlásának közepett többé vagy kevésbé öntudatos módon a haladás átplántálását közvetítőknél szerepét játszzák.

Lássuk most, melyek a társadalmak hanyatlásának és oszlásának okai.

Igen különböző rendű okokra szoktak hivatkozni: 1. etnológiai; 2. biológiai; 3. gazdasági; 4. lélektani; 5. társadalmi okokra.

Mielőtt ezeknek az elméleteknek vizsgálatába bocsátkoznánk, úgy illik, hogy mindenekelőtt elkülönítsünk néhány olyan látszólagos okot, melyekre felületes írók néha hivatkoztak. «Nagy balgaság,– mondja Lapouge, –valamely népesség jelenlegi hanyatlásának megmagyarázására, amely népesség nem érzi többé annak szükségét, hogy örökkévaló legyen, azt állítani, hogy ez a népesség öreg. Az egész emberiség egyformái idős. Az sem szabatosabb, ha azt mondjuk, hogy a nép belepusztul a civilizációba. Polgáraink legnagyobb részének legfőlebb két vagy három nemzedékéé a műveltsége, és milyen ez a műveltség! Ami a népet illeti, közvetlen elődei olyan értelmi fokon éltek, ahol egyáltalán nem) koptatták magukat, munkásaink és parasztjaink agymunkája pedig nem magasabbrendű, mint őseiké. Az igazság az, hogy a kiválasztás befejezte a magasabbrendű etnikai elemek kiküszöbölésének munkáját..»¹³¹

Ez az idézet rámutat a hanyatlás első okára, amelyet most vizsgálni szándékozunk. Ez az etnikai tényező.

Gróf Gobineau, Lapouge, Ammon, stb. szerint a fajnak és a faj tisztaságának befolyása a társadalmi csoportosulások sorsára tagadhatatlan. A népek hanyatlása és bukása csak a felsőbbrendű etnikai elemek kimerüléséből származik.

Úgy látszik, Nietzsche-nek is ez a nézete: «Egész Európában, – mondja, – a leigázott faj, ami a szint, ami a brachycephaliát, sőt ami talán az értelmi és társadalmi ösztönöket illeti, – végül is legyőzte a felette állót. Ki biztosít bennünket tarról, hogy a modern demokrácia, a még modernebb anarchizmus és különösen arra a kommunizmusra, arra a kezdetleges társadalmi formára való törekvés, amely ma Európa összes szociálistáinál közös, ki biztosít bennünket arról, hogy ezeknek az eseteknek az összesége vajjon nem monstruózus visszaütés-e? Az urak és hódítók fajtája ,még fiziológiai értelemben is hanyatlásban van...»¹³² Másutt még nagyobb határozottsággal így fejezi ki magát Nietzsche: «Fölte hetjük, hogy időnként, a földgömb bizonyos pontjain, valamely fiziológiai eredetű *kedvetlenségi érzés* lesz szükségszerűleg úrrá a nagy tömegeken. Az ilyen kedvetlenségi érzés eredete szerfölött sokféle lehet; eredhet ez túlságosan heterogén fajok kereszteződéséből (vagy osztályokéből, – az osztályok mindig

¹³¹ Lapouge: *Les Sélections sociales* (A társadalmi kiválasztás), II. könyv.

¹³² Nietzsche: *Az erkölcs genealógiája*.

születési és fajbéli különbségeket jelentenek: az európai *spleen*, a XIX. század pesszimizmusa lényegében kasztok és rendek keveredésének következménye, amely keveredés örült gyorsasággal ment végbe); származhat továbbá szerencsétlen kivándorlás következményeiből, ha valamely faj olyan éghajlat alá tévedt, melyhez alkalmazkodási képessége nem volt elegendő (mint az indusok esete Indiában), vagy eredhet megrontott vérből, maláriából, szifiliszből, stb. (pl. a német kedvetlenség a harmincz éves háború után, mely ragadós betegségekkel lepte el Németország felét és így készítette elő a teret a német szolgálékúségre és kishitúségre).»

Az a lényeges tényező, melyre Nietzsche itt utal, – *a faji* tényező. Alkalmunk volt már fentebb kifejteni, hogy mi a véleményünk erről a tényezőről. Itt csak néhány megjegyzést teszünk még pótlóan a társadalmak hanyatlásának kérdésével kapcsolatosan.

Először is igen nehéz megmondani, hogy a társadalomnak, melyek a magasabbrendű elemei. Az antropológusok ma két osztályba sorozzák az embereket, a dolichocefalok és a brachycefalok osztályába. De egyáltalában nincsenek egy véleményen e megkülönböztetés társadalmi jelentőségére vonatkozóan. Némelyek azt állítják, hogy a dolichocefalok típusa a magasabbrendű, mások pedig, hogy a brachycefaloké az; némelyek olyan tulajdonságokkal ruháznak fel egy típust, amilyenekkel mások egy másik típust ruháznak fel. Hogy mi az összefüggés a brachycefalia vagy dolichocefalia és valamely egyén értelmi állapota között? Ezt nem tudjuk. Hogy van-e valamilyen összefüggés? Valószínűleg van, igen általános értelemben, olyan értelemben, mintahogy a determinizmus feltevése szerint minden jelenségnek olyan közvetett kapcsolata van más jelenségekkel, amilyent akar az ember. A világ egy nagy gép, melyben minden összefügg. A por atomja között, mely előttem lebeg a napsugárban, és a Sirius kék villanása között korreláció és kölcsönösség kapcsolata van. – Ily általános értelemben, de valószínűleg nem szabatosabb értelemben van korreláció vagy parallelizmus a koponya külső alakja és az egyén értelmi képessége között.

A dolichocefalia és a brachycefalia megkülönböztetésének idáig, úgy látszik, nem volt sokkal alaposabb tudományos értéke, mint az agydudorokról, vagy az arczsögről szóló régi tannak.

«A régi görögök, – kérdezi Tarde, – inkább dolichocefalok voltak, mint a mai görögök? Nem sokat tudunk róla. Görögország hanyatlását semmiesetre sem szabad dolichocefaliája csökkenésének tulajdonítani, minthogy a fejalkat nyilván nem változott meg egyszerre a macedón hódítás után.»¹³³

Ugyanaz a szerző az abszolút fajbéli különbség ellen felhossa Japán csodálatos átalakulásának példáját, amely alig *egy* nemzedék alatt ment végbe, az európai példák asszimilálása folytán, a fegyvereken és öltözékeken kezdve az iparig, a művészetig, az erkölcsökig.

Novicow szerint egyáltalán nincs változhatatlan faj. Felgyülemelő kicsiny egyéni változások hozzák létre az új fajokat. «Látjuk, hogy az angol-szász típus kereszteződés nélkül is átalakul az Egyesült-Államokban.»¹³⁴

Nem kevesebb vitára adott alkalmat az a kérdés is, hogy vajjon a fajok és a társadalmak hanyatlása nincs-e összefüggésben az összekeveredéssel. Tarde megjegyzi, hogy a fajok keveredése elősegíti a találékonyság képességének fejlődését. «Ahelyett, hogy valamely faj genialitásának foka tisztasága fokával volna arányban, inkább összetétele, változósága fokával és az átlagtípus a körül végzett kilengések nagyságával van arányban. Három, négy század óta mind jobban keverednek az európai fajok és ahelyett, hogy gyöngülne, egyre fejlődik találékonyságuk . . . Mennél előbbre halad az evolúció, annál inkább csökken a faji tényező jelentősége. Mennél jobban visszamegyünk a múltba, annál inkább azt látjuk, hogy minden

¹³³ Tarde: *L'Action intermentale* (A lelki kölcsönhatás), *Grande Revue*, 1900. november.

¹³⁴ Novicow: *Les Gaspillages des Sociétés modernes* (A modern társadalmak tékozlásai) Paris, F. Alcan, 169. oldal.

nagy nemzeti faj megcsinálta a maga civilizációját, és megfordítva: mennél jobban haladunk előre, annál inkább azt látjuk, hogy a modern civilizáció saját faja kialakításán dolgozik, azon, hogy sok különböző faj összeolvasztásából új fajokat teremtsen, amelyek jobban megfelelnek fejlődésének.»¹³⁵ Ahelyett, hogy a keveredést úgy fognák fel, mint a hanyatlás okát, bizonyos szempontból jótéteménynek tekinthetjük, A fajok keveredése épp úgy, mint a kultúrák és a társadalmi hatások keveredése ugyanabban az agyban, bonyolultabb, gazdagabb és finomabb egyéniségeket hoz létre.

Most pedig pár szót a társadalmak hanyatlásának élettani okairól.

Matteuzzi hivatkozott ezekre az okokra. Két fő okot jelöl meg, melyek közül az első gazdasági, egyszersmind fiziológiai, a másik pedig tisztán fiziológiai.

Az elsőt társadalmi élődiségnek (*parasitisme sociale*) nevezi Matteuzzi. Természeténél fogva gazdasági, de eredményei szerint fiziológiai ez az ok. «A fiziológia és a pszichofiziológia megmutatják, – mondja Matteuzzi, – hogy milyen a kórhatása a túlságos szegénységnek a többségben és a túlságos gazdagságnak a kisebbségre; e tudományok segítségével megtapinthatjuk a kitagadott tömegek elkorcsosulását és az uralkodó és kiváltságos tömeg hanyatlását az oly közösségben, melyet beteggé tett a vagyonnak a szélsőségig vitt egyenlőtlen eloszlása . . . »¹³⁶ Itt lép közbe az öröklődés törvénye. Világos, hogy minden nemzedéknek fiziológiai és lélektani öröklődés útján át kellett adnia mindazt a korcsosulást, melyet őseitől kapott, továbbá azt a korcsosulást, mely élete folyamán érte Ennek eredménye *a felgyülemelő, visszaütő öröklődés*, amelynek mind mélyebb anatómiai és pszichológiai elváltozásokat kellett létrehoznia. Nem csodálkozhatunk, ha Aristoteles, a szabad embert és a rabszolgát összehasonlítván, arra a következtetésre jutott, hogy volt *egy* szolgaságra született faj, és volt egy másik faj, mely az uralkodásra született. Ha ismerték volna az ő idejében a szerzett jellegzővonások öröklődésének elméletét, ő sem tulajdonította volna a két embercsoport közötti különbséget velük született jellegzővonásnak, hanem pszichikai és fiziológiai elfajulásnak, melynek «századok során a rabszolgaság vetette alá az embereket».¹³⁷

A népek hanyatlásának második oka Matteuzzi szerint nem más, mint a lelki jellemvonások öröklődése. «Ez a törvény azt akarja, hogy amikor valamely szellemi evolúció elért tökéletesedése csúcsára, ha új lökés nem jelöl ki számára más irányt, fiziológiai törvény szerint, nem tehet egyebet, mint hogy kijegeczesedik.» Matteuzzi a görögök és a renaissancekori olaszok példájára hivatkozik. Ez a törvény *egy* fiziológiai törvény corolláriuma, melyet így határozhatunk meg: «A megszerzett, *de nem orgamizált változások nem öröklődhetnek*. Ez a törvény maga is Ribot törvényének corolláriuma, mely szerint az emlékezet bomlása közben az új elvész a régi, az összetett az egyszerű előtt. «Amikor a lelki tevékenység az egyre növekvő összetettség folytán, mely a szerzett jellegzővonások öröklődéséből eredt, megerősödött anélkül, hogy váltakoztak volna benne a pihenésre elegendő időközök, akkor jelentkezett a lelki működések ez összetett energiájának gyöngülése, minek következtében táplálkozása csökkent és a tömege kisebbedett; a megújulás nem volt többé egyensúlyban a veszteséggel; és így az idegelemek szerzett diszpozíciója kevésbé tartós lett, és ezek között az elemek között a dinamikus társulások nem jutottak többé teljes egybeolvadásra. Következésképpen természetes volt, hogy ezek a kevésbé tartós és összetettebb változások jobban lázongtak reprodukálásuk ellen, mint a régebbi változások, melyeket végtelen sokszor ismételtek az ősök. Az ingadozó és zavaros társulások nem olvadhattak bele többé a szervezetbe és nem is szállhattak át az utódokra. Ezentúl csak mellérendeltettek a máskülönben igen erős régi emlékeknek, amelyek folyton

¹³⁵ Tarde hivatkozott munkája.

¹³⁶ Matteuzzi: *Les Facteurs de l'Évolution des Peuple*» (A népek evolúciójának tényezői), 384. oldal.

¹³⁷ Matteuzzi idézett műve, 387. oldal

amazoknak az elűzésére törekedtek.»¹³⁸

A társadalmak felbomlásának számos a gazdasági oka is. Fentebb rámutattunk egyre, mikor a társadalmi élősdiségről beszéltünk. Felhozhatnák még a vagyoni tékozlását és azt a sokféle gazdasági tévedést, mely gyakran az egész társadalmi fejlődést visszaveti. Novicow több ilyen okot bonczolgatott a modern társadalmak tékozlásáról szóló könyvében (*Les Gaspillages des Sociétés Modernes*). «A nemzetek hanyatlásának okát, – mondja ez az író, – az emberi tévedések gyászos sorozatában kell keresnünk: az élősdiségben, a türelmetlenségben, a kizárólagosságban, a mizoneizmusban.»

13*

m

TÁRSADALMI BOMLÁS.

Ugyanaz az író rámutat arra is, amit ő a gazdasági tévedések által okozott mesterséges alkalmatlanná válásnak (*désaptations artificielles*) nevez. Szerinte a protekcionista tévedésének következménye az, hogy az emberiség mesterségesen alkalmatlanná válik a bolygóján való életre.

Gazdasági és egyszersmind politikai természetű ok az, amit a társadalmi kiválasztás fonákjának lehetne nevezni, a kiválasztó mechanizmus rendes működésének felforgatása folytán. A kiválasztás társadalmi mechanizmusa azok az intézmények, melyeknek feladata az egyének kiválasztása és minden egyénnek arra a helyre való elhelyezése, amelyet legjobban be tud tölteni. Ezek az intézmények, Amnion szerint, kétfélék: az egyik fajtanak az a célja, hogy feltartóztassa útjukban az értéket; a másik fajta pedig az, hogy feljebb emelje az igen megáldott egyéneket. Midőn ez a mechanizmus politikai vagy társadalmi okok hatása alatt megrongálódik, vagyis amikor ahelyett, hogy a legtehetségesebbeket, legértelmesebbeket, a legtevékenyebbeket részesítené előnyben, a jobban összesógorosodottakat, a legtanulékonyabbakat pártolja, azokat, akik a legügyesebben tudják magukat cselszövényekkel előretolni, egyezőval azokat, akik megvannak áldva azzal, amit Carlyle «farkas intelligenciá»-nak nevez, akkor ennek egy nagyravágyó és magahitt oligarchiának a kialakulása az eredménye, mely a nepotizmuson és a kegyencségen alapul, amelyt később jogosan megvetnek é« amely a maga részéről hozzájárul a társadalom hanyatlásának siettetéséhez.

Térjünk át a társadalmak felbomlásának lélektani okaira.

Tarde szerint, a társadalmak kialakulásának és maradáóságának lényeges eleme az utánpótlás törvényeinek működése lévén, természetes, hogy ha bizonyos külső vagy belső hatás folytán az utánpótlás törvényei megszűnnek érvényesülni, a társadalom rugalmassága elgyöngül, a társadalom felbomlik és elpusztul. Tegyük hozzá, hogy az utánpótlás korrelatív tényezője, a találékonyság, szintén fontos szerepet tölt be itt. Amint egy nemzetben vagy fajban, a találékonyság tehetsége bizonyos határokon túl csökken, amint az egyéni eredetiség eltűnik a csorda-szellem haladása előtt, amint az egyéniség érzése elvesz és helyére nem tudni mily petyhüdt és együgyű társadalmiság kerül, mely azt eredményezi, hogy mindenki a többiekre s nem magára számít: a társadalmi tudat megérzi az egyéni tudatok e megmerevésének következményeit és a rugalmasság nélküli társadalom az első kissé erősebb lökésre felbomlik.

Egy pár szót kell ehelyütt szólnunk az értelmiség és a jellem között gyakran állított ellentétéről. Némely társadalomtudós vagy moralista dicsőítő szövegeket zeng arról, amit jellemnek nevez, és színleg megveti az intelligenciát. Sőt ez utóbbinak túlságos kifejlődését a hanyatlás egyik okának tartja. Megtörténik, hogy igen megvetően beszélnek a tehetségről, mint amely társadalmi szempontból nézve jelentéktelen tényező. Igaz, hogy emez iskola nem egy társadalomtudós vagy nevelője valószínűleg *pro domo sua* beszél, amikor becsméri a

¹³⁸ Matteuzzi: *Les Facteurs de l'Évolution des Peuples* (A népek evolúciójának tényezői), 400 oldal.

tehetséget. Azt mindenki állíthatja, és el is hitetheti, hogy van jelleme, de sajnos, nem így könnyű illúziókat kelteni a tehetség és az értelem adományai dolgában. – Bármiképpen van is, ez a tan egész pedagógiánkat bizonytalanná teszi.

Véleményünk szerint ez a tan hamis. Amit *a jelleme* fogalma alatt dicsőítenek, csupa olyan tulajdonság, mely az elhelyezkedettet (*arriviste*) jellemzi; a durvaságnak, a simulékonyságnak, a nyakasságnak és az ügyeskedésnek keveréke. Minthogy a lelki állapotnak ez a ravasz és brutális formája túlon túl elterjedt, a jelleme névvel tüntetik ki és úgy állítják elénk, mint egy nemzet vagy faj erejének elemét. Az ilyen lelkiállapot szerintünk inkább a hanyatlásban lévő társadalmat jellemzi.

A társadalmak fenmaradásának törvényeit tani okai is vannak, melyekről szintén ejtünk egypár szót.

A társadalmak fenmaradásának törvényeit vizsgálva, láttuk, hogy a társadalomnak, ha fenn akarta magát tartani, szüksége volt arra, hogy bízzék magában, s erkölcsi és társadalmi dogmatizmusra, sőt szükség esetén hasznos hazugságokra támaszkodjék.

Következésképpen, amikor a társadalom megszűnik magában bízni, akár azért, mivel azok a dogmatizmusok, melyekre támaszkodott, felborultak, akár mivel visszaélt a maradi hazugságokkal, közel van a társadalmi tudat szétbomlása. Ennek a bomlásnak nagyrészt társadalmi ellentmondások, ellentmondások a társadalmi elmélet és gyakorlat között, a száj által vallott dogmák és a valódi cselekvések között, vagy pedig ellentmondások az összeütközésben lévő különféle társadalmi befolyások között lesznek az eredményei. – Ezek a külső ellentmondások, az egyéni tudatban belső ellentmondások alakjában verődnek vissza, melyek az egyénben a társadalmi zavarral párhuzamos lelki zavart támasztanak.

Nordau igen helyesen bonczolgatta a társadalmi bomlás okait *Társadalmi hazugságok* című könyvében. «Egész életünk más időből kölcsönvett feltevéseken nyugszik, amelyek egy pontban sem felelnek meg jelenlegi eszméinknek. Politikai életünk alakja és alapja kézzelfogható ellentmondásban van egymással. A probléma, melynek, úgy látszik, a hivatalos civilizáció a megoldását keresi, olyanforma, mintha egy kúpot akarnánk elhelyezni ugyanolyan ürtartalmú gömbben. Minden szó, amit kimondunk, minden cselekedet, melyet véghezviszünk, egy-egy hazugság azzal szemben, amit lelkünk mélyén igazságnak ismerünk el. Azt lehet mondani, hogy önmagunkat parodizáljuk és örökké komédiát játszunk... Külső tiszteletet tettetünk olyan személyek és intézmények iránt, amelyeket alapjukban a legképtelenebbeknek tartunk, és gyáván megmaradunk odalánczolva olyan meggyőződésekhez, amelyekről lelkünkben és tudatunkban tudjuk, hogy minden alapot nélkülöznek . . . Ennek az örök összeütközésnek, mely a társadalmi meggyőződések és saját meggyőződéseink között folyik, végzetes visszahatása van.»¹³⁹

Egypár szót végül a társadalmak bomlásának társadalmi okairól.

Ezek egyikét Símmel világította meg, amikor megjegyezte, hogy a társadalom valamelyik szerve gyakran túlzott jelentőséghez jut a szervezetben, melynek eleme; és czéllá válik, amikor pedig csak eszköz. Demokratikus társadalmainkban ilyen a bürokrácia, amelyre vonatkozólag ezeknek semmi irigyelni valójuk sincs a monarchikus társadalmaktól. Világos, hogy a társadalom testében bizonyos szerveinek ilyen túltengése kényelmetlenséget okoz, mely igen alkalmas arra, hogy a hanyatlást siettesse.

Matteuzzi fontos társadalmi okát jelzi a társadalmak hanyatlásának. Ez a győztes népek hatása a legyőzött népekre. «Az a nép, mely környezetének és szerzett jellegzővonásai öröklődésének befolyása alatt kifejlődött, szükségszerűen eljut odáig, hogy megalkossa saját egyéniségét. De nagyon megzavarhatja fejlődésében egy katonailag szervezett, erősebb, bár kevésbé művelt népnek beavatkozása; e két népnek, mely így találkozik, mivel különböző környezetben fejlődtek, különböző öröklött jellegzővonásai lesznek. A győztes azzal, hogy

¹³⁹ Max Nordau: «*Les Mensonges conventionnels de notre civilisation*» (Társadalmi hazugságok), Paris, F. Alcan. 29. oldal

eszméit és erkölceit a legyőzöttre erőszakolja, arra kényszeríti, hogy kitérjen fejlődési vonalából, és egész fizikai és értelmi szervezetében zavart okoz.»¹⁴⁰

Valamely nép ipari fensőbbsege e szempontból ugyanolyan eredménnyel járhat, mint hadi fensőbbsege. 'Ezért van az, hogy napjainkban az északi népek, anélkül, hogy területi hódításokat kísérelnének meg, hanyatlásra kárhoztatják a déli népeket, arra kényszerítvén őket, hogy felvegyék velük az ipari versenyt. A déli lakosok így aztán kénytelenek alkalmazkodni olyan társadalmi állapothoz, mely nem egyezik öröklött tulajdonságaikkal.

Ezzel megvizsgáltuk a társadalmak hanyatlásának főbb okait.¹⁴¹

XI. FEJEZET.

A társadalmi regresszió törvényei.

Az előbbiekből megérthetjük értelmét ennek a kifejezésnek: a társadalmi regresszió.

A társadalomtudósok jogosan különböztetnek meg haladó evolúciót és hátráló (regresszív) evolúciót.

A haladó evolúció Demoor, Massart és Vandervelde szerint magában foglalja az előre való haladást, a kifejlődést, a tökéletesedést, a növekvő, differenciálódást és a differenciálódott szervek és működések fokozatos egymásmellé rendeltsége eszméit.

A hátráló evolúció ellenkezőleg, a visszafordulás, a hanyatlás, az elkorcsosodás. Például a sötétben élő állatok látószerveinek sorvadása; az élősdie növények leveleinek elcsenevezésese, a czehek számának csökkenése a középkor végén.

A társadalmi regresszió első törvénye a következő: A haladást mindig hátrálás követi. Ez alatt azt kell érteni, hogy a régi struktúrák szétrombolása új intézmények fejlődésének szükséges következménye. A szervek és intézmények minden átalakulásának részleges regresszió a correlativuma.¹⁴²

Egy másik törvény az, amelyet a túlélés törvényének lehetne nevezni.

Mintahogy minden haladás együttjár a hasznavehetetlenné vált szervek és intézmények részleges visszafejlődésével, azonképpen minden haladás feltételezi legalább bizonyos időn keresztül a múlt többé-kevésbé fontos nyomainak fennmaradását. Ama nagy vonalaiban mindinkább egyöntetű törvényhozás mellett, mely a modern népeket igazgatja, többé vagy kevésbé elmosódottan és alaktalanná váltan, de mégis felismerhetően megtaláljuk mindazokat az intézményeket, melyek az előző korszakokban uralkodók voltak, így a mai családban a család régi alakjainak, például a matriarchatusnak megmaradtak nyomai.

'Valamely társadalmi állapot mindig bizonyos számú anachronikus intézményt zár magába. Demoor és Vandervelde így magyarázzák ezt a tényt: «Bizonyos hasznavehetetlen intézmény gyakran fennmarad kényszer folytán, ha fentartása előnyökkel jár azokra nézve, akik részesei... Végtelen jegyzékét lehetne összeállítani azoknak a teljesen haszontalan szinekuráknak, melyeket egyes kormányok makacsul fentartanak, attól félvén, hogy elégedetlenné teszik,

¹⁴⁰ Matteuzzi: *Les Facteurs de l'Évolution des Peuples* (A népek evolúciójának tényezői), 401. oldal

¹⁴¹ Megjegyzendő, hogy valamely társadalom hanyatlása semmiképpen sem zárja ki azt, hogy abban a társadalomban szép és hatalmas egyéniségek ne legyenek. Az a felfogás, mely állandó parallelizmust akart felállítani a társadalmi tudat és az egyéni tudat között és a másodikat függésbe akarta hozni az elsőtől, nyújtott módot arra az elavult szónoki témára, mely azt állítja, hogy csak virágzó társadalmakban és amint mondani szokás, az emberiség nagy századaiban, tűnhetnek fel a nagy gondolkozók és a nagy művészek. Ideje, hogy leszámoljunk ezzel a szent balgasággal. »Az intelligencia, – mondja Rémy de Gourmont, – személyi, és semmiféle elfogadható összefüggést nem lehet megállapítani valamely nép hatalma és egy ember genije között.» Sőt mi több, – hozzátehetjük, – a legrosszabb életkörülmények néha a gondolkozásra és az írásra nézve a legjobbak.

¹⁴² Lásd Demoor, Massart és Vandervelde: *L'Évolution régressive en biologie et en sociologie* (A biológiai és társadalmi regresszív evolúció) című munkáját. (Parie, F. Alcan).

akik azokat elfoglalják.»¹⁴³ Felhozhatnék a középkor-végei védőúri haszonélvezeteket és mennyi más modern példát!

Nézzük most, hogy milyen az az irány, melyben a visszafejlődés történik. Greef szerint, a regresszív evolúció meghatározott rendben megy végbe! Visszatérést alkot a kezdetleges állapot felé.

Tudjuk, hogy a belga tudós a társadalomban hétféle tulajdont különböztet meg: gazdasági, genetikus (családi), művészi, tudományos, erkölcsi, jogi és politikai tulajdont. Azt is tudjuk, hogy szerinte ez a rend, amikor a logikus hierarchiát tünteti fel, ugyanakkor feltünteti a tulajdonok történelmi alakulásának rendjét is. Ebből indulva ki, Greef kifejti a regresszív evolúció következő törvényét: A legemelkedettebb jelenségek és működések minden osztályban és az osztályok összességében egyúttal a legújabban feltűnt jelenségek és tevékenységek lévén, egyben a legfelületesebbek, a legváltozóbbak és a legkevésbé állandók is.»

Ezt a törvényt Demoor, Massart és Vander-, velde, sőt Tarde is igen kétségbevonják. Ez utóbbi joggal a következő megjegyzést teszi: «Összes francia intézményeink közül egyik legújabb az általános választói jog. Próbálják azt megtámadni. Minden bizonynyal sokkal könnyebben eltörölik a bíróságok és a papság szervezetét, melyek pedig bizonyos szempontokból a középkorból erednek.»

Demoor és Vandervelede szerint a társadalmi evolúció vissza nem térhet soha, következésképpen, néhány többé-kevésbé világos kivételen kívül: 1. eltűnt intézmény, vagy szerv nem jelenhetik meg újra; 2. az az intézmény, vagy szerv, melynek csak nyomai maradtak meg, nem fejlődhetik ki újból és nem folytathatja régi működését; 3. valamint nem fejthet ki új működést sem.

Ezek a szervek vagy intézmények végkép halottak.¹⁴⁴

III. FEJEZET.

A társadalmak újjáalakulása. – Az osztályok újjáalakulása. – A kiválasztottak kérdése.

Az az alaktalan állapot, mely valamely társadalom szétbomlását kíséri, csak ideiglenes. Amikor valamely társadalom eltűnik, a szétbomlás következtében felszabadult elemek nemsokára a körülmények kényszere folytán új rendben egyesülnek, amelyben mindazáltal fennmarad valami a régi formákból is.

Ez a törvény áll azokra a különleges társadalmakra is, amelyeket *osztályoknak* nevezünk. Ha szétrombolják őket, újjászületnek más formában, különböző külsővel, különböző szellemmel és különböző társadalmi fegyellemmel, de mindig újjászületnek. Úgy látszik, ez a törvény elkerülhetetlen. Az egyenlőségi eszmék növekedésének hatása alatt az osztályszellem, a hierarchikus szellem kétségtelenül gyengült. De valószínűleg sohasem fog eltűnni. Mindig lesznek osztályok és hierarchiák, ha kevésbé zártak és kevésbé merevek is, mint a múltban, de mindig lesznek.

Maga a szocializmus sem fogja teljesen megszüntetni a hierarchiákat, sem az osztályokat, pedig látszólag az egyenlőségi eszmék megtestesülése.

Igaz, hogy vannak elméleti emberek, akik különbséget tesznek a munkamegosztás és a hierarchia eszméje között. Azt mondják, hogy a társadalmi munka megosztható anélkül, hogy ez a megosztás hierarchiát vonna maga után. Társadalmilag mindnyájan egyenlőek leszünk, miközben különböző működést fejtünk ki.

Ha gondolkozunk, be kell látnunk, hogy ez az eszmény bajosan valósítható meg. Maga az a tény, hogy lesznek igazgatók és igazgatottak, munkások és munkaszervezők, nem fog-e

¹⁴³ *L'Évolution regressive* 294. oldal

¹⁴⁴ *Tarde: Études de psychologie sociale* (Tanulmányok a társadalmi lélektan köréből) 108. oldal.

társadalmi egyenlőtlenséget okozni közöttük?

Úgy látszik, hogy ma evolúción megy át a szocializmus és lemond a tökéletes társadalmi egyenlőség régi eszméjéről.

Új szocialista áramlat bontakozik ki, mely főleg a differenciálódás és az egyéni egyenlőtlenség eszméihez ragaszkodik. Egy német szocialista, *M. S. Gystrow*, egy cikkében, melyet Nietzsche halála alkalmából közölt a *Socialistische Monatsrefte-hen*,¹⁴⁵ ezt írja: «A gazdasági hatalom megszerzése a munkásságra nézve hosszúlélékzetű feladat, mely úgy kínálkozik neki, mintahogy hajdan a polgárságnak kínálkozott, mely nem a teljesen kész gyárakra és kereskedőházakra tette rá kezét, hanem azokat fokozatosan ő maga alkotta meg. Ezért van, hogy végtelen differenciálódás ment végbe az eredetileg homogén polgárságban. *Aki pedig differenciálódásról beszél, az arisztokratizálódást mond.*»

«Tulajdonképpen a gazdasági demokratizálódás a tömeg arisztokratizálódása. El fog következni, amit Bernstein megjövendölt: a proletárság nem marad egységes fogalom. Olyan mértékben fog ez megvalósulni, amint a fogyasztási szövetkezetek terjedése és ennél fogva gazdasági felelőssége növekszik, és még inkább meg fog ez látszani a termelési szövetkezeteken. *A bérmunkás* fogalmának épp oly különféle értelme lesz, mint ma a *polgár* fogalmának. Semmi sem faragja jobban az egyéniséget és nem emeli ki jobban a tömegből, mint a gazdasági felelősségben való részesedés. Ezen a téren lehetséges aztán az értelmi és erkölcsi egyéniség kifejlődése is.» Ugyanez az író azt mondja, hogy a szocializmusban a társadalmi kérdés keretén belül van egy arisztokratikus kérdés is (*Das ist die aristokratische Frage innerhalb der sozialen*).¹⁴⁶

Sok francia demokrata hasonló véleményen van. Csak *Rénard*-t és *Izoulet*-t említjük. Az utóbbi azt mondja, hogy a demokrácia igyekszik visszaadni a személy szerinti arisztokráciának azt a helyet és azt a szerepet, melyet a másik arisztokrácia bitorolt ... A forradalom azért jött, hogy az ál-kiválasztottakat az igazi kiválasztottakkal helyettesítse.»¹⁴⁷

A társadalmi kiválasztottaknak ez a kérdése azok közül való, amelyeket igen kényes és igen nehéz megközelíteni. Már az ál és a valódi kiválóság kritériumának megkülönböztetése is nehéz. Másrészt pedig nem áztatja-e magát Izoulet, amikor a demokráciában végbemenő kiválasztás társadalmi mechanizmusának csalhatatlanságában hisz? Annak a dőre arisztokráciának, mely mai demokráciánkból kerül ki és teljesen a nepotizmuson és a kegyencsége alapszik, vajon sokkal több értéke van, mint a hajdani arisztokráciáknak? – Ezt nagyon bajos megállapítani.

Az a megkülönböztetés, mely talán alkalmas arra, hogy egy kis világosságot vessen a kérdésre, a következő: Szerintünk nincs társadalmi fensőbbiség, nincs osztályfensőbbiség; csak egyéni fensőbbiség van. Az osztály-eszme mulandó, de a kiválóság eszméje (azt értve alatta, hogy az *egyének között* vannak értelmi és erkölcsi egyenlőtlenségek) lerombolhatatlan. Sőt szerintünk ellentét van az osztályeszme és a kiválóság eszméje között. Annál a ténynél fogva, hogy az ember beleegyezik abba, hogy tagja legyen valamely uralkodó, vagy állítólagos uralkodó osztálynak, már annál a ténynél fogva, hogy hozzájárul ennek megszabott elveihez és társadalmi fegyelméhez, – bizonyos mértékig lemond egyéniségéről; csordaszelleművé válik, a hozzá hasonlóak osztályelölítéleteit teszi magáévá; megszelídül és belesik abba az értelmi és erkölcsi megfogalmazásba, melyet testületi szellemnek, vagy osztályszellemnek nevezünk.

Feltéve, hogy kivételes eset folytán képes tesz osztálya kebelén belül megőrizni értelmi és erkölcsi függetlenségét, utódai elkorcsosulnak és csordaszelleműekké válnak. Kíélvezik megszerzett helyzetüket. Ő talán igazságot vagy vagyont teremtett. Ezek pedig elősdiék

¹⁴⁵ *Socialistische Monatshefte*, 1900. okt. Dr. Ernest Gystrow: *Etwas über Nietzsche und uns Socialisten* (Nietzschéről és rólunk, szocialistákról).

¹⁴⁶ *Gystrow: Etwas über Nietzsche und un? Socialisten* (Nietzschéről és rólunk, szocialistákról).

¹⁴⁷ *Izoulet: La cité moderne* (A modern közösség). (Paris, F. Alcan.) Bevezetés.

lesznek.

Amint mondtuk, semmi sem nehezebb, mint meghatározni azt, hogy miről ismerjük fel a kiválasztottakat, azaz az egyéni fensőbbiségét; mert az állítólagos társadalmi fensőbbiségnek nincs semmi jelentősége. Csak egy dolog bizonyos, az, hogy az értelmi és erkölcsi fensőbbiség lényegében egyéni dolog. Az egyénben székel, nem a családban, sem az osztályban. Nincsenek kiválasztott osztályok, hanem csak kiválasztott egyének.

Következésképpen, ha egy jövőbeli társadalmi rend, hívják azt szocializmusnak, vagy másnak, kiválasztottakat akar teremteni, akkor dobja félre az osztály, sőt a kollektív kiválasztottság fogalmát is; de ápolja és tegye hatályossá az egyéniség s az egyéni érték érzését. Teremtsen olyan embereket, akik egyének tudnak lenni.

És válasza jelmondatul Nietzsche aforizmáját: «*Nicht nur fort sollt Ihr euch pflanzen, sondern hinauf.*» És mi hozzáteszünk: Nem csordaszelleműekké kell lennetek, hanem ellenkezőleg: egyénekké.

IV. FEJEZET.

Az egyéni tudat és a társadalmi tudat.

Annak alapján, amit előzőleg mondtunk, számot vehetünk világosan az egyéni és a társadalmi tudat között lévő nem felületes, hanem valódi ellentéttel.

A kérdésnek két oldala van. Mintahogy e munka elején mondtuk, az egyéni tudat és a társadalmi tudat között nemcsak érintkezési pontok vannak, hanem eltérések és ellentétek is. De az ellentétek súlyosabbak, mint az egybehangzók.

Ismerjük el először is, hogy lehetetlen teljesen elválasztani az egyéni tudatot a társadalmi tudattól. Az egyén, amint százszor mondtuk, nem egész, hanem csak alkotóelem.

De minek az eleme?

Szerintünk az egyén kevésbé a jelenlegi társadalom, az adott társadalmi közösség eleme, amelyben él, mint inkább ama dinamikus, eszményi társadalomé, amely az időben fejlődik és amelyben az egyén csak múltó mozzanat.

Szerintünk, ha valóban számot akarunk magunknak adni az egyén és a társadalom kapcsolatairól, ez utóbbiról nem *statikus*, hanem dinamikus fogalmat kell alkotnunk.

Ez alatt azt értjük, hogy az egyénnek nem *maga körül* kell szétnéznie, hogy irányt és eszményt találjon, hanem a háta mögé és maga elé kell néznie. Az egyén csak pont valamely örök evolúcióban, de *egy mozgó*, tevékeny, bizonyos mértékig önrendelkezéssel bíró pont. «Az egyénben kezdődnek azok a változások, – mondja Paulhan, – melyeknek hatalma annyira meghaladja és csaknem megsemmisíti őt. Átala, találékonysága folytán mennek végbe az átalakulások, ő a középpontja annak az automatikus vagy önkényes cselekvésnek, mely által a társadalom magát védi vagy átalakítja. Az egyén a kezdeményezője azoknak a változásoknak, melyek fel fogják forgatni a világot...»¹⁴⁸

Ezzel nem tagadjuk azt a hatást, melyet az egyénre a környezet tesz, de nem szabad túloznunk ezt a hatást és főleg nem szabad *úgy*, mint némelyek teszik (például Spencer), szabályként és dogmaként felfognunk. Az egyénnek megvan a hatalma és a joga, hogy visszahasson a környezetre. Ennek nincs más értéke és más szerepe, mint hogy támadó pontja és ösztönzője legyen az egyéni energiáknak, és amint a visszahatás követeli, az egyéniség kiterjedését előidézze. «Bizonyos esetekben, – mondja Paulhan, – az egyénnek igaza van a tömeggel, az állammal, kora művészetével, kortársai tudományával vagy a vallással szemben. Rembrandtnak igaza volt kortársaival szemben, akik félreismerték, és Galileinek igaza volt bíráival szemben. De ebben az esetben az egyén nem csak magából merít jogot és erőt. Magasabbrendű igazságokat, szépségeket képvisel, mint azok, amelyek ellen harcol.

¹⁴⁸ Paulhan: *Physiologie de l'Esprit* (A szellem fiziológiája), Paris, P. Alcan, 178. oldal.

Magasabbrendű, nagyobb szabású társadalmat képvisel, mint amelyik őt elnyomja, mint valami nemes *vágy*, mely véletlenül durva lélekben sarjadzik ki, mely megvetően elnyomja. És ezt a társadalmat ő ébresztgeti és bizonyos mértékig .6 csinálja is.»

Számos és jelentős olyan pont van, ahol az egyéni tudat és a társadalmi tudat közti összeütközés megnyilatkozik. A társadalmi tudat természetesen arra törekszik, hogy elnyomja az egyéni tudatot. A nagy társadalmi intézmények, mint vallás, törvényhozás, kaszt, osztály, arra törekszenek, hogy az egyént teljesen maguk alá rendeljék. Mindazonáltal az egyén visszahatást fejthet ki és nem tűri, hogy a csoport felszívja és elnyelje. A társadalmi körök sokfélesége, melyekben részt vesz, szabadulási eszköz lehet ránézve, eszköz arra, hogy uralkodjék azok fölött a társadalmi hatások fölött, melyek közül mindegyik elharácsolni igyekszik őt a maga számára. Tudatában öszpontosítja a különféle, néha ellentétes hatásokat, és amikor megvan a kellő egyéni energiája, azokat kombinálja *egy* neki megfelelő formulában. Símmel fokozatos társadalmi differenciálódásának törvénye működik itt. Mennél inkább halad az evolúció, annál inkább növeli az egyén körül a társadalmi köröket és a társadalmi hatásokat, annál inkább előmozdítja ez úton eredetiségét és függetlenségét. És elérkezünk ahhoz a látszólag paradox tényhez, hogy az egyén függetlensége egyenes arányban van azoknak a társadalmi köröknek számával, melyekben részt vesz. Gyakran ellentét van a társadalom haladása és az egyéni tudat haladása között. De amikor a társadalmi haladás ellentétben van az egyéni haladással, ez csak látszata a haladásnak; ez ál és ideiglenes haladás. Ez gyakran visszafejlődés. A társadalom arra törekszik, hogy az egyént pangó intézményeinek tárnájába zárja. A társadalom lényegében mizonéista és haladásellenes. Az egyéni tudat a haladás szülője, ő az a rejtélyes csira, mely magában hordja a jövőt, hasonlóan az első elemi sejthez, az élet homályos és nyugtalan fakadásához, mely magában hordta a jövő életének mérhetetlen genezisét. Minden alkalommal, amikor haladás történt, azt az egyéni tudat végezte. «Az emberek, – mondotta Galilei, – nem hasonlatosak a kocsis elé fogott lovakhoz, amelyek mindent húznak: olyanok, mint a szabadon futó lovak, melyek közül valamelyik nyer.»

Az egyéni tudat világosságban és őszinteségben túlszár a társadalmi tudaton.

Először is őszinteségben. Valamely adott korszak társadalmi tudata a konvencionális hazugságok, kiadott és gyáván eltúrt parancsok szövevénye.¹⁴⁹

Azután világosságban. A társadalmi tudat ellentmondások szövevénye, melyeket a kissé áthatóbb elmélkedés leleplez. Azt lehetne mondani, hogy az egyéni tudatoknak homályos, nem gondolkozó része. Nem kollektív gondolat, hanem kollektív ál-gondolat.

Valamely társadalmi szervezetben mindenféle olyan elv van, melyekre úgy hivatkoznak, mint világos igazságokra és amelyeknek lélektani tartalmát képtelenek lenni *egy igazi* gondolatban kifejezni. Tiszta papagálybölcsesek.

Az egyéni tudat széttepi e hazugságokat. Ő az, amely szilárd logikával felfegyverkezve, megszünteti az ellentéteket és lesújtja a társadalmi papagálybölcseket. A társadalmi tudatból, mely szűk önzések összetétele, hiányzik a lélek finomsága, az éles elme ereje, és a függetlenség, melylyel az egyéni lélek az élet és a társadalom problémáihoz közeledhetik. A csoportítéletek nagyon durvák, tömörek és egyvágásúak. Valamely, csoport egyoldalúan ítéli meg a dolgokat és az embereket. Azt értem ez alatt, hogy egyedül a csoport *alkalmi* basznának szögéből látják ezeket. Ha csak egyetlen ponton is valamelyik ember viselkedése ellentétben volt, vagy látszott lenni a csoport többé vagy kevésbé konvencionális egyformaságával, ez az ember nem várhat semmi méltányosságot, semmi belátást még az ítéletekben sem, (melyeket róla mondanak az emberek. Az *emberek*, ez a személytelen és névtelen erő, elítéli felebezés és minden veszély nélkül, mert a csoportok ítéletei felelőtleneknek örvendenek, mely kedves a gyávaságnak. A csoport minden egyes tagjának felelőssége elmerült a közösség büntetlenségében.

¹⁴⁹ Lásd Max Nordau könyvét: *Les Mensonges conventionnels* (Társadalmi hazugságok) Paris, F. Alcan.

Ilyenek a csoportok, testületek, osztályok, stb. ítéletei. Szürke önzésre, *jelenlegi és közeli* érdekekre lévén alapítva, az életfelfogásnak és a dolgok mozgékonyságának hiánya jellemzi őket. A legtökéletesebb filiszterség bélyege van rájuk ütve. Az egyéni tudat az alkalmi társadalmi érdek fölé emelkedhet; megvan benne az élet és a lét dinamikus érzéke, mert öszhangzó és művészi, mint maga az élet. «Hányszor megállapítottam, – írja Guy de Maupassant, – hogy az értelem növekszik és emelkedik, mihelyt egyedül élünk; csökken és süllyed, amint újra emberek közé keveredünk! Az érintkezés, mind az, amit beszélünk, mind az, amit kénytelenek vagyunk meghallgatni, megérteni, hogy felelhessünk rá, hat a gondolatra. Az eszmék fejből-fejbe áramlanak és visszaáramlanak, és minden szóbeli tömeg számára értelmi közepszerűség színvonala alakul ki. Az elszigetelt ember egyéni kezdeményezése, bölcs meggondolása, sőt értelmi ereje is eltűnik, mihelyt ez az ember más emberek tömegébe keveredik.»¹⁵⁰

A csoport visszahatása leszállítja az értelmet, mint az egyén erkölcsiségét. «Nagyszámú emberi gyülekezések, – mondja Sighele, – a kollektív lélektan végzetes törvénye folytán, mindig leszállítják a szándékolt elhatározás értelmi értékét.»¹⁵¹ Ami a csoportnak az egyénre gyakorolt erkölcsi hatását illeti, íme ez Sighele egyik igen találó megjegyzése: «Nézzük meg a gyermekeket, mikor együtt vannak: rosszabbak és kegyetlenebbek lesznek, mint bármikor. A kissé merész csíny, apróbb lopást, a fal-ostromot, amit egyik sem merne megcsinálni, sőt, amire gondolni sem merne egyedül, kigondolják és megcsinálják, amikor többen vagy sokan vannak! együtt. Mi magunk, mi többi emberek, kénytelenek vagyunk elismerni, hogy ha van eset, amikor vétünk a gyöngédség vagy a könyörület törvényei ellen, ez pontosan akkor történik, amikor többen vagyunk együtt; mert feléled bennünk a rosszra való bátorság s könnyedén ítéljük meg az olyan kevésbé kifogástalan cselekedetet, melyet egyedül sohasem vittünk volna végbe.»¹⁵²

Schopenhauer szerint, a társadalmi tudat az intellektustól elválasztott, tiszta élni akarás, az ostoba, vad és durva önzésű élni akarás megtestesülése. Az egyéni tudat az a rejtelmes tűzhely, ahol a felszabaduló *értelem* kicsiny lángocska ja pislog, mely az élni akarás önzései és vadságai fölé emeli a lényt. Mindegy, hogy Schopenhauernek ezt a németét pesszimista, vagy más szempontból magyarázzuk-e; ez a nézet, mint ténymegállapítás, vitathatatlan. A társadalmi tudat, ha *statikus* szempontból, vagyis a csoport közvetlen érdekeinek szempontjából nézzük, erősen elnyomó és korlátolt; az egyéni tudat előtt, mely azokat az értelmi és erkölcsi hatásokat öszpontosítja magában, melyek e nemzedékről-nemzedékre fejlődő társadalmi dinamizmust alkotják, végtelen látóhatár van. Ő az Eszmény szülője, a világoosság és az élet tűzhelye, a felszabadítás és az üdv géniusza.;

V. FEJEZET.

Szocializmus és individualizmus.

Ezek után foglalkozhatunk immár azzal a kérdéssel, mely az egész társadalomtudomány fő-kérdése: az egyén és a társadalom kapcsolatainak kérdésével. A szocializmusnak és az individualizmusnak két tanával lesz itt dolgunk.

Általános értelemben véve ez a szó, hogy *szocializmus*, jelenti mindazt a társadalmi tanítást, mely az egyént a közösségnek alárendeli. Ez a plátói szocializmus értelme. Szorosabb és modernebb értelemben véve a szocializmus az a tan, mely a tulajdon uralmának gazdasági reformja útján arra törekszik, hogy az egyénnek nagyobb anyagi és erkölcsi függetlenséget biztosítson.

¹⁵⁰ Guy de Maupassant: *Sur l'Eau* (A vízen).

¹⁵¹ Sighele: *Psychologie des Sectes* (A szekták lélektana), 201. oldal.

¹⁵² Sighele idézett munkája, 215. oldal

Az individualizmus az a tan, mely ahelyett, hogy az egyént alárendelné a közösségnek, azt az elvet vallja, hogy az egyénnek önmagában van célja; hogy tényleg ős jogilag saját értéke van és autonóm léte, és hogy a társadalmi eszmény az egyénnek legteljesebb felszabadítása. Az így értelmezett individualizmus ugyanaz, mint az, úgynevezett anarchisztikus (*libertaire*) társadalmi bölcelet.

Szűkebb értelemben individualizmus alatt a *laisser-faire* (a manchesteri iskola) gazdasági elméletét értjük. Amikor mi individualizmusról beszélünk, arról az individualizmusról lesz szó, melyet *libertaire* bölcelet alatt értenek.

Melyek a szocializmus és az individualizmus kapcsolatai?

A szocializmus és individualizmus között sok az érintkezési pont. A szocializmus, amelyre nagy mértékben hat az individualizmus, sok pontban arra törekszik, hogy elégtételt szolgáltatson ez utóbbinak. Az egyén gazdasági felszabadítását kívánja és ki akarja szabadítani őt a kapitalizmus karjai közül. Sőt mi több, nemcsak a kapitalizmust akarja elpusztítani, mint gazdasági rendszert, hanem azokat a társadalmi intézményeket és alapítványokat is, melyek e rendszer következményei: a kapitalista és burzsoá jogot, mely rajtunk uralkodik, a birtokos és burzsoá erkölcsöt, mely osztály- és az egyént elnyomó érdekből keletkezett. Egy német társadalomtudós azt mondja erre vonatkozóan: «A liberalizmus nélkül a szocializmus teljesen érthetetlen: a szocializmus lényegében liberális; felszabadító és függetlenítő eszmékre hallgat, melyek napjainkban létének legbiztosabb feltételei és biztosítékai. Aminek elérésére törekszik, nem kevesebb, mint a munkások felszabadítása a tőke mindenhatóságával szemben.»¹⁵³

Ez nem minden. A szocializmus ma még a küzdelmi állapotban van. Ellenzéki és harci párt. Tehát védi a szabadságot politikai, társadalmi, erkölcsi területen minden alkalommal, amikor teheti. Előmozdítja mindazokat a törvényeket, mindazokat az indítványokat, mindazokat a rendszabályokat, melyek az egyén gazdasági, értelmi és erkölcsi felszabadulására kedvezőek. Szívesen törekszik arra, hogy széttörje a múlt társadalmi és erkölcsi kereteit. Ezért van az, hogy erkölcsi téren sok szocialista híve van a szabad szerelemnek. Ezért van az, hogy a múltkoriban Németországban az egész szocialista párt ellene szavazott a zaklató és egy kissé nevetséges Heintze-törvénynek. Tehát tagadhatatlan, hogy ma a szocializmus képviseli az individualizmust és annak leghatalmasabb társadalmi megtestesülése. Jaurès igen helyesen fejtette ki ezt az igazságot a *Revue de Paris*-ban megjelent *Szocializmus és Szabadság (Socialisme et Liberté)* című cikkében.¹⁵⁴

De így lesz-e mindég? Amikor hatalomra jut, amikor kormánypárt lesz, vajjon a szocializmus és individualizmus szabadelvű lesz-e akkor is még?

Ez a kérdés, mert akkor talán az anti-individualizmusnak a szocializmusban rejlő csirái kifejlődnek.

Melyek ezek a csirák?

Vannak olyanok, melyek szemelláthatóak és amelyekre a szocializmus ellenségei régóta hivatkoznak. Hozzuk fel például a valószínűleg túlzásba menő közigazgatási és rendszabályozási dühöt; a társadalom megnőtt igényét arra, hogy joga legyen az egyének tevékenységét ellenőriznie; a közvélemény egyre növekvő mindenhatóságát, amennyiben szocialista uralom idején a közvélemény válnék a legfőbb erkölcsi szankcióvá. Már pedig tudjuk, hogy a közvélemény mennyire vak, zsarnoki, mindenféle előítélet számára megközelíthető, és végül, hogy mennyire anti-individualista.

Egy másik pont, ahol a szocializmus, úgy látszik, ellentétben áll az individualizmussal: az egyoldalú dogmatizmus, a társadalmi és erkölcsi monizmus, amely felé, úgy látszik, visszatartózatlanul törekszik. Tényleg tudjuk, hogy sok szocialista hisz egy végső

¹⁵³ Ziegler: *La Question sociale est une question morale* (A társadalmi kérdés erkölcsi kérdés), Paris, F. Alcan, 11. oldal.

¹⁵⁴ *Revue de Paris*, 1898, dec. 1.

monizmusban, az emberiség gazdasági és erkölcsi egyformává alakulásában. Úgy látszik, maga Jaurès is elfogadja ezt a szempontot. A «nagy szocialista békéről» beszél, «az öszhangról, mely az erők és ösztönök összeütközéséből fog támadni».¹⁵⁵ Ezek szép álmok. De azt is tudjuk, hogy minden dogmatizmus és minden társadalmi egyformaság, minden egységes társadalmi tan veszélyes az egyéni különféleségre, az egyén szabadságára és függetlenségére; mert többé vagy kevésbé egyenesen az a céljuk, hogy az egyének a köz számára való feláldozását követeljék. Szerintünk ellentét van Jaurès individualista kiindulási pontja és végcélja: a végső társadalmi monizmus között. Libertaine premisszából indul ki és társadalmi miszticizmus-féléhez jut el. Proudhonek, akit Jaurès költőnek és szofistának nevez, igaza van vele szemben, amikor a különféleség és a harc kategóriájának örökkévalóságát és megváltoztathatatlanágát hirdeti. Alapjában Jaurès, kiinduló individualista ihlete mellett is, Plato iskolájához tartozik. Nála a szocializmus végül visszanyeri ősi formáját: az egyén alárendeltségét a köznek. – Ami minket illet: mi határozott ellenségei vagyunk minden dogmatizmusnak, minden társadalmi monizmusnak, mivel azt tartjuk, hogy mindezek az egyén függetlenségét és az egyéni energiát fenyegetik. Szerintünk a dogmatizmus és monizmus rokon-értelműek az önkényuralommal, a kényszerrel és a korlátozással. Minden társadalmi és erkölcsi dogmatizmusnak az a törekvése, hogy zsarnoki legyen. Ezért volt igaza Nietzschének, amikor tiltakozott ellenük a szépség ösztöne és a nagyság ösztöne nevében. Ezek a dogmatizmusok felhatalmazzák a társadalmi tudatot állítólag csálhatatlan szabályok nevében az egyéni tudat önkényes ellenőrzésére és mindazoknak társadalmi vesztegzárba való helyezésére, akik ellentétbe jutnak e szabályokkal. Nem mondjuk, hogy mindezek a következmények benne vannak Jaurès szocialista felfogásában. De a nála kevésbé liberális szellemek levonhatják belőle ezeket, és ezek a következmények minden esetre a szocializmus kebelén belül veszélyt alkotnak az individualizmusra nézve.

Kell még néhány szót mondanunk azokról az érvekről, melyekre a társadalmi dogmatizmus hívei hivatkoznak, társadalmi dogmatizmus alatt értvén azok tanítását, akik feltételezik, hogy a társadalom léte előbbi és elsőbrendű az egyéni létnél.

A társadalmi dogmatizmus érdekében kétféle érveket hoztak fel: részint *a priori*, részint *a posteriori* érveket. A társadalmi dogmatizmusnak ekként két fajtát lehetne megkülönböztetni: az *a priori* társadalmi dogmatizmusokat és az *a posteriori* társadalmi dogmatizmusokat.

Az *a priori* társadalmi dogmatizmus első és fő képviselője Plato, aki az egységes társadalombölcselet örök típusa marad. Plato, amint tudjuk, az egység rácionális eszméjére hivatkozik és azt hiszi, hogy ez az eszme az egyéneknél magasztosabb, hogy náluk előbbvaló és elsőbrendű. Következésképpen az állam elsőbrendű, mint a polgárok. Az állam minden; az egyén semmi. Aristoteles leszállította ez érv értékét. Megczáfolván Platót, kimutatja, hogy az egység eszméjének logikus következménye oda vezetne, hogy az egyént inkább kell isteníteni, mint az államot. «Sokrates, – mondja, – valóban az állam végső célját a tökéletes egységben látja. De mi az állam? Különbőféle elemek sokasága; ha több egységet teszünk bele, az állam család lesz; ha még jobban egységesítjük, a család az egyénben kenezentrálódik: mert több az egység a családban, mint az államban, és még több az egyénben, mint a családban.» Így tehát nincs valódibb, teljesebb egység, mint az egyén. Tehát az egyén az, mely még Plato elvei szerint is, legjobban megtestesíti az egység eszméjét. Az *a priori* okoskodás útján jutnak el némely kantisták és neokantisták is oda, hogy hirdetik a társadalmi dogmatizmust és azt hiszik, hogy állíthatják az egyén szükséges és törvényes alárendeltségét a társadalommal szemben. De érveiknek nincs több értéke, mint Plato érvelésének, melyet többé-kévesbbé minden másban megtalálunk.

Az *a posteriori* társadalmi dogmatikusok arra törekszenek, hogy ezt az alárendeltséget természetes szükségyszerűségként magyarázott és általánosított tapasztalati tényre alapítsák.

¹⁵⁵ Aristoteles: Politika, II. könyv.

Azok módszere ez, akik az egyént a környezethez való alkalmazkodás törvénye, vagy a szimbiózis törvénye (Izoulet) vagy a szolidaritás törvénye, stb. nevében alárendelik a társadalomnak.

E bölcselők elméleteit a historizmus (Nietzsche kifejezése) közös elnevezése alá foglalhatnák. Mert ezek úgy tekintik az egyént, mint történelmi környezetének egyszerű eredőjét, egyszerű visszfényt.

Ez ellen a historizmus ellen tiltakozott Nietzsche, ő az, aki minden más gondolkozásnál erélyesebben szét akarta vágni azt a hálót, melyet fejére igyekeztek vetni, és amelynek csomóit környezetnek, öröklődésnek, tradíciónak, konvencionális erkölcsnek nevezik.¹⁵⁶

Nietzschenek igaza van. E bölcselők dogmává emelik a tökéletes passzivitást és mintegy az egyén semmiségét. Elfelejtik, hogy az egyén maga is erő, jelentős tényezője környezetének és ezt épp úgy átalakíthatja, mint ahogy ügyesen alkalmazkodhatik hozzá. «Igaz, – mondja Sighele, – hogy a geniális emberek többek, mint színészek: az emberiség drámájának szerzői.»¹⁵⁷ De ez megfelelő arányokban ráillik minden emberi egyénre. Gondoljunk csak arra a megkülönböztetésre, amelyet a társadalom vizsgálása ezéjából a *statikus* és a *dinamikus* szempont között tettünk. Ha statikus szempontból, azaz az *evolúció egy adott pillanatában*, a környezet elkerülhetetlen akadályt gördít az egyén tevékenysége elé, dinamikus szempontból, azaz az evolúció és a társadalmi emelkedés szempontjából, az egyén visszاسzerzi jogait. Mert e szempontból ő a kezdeményezések elve, a haladás tényezője, a történelem mozgatója.

Mi a társadalmi dogmatizmus minden formáját visszautasítjuk, az *a posteriori* dogmatizmust épp úgy, mint az *a priori* dogmatizmust, és ellenük szegezzük az individualizmust, mint az igazi társadalmi bölcséletet.

Most tisztán láthatjuk, hogy mi igaz és mi hamis a szocializmusban.

A szocializmus jogos és igaz, amikor az egyéni szabadság és felszabadulás eszméiért küzd. Ha így nézzük, a szocializmus csak *egy mozzanat az individualizmus* fejlődésében. És jogos, amennyiben az individualizmus megerősítése.

De a szocializmusnak nincs igaza, ha azt hiszi, hogy mozdulatlanul megmaradhat *egy* lezárt dogmában, valamely egységes felfogásban, megrögzített ideálban, ha átalakul társadalmi dogmatizmussá. Mert akkor felveszi minden dogmatizmus jellemvonását, azt, hogy az egyénre nézve kényszer és korlátozás. Sok szocialista észrevette ezt a veszélyt és joggal visszautasítja, hogy a szocializmust véglegesen dogmatikus formulába zárják. A *Sozialistische Monatshefte*¹⁵⁸ egyik cikkében, melyet Nietzsche halála alkalmából írt, Gystrow visszautasítja azt, hogy a szocializmus mozdulatlan és statikus felfogás, és csakis a dinamikus szocializmus, a fejlődésben lévő és magát folyvást meghaladó szocializmus jogosságát ismeri el. «Engels, az öreg forradalmár, – mondja Gystrow, – saját maga tabularását csinált a kötelező forradalomból. A végcél (*Endziel*) felé vezető szocialista mozgalomnak törvényes utakon kell lefolynia. Aztán jött Bernstein, aki eltörölte a «végcél» dogmáját... Minden mozgalomnak van iránya; de más dolog az irány és más dolog a végcél.»

«A történelmi mozgalom nem megszabott vonal, parabola, archimedesi csavar, hanem olyan görbe, melyet az analitikai geometria legnagyobb lángelméi is hiába kísérelnének meg meghatározni. A történelemben nincs végezel, amely abban a pillanatban, amikor elérnék, ne lenne túlhaladott. Minden végezel csakis ideiglenes pontot jelenthet a mozgalom irányvonalában. A végezel felé való haladásában a történelmi mozgalom a végcélét folyton változtatja. Amit valamely mozgalom eszményének neveznek, soha sincs a végponton; hanem minden pillanatban ott van a mozgalommal és vele együtt változtatja helyét: vele vándorol, mint a tűzoszlop Izraellel. Mindaddig, míg valamely történelmi mozgalom a szó szoros

¹⁵⁶ Nietzsche ez állásfoglalásáról lásd Th. Ziegler: *Die geistigen und sozialen Strömungen des 19-ten Jahrhunderts.* (A XIX. század szellemi és szociális áramlatai.)

¹⁵⁷ Sighele: *Psychologie der Seelen.* 2114. oldal

¹⁵⁸ *Sozialistische Monatshefte*, 1900. okt. füzet.

értelmében végcélként tűz ki, addig éretlen: gyermekábrándokban él. Ez a fázis természetesen szükséges. De amint a gyermek nő, elérkezik az a nap, amikor a történelmi mozgalom kineveti a gyermekes reményeket. Ha a történelmi mozgalom megéli ezt a napot, ez létjogosultságának próbaköve. A szocializmus sutba dobta régi végezel ját; de ennek ellenében van eszménye, amely, ahelyett, hogy előtte lebegne, benne van és rányomja bélyegét.»¹⁵⁹

Részünkről, miként ez a szociológus, visszautasítjuk a dogmatikus és mozdulatlan alakban jelentkező szociálizmust. De megengedjük a dinamikus, az örök jövődjű szocializmus lehetőségét, azét a szocializmusét, melyet egyéni akaratok hoztak létre és teremtettek meg, amely tehát nem gyűri le az egyéni akaratokat, egyszóval annak a szocializmusnak a lehetőségét, amely individualizmussá válnék.

De ennek a szocializmusnak, mint mondtuk, el kell kerülnie a társadalmi monizmus veszedelmes ábrándját. És el kell kerülnie a tökéletes egyenlőség ábrándját is.

Van egyenlőtlenség, melyet meg lehet szüntetni: az osztályegyenlőtlenség; de van olyan, melyet el nem lehet törölni: és ez az egyének, egyenlőtlensége.

Megszüntethetjük a konvencionális társadalmi hierarchiákat, de a lelkek személyes emelkedettségét nem. Mint Mazel mondja: «Mindig lesznek cselekvők és szenvedők, erőyesek és lenyűgözöttek.»¹⁶⁰

Ebből látjuk, hogy Gystrow paradoxona, – a nietzscheizmus és a szocializmus összeegyeztetése, – nem olyan tarthatatlan, mint az első pillanatra tetszik.

ügy van. Nietzsche arisztokratikus allűrjei mellett sincs oly távol a szociálizmustól, mint hiszik. Mert mindenki számára követelte az arisz-tokratizálódás jogát. Nietzsche jelmondata: *Nicht nur fest sollt Ihr euch pflanzen, sondern hinauf*, a szocializmus és az egész demokrácia is lehet. Mert Nietzsche kifejtette minden valódi szocializmus és demokrácia igazi alapelveit: a személy értékét és végtelen becsét. Bátran visszautasította a végcél-monizmus, az egyformaság és a világbéke ábrándját valamely lezárt dogma alapján. Mert az ilyen béke a tespedés és a pangás volna.

Ma, Gystrow megjegyzése szerint, igen sok szocialista közeledik ehhez a felfogáshoz. «Nietzsche és a szocializmus között, – mondja ez a társadalomtudós, – van még egy kötelék: az érzelgősség, a békefurulyázás gyűlöletes hangjának megvetése. És egyik is, másik is befogja orrát ama konyhák büze előtt, hol a közösen fogyasztott leves és az összhang mártása készül. Az egyéniség csak harcban növekszik meg. Egyetlen egy sztrájk több egyéniséget felébreszt, mint egy dagályos kötet, mely «a belső fejlődést» tárgyalja», stb.

«A hatalom birtokolása drága, – a hatalom elbutít. – De a hatalomért való harc minden nagy mozgalom életeleme, és elég annyi, hogy benne és általa kelnek létre számosabb és gazdagabb egyéniségek ... Egykor a szocializmus dogma volt. Ma egy nagy mozgalom. A dogma darabokra esik; de az érzékenység és az egyéni élet termékenyebben és gazdagabban munkálkodik.»

«Nietzsche a miénk volt. Nem volt a középkorias csehrendszer legényességének bölcselője és szakított Wagnerral, aki a művészetben e regényesség képviselője volt. A kapitalizmusnak sem volt bölcselője. Hitt a múlt nagy embereiben és – ez a csodálatos és isteni a genijében – a jövő nagy emberiségében. Megjövendölte azt, aminek feladatunk alapelvevé kell lennie, azt, hogy az emberiség értéke magában az emberben van és hogy az emberiségnek minden igazi emelkedése arisztokratikus irányú lesz...»¹⁶¹

Igen, demokrácia egyáltalán nincs a tömeg arisztokratizálódása nélkül. Egyik barátunk elhatározta, hogy népszerű hallgatóság előtt felolvassa és magyarázza *A kötél-táncos* részt az *Így szóla Zarathustra-ból*. Azt a tanácsot adták neki, hogy ne tegye meg ezt, mert ez az

¹⁵⁹ *Sozialistische Monatshefte*, idézett cikk.

¹⁶⁰ Mazel: *La Sinergie Sociale*, 348. oldal

¹⁶¹ Gystrow: *Etwas über Nietzsche und uns Socialisten* (Socialistisclie Monatshefte).

olvasmány kevésbé demokratikus és tele van a tömeg megvetésével. Barátunknak mégis igaza volt. A tömegnek meg kell nemesednie, le kell ráznia a maga csordalelkét, éreznie kell a nyáj szellem borzalmasságát, amelyet Nietzsche oly gyönyörűen fejezett ki: «Eredj e városból, óh Zarathustra; sokan vannak, akik gyűlölnek. A jók és az igazak gyűlölnek és ellenségüknek és megvetőjüknek neveznek; az igazi hit hívői gyűlölnek és veszedelmesnek tartanak a tömegre. Szerencséd volt, hogy tréfába vetted, mert igazán úgy beszéltél, mint egy király. Szerencséd volt, hogy a döglött kutyával társultál: és így lealacsonyítva magad, mára megmenekültél. De eredj e városból, mert holnap reád ugrom... »¹⁶²

Most immár megérthetjük a közösség és az egyén igazi kapcsolatait. Kétségtelenül van bizonyos igazság Goethe e versében:

Wie viel bist du von andern Unterschiedes?

Erkenne dich, leb' mit der Welt in Frieden.

Viszont nem kell félreismerni az egyének egyenlőtlenségét és különféleségét. Nem kell félreismerni, hogy a küzdelem szükséges az eszmény megteremtéséhez, az egyéniség kifარagásához.

Alapjában véve nincs ellentét az arisztokratikus individualizmus és a demokratikus individualizmus között. Dicsőíteni a nagyokat, a szabad emberi egyéniségeket annyi, mint készülni *minden* emberi egyéniség dicsőítésére, amennyiben azok a szabadságra és a nagyságra fogékonyak. Tarde egyik törvénye (az egyoldalúból a kölcsönösségre való átmenet törvénye) lehetne alkalmas arra, hogy megmagyarázza az arisztokratikus individualizmusnak a demokratikus individualizmusba való ezt az átmenetét. Carlyle mondta: «Látom, hogy a legáldottabb eredmény készülődik: nem a hősök kultuszának eltörlése, hanem inkább az, amit én egy egész hősi világnak neveznék. Ha az, hogy «hős», az őszinte embert jelenti, miért nem lehet hős mindegyikünk?»

Demokráziánk ellensége, valódi veszélye nem a nagy emberek individualista elmélete, hanem minden olyan elmélet, mely bármily alapelv, bármily tétel nevében alárendeli a kezdeményezést, az egyéni tevékenységet a csordaszellemnek.

El kell tűnnie e csordaszellemnek. Meg kell szabadulnia a petyhüdt és gyáva társadalmiság szükségletétől, mely a modern kor csapása. Kell, hogy tudjunk, önmagunkra eszméljünk, önmagunkban és önmagunk által éljünk.

Pascal mondása szerint: «Gondoljunk boldogságunkra», földi boldogságunkra, ami nem másban, mint önmagunk függetlenségében és önuralmunkban van. Talán önzés ez. De ha önzés, ez az egyszerű és Őszinte önzés többet ér, mint a társadalmi képmutatás ama bonyolult és terhes önzése, melyet némelyek a szolidaritás, a szimbiózis, stb. neve alatt dicsőítenek,;

Főként pedig nem kellenek dogmák, nem az egyén védelme, társadalmi gyámság alá helyezése. Az istenek meghaltak, a vallások meghaltak. A konvencionális erkölcsi és társadalmi dogmák pedig haldokolnak. Az emberi egyéniség nem számíthat csak magára és nem is szabad másra számítania. Ő a gondolat, ő a szabad cselekvés, a «túlsó partra mutató yágy csúcsa».¹⁶³

Nietzsche nagyszerűen kifejezte ezt az érzést azokban a sorokban, melyek Guy au «Erkölcsvázlat»-ának nagyszerű befejező sorait juttatják eszünkbe. Ugyanaz a gögös, stoikus, prófétai hang szólal meg mind a kettőben, a jövendőnek ugyanaz a szellője árad mindkettőnél a levegőben: «Mi, többi bölcselők és szabad szellemek, arra a hírre, hogy a régi isten meghalt, úgy éreztük, hogy új hajnal pirkad; szívünkben túlrad a hála, a csodálat, az aggodalom és a várakozás, – hogy végül, úgy látszik, újra szabad a szemhatár, – bárha nem is tiszta; hogy végre hajóink újra kibonthatják vitorláikat, elröppenhetnek a veszély elől; minden véletlenség, amely azzal történik, aki az ismereteket keresi, újra megeshetik; a tenger, végtelen tengerünk,

¹⁶²Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, 8. §.

¹⁶³Nietzsche: *Imigyen szóla Zarathustra*, 8. §.

újra megnyílik előttünk és talán sohasem volt ily végtelen a tenger.» (*Le gai savoir.*)

«Az, aki a veszélyes ismeretek e végtelen, csaknem új terére lép, úgy fog szenvedni Ítélete irányától, mint a tengeri betegségtől. És valóban száz jó ok van rá, hogy mindenki távol maradjon, amikor megteheti! Másrésztől, ha zátonyra jutottunk bárkánkkal, hát csak előre! Fogunkat szorítsuk össze! Nyissuk ki szemünket! És erős kézzel ragadjuk meg a kormányt! *Áthaladunk* az erkölcsön, összepréseljük, talán le is gázoljuk *így* megmaradt erkölcsi énünket, minthogy megyünk, minthogy kóválygunk ez irányban, de mi jelentőségünk van *nekünk!* Soha még *mélységesebb* világ nem tárult a rettenthetetlen utasok és kalandorok szeme elé.»¹⁶⁴

¹⁶⁴ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, 23. §.

TARTALOM.

ELSŐ KÖNYV.

Bevezetés: A szociológia meghatározása, módszere és felosztása

I. fejezet. Mi a szociológia

II. fejezet. Mi nem a szociológia

III. fejezet. A szociológia története

IV. fejezet. A módszer a szociológiában

V. fejezet. Mi a társadalom?

VI. fejezet. A szociológia felosztása. – Az osztályozás problémája

MÁSODIK KÖNYV.

A társadalmak alakulása

I. fejezet. A társadalmak teremtőelvére vonatkozó elméletek vizsgálata

II. fejezet. Mi a társadalmi tudat?

HARMADIK KÖNYV.

Hogy maradnak fenn a társadalmak?

I. fejezet. A társadalmi fennmaradás általános törvénye

II. fejezet. A társadalmi egység és folytonosság törvénye

III. fejezet. Az életalkalmazkodás törvénye

IV. fejezet. A társadalmi differenciálódás törvénye

V. fejezet. A társadalmi szolidaritás és a csordaszellem törvénye

VI. fejezet. Az egyformaság törvénye és a nem egyformák kiküszöbölésének törvénye

VII. fejezet. A társadalmi mozdulatlanság és változóság törvénye

VIII. fejezet. A dogmatizmus és a társadalmi optimizmus törvénye

IX. fejezet. A társadalmi formások törvénye. – A csoporthazugság törvénye. – A társadalmi megmaradásra vonatkozó következtetés

NEGYEDIK KÖNYV.

A társadalmak evolúciója

I. fejezet. Az evolúció: szó értelme a szociológiában. – Az evolúció és az okozatosság törvényeinek megkülönböztetése

II. fejezet. A társadalmi evolúció megértésének két módja.

III. fejezet. Az utánzás és, a vele kapcsolatos törvények

IV. fejezet. A társadalmi ellenkezés és differenciáltság törvényei

V. fejezet. A társadalmi asszimiláció és differenciálódás törvényeinek ellentéte

VI. fejezet. A társadalmi alkalmazkodás és haladás

VII. fejezet. A társadalmi tudat fejlődése

ÖTÖDIK KÖNYV.

Hogyan bomlanak fel és pusztulnak el a társadalmak. Befejezés. A szocializmus és individualizmus

I. fejezet. A társadalmak pusztulása. – A társadalmak hanyatlásának okai

II. fejezet. A társadalmi regresszió törvényei.

III. fejezet. A társadalmak újjáalakulása. – Az osztályok újjáalakulása. – A kiválasztottak kérdése

IV. fejezet. Az egyéni tudat és a társadalmi tudat

V. fejezet. Szocializmus és individualizmus