

A ZSIDÓKÉRDÉSRŐL.*

BEVEZETÉS.

I.

A Deutsch-Französische Jahrbücherben megjelent első dolgozatában (Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie) Marx Hegelhez fűzte megjegyzéseit, a másodikban Hegel legradikálisabb tanítványához. Bruno Bauer a Deutsche Jahrbücher-ben közzétett egy értekezést a

* A marxizmus megalapítóinak, Marxnak és Engelsnek irodalmi hagyatéka ma még jó részben föltáratlan, nagy része, különösen föllépésük első éveiben keletkezett könyvek, cikkek, még röviddel ezelőtt egyáltalán teljesen hozzáférhetlen volt. A forradalmi évek viszontagságaiban a legtöbb elveszett, némely könyvből, füzetből ma csak ritkasággyűjtők kezében van egy-egy féltve őrzött példány. Nagy érdeme ezért Franz *Mehring*-nek, hogy Marxnak és Engelsnek 1841—1850-ig megjelent írásait kiadta (Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle. Herausgegeben von Franz Mehring. Bd. 1—4. Stuttgart: J. H. W. Dietz Nachf. 1902.) Az első kötetből vettük ez értekezést, a mely a Deutsch-französische Jahrbücher 1843-iki folyamában jelent meg és ma jóformán ismeretlen. (Francia, olasz és lengyel fordításban is csak legutóbb jelent meg.) Nem célzatosság nélkül választottuk. Minálunk még mindig tartja magát az az antidiluviális meggyőződés, hogy a szocializmus = a zsidósággal, hogy ez, a modern nemzetek összes gondolkodó és cselekvő embereit minden egyébnél intenzívebben foglalkoztató mozgalom nem egyéb izgága zsidók csinálmányánál. Habár nem várjuk, hogy közleményünk csak egyet is azon tudatlanok közül fölemel a társadalmi mozgalmak indító okainak, lényegének megsejdtetésére, azt még sem tartjuk fölöslegesnek, hogy reámutassunk arra, hogyan gondolkozott a modern szocializmus uralkodó irányának alapvetője, Marx, a zsidókérdésről: meglepetéssel látják majd belőle, hogy egész más képp, mint gondolták volna.

Nem mulaszthatjuk el egyben köszönetünket kifejezni Franz *Mehring*-nek, a ki készséggel megengedte, hogy Marx cikkéhez írt magyarázó bevezetését is lefordítsuk.

A szerkesztőség.

zsidókérdésről, a melyet azután külön is kiadott; majd az Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz című könyvében is visszatért erre a kérdésre. Sem itt, sem ott nem lépte át a vallási korlátot, bármily radikálisan dolgozott is kritikus sarlója e korláton belül. A kereszténység és zsidóság közti vallási ellentétből akarta bebizonyítani: először, hogy a keresztény állam épp oly kevésbé emancipálhatja a zsidót, mint ahogy a zsidó, mint zsidó, nem emancipálható; és másodsor, hogy a keresztényt inkább lehet emancipálni, mint a zsidót, mert a keresztény könnyebben vetkezi le a vallását, mint a zsidó.

A meddig Bauer fejtegetései nyúltak, odáig Marx is elismerte következtetéseit, de azt vetette ellene, hogy a zsidókérdésnél nem a vallási emancipációnak a politikaihoz való viszonyáról van szó, hanem a politikainak az emberihez való viszonyáról. Marx tehát a hegeli bölcsészetet éppen legönérzetesebb formájában támadta meg, mint a vallásos felfogás utolsó formáját, mint a milyenek Feuerbach bemutatta. Bebizonyította az északamerikai szabad államok példáján, hogy a legteljesebb politikai emancipáció földjén is megtalálható a vallás, élet-eleven virágzásban, és hogy mivel a vallás létezése egy hiánynak a létezése, ezen hiánynak forrását ezután csak az államnak magának lényegében kell keresni. „A vallás a mi szemünkben többé nem oka, hanem csakis egyik tünete a világi korlátoltságnak. Mi tehát a szabad állampolgárok vallási elfogultságát világi korlátoltságukból magyarázzuk. Nem azt állítjuk, hogy vallási korlátoltságukat kell megszüntetniük, hogy világi korlátaikat megszüntessék. Azt állítjuk, hogy megszűnik vallási korlátoltságuk, mihelyt világi korlátaikat ledöntik. Mi nem változtatjuk át a világi kérdéseket teológiaiakká. A teológiai kérdéseket változtatjuk át világiakká. Miképen a történetet hosszú időn át babonává oldották föl, úgy oldjuk mi föl a babonát történetté. A politikai emancipációnak a valláshoz való viszonyának kérdése minálunk a politikai emancipációnak az emberi emancipációhoz való viszonyának kérdésévé válik.” A mikor Marx ezt a viszonyt a zsidókérdés kapcsán kutatta, úgy találta, hogy ez a politikai államnak a polgári társadalomtól való különbségére vezet vissza.

A zsidók és általában a vallásos ember politikai emancipációja az állam emancipációja a zsidóságtól és általában a vallástól. A politikai emancipáció határa abban mutatkozik, hogy az ember megszabadíthatja magát egy korláttól, a nélkül, hogy valóban fölszabadult volna alóla; az állam szabad állam lehet, a nélkül, hogy az ember szabad ember volna. Az embernek politikai fölülkerekedése a vallás fölél ugyanazon hiányokban szenved és ugyanazok a kiválóságai, mint a politikai fölszabadulása egyáltalán. Az állam mint állam megszünteti a magántulajdont, az ember politikailag a magántulajdont megszüntetnek jelenti ki, mihelyt a cselekvő és szenvedő választási jog cenzusát megszünteti, a hogy az számos északamerikai szabad államban megtörtént. Mégis a magántulajdonnak politikai megsemmisítésével a

magántulajdon nemcsak nem szűnt meg, hanem egyenesen föltételeztetik. Ugyanúgy mint a születésnek, a rendnek, a műveltségnek, a foglalkozásnak minden különbsége, a melyeket az állam a maga módjára megszüntet, hogy a maguk módjára tovább éljenek és sajátos lényegüket működtessék. Az állam nemhogy megszüntetné ezeket a tényleges különbségeket, inkább csakis ezeknek föltételezésével létezhet és csak ezekkel az elemekkel ellentétben érezheti magát politikai államnak, érvényesítheti általánosságát.

Ahhoz hasonlóan, a hogy Feuerbach konstatálta az ég és föld ellentétét, konstatálja Marx a politikai állam és a polgári társadalom ellentétét. „A befejezett politikai állam lényegében az ember társas élete ellentétben anyagi életével . . . A hol a politikai állam teljesen kifejlett, ott az ember nemcsak gondolatban, tudatában, hanem a valóságban, az életben kettős életet él, egy égit és egy földit: az életet a politikai közösségben, a melyben közlény, és az életet a polgári társadalomban, a melyben mint magánember működik, a többi embert eszköznek tekinti, önmagát eszközzé lealacsonyítja és idegen hatalmak játékvá lesz. A politikai állam viszonya a polgári társadalomhoz épp olyan spiritualisztikus, mint az égé a földhöz. Ugyanolyan ellentétben van vele, ugyanolyan módon győzi le, mint a vallás a profán világ korlátoltságát, vagyis: ugyancsak ismét el kell ismernie, helyreállítania, maga fölött uralkodni engedni.” A konfliktus, a melyben az ember mint egy bizonyos vallás híve állampolgárságával, a többi emberekkel mint a köz tagjaival leledzik, redukálódik a politikai állam és a polgári társadalom világi ellentétére; ezt a világi ellentétet azonban, a politikai állam viszonyát előfeltételeihez, akár anyagi eleinek ezek, mint a magántulajdon, akár szellemiek, mint a műveltség és a vallás, a politikai állam és a polgári társadalom ezen ellentétét Bauer érintetlenül hagyja, mialatt vallási nyilvánulásuk ellen polemizál.

Marx nem tagadja a politikai emancipációban rejlő nagy haladást; ha az nem is az általános emberi emancipációnak végső formája, mégis végső formája az emberi emancipációnak az eddigi világrend keretén belül. De ne áltassuk magunkat hatásait illetőleg! Az ember szétválása zsidóvá és állampolgárrá, protestánssá és állampolgárrá, vallásos emberré és állampolgárrá nem hazugság az állampolgárság ellen, nem megkerülése a politikai emancipációnak, hanem inkább maga ez az emancipáció, a mely tehát az ember valódi vallásosságát épp úgy nem szünteti meg, mint a mily kevéssé akarja megszüntetni.

„Igaz, hogy oly időben, a mikor a politikai állam mint politikai állam erőszakosan születik meg a polgári társadalomból, a mikor az emberi fölszabadulás a politikai fölszabadulás formájában igyekszik megvalósulni, az állam elmehet, sőt el is kell mennie a vallás megszüntetéséig, a vallás megsemmisítéséig, de csak úgy, a hogy eljut a

magántulajdon eltörléséig, a maximumig, a kisajátításig, a fokozatos adóig, a hogy eljut az élet megszüntetéséig., a guillotine-ig. Különös önérzetének pillanataiban a politikai élet törekszik arra, hogy előfeltételt, a polgári társadalmat és ennek elemeit elnyomja és magát az ember valódi, ellenmondást nem tűrő társaséletévé konstruálja. De ezt csak saját életfeltételei ellen való erőszakos ellenmondás árán teheti, csak a permanens forradalom által, minek folytán a politikai dráma épp oly szükségszerűen végződik a vallás, a magántulajdon, a polgári társadalom összes elemeinek helyreállításával, mint a háború békével.” Így von le Marx ezirányban tanulságot a francia forradalomból. Az ezt követő bizonyítás: hogy nem az úgynevezett keresztény állam, a mely a kereszténységet alapjául, államvallásnak vallja, hanem hogy éppen az istentagadó állam, a demokratikus állam, az az állam, a mely a vallást a polgári társadalom egyéb elemei közé utalja, a a befejezett keresztény állam — ez a bizonyítás inkább csak szellemes, termékeny gondolatot keveset ébreszt. Marx azután úgy foglalja össze nézetét, hogy ő nem azt mondja a zsidóknak, a mit Bauer: nem lehet titeket politikailag emanczipálni, ha nem emanczipálunk titeket gyökeresen a zsidóságtól, hanem inkább azt: Mivel politikailag lehet titeket emanczipál

citoyen-től. Ezen emberi jogok közt találjuk, és pedig azon formájukban, a melyet fölfedezőik, az északi amerikaiak és francziák adtak nekik, a lelkiismeret szabadságát, egy tetszőleges vallás gyakorlatának a jogát. A vallásnak az emberi jogokkal való összeegyeztethetlensége oly kevésbé tartozik ezen jogok fogalmához, hogy inkább kifejezetten benne foglal-
 tetik a jog a vallásosságra, bármilyen vallásosságra, saját külön val-

magát fölszabadítsa és politikai közösséget alapítson, ünnepélyesen proklamálja az önző, az embertársától és a köztől elkülönzött ember jogosultságát, lefokozza azt a szférát, a melyben az ember mint közlény él, azon szféra alá, a melyben csak részlényként viselkedik, végül, hogy az embert nem mint citoyen-t, hanem mint bourgeois-t tekinti a tulajdonképpeni és igazi embernek?

A talány megoldása az, hogy a politikai emancipáció a hűbéri társadalom fölbomlása, a politikai forradalom a polgári társadalom forradalma volt. Megdöntötte az uralkodók hatalmát, a néptől elidegenedett államhatalmat, a politikai államot általános ügyvéte tette és valóságos államá alkotta, a mikor minden rendet, testületet, czéhet, kiváltságot stb. széttördelt, megannyi nyilvánulásait a nép elszakításának közlényétől. Széttördelte a polgári társadalmat egyszerű alkotórészeire, egyrészt az egyénekre, másrészt azokra az anyagi és szellemi elemekre, a melyek ezen egyéneknek életük tartalmát, polgári helyzetét teszik. Fölszabadította a politikai szellemet, a mely mintegy szét volt osztva, szétszedve, szétfolyva a hűbéri társadalom különböző zsákutczáiba, összegyűjtötte őket ebből a szétszóródásból, megszabadította összekeveréséből a polgári étellel és mint a köznek, az általános népügynek szféráját konstituálta, eszményi függetlenségben a polgári életnek azon különös elemétől." Az állam idealizmusával teljessé lett a polgári társadalom materializmusa. A politikai iga lerázása egyben azon kötelékeknek is a lerázása volt, a melyek a polgári társadalom önző szellemét fogva tartották. A hűbéri társadalom föl lett oldva alapjára, az emberre, de azon emberre, a ki valóban alapja volt: az önző emberre. Ez az ember, a polgári társadalom tagja, az alapja, az előfeltétele a politikai államnak. Ennek ismerik el az emberi jogok.

Ezzel a politikai emancipáció lényege világosan megvan határozva. Földoldja a polgári életet alkotórészeire, a nélkül, hogy ezeket az alkotórészeket is fölforgatná (revoluzionálná) és kritika alá venné. Olyan a viszonya a polgári társadalomhoz, a szükségletek, a munka, a magánérdekek, a magánjog világához, mint létének alapjához, mint természeti alapjához. A politikai emancipáció az ember redukciója egyrészt a polgári társadalom tagjára, az önző, független lényre, másrészt az állampolgárra, az erkölcsi személyre.

És ebből folyik az emberi emancipáció lényege. „Csakis akkor, ha a valóságos egyéni ember visszafogadta önmagába az absztrakt állampolgárt és mint egyéni ember empirikus életében, egyéni munkájában, egyéni viszonyaiban társaslénynyé lett, csak ha az ember saját erőit társadalmi erőkké szervezte és ilyképp a társadalmi erőt nem választja el többé a politikai erő formájában önmagától, csak akkor lesz az emberi emancipáció befejezve." A hegeli jogbölcészeti kritikájának bevezetése a proletár-osztályharcz bölcészeti vázlatával záródott; a zsidókérdésről szóló értekezés első felét a kommunista társadalom bölcészeti alapvetése zárja le.

II.

Ez értekezés második felében világította meg Marx a zsidókérdés tulajdonképpeni lényegét.

A német szövetségszerződés 16-ik cikke jelezte az általános zsidótörvény megalkotását, azonban azt éppoly kevésbé váltotta be, mint egyéb ígéreteit. A német zsidók államjogilag a feudális középkori ghetto romjai alatt álltak. Bármint terjeszkedett is a kapitalisztikus termelés-móddal a zsidó pénzhatalom és tette magát nélkülözhetlenné a kormányok számára, mégis az a csökönös ellenállás, melyet a polgári társadalom forradalma az abszolutizmusnál és a feudalizmusnál talált, akadályozta a zsidók politikai emancipációját. A hol az emancipációt a francia idegenuralom többé-kevésbé valósította is, igyekeztek azt gyengíteni vagy megsemmisíteni; csak a porosz államban valami tizenhatsz különböző zsidótörvényhozás volt, melyek a zsidóknak a keresztényekkel való majdnem teljes egyenjogúsításától a középkori barbárságig a jogkorlátozás minden fokozatát föltüntették.

Mégis a márczius előtti kormányok számos bűnei közül ez érintette aránylag legkevésbé a nemzet tömegét. A gyilkos szerep, melyet a zsidó uzsora a hűbéri társadalmi szervezet feloszlásában játszott, a gyűlöletnek egész özönét ébresztette föl a zsidóság ellen, még pedig nemcsak a kifosztott parasztok és kézművesek részéről. Ismeretes, hogy klasszikus irodalmunk és bölcséletünk előharcosai éppen nem voltak a zsidóknak barátai, kivéve az egyetlen Lessinget, legpolgáribb képviselőjüket, ki, habár az ő zsidóbarátsága semmiben sem volt azonos a mai filozemitizmussal, a zsidóság politikai elnyomatását mint a polgári világnézet elleni igazságtalanságot fogta fel. Ebben a tekintetben világosabban gondolkozott, mint maga Fichte, ki daczára antifeudális, antiklerikális és antimonarchikus nézeteinek, igen szigorúan ítélte meg a zsidókat.

Természetesen a dolognak meg volt a másik oldala is. Nagy gondolkozóink és költőink dicsőségteljes munkájában a zsidóság nem osztozott; Moses Mendelssohn éppen nem volt úttörő szellem; működésének éppen legérdemesebb része, a zsidók kultiválásán való fáradozás mutatta legélesebben, hogy mily távol állott a zsidóság a nemzet életétől. Mendelssohn a pentateuchot és a zsoltárokat lefordította németre, a fordítást azonban héber betűkkel nyomatta, hogy a zsidókat hozzászoktassa a német nyelv használatához, az úgynevezett „zsidó-német jargon helyett, mely mint a korumpált német, héber, szláv és egyéb nyelvek szörnyű keveréke, a középkor későbbi századai óta európai zsidó nyelvvé lett. Világos, hogy a zsidóság még sok ideig nem lehetett klasszikus irodalmunk és bölcsészetünk gondolatbirodalmának művelője és hogy szabadabb gondolkozású férfiaknak a kereszténységhez való

áttérése is néhány évtizedig művelődéstörténeti haladás volt. Maga Börne, ki oly szenvedélyes zsidó volt, ezt a lépést 1818-ban, a keresztény-germán zsidóellenes izgatások idején tette meg, mely neki a zsidóság mellett való kitartást különben kötelességévé tette volna.

Egy évvel rá Börne A zsidókért címmel egy füzetet adott ki s benne a zsidógyűlölet okait fejtette ki, mely Németországban mindjárt az úgynevezett felszabadulási harc után tört ki. Börne Fichtére célt, mikor azt mondta, hogy a hírneves szónokoknak, kik a német népet az egységre való küzdelemre lelkesítették, a zsidók az ő zárkózott és idegenszerű műveltségükkel kemény falatnak mutatkoztak arra, hogy az általános szabadság asszimilálhassa őket. Ehhez járult még a sok mindenféle színésziés hókusz-pókusz; csak a Tacitus erdeiből való németeket kívántak, vörös hajjal és világos kék szemekkel, melyekhez a fekete zsidók nem illettek. „Ehez járult az, a felszabadulási harc idején még homályos ösztön, a mely csak most lett tudatossá, hogy a német nép törekvéseinek és harczának az arisztokrácia ellen kell irányulni; ez volt az, a mi az írót a zsidók ellen izgatta. A zsidók és a nemesek, azaz pénz és előjog, azaz dologi és személyi arisztokrácia voltak a feudális rendszer két utolsó támasza. Ők összetartottak.” Börne azt ajánlotta, hogy a zsidók számára a nagyokat nélkülözhetőkké kell tenni, hogy ezek semmiféle zsidókölesönben menekvést ne találhassanak és a népképviselő fenhatósága alá kerüljenek.

Eközben a gazdasági fejlődés folytán a zsidóság mint osztály sokat nyert hatalomban, úgy hogy már nem volt kénytelen saját erejével rázni meg a korlátokat, melyek tényleges uralmának határait szűkítették. Miután politikai emancipációja a polgári forradalommal egybeesett, igen demokratikus és liberális volt, azzal a feltétellel, hogy azonnal elárulja a demokráciát és liberalizmust, ha ez őt uralmában korlátozni akarná. Fél század óta elég példáját láttuk és látjuk minden nap, hogy zsidó polgárok, kiket az imént mint a polgári demokrácia rendíthetetlen zászlóvivőit csodáltunk, dühöngő reakzionáriusokká lettek, ha a polgári jog konzekvenciái valamely specziális zsidó érdeket sértettek. Ez a jelenség oly régi, mint a zsidóságnak a nyilvános küzdelmekben való részvétele s éppen erre mutat rá Bruno Bauer a Zsidókérdés című munkájában.

Ő maga így ír erről: „Az emberiség ellen való árulásnak tekintik, ha a kritika bátorságot vesz magának, hogy a lényeg, mely a zsidóknak mint zsidóknak sajátjuk, bírálat tárgyává teszi. Ugyanazok, kik a kritikát szívesen látják, szükségesnek tartják és maguk kívánják, ha az a kereszténységgel foglalkozik: képesek elátkozni azokat, kik a zsidóságot bírálják. A zsidóságnak tehát privilégiuma legyen; most, mikor a privilégiumok a kritika csapásai alatt egymásután hullanak el és privilégiuma legyen akkor is, mikor már egyáltalán nem lesz rajta kívül privilégium? A zsidóemancipáció védelmezői tehát abba a csudálatos helyzetbe jutottak, hogy ugyanakkor, mikor a

privilegiumok ellen küzdöttek, egyúttal a zsidókat a változatlanág, a sértetlenség, a felelősségnélküliség privilegiumával akarták felruházni.” Nem úgy hangzanak e szavak, mintha ma írótak volna?

Az ifjú hegelianusoknak a keresztény vallás ellen való felszabadító harca természetesen nem történhetett meg a zsidó vallás kritikája nélkül; azonban ezt szigorúan történeti alapon cselekedtek, mellesleg éles ellentétben a kantianus Jacobyval, ki a zsidókérdésről írt, a nélkül, hogy annak történeti lényegéről csak némi sejtelmet is árult volna el. Feuerbach a kereszténység lényegében a zsidóságot mint a praktikus egoizmus vallását elemezte, azonban a következő végkövetkeztetéshez jutott. „A zsidóság nem más, mint a világi kereszténység, a kereszténység pedig a papi zsidóság . . . A kereszténység a zsidóság egoizmusát szubjektivitássá szellem ültette át, a földi boldogság után való vágyakozást az égi boldogság után való sóvárgássá változtatta.” Nyersebben nyilatkozott Daumer nürnbergi professzor egy iratában, melyet Feuerbach ajánlatára Wigand adott ki: az a régi héberek tűz- és bálványtiszteletét mint a nemzet ősi, legális és orthodox kultuszát történetkritikailag akarta vizsgálat tárgyává tenni és bebizonyítani. S ha Daumer bizonyos zsidószekektákra nézve megengedte a véres szertartásokat, a saját vagy idegen gyermekek leölését, ezt csak azért tette, hogy hozzáfűzhesse, hogy a kereszténység is hosszú időn keresztül ismerte az emberáldozatot, hogy a katolikus egyház régenten szent fiúkat tartott, kiket bizonyos időben feláldozott. Bauer is kimutatta, hogy a kereszténység az embertelenség magasabb fokát érte el, mint a zsidóság s ő a kereszténység nagyobb emanczipációképességét éppen abból következteti, hogy az embertelenség legmagasabb fokának elérése szükséges a tiszta emberiesség elnyeréséhez.

Bármilyen ízetlen volt is a zsidók jajgatása a zsidóság megkritizálása miatt, még sem juthattak el a dolgok mélyére, a kérdés megoldásáig, hogy miképpen állhatott fenn a zsidó vallás a keresztény vallás mellett oly sok ideig és miképpen lehetne legyőzni. Bauer azt véli, hogy a görög filozófia férfias szelleme egy gyenge órában összekeveredett a zsidósággal és ebből származott a kereszténység. A zsidóság, mely zsidóságnak maradt, miután gyermekét megszülte, elfeledte az egykori szerelmeskedést. Az a zsidóság azonban, mely a világi filozófia nagyszerű alakját gyengéd emlékezetben megtartotta s az istentelen ficzko emberi szépségeinek emlékezetét mindaddig megőrizte, míg az emlékezésbe bele nem halt és helyét elfoglalta a valódi filozófia — ez a pogány szerelmébe belepusztult zsidóság ma a kereszténység. Ezzel azonban semmi sem volt mondva és maga Feuerbach sem magyarázta meg a miért miértjét azzal, hogy a zsidóságot mint a világi kereszténységet, a kereszténységet viszont mint a papi zsidóságot elemezte. Az elhatározó lépést Marx tette meg, mikor a vallási kérdést világi alapjára vezette vissza, a mennyiben kimutatta, miért teremti meg a polgári társadalom folyton saját

zsigereiből a zsidókat, miért érhető el a zsidóság befejezését csak a polgári társadalomban s viszont a polgári társadalom a kereszténységben.

Ezt az alapvető fejtegetést minden magyarázat csak gyengítené. E néhány lap fölér azzal a rengeteg irodalommal, mely azóta a zsidókérdésről megjelent. Még csak annyit, hogy negyven évvel azután, miután Marx munkáját nyilvánosságra hozta, Stöcker udvari pap és Wagner tanár a reakciós antiszemitizmus szennyes zsebkendőjét zászlóként bontották ki, és az országban házalva a szocialistatörvény által lenyűgözött munkásokkal elhítenni igyekeztek, hogy a zsidó Marx a munkaszerető és szorgalmas gyárosokat támadta, de kímélte a zsidó uzsorásokat; kár volna, ha a keresztény-germán igazságszeretet e dicső győzelmi ünnepélye feledésbe menne.

Franz Mehring.

A zsidókérdésről.

1. Bruno Bauer: *Die Judenfrage*. Braunschweig, 1843.

2. Bruno Bauer: *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen frei zu werden*. Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz. Herausgegeben von Georg Herwegh. Zürich und Winterthur, 1843. S. 56—71.

I.

Bruno Bauer: Die Judenfrage. Braunschweig, 1843.

A német zsidók az emanczipációt óhajtják. Milyen emanczipációt kívánnak? Az állampolgári, a politikai emanczipációt.

Bruno Bauer azt feleli nekik: Németországban senki sincs politikailag emanczipálva. Magunk sem vagyunk szabadok. Hogyan szabadíthatnánk föl titeket? Ti zsidók egoisták vagytok, ha mint zsidók kívántok külön emanczipációt magatoknak. Nektek mint németeknek Németország politikai emanczipációjára, mint embereknek az emberiség emanczipációjára kellene közreműködnötök, elnyomatástok és szegyetek külön fajtát nem mint kivételt a szabály alól, hanem inkább mint a szabály megerősítését kellene tekintenetek.

Vagy a zsidók egyenlők akarnak lenni a keresztény alattvalókkal? Akkor a keresztény államot jogosnak ismerik el s az általános leigázást igazságosnak tartják. Miért bántja őket az ő speciális jármuk, ha az általános iga tetszik nekik? Miért érdeklődjenek a németek a zsidók felszabadításáért, ha a zsidók nem érdeklődnek a németek felszabadulásáért?

A keresztény állam csak privilégiumokat ismer. Ebben az államban a zsidók élvezik azt a privilégiumot, hogy zsidók lehetnek. Ők mint zsidók olyan jogokkal bírnak, melyekkel a keresztények nem bírnak. Miért kívánnak olyan jogokat, melyeket ők nem, hanem a keresztények élveznek?

Ha a zsidó a keresztény államtól emanczipációt akar, úgy azt kívánja, hogy a keresztény állam hagyjon föl vallásos előítéleteivel. Azonban föladja-e a zsidó saját vallásos előítéleteit? Meg van-e hát neki a joga, mástól kívánni, hogy az saját vallásáról mondjon le?

A keresztény állam saját lényegénél fogva nem emanczipálhatja a zsidókat; azonban, fűzi hozzá Bauer, a zsidók meg

saját lényegüknél fogva nem emanczipálódhatnak. Míg az állam keresztény és a zsidó zsidó, mindkettő époly képtelen az emanczipációt megadni, mint elfogadni.

A keresztény állam csak mint keresztény állam viselkedhet a zsidókkal szemben, a mennyiben a zsidóknak megengedi, hogy a többi alattvalóktól elkülönítsék magukat, velük azonban a többi szférák nyomását érezteti, még pedig annál kifejezettebben érezteti, minél inkább áll a zsidók vallása az uralkodó vallással ellentétben. Azonban a zsidó is csak mint zsidó, azaz mint idegen viselkedhet az állammal szemben, a mennyiben a valóságos nemzetiséggel az ő képzelt nemzetiségét, a valódi törvénnyel az ő illuzórius törvényét állítja szembe, az emberiségtől való elkülönítését jogosnak tartja, továbbá a mennyiben a történeti mozgalmakban elvből semmi részt nem vesz s egy jövőre várakozik, melynek az emberiség általános jövőjével semmi közössége nincsen s végre a mennyiben magát a zsidó nép egy részének, a zsidó népet pedig kiválasztott népnek tartja.

Milyen címen kívánjátok hát ti zsidók az emanczipációt? A ti vallástok címén? Ez azonban halálos ellensége az állammallásnak. Mint állampolgárok? Németországban nincsen állampolgár. Mint emberek? Ti ép oly kevéssé vagytok emberek, mint azok, a kikhez apelláltok.

Bauer a zsidóemanczipáció kérdését új oldaláról mutatta be, a mennyiben kritika alá vette a kérdés eddigi állását és megoldását. Azt a kérdést veti föl: kik vagytok ti zsidók, kik emanczipációt akartok és te keresztény állam, melynek emanczipálni kellene? És felel a zsidó vallás kritikájával, elemzi a zsidóság és a kereszténység közötti vallási ellentétet, megvilágítja a keresztény vallás lényegét, s mindezt merészen, élesen, szellemesen és nagy alapossággal, époly szabatos, mint magvas és erélyes írásmóddal.

Hogyan oldja meg tehát Bauer a zsidókérdést? Mi az eredmény? Az ő megoldása a kérdés formulázása. A zsidókérdés kritikája a felelet a zsidókérdésre. Az összefoglalás tehát a következő:

Mielőtt másokat emanczipálhatnánk, előbb magunkat kell emanczipálnunk.

A zsidók és keresztények közötti ellentét legmerekvebb formája a vallási ellentét. Hogyan oldunk meg valamely ellentétet? Úgy, hogy lehetetlenné tesszük. Hogyan tehetjük a vallási ellentétet lehetetlenné? Úgy, hogy a vallást megszüntetjük.

Mihelyt a zsidók és keresztények egymás vallását kölcsönösen csak mint az emberi szellem fejlődésének különböző fokozatát, mint a történelem által levetett kígyóbőröket tekintik, melyekbe az ember magát kígyóként burkolta, akkor nem állanak többé egymással vallási, hanem csak kritikai, tudományos, emberi viszonyban. A tudomány akkor az ő egységük. A tudományban levő ellentétek azonban magával a tudománnyal oldhatók meg.

A német zsidókkal ugyanis a politikai emancipáció hiánya általában és az állam kifejezett keresztény volta állanak szemben. Bauer szerint azonban a zsidókérdésnek általános, a speciális német viszonyoktól független jelentősége van. Ez a vallás és az állam viszonyának kérdése, továbbá a vallási elfogultság és a politikai emancipáció közötti ellentét. A vallástól való emancipáció feltételül állítódik föl úgy a zsidók, kik emancipálódni akarnak, mint az állam részéről, mely emancipál és melynek önmagát is emancipálni kell.

»Jó, mondják, és ezt mondják maguk a zsidók is, a zsidót nem is mint zsidót, nem azért mert zsidó, nem azért, mivel ő az erkölcsösségnek olyan nagyszerű, általános, emberies princípiumával bír, kell emancipálni; a zsidó visszavonul az állampolgár mögé, hogy csak állampolgár legyen, daczára annak, hogy zsidó és zsidó is akar maradni: azaz ő zsidó és az is marad» daczára, hogy állampolgár és általános emberi viszonyok között él; zsidó és korlátolt lénye megmarad s ezzel az emberi és politikai kötelezettségek fölött való győzelme is. Az előítélet megmarad daczára annak, hogy általános alapelvek túlszárnyalták. Ha ez azonban megmarad, végre is túlszárnyal minden mást.« »Csak sofistikusan, látszólagosan maradhatna a zsidó az államéletben zsidónak; a puszta látszat lenne tehát a lényeg és az győzedelmeskedne, ba ő zsidónak akarna maradni, azaz élete az államban csak látszat lenne, vagy kivétel a lényeggel és a szabályllyal szemben.« (A zsidók és keresztények képessége a felszabadulásra; huszonegy ív, p. 57.)

Hallgassuk tovább, hogyan állapítja meg Bauer az állam feladatát: »Franciaország újabban (a képviselőház tanácskozásában 1840 decz. 26.) a zsidókérdésre vonatkozólag — mint minden más politikai kérdésben állandóan — egy szabad élet képét nyújtotta, szabadságát azonban a törvényekben megmásította, tehát azt csak látszatnak nyilvánította, más oldalról

a szabad törvényt cselekedeteivel megsemmisítette.« (Zsidókérdés, 64. 1.)

»Franciaországban az általános szabadság még nem törvény, a zsidókérdés még nincsen megoldva, mert a törvényes szabadság — hogy minden polgár egyenlő — a vallási privilégiumok által uralt és szétforgácsolt életben korlátozva van és ez a szabadságot nélkülöző élet visszahat a törvényre, kényszerítve azt, hogy a magában véve szabad polgárságnak elnyomó és elnyomottakra való különválasztását szentesítse.« 65.1. Mikor lenne tehát a zsidókérdés Franciaországra nézve megoldva?

»A zsidóknak például le kellene mondaniok arról, hogy zsidók legyenek, hogy törvényükkel gátolják meg, hogy kötelességeiket az állammal és polgártársaikkal szemben teljesíthessék; például, hogy szombaton elmenjenek a képviselőházba és a nyilvános üléseken részt vegyenek. Minden privilégiumot általában, tehát az előjogokkal bíró egyház privilégiumát is meg kellene szüntetni és ha akár egyesek, akár többen, még ha az a túlnyomó többség is, vallási kötelezettségeit gyakorolni akarná, csak mint az ő tisztán privát ügye engedtessek meg neki.« (65. 1.) »Ha privilégiumos vallás nincsen, akkor nincsen vallás egyáltalán. Vegyétek el a vallás kizárólagos erejét, akkor a vallás nem létezik többé.« (66.1.) »Ép úgy mint Martin (du Nord) úr abban a javaslatban, mely szerint a vasárnapnak a törvényekben való megemlítését el kell hagyni, a kereszténység eltörlésének tervét látta, ugyanazon joggal (és pedig helyesen megokolt joggal) azon nyilatkozat, hogy a szombatról szóló törvény a zsidókra nem kötelező, a zsidóság feloszlásának proklamációja lenne.« (71. 1.) Bauer tehát azt kívánja egyrészt, hogy a zsidó zsidó voltáról, általában az ember a vallásról mondjon le, hogy állampolgárilag emancipálni lehessen. Másrészt szerinte a vallás politikai megszüntetése következképpen egyszerűen a vallás megszüntetése lenne. Az állam, mely a vallást feltételezi, még nem igazi, valóságos állam. »Bizonyos, hogy a vallási képzet az államnak garanciákat nyújt. Azonban milyen államnak? Az állam milyen fajtájának?« (97. 1.)

E pontnál lép előtérbe a zsidókérdésről való felfogás egyoldalúsága.

Nem elég azt kutatni: Ki emancipáljon? Kit kelljen emancipálni? A kritikának még egy harmadikkal is kell foglalkozni. A kritikának azt is meg kell kérdezni: az eman-

emancipációnak milyen neméről van szó? A kívánt emancipáció milyen feltételei folynak annak lényegéből? A politikai emancipáció kritikája volt a zsidókérdésnek végső kritikája és a zsidóság igazi föloszlása »a kor általános kérdésében.«

Mivel Bauer a kérdést nem emelte erre a magaslatra, ellenmondásokba esett. Feltételeket állított fel, melyek nem gyökeresnek a politikai emancipáció lényegében. Kérdéseket vet föl, melyek a feladatban nem foglaltatnak és feladatokat old meg, melyek a kérdést elintézetlenül hagyják. Ha Bauer a zsidóemancipáció ellenségeiről azt mondja: »Az ő hibájuk csak az volt, hogy a keresztény államot az egyedül igaznak fogták fel és nem vetették alá ugyanazon kritikának, melylyel a zsidóságot tekintették,« (3. 1.) úgy mi Bauer hibáját abban találjuk, hogy ő nem az államot egyszerűen, hanem csak a keresztény államot tette kritika tárgyává, hogy a politikai emancipációnak az emberi emancipációhoz való viszonyát nem kutatta és ennél fogva feltételeket állított föl, melyek csak a politikai emancipációnak az általános emberi emancipációval való kritika nélküli összetévesztésével magyarázhatók meg. Ha Bauer a zsidóktól azt kérdi: Álláspontotokból kifolyólag van nektek jogotok a politikai emancipációt kívánni? úgy mi viszont azt kérdezzük: Van a politikai emancipáció álláspontjának joga a zsidóktól a zsidóság, az emberiségtől általában a vallás megszüntetését kívánni?

A zsidókérdésről való felfogás mindig a szerint az állam szerint változik, melyben a zsidók élnek. Németországban, hol nincs politikai állam, s az állam mint állam nem létezik, a zsidókérdés tisztán teológiai kérdés. A zsidók vallási ellentétben állanak az állammal, mely a kereszténységet ismeri alapjának. Ez az állam kifejezetten teologikus. Itt a kritika a teológia kritikája, kétélű kritika, kritikája a keresztény és zsidó teológiának. Azonban, ha kritikailag is, mégis csak a teológiában mozgunk.

Alkotmányos államban, mint Franciaország, a zsidókérdés az alkotmányosság kérdése. Mivel itt az államvallás színezte, habár semmitmondó és önmagának ellentmondó formában is, a többség vallásának formájában jelentkezik, ennél fogva a zsidóknak az államhoz való viszonya a vallási és teológiai ellentét látszatával bír.

Csak az északamerikai szabadállamokban, — vagy legalább azoknak egy részében — vesztette el teológiai jelentőségét a

zsidókérdés és lett igazi világi kérdéssé. Csak a hol a politikai állam teljes fejlettségét elérte, csak ott nyilvánulhat meg teljes tisztaságában a zsidónak, általában a vallásos embereknek a politikai államhoz való viszonya, tehát a vallásnak az államhoz való viszonya. E viszony kritikája megszűnik teologikus lenni, mihelyt az államnak a vallással szemben megszűnik a teologikus magatartása, mihelyt az állam, mint állam, azaz mint politikai állam áll a vallással szemben. A kritika akkor a politikai állam kritikája lesz. Ezen a ponton, hol a kérdés megszűnik teológiai lenni, megszűnik a Bauer kritikája kritika lenni. Il n'existe aux Etats-Unis ni religion de l'Etat, ni religion déclarée celle de la majorité, ni préeminence d'un culte sur un autre. L'Etat est étranger à tous les cultes. (Marie ou l'esclavage aux Etats-Unis etc., par G. de Beaumont, Paris 1835, p. 214.) Sőt van néhány északamerikai állam, melyben la constitution n'impose pas les croyances religieuses et la pratique d'un culte comme condition des privilèges politiques (1. c. p. 225.) Mégis on ne croit pas aux Etats-Unis qu'un homme sans religion puisse être un honnête homme (1. c. p. 224.) Mindazáltal, mint Beaumont, Tocqueville és az angol Hamilton egyaránt állítják, Észak-Amerika kiválóan a vallásosság hazája. De az észak-amerikai államok ebben a tekintetben csak példaként szolgálnak. A kérdés az: hogy viszonylik a befejezett politikai emancipáció a valláshoz? Ha a bevezetett politikai emancipáció hazájában is megtaláljuk nemcsak a létező, hanem az életerős vallást, akkor ez bizonyíték arra, hogy a vallás létezése az állam kifejlődésének nem mond ellent. Minthogy azonban a vallás létezése egy hiánynak a létezését jelenti, ennél fogva a hiány forrása csak az állam lényegében magában kereshető. A vallás nem alap többé, hanem csak a világi korlátoltságnak egy jelensége. A szabad állampolgár vallási elfogultságát tehát világi elfogultságából magyarázzuk meg. Nem állítjuk, hogy vallási korlátoltságukat kell megszüntetniök, ha azt akarják, hogy világi korlátoltságuktól szabadulhassanak. Mi azt állítjuk, hogy mihelyt világi korlátoltságukat megszüntetik, megszabadulnak vallási korlátoltságuktól is. A világi kérdést mi nem alakítjuk át teológiai kérdéssé. Mi a teológiai kérdést alakítjuk át világi kérdéssé. Miután a történelmet elég sokáig babonába oldották föl, oldjuk föl mi a babonát a történelemben. A politikai emancipációnak a valláshoz való viszonyának kérdése nekünk a politikai emancipációnak az emberi emancipációhoz való viszo-

nyának kérdése. Mi a politikai állam vallási gyengeségeit úgy teszszük bírálat tárgyává, hogy a politikai államot, eltekintve vallási gyengeségétől, világi szerkezetében bíráljuk. Az államnak egy bizonyos vallással, talán a zsidósággal való ellenmondásait emberivé teszszük, átalakítjuk az államnak bizonyos világi elemekkel való ellenmondásává, az államnak ellenmondását a vallással általában, az államnak az ő előfeltételeivel való ellenmondásaiá általában.

A zsidók, a keresztények s általában a vallásos emberek politikai emanczipációja nem egyéb, mint az államnak a zsidóságtól, a kereszténységtől s általában a vallástól való emanczipációja. Formájában, lényegének sajátos módjában, mint állam az állam a vallástól úgy emanczipálja magát, hogy az államvallást megszünteti, azaz az állam mint olyan vallást nem ismer, az állam magát államnak vallja. A vallástól való politikai emanczipáció nem a befejezett, föltétlen emanczipáció a vallástól, mert a politikai emanczipáció az emberi emanczipációnak nem a befejezett, föltétlen módja.

A politikai emanczipáció határa első sorban abban jelentkezik, hogy az állam megszabadulhat korlátaitól a nélkül, hogy az ember is azoktól valóban szabad lenne, hogy az állam szabad állam lehet, a nélkül, hogy az ember szabad ember lenne. Bauer ezt hallgatólagosan maga is elismeri, mikor a politikai emanczipáció következő feltételeit állítja föl: »Minden vallási privilégiumot általában, tehát az előjogokkal bíró egyház monopóliumát is meg kellene szüntetni és ha akár egyesek, akár többen, még ha az a túlnyomó többség is, vallási kötelezettségeiket gyakorolni akarnák, mint az ő tisztán privát ügyük engedtessek meg nekik.« Az állam tehát a vallástól még akkor is emanczipálhatja magát, ha a túlnyomó rész vallásos is. És a túlnyomó rész az által, hogy privát vallása lesz, nem szűnik meg vallásos lenni. Azonban az államnak, nevezetesen a szabadállamnak a a vallással szemben való magatartása mégis csak nem egyéb, mint az embereknek, kik az államot alkotják, a vallással szemben való megtartása. Ebből következik, hogy a mikor az ember az állam közvetítésével, politikailag szabadult meg egy korláttól, önmagával ellenmondásban, absztrakt és korlátolt, részletmódon emelkedik a korlátok fölé. Ebből következik továbbá, hogy az ember magát csak médium által, habár szükséges médium által, kerülő utón szabadította fel, amikor politikailag fölszabadult. Ebből következik végre, hogy az ember akkor is, ha az állam

közvetítésével proklamálta magát atheistává, azaz az államot proklamálta atheistává, épen mert kerülő utón, mert egy médium által ismerte el önmagát, megmaradt a vallási elfogultságban. A vallás ugyanis, bár kerülő utón, közvetítő segélyével, az ember elismerése. Az emberek és azoknak szabadsága között az állam a közvetítő. Mint a Krisztus, kire az ember egész istenségét és vallási elfogultságát ráruházza, közvetítő, úgy az állam, melyben az ember egész istentelenségét, egész emberi elfogultlanságát megtestesíti, közvetítő.

Az embernek politikailag a vallás fölé való emelkedése magán viseli a politikai emelkedés összes gyöngéit és előnyeit általában. Az állam mint állam például megsemmisíti a magántulajdont, az ember politikailag a magántulajdont megszüntetettnek nyilvánítja, mihelyt az aktív vagy passzív választáshoz szükséges cenzust megszünteti, mint az számos északamerikai államban történt. Hamilton e tényt politikai szempontból egész helyesen így értelmezi: »A nagy tömeg győzedelmeskedett a tulajdonosok és a pénzvagyon fölött!« Nincs a magántulajdon ideálisan megszüntetve, ha a birtoktalan a birtokos törvényhozójává lett? A magántulajdon elismerésének a cenzus a legutolsó politikai formája.

Mindazáltal politikai semmisnek nyilvánításával a magántulajdon nemcsak meg nincs szüntetve, hanem inkább föl van tételezve. Az állam a születés, a rend, a képzettség és a foglalkozás kiváltságait a maga módja szerint szünteti meg, ha a politikában a születés, rend, képzettség és foglalkozás szerinti különbséget nem ismeri el, ha a nép minden tagját, tekintet nélkül az említett különbségekre, a népfenség egyenlő részesének nyilvánítja, ha a valóságos népélet minden elemét állami szempontok szerint tekinti. Mindazáltal az állam a magántulajdont, a képzettséget, a foglalkozást a maga módján, azaz mint magántulajdont, mint képzettséget, mint foglalkozást érvényesülni engedi. Nemhogy megszüntetné e tényleges különbségeket, de inkább csak azokat föltételezve létezik, érzi magát politikai államként és érvényesíti általánosságát, ellentétben ezen elemeivel. Hegel a politikai államnak a valláshoz való viszonyát tehát egészen helyesen határozza meg, mikor azt mondja: »Ahhoz, hogy az állam mint a szellemnek öntudatos erkölcsi valósága jelenjék meg, ahhoz a hit és a tekintély formájától való különválása szüksége³; ez a különválás azonban csak akkor történik meg, ha az egyházi rész magában szétválík: csak úgy és csak

a különböző egyházak fölött nyerheti meg az állam a gondolat általánosságát, formájának princípiumát és csak így hozhatja azt létre (Hege's Rechtsphilosophie, második kiadás, 346. 1.).«
 Úgy van! Csak a különös elemek fölé emelkedve, szerezheti meg magának az állam az általánosságot.

A teljes politikai állam lényegénél fogva az emberek együttélése, anyagi életükkel ellentétben. Ezen önző élet összes előfeltételei az állami életen kívül maradnak, a polgári társadalomban, azonban mint a polgári társadalom tulajdonságai. A hol a politikai állam igazi fejlettségét elérte, ott az ember nemcsak gondolatban, hanem a valóságban is kettős életet folytat: egy földi és egy földöntúli életet, a politikai közéletet, melyben mint közlény érvényesül és a polgári társadalmi életet, melyben mint magánember működik, a többi embert épügy, mint magát is csak eszköznek tekinti, egy idegen hatalom játéklabdája lesz. A politikai állam éppen olyan spiritualisztikus viszonyban van a polgári társadalommal, mint az ég a földdel. Ép oly ellentétben áll hozzá, ép olyan módon kerekedik föléje, mint a vallás a profán világ korlátoltsága fölé, vagyis elismeri, helyreállítja, uralmát eltűri. Az ember, az ő legközelebbi valóságában, a polgári társadalomban, profán lény. Itt, hol ő maga és mások is, mint valódi individuumok érvényesülnek, valótlan jelenség. Az államban ellenben, hol az ember társas lény, csak képzelt tagja egy elképzelt szuverenitásnak, valódi egyéni életét elveszíti, valótlan általánossággal telik el.

A konfliktus, melybe az ember, mint a vallás híve állampolgárságával, mint a köznek tagja a többi emberrel, esik, a politikai állam és a polgári társadalom közötti tisztán világi meghasonlásra redukálódik. Az embernek mint burzsoának, »élete az államban csak látszat, vagy a lényeg és szabály alól pillanatnyi kivétel.« Valóban, a burzsoá épügy mint a zsidó az államéletben csak szofisztikusan létezik, mint a citoyen csak szofisztikusan maradt zsidónak vagy burzsoának; ezen szofisztika azonban nem személyes. Ez magának a politikai államnak a szofisztikája. A vallásos emberek és az állampolgárok közötti differenzia a kereskedő és az állampolgár, a napszámos és az állampolgár, a földbirtokos és az állampolgár, az élő egyén és az állampolgár között levő differenzia. Az ellentét, a mely a vallási és a politikai ember között fennáll, ugyanaz az ellentét, mely a burzsoá és a citoyen között van s melyben a politikai oroszlánbőrbe bújt polgári társadalom tagja leledzik.

Ezt a világi összeütközést, melyre a zsidókérdés redukálódik, a politikai államnak saját feltételeihez való viszonyát, álljon bár anyagi elemekből, mint a magántulajdon stb., vagy szellemiekből, mint műveltség, vallás, a magánérdek és a közérdek ellentétét, a politikai állam és a polgári társadalom összeütközését, — ezen világi ellentéteket Bauer érintetlenül hagyja, míg azok vallási megnyilatkozásaival polemizál. »Éppen az alap, a szükséglet, mely a polgári társadalom fennállását biztosítja, szükségyszerűségét garantálja, teszi ki fennállását állandó veszélyeknek, tart fenn benne bizonytalan elemeket s hozza létre a szegénység és a gazdagság, a szükség és bőség állandó váltakozását, általában a változást.« (8. 1.)

Nézzük az egész A polgári társadalom című fejezetet (8—9. 1.), mely a Hegel-féle jogbölcselet alapvonalai szerint íródott. A polgári társadalom a politikai államhoz való ellentétességében szükségesnek van elismerve, mivel a politikai állam is szükségesnek ismertetett el.

A politikai emancipáció mindenestre nagy haladás, bár az emberi emancipációnak általában nem utolsó formája, de az eddigi világrendben az emberi emancipációnak legutolsó formája. Magától értetődik, hogy a valódi, gyakorlati emancipációról beszélünk.

Az ember politikailag emancipálja magát a vallástól, amikor azt a közjogból a magánjogba sorozza. A vallás nem szelleme többé az államnak, melyben az ember — habár korlátolt módon és bizonyos szférákban — a többi emberekkel közösségben, mint társas lény él; a vallás a polgári társadalomnak, az önzés szférájának, a bellum omnium contra omnes nek szellemévé vált. Nem a közösség lényege többé, hanem a különbségé. A vallás az embernek a közösségtől, önmagától és a többi emberektől való szétválásának kifejezője lett, a mi eredetileg volt. A vallás ekkor már csak a külön fonás, az egyéni szeszély, az önkény elvont bevallása. Például Észak-Amerikában a vallás végtelen szétforgácsolódása már külsőleg is tisztán egyéni ügy formáját adja neki. A közből, mint a közhöz tartozó kizárva, a magánérdekek közé sülyedt. Azonban a politikai emancipáció határait illetőleg ne áltassuk magunkat. Az embernek a nyilvános és a magánemberré való szakadása, a vallásnak az államból a polgári társadalomba való áthelyezése nem fokozata, hanem befejezése a politikai emancipációnak, mely tehát az emberek valódi val-

lásosságát nemcsak nem szünteti meg, de arra nem is törekszik.

Az embernek zsidóra és állampolgárra, protestánsra és állampolgárra, vallásos emberre és állampolgárra való szétbontása nem az állampolgárság ellen való hazugság, nem a politikai emancipáció megkerülése, hanem maga a politikai emancipáció; ez az a politikai módszer, melylyel az ember magát a vallástól emancipálja. Igaz, hogy ott, a hol a politikai állam, mint politikai állam, erőszakosan születik meg a polgári társadalomból, hol az emberi felszabadulás a politikai felszabadulás formájában törekszik végbemenni, az állam eljuthat és el is kell jutnia a vallás megszüntetéséhez, azonban csak olyan módon, mint a magántulajdon megszüntetéséhez, a maximumhoz, a konfiskációhoz, a fokozatos adóhoz s az élet megszüntetéséhez, a guillotinehoz, eljut. Különös önérzetének pillanataiban a politikai élet saját feltételeit, a polgári társadalmat és annak elemeit igyekszik elnyomni és magát mint az emberek valódi, ellenmondás nélküli együttélését konstituálja. Ez azonban csak a saját életfeltételeivel való erőszakos ellenmondással, csak a mennyiben a forradalmat állandónak nyilvánítja, történhetik meg s ennél fogva a politikai dráma ép oly szükségszerűen a vallás, a magántulajdon, a polgári társadalom összes elemeinek helyreállításával végződik, mint a hogy a háború békével.

Igen, nem az úgynevezett keresztény állam, mely a kereszténységet alapjának, államvallásnak ismeri el s ennél fogva más vallásokkal szemben elutasító magatartást tanúsít, a befejezett keresztény állam, hanem inkább az atheista állam, a demokrata állam, az az állam, mely a vallást a polgári társadalom egyéb elemei közé utasítja. A teologikus államnak, mely a keresztény hitvallást hivatalosan még vallja, mely magát államnak proklamálni még nem merészeli, az ilyen államnak még nem sikerült, világi, emberies formában, a maga valóságában, mint állam az emberi alapra helyezkedni, melynek a kereszténység szertelen kifejezője. Az úgynevezett keresztény állam egyszerűen a nem-állam, mert nem a kereszténység mint vallás, hanem a keresztény vallás emberi háttere az, mely valóban emberies alkotásokat hozhat létre.

(Folytatása a jövő számban.)

Karl Marx.

A TÁRSADALMI FEJLŐDÉS ELMÉLETÉRŐL ÉS NÉHÁNY GYAKORLATI ALKALMAZÁSÁRÓL.

A legújabbkori társadalomtudomány kétségbeeséssel tekint a saját maga múltjára és nem minden ok nélkül. Míg más tudományok művelői századok során hatalmas dómkot alkottak generációk következetes együttműködésének eredményeképpen, addig a társadalomtudományok nagyjai csaknem kivétel nélkül egymaguk alkották meg vakmerő koncepcióval mesterműveiket. Évezredekken át azzal a titáni elhatározással fogtak hozzá a munkához, mint a »Versunkene Glocke« Meister Heinrichje:

„drum will ich neuen Grund hoch oben legen —
zu einem neuen Tempel neuen Grund!“

Olykor bámulatos alkotások ezek a templomok, de inkább egy groteszk művészet érdekessége, semmint a szolid tudomány szilárdsága a jellemző vonásuk. S így a társadalomtudomány történelme Platótól egészen a legújabb időkig inkább a többékevésbé nagyszerű aberrációk történelme és csak igen csekély részben az igazságok történelme.

A legújabbkori társadalomtudományt ezzel a múlttal szemben valóságos szomjúság gyötri pozitívitás, megdönthetetlen tények után. Azt találom, hogy ez a sóvárgás a szilárd, reális alap után a legjellemzőbb vonása, valóságos kritériuma annak, a mit modern szociális tudománynak nevezhetünk. A szociológiának legelágazóbb irányai egyesülnek ezen a ponton. A biológiai, a pszichológiai, a gazdaságtani, az etnológiai szociológiának egyaránt alapvető vonása, kiinduló pontja ez a görcsös kapaszkodás a tényékbe. Mindenik irány olyas valami után kutat, a minek igazságát senki kétségbe ne vonhassa. Mindenik irány egy

megbízható tény hajójába igyekszik belakcsolni a maga következtetéseinek láncolatát és így vonzoltatja magát a a spekulációk óceánján keresztül.

Spencer és Marx. a modern társadalomtudomány két legkimagaslóbb alakja egyaránt valóságos fanatizmussal annak kutatását teszik feladatukká, a minnek a természet törvényei szerint szükségszerűen be kell következnie. Mindkét író minden munkájának ez az állandó refrainje. Bárminő téma felé forduljanak és bárminő eredményre jussanak is, céljük mindig az marad, hogy természettörvényeket ismerjenek fel a társadalmi tüneményekre vonatkozólag.

Ily körülmények közt felette érdekes kérdés, hogy mennyiben sikerült a modern társadalomtudománynak oly eredményekre jutnia, a melyek elismert közkinccsé lettek, a melyek már teljesen bebizonyítottaknak tekinthetők. Véget ért-e már legalább részben a folytonos és meddő elülről kezdés és van-e már nekünk is egynéhány olyan alapkövünk, a miket más tudományoktól annyira irigylünk?

Azt hiszem mindenfelől helyeslésre számíthat az a nézet, hogy ilyen sziklaszilárd alaptétel mindössze még nagyon kevés van és azt hiszem az a nézet sem fog ellenvetésre lelni, hogy ilyen alaptétel mindenekelőtt a társadalom folytonos fejlődésének a ténye; sőt azt tartom, hogy ezenfelül pusztán a fejlődésnek egynéhány velejáró igazsága és egynéhány részletesebb megállapítása az, a mi a társadalomtudomány alapvető tételei közül teljesen bebizonyítottaknak tekinthető. Ez a tény az, a miből minden valamirevaló rendszer kiindul, a melyet ma már nem kell újból megújból bizonyítani.

Egyáltalában nem akarom ezzel azt állítani, hogy e ténynek tagadásával sehol sem találkozánk. A régi babonáknak szívós életük van. Ezek a babonák azonban ma már ép oly kevésbé veszedelmesek, mint a hogy nem veszedelmes, ha valaki a zoológiai fejlődéstant tagadja.

A társadalomtudomány minden ága egyaránt érzi ennek az alapvető igazságnak hatását. Az erkölcsstan, az esztétika, a történetfilozófia, nem kevésbé mint a politika, a vallásbölcselet vagy a közgazdaságtan és a szociológia. A fejlődéstan alapjára helyezkedő etikák és esztétikák messze elágazhatnak egymástól, de olyan etikát vagy esztétikát, a mely nem a fejlődéstan alapjára helyezkednék, a mely abszolút dogmatikát csinál, a

mely elveit nem az emberi szervezet funkcióiból és e funkcióknak a mindenkori környezet szerinti változásaiból dedukálná, ma már senki sem tartozik komolyan venni. Ahhoz már nem férhet többé kétség, hogy minden szociális tünemény az emberi szervezetnek egy funkciója, és mint ilyen ezzel a szervezettel egyetemben fejlemény, a mely a szervezet környezetének behatásaihoz képest tovább alakul.

Ha már most végrevalahára van a társadalomtudományban legalább egy ily alapvető gondolatunk, a melyre vonatkozólag egyetértés uralkodik, akkor jogos követelmény, hogy erre a fundamentumra, a melyre nagyon áhítoztunk, kellő figyelemmel legyünk és ne állítsunk fel könnyelműen olyan tételeket, a melyek közös kiindulópontunkkal ellentétben állanak, akkor helyesen járunk el, ha ennek az igazságnak mértékével mérjük a modern társadalomtudománynak legkiemelkedőbb elméleteit, annál is inkább, mert a társadalomtudomány úgy látszik még nem szokta meg, hogy neki is tiszteletreméltó igazságai legyenek, csakis így magyarázható, hogy még határozottan és nagy nyomtatékkal a fejlődéstan alapjára helyezkedő kutatóknál is e tannal ellenkező következtetésekre bukkanunk.

Úgy Spencer, mint a történelmi materializmus hívei a fejlődéstan szempontjából abba az alapvető hibába esnek, hogy egy végső, egy utolsó társadalmi s állami eszmény lehetőségéből indulnak ki, a mi a fejlődés elvével teljesen ellenkezik.

Lássuk először Spencert. Spencer a társadalmi fejlődés szempontjából két korszakot különböztet meg: *egy átmeneti állapotot* és a *teljes alkalmazkodottság állapotát*. Az átmeneti állapotot, a melybe még mi is beleesünk, az jellemzi, hogy a szervezetek még csak tökéletlenül alkalmazkodtak létfeltételeikhez. A másikat, az eszményi állapotot az jellemzi, hogy a szervezetek teljesen hozzá vannak alkalmazkodva létfeltételeikhez. Spencer azt mondja e felfogásának részletezésében, hogy minden faj létfeltételei olykor megváltoznak, a minek folytán beáll az érzelmeknek az új környezethez való rosszul alkalmazkodottsága, a mi ismét újra alkalmazkodást tesz szükségessé. Ez a minden élő lényre kiható zavaró körülmény Spencer szerint hatványozott mértékben mutatkozik az embernél. Ez egyrészt annak a nagy változásnak folyománya, a mely a kis nomád csoportoktól a nagy, letelepült társadalmakig s a rabló életmódtól a békés életmódig ment végbe. Másrészt pedig zavaró körülmény, hogy a társadalmak közötti ellenségeskedés régi

rendje együtt maradt fenn a társadalmakon belüli barátságos érintkezés új rendjével.

Az alkalmazkodás haladásával azonban az összhang mindjobban helyre fog állani, míg végre be fog következni a társas lét feltételeihez való teljes hozzáalkalmazkodottságnak. Az emberi cselekvésnek egy *végső, állandó* kódexét csak erre a teljes hozzáalkalmazkodottságra lehet alapítani. A jelenlegi átmeneti állapotban — folyvást Spencert idézzük — a mely állapot még szerinte is jó messze fog belenyúlni a jövőbe is, minden cselekedetünk csak relatíve lehet helyes, csak a legkisebb rossz jellegével bírhat. A végső embertípusra, a tökéletesen fejlett társadalomban élő teljesen alkalmazkodott emberre vonatkozólag azonban lehetséges a cselekvésnek egy ideális kódexe.

Vagyis Spencer a környezethez való folytonos hozzáalkalmazkodásunkban ismeri fel a fejlődés rugóját. Azt hiszi azonban, hogy egy állandó környezethez kell hozzáalkalmazkodnunk és ennek következtében tartja azután lehetségesnek a hozzáalkalmazkodásnak teljes befejezését. Az egész kérdés tehát oda koncentráldódik, hogy helyes-e a környezetnek ily állandóságából kiindulni? Azt kell megvizsgálnunk, miben áll a Spencer állandó környezete. A kozmikus környezet szükségképeni változásaira Spencer e helyen nem akar tekintettel lenni. Világos dolog, hogy *sub specie aeternitatis* azért sem beszélhetünk ily végső társadalmi és állameszményekről, mert azok helyességét már a kozmikus változások is kizárják. De ettől eltekintve, nem beszélhetünk ily végső, ily abszolút eszményekről egy szűkebb, egy relatívabb, egy az emberileg belátható jövőre vonatkozó értelemben sem, a milyen értelemben Spencer állít fel végső eszményt. El is tekintve a kozmikus környezettől, maga a társadalmi környezet sem tekinthető ily állandónak, a milyennek Spencer veszi. Spencer szeme előtt a régi harcias társadalmi típussal szemben egyszerűen a békés együttélés állapota lebeg. Mindig csak a letelepült nagy társadalmakban élő emberek békés együttéléséről és az ehhez való teljes hozzáalkalmazkodásról beszél. Annak, a mit Spencer szociális életnek, békés együttélésnek, industrializmusnak nevez, nagyon kevés határozott tartalom felel meg. Még ha ezt a békés együttélést koncedáljuk is, mint jövőbeli típust, nyilvánvaló, hogy annak formája az ismeretek különböző fokához, az együttélő emberek sűrűségéhez és számos hasonló *társadalmi* tényezőhöz képest oly alapjában különböző kell, hogy legyen, hogy az

alkalmazkodásnak is folyton-folyvást eltérő, egyre változó irányt kell, hogy szabjon. Vagyis az embernek szociális környezete annyira változó, sőt a jövőben szükségszerűen még gyorsabban változó lesz mint a jelenben, úgy hogy teljesen hibás ennek a környezetnek bizonyos elemeire végső társadalmi eszményt építeni. A midőn tehát Spencer a társadalmi fejlődést csak a jövődönnek egy bizonyos pontjáig engedi érvényesülni, ellentétbe jut a maga összes alapelveivel és csorbát igyekszik ütni azon az igazságon, a mely az egész modern társadalomtudomány legerősebb fundamentuma és a melyet legnagyobb részben mind-ezek daczára mégis Spencernek köszönhetünk.

Hasonlóképpen vét a történelmi materializmus is a fejlődés-tani felfogás ellen, a midőn a küszöbön álló társadalmi változtatást mintegy betetőzésnek tekinti, a melylyel az emberiség eddigi bevezető történelme befejezését nyerné. A történelmi materializmus a tökeképződésben ismeri fel jelenlegi társadalmunk bajainak okát és ennek az oknak megszüntetésével egy eszményi jövő bekövetkezését hirdeti. El kell ugyan ismernünk, hogy a marxizmus igen óvatos annak megrajzolásában, a mi be fog következni és teljes tudatában van annak, hogy az ilyen jóslás még csaknem lehetetlen. De ha a részletekre nem is terjeszkedik ki, azért nagyban és egészben a bekövetkezendő állapot, mint eszményi állapot, mereven ellentétbe helyezkedik az emberiség eddigi történelmével. Minthogy pedig a marxizmus nem akar egyszerűen csak politikai célokat szolgáló lendítő elmélet lenni, a melynél a gyakorlati hatás a fődolog s az igazság mellékes, minthogy a marxizmus a tudomány minden újabb eredményét és minden tévedésének kiderítését gondosan szemmel tartja és tanait a tudomány minden újabb megállapítása szerint kiigazítja, joggal emelhető az a követelmény, hogy a történelmi materializmus a fejlődéstan szempontjából is őrizze meg szabatos tudományosságát.

Már pedig e szempontból kétségtelen, hogy a küszöbön álló társadalmi átalakulás nem betetőző, nem végső átalakulás, nem *utolsó*, hanem egyszerűen csak egy a sok közül.

Ha a tudomány is, olykor még legmagasabb képviselőiben is vét a társadalmi fejlődés elve ellen, nem csodálhatjuk, ha a mindennapi élet vak ezzel a nagy igazsággal szemben. Egész praxisunk fejlődésellenes. Ez az új szempont, a szociális életnek ez a magasból való szemlélése, a mely nagy távolságokra enged kilátást, még nem vált mindennapi szokásunkká,

ez a felfogás még nem járta át a társadalom és az állam minden zugát; még mindenféle a régi sötétséghez szokott éji madarakkal találkozunk, a melyek ijedten röpködnének szerte-széjjel, ha igazságunk fényével közjük világítanánk.

Felismerni a társadalom szükségszerű fejlődését, felismerni, hogy a társadalmi bajok minden időben túlnyomó részben onnan eredtek, hogy a régi berendezkedések még nem alkalmazkodtak hozzá az új körülményekhez, de nem tenni meg minden lehető arra nézve, hogy ez a fejlődés, ez az újra-alkalmazkodás a lehető legzavartalanabbul, a lehető leggyorsabban és legsimábban végbemenjen, éppen annyit jelentene, mint ismerni a villamosságot, de nem hajtani az emberiség szolgálatába, annyit jelentene, mint a robogó vasút mellett kanyargó országúton igavonó marhával utazni.

Még a leghaladottabb társadalmak sincsenek annak tudatában, mily tudománytalan és szűk látókörű minden olyan intézmény, a mely a fejlődés akadálytalan lefolyásának gátat vet. Ma már tudjuk, hogy *lex in perpetuum valitura* nincsen és nem hozzuk többé a törvényeket azzal a szankcióval, hogy azok örökre változatlanok maradjanak. De jóllehet nem csak a tudomány, hanem már a mindennapi élet is tudja, hogy meg kell változniok, és hogy ez a megváltozás a helyes, mégis oly intézményeket tartunk fenn, a melyek a megváltoztatás útjában vannak. A büntetőtörvénykönyvek a fennálló jogrendet olyan barbár védelemben részesítik, mintha ma is még a stagnáló társadalomról szóló koncepczió uralma alatt állanánk.

Így a bennünket első sorban érdeklő magyar büntető-törvénykönyv és más törvényeink is abba a súlyos hibába esnek, hogy a fennálló jogrendet a törvényszerű változtató törekvések ellen is védelemben részesíteni szükségesnek látják. Vagyis egyszerűen büntettnek minősítik azt a törekvést, a mely a fennálló jog bizonyos intézményeinek megváltoztatására irányul. A. btkv. 172. §. szerint két évig terjedhető államfogházzal és 1000 frtig terjedhető pénzbüntetéssel büntetendő, a ki valamely osztályt, nemzetiséget vagy hitfelekezetet gyűlöltre izgat a másik ellen, úgyszintén az is, a ki a tulajdon vagy a házasság jogintézménye ellen izgat. A jog megváltoztatására való törekvésnek csak egyik és kevésbé hathatós eszközei a tudós értekezések. Minden komoly változtató szándéknak nélkülözhetetlen fegyvere az izgatás és a midőn a törvény bizonyos törekvéseket megfoszt éppen ettől a fegyvertől, akkor valójában

azt akarja elérni, hogy a jog bizonyos részei soha meg ne változhassanak. A házasság és a tulajdon intézményére vonatkozólag a törvény legalább nyíltan színt vall és oly ártatlan természetességgel mondja ki a két évi államfogházat mindazokra, a kik ezen intézmények ellen izgatnak, mintha magától értetődő dolog volna, hogy ez a két intézmény kivétel az általános fejlődés törvénye alól. Sokkal farizeusabb a törvénynek az a része, a mely az osztály és hitfelekezetek elleni izgatásról szól. Hogy az osztály ellen való izgatás tilalma mit jelent, azt könnyen elképzelheti mindenki, a ki előtt nem ismeretlen Marxnak az a világra szóló szociológiai felfedezése, hogy a társadalmi fejlődés az osztályharcz formájában folyik le. Az osztály elleni izgatás tilalma tehát mindenekelőtt az uralkodó osztályok védelmét jelenti a fejlődés ellen. Megint azzal a koncepczióval találkozunk, hogy az uralkodó osztály uralmán belül eszközölhető apró, cseprő lépésecskék mellett szabad izgatni, csak az osztályok uralmát érintő nagy, alapvető átalakulásokra nem szabad törekedni. Katonai perrendtartás, mindenféle cselédpénztár és az újabb időben annyira becézgetett szociálpolitika apróságai mellett szabad oly vadul izgatni, a hogyan csak tetszik. Mihelyt azonban az uralkodó osztály érdekeit mélyebben érintő alakulásokról van szó, a szociális reformer, vagy izgató rögtön arra a szűk mesgyére szorul, a mely a szabad életet az államfogháztól elválasztja.

Éppen a legközelebbi időkből mutatott rá egy német birodalmi szociálista képviselő, Wolfgang Heine, egy igen értékes cikkben a német btkv. reformja alkalmából arra a nagyon fontos félreértésre, a melyet elkövetünk, ha a társadalom védelmét folyton-folyvást összetévesztjük a társadalom mindenkori formájának védelmével. Igen helyesen mondja Wolfgang Heine, hogy éppenséggel megakadályozzuk azoknak a céloknak elérését, a melyeket szolgálni a társadalom hivatva van, éppen a társadalmat veszélyeztetjük, ha a társadalomnak egy elavult vagy kezdettől fogva helytelen formáját tartjuk fenn. A társadalom állandóságának éppen feltétele a társadalom kellő mozgékony-sága és változtathatósága. A büntetőtörvénykönyvnek tehát a cselekedetek értékét nem szabad pusztán a fennálló társadalomra való tekintettel megítélnie, hanem azt az értéket kell alapul vennie, a mely azoknak a társadalom állandó céljai szempontjából jut. Ez okból a büntetőtörvénykönyvnek nem lehet feladata mindannak megtámadása, a mi a fennálló

dalomra nézve ellenséges, hanem csak az által érheti el célját, a társadalom megvédését, ha a társadalom fennálló formájának megváltoztatására irányuló törekvéseket is respektálja.

A társadalmi fejlődés egy másik, fontos gyakorlati alkalmazásánál, az alapítványokra vonatkozólag, Pikler Gyulára kell hivatkoznom, arra az íróra, a ki nemcsak a magyarok közt, hanem a világirodalomban is minden más írónál mélyebben van áthatva a társadalmi fejlődés tanának nagy horderejétől. Nincsen más író, a ki ezt a gondolatot ily erővel, ily változhatóságban, ily hévvel és következetességgel juttatta volna kifejezésre, mint ő. A szociális evolúció tanának és alkalmazásának ő a legnagyobb klasszikusa.

Pikler nagyon helyesen nem tartja megengedhetőnek, hogy alapítványok bizonyos célokra örök időkre lekötessenek, mert ez ellenkezik azzal az igazsággal, hogy a jognak jövőbeli fejlődése terjedelem és irány tekintetében beláthatatlan. Sőt — úgymond — alapítványok örök időre való megtétele is csak abból ered, hogy a kik azokat tették, az emberi ismeretek változásának óriási terjedelméről nem bírtak fogalommal. Ugyanazokat, a kik évszázadok előtt bizonyos alapítványokat tettek, ugyanaz a lelkiület, mely őket erre vezette, ma vagyonuknak egészen más célokra való fordítására vinné, sőt bizonyára gyakran éppen azokkal a célokkal *ellenkező* működésre sarkalná őket, a melyekre ők annak idején alapítványaikat megtették. »Az alapítványok, a melyek egy ideig a jólétnek és a haladásnak szolgálnak, később rendszerint károsak azokra nézve.«

Hogy a régi koncepczió még mekkora tért hódít, azt legvilágosabban mutatja az ósdiság esztétikája és etikája, a melyet még ma is saját jobb tudásunk ellenére és saját kárunkra ápolni meg nem szününk.

Ott van az egész történelemtanítás borzadalmassága, a melyre vonatkozólag Piklernél szintén figyelemre méltó megjegyzéseket találunk. Tőlünk távol eső időknek szükségkepeni tökéletlenségét, elmaradottságát, tudatlanságát és alacsonyságát nem mutatják be és nem nevezik meg a maguk igazi nevén, hanem egy hazug dicsőítés fátyolában szerettetik meg a fogékony lelkű gyermekkel. Az egész történelemtanítás a konzervativizmus szolgálatában áll még. A helyett, hogy a történelmi korszakokat mint a fejletlenről a fejlettebbre való szükségkepeni átmeneteket és lépcsőfokokat tüntetnék fel, mint a megváltozott környezethez való társadalmi alkalmazkodás egyes fázisait;

a helyett, hogy a gyermeket az emberi boldogságnak arra a hatványozódására figyelmeztetnék, a mely egy alkalmatlanná vált intézmény ledöntésének nyomában jár, a helyett, hogy a haladást és a fejlődést igyekeznének a történelemtanítás révén érzelmi elemekkel támogatni: mindig csak a maradiság esztétikáját és morálját látjuk, az elmaradottságnak idealizálását.

Csaknem minden irodalomtörténész hivatásos reakcionárius, a ki régi lomnak dicsőségét zengi.

Egyáltalában az iskola a szomorúságnak kifogyhatatlan forrása minden evoluczionista lélekre nézve. Csaknem teljesen elmulasztja azt a feladatát, hogy a figyelmet előre, a reményteljes jövőre irányítsa, hanem kizárólag visszafelé fordítja.

De a szociális evolúció tanai iránti érzéketlenséget legjobban az a lassúság illusztrálja, a melylyel a tudomány vívmányai és egyáltalában új eszmék az iskolába beférkőzni tudnak. Szinte vérlázító gondolat, hogy a tanulás keserves munkáját túlnyomó részben oly dolgok megtanulására fordítjuk, a melyek már nem igazak. Az új igazságokról, a kor pulzusának lüktetéséről rendszerint nem az iskolák révén szerzünk tudomást. Ezek rendszerint nem közvetítik az újat, hanem a megczáfolt igazságok utolsó és nehezen bevehető védbástyái szoktak lenni.

Ez a körülmény részben már szükségszerű folyománya annak a közönynek, a melylyel ma még a tanügy terén működők életkora iránt viseltetünk.

Kétségtelen dolog, hogy — kivételes esetektől eltekintve — a szervezet egy bizonyos határon túl elveszti képességét új igazságok felvételére és már pusztán fiziológiai okokból ellensége lesz minden újításnak. Ez az organikus vagy senilis konzervativizmus a haladásnak, az egészséges fejlődésnek legkonokabb ellensége. Ez közismeretes dolog és kiki saját tapasztalata köréből bizonyára tud példát rá, hogy egyébként nagy szellemű és élesesű ember teljesen siketté és vakká, egészen igazágtalanná és hozzáférhetetlenné válik mindaz iránt, a mi túlmegy a fejlődésnek azon a fázisán, a mely az illetőt életének delelőjén találta. Az idegutak bizonyos irányban kijáródnak, bizonyos megszokott asszociációk annyira begyakorlódnak, annyira megrögződnek, hogy utóbb már minden új tapasztalat és minden új érvelés tehetetlenné lesz velük szemben.

E senilis konzervativizmus dermesztő hatását az iskola csaknem mesterségesen terjeszti. Nem törődve azzal, hogy oly emberek, a kik haladáskéességüket már elvesztették, még

évtizedeken át is oktatással foglalkozzanak, az iskola ennek a marasmus senilisnek bacillusaival generációkon keresztül kényszeroltást gyakorol. Hogy ennek a procedurának hatása mily rettenetessé válhatik, azt egy kis megfontolás ijesztően demonstrálhatja. Ennek a gondatlanságnak nem éppen ritka következménye, hogy egy ekként az új világosság fényétől elzárt tanítvány lesz tanárrá, a mi által azután még egy harmadik generáció is megfertőztetik ama első generációbeli marazmussal, míg végül az élet felháborodása gátat vet annak további terjedésének. Hogy egy ilyen mindennapi eset igen könnyen kerek 100 esztendőt és még nagyobb fennakadást is jelent egy helyes közvélemény kialakulása szempontjából, azt igen könnyű kiszámítani. S hogy egy ily fennakadás mily mérhetetlen szenvedésnek válhatik és válik csaknem kivétel nélkül egészen felesleges okává, azt a legelemibb szociológiai képzettség mellett nem nehéz elképzelni.

Korunk rengeteg jótékonyági egylete legalább 50%-ban oly bajok orvoslásával van elfoglalva, a mely, hogy Goethének egy helyét alkalmazzam, kizárólag unokái mivoltunknak folyománya. (»Weh Dir, class Du ein Enkel bist.«)

Mindeddig pedig még nem is szólottam a borzasztóságoknak arról a legborzasztóbbikáról, hogy az oktatás elég jelentékeny részben oly papok kezében van, a kik minden új igazság fényét csak több ezeréves tanítások prizmáján megtörve engedik tanítványaik szemébe jutni.

De az oktatás egyáltalában nem egyedüli tere e mester-séges stagnálásnak. Csaknem az egész állami szervezet hasonlóan az elavult, vagyis az immár téveseknek bizonyult eszmék mester-séges tenyésztésére van berendezve. Az állami igazgatás csaknem minden részében szinte még nagyobb tervszerűséggel, mint a tanügynél, rendszerint már koruk mögött elmaradt emberek jutnak vezérszerepre. Az emberek megválogatásánál pedig nemhogy a kellő haladóképességre és a szellem eredetiségére, frissességére volnának tekintettel, hanem épen ellenkezőleg az ilyen, a kormányzásra, a vezetésre teremtett emberek érvényesülésének ezer akadálya van, úgy hogy épen az ellenkező irányban történik tervszerű kiválasztás. Vagyis egészen tervszerűen a legkevésbé bátrak, az újításra, a haladásra a legkevesebb tehetséggel és hajlandósággal bírók kerülnek a hivatalokba, ott megint csak rendszerint a legmegbízhatóbb elemek, vagyis a mi szempontunk szerint a legkevésbé hasznavehetők

nnyesülnek, de vezető állásba, befolyáshoz, döntő szerephez ezek is rendszerint csak akkor jutnak, a mikor konzervatív hajlandóságaik már fiziologice is oly keménynyé kívültek, hogy a hajlíthatóság lehetőségétől sem kell náluk tartani.

Az öregségnek és az öregségben rejlő konzerváló tényezőnek ez a túlbecsülése valóságos barbár hagyomány, a mely a fejlődésnek ama korai szakaira utal vissza, a mikor az emberi civilizáció legelső csiráinak minden áron való megóvása volt a főfeladat. Abban az időben, a mikor nem a stagnálás veszedelme, hanem a még csak alig túlhaladott állatóságba való visszazökkenés veszedelme fenyegeti az embert, akkor emelkedik kulturmissziójának delelőjére a konzervativizmus és annak legmegbízhatóbb hordozója: az öregség. A legelső intézmények abszolút merevséggel lépnek fel. Formájuk: isteni parancs. Megszegésük halálos bűn. A legfőbb erény az engedelmesség. A legrégebb etika, a mely nyúlványaival egészen fel napjainkig kísérelje maradt a társadalmi fejlődésnek: az engedelmesség etikája. Még ma is ismeretes koncepczió a boszúálló isten, a kit semmi jobban meg nem sért, mint az engedetlenség. Nem fogad el semmi érvet, semmi indokolást, csak vak engedelmeiséget kíván. Ez a konzervatív koncepczió, a melynek szemében a változtatás vetek, a szerint erősebb vagy gyengébb a különböző vallásokban, a mint régebbi vagy újabb időkben keletkeztek. Ez a koncepczió valamikor általános volt. Nem szorítkozott pusztán a vallás területére, hanem e felfogás vaspántjai ráneheztek az egész társas életre. Nemcsak a vallás, s nemcsak a jog és az erkölcs, hanem a szokások és a czeremóniák mind szentségek voltak. Minden szabály in perpetuum valitura. Ha a mi korunkról igaz, hogy a holtak nagyobb mértékben kormányoznak, mint az élők, akkor erről a korról elmondhatjuk, hogy kizárólag a holtak kormányoztak.

Ez a kor a tekintély kora, az öregek kora. Ebben az időben fejlődnek ki a tiszteletnek, a kegyeletnek azok a misztikus érzelmei, a melyek az öregséget körülveszik és a melyek mint annyi sok más — részben talán fizikailag, részben kulturailag átörökített — érzelem belemerednek a mi megváltozott létfeltételeinkbe, mint értelmüket és jelentőségüket vesztett *survival*-ek, ősmaradványok, egy élő szociális muzeumot alkotva azok számára, a kik az őket körülölelő intézményekről le tudják olvasni az avatatlan szemeknek láthatatlan hieroglifákat.

Minél fejlettebbé válik valamely társadalom, annál hajlékonyabbá lesz, annál könnyebben simul a környezet minden változásához. Minél fejlettebb, annál gyorsabban fejlődik. A történelem szekerének rohanása egyre accelerálódik, egyre gyorsul. A legősibb korszakoknak minden képzeletet felülmúló időközön át kellett tartaniok. Hiszen az, a mire ma a társadalmi haladást a legnagyobb fokban visszavisszük, a gazdasági technika haladása, maga is csak csigalassúsággal haladhatott a technika legprimitívebb korában. Világos dolog, hogy annál kevesebb dolgot lehet kitalálni és felfedezni, minél kevesebb van felfedezve és annál több felfedezést lehet és kell tenni, minél több dolog van felfedezve. Kezdetben tehát a gazdasági technika, a gazdálkodás módja is csak sok-sok ezer éves zökkenésekben döcögögetett előre és így az állami és jogi fejlődés is csak oly lassúsággal haladhatott, hogy valósággal stagnálni látszott, a hogy a nagyon lassan hömpölygő folyamat könnyen álló víznek nézzük. A híres angol társadalom-búvár Sir Henry Summer Maine egy szellemes értekezésében nyilván ennek az optikai csalódásnak az áldozata, a mikor az emberi fajokat megkülönböztető legfontosabb vonást abban véli felfedezni, hogy a fajok egyik része stagnáló faj, a másik része haladó faj.

Úgy gondolom, hogy ennek a megkülönböztetésnek csak időrendi értéke és jelentősége van. Valójában stagnáló fajok nincsenek. Hanem azok a társadalmak, a melyek a civilizáció accelerálódásnak egy bizonyos fokáig még el nem jutottak, stagnálóknak tetszenek, a melyek azon túl jutottak, azokon már szabad szemmel konstatálható a haladás s nem kell hozzá szociológiai görcsövi vizsgálat.

Minél fejlettebb valamely társadalom, annál inkább értéküket veszítik benne a konzervatív tényezők és annál kizárólagosabb jelentőség jut a liberális és a radikális, a fejlesztő tényezőknek.

Azzal az eklektikus gondolkodással, a mely a legtöbb embernek sajátja, rendszerint a konzervativizmusnak és a liberalizmusnak valamelyes keverékét szokták ajánlani a társadalmi fejlődés legjobb recipéje gyanánt. Igen gyakran találkozhatunk azzal a véleménynyel is, hogy a kettőnek váltogatása felel meg leginkább a czélszerűség kívánalmainak. Egy kis adag haladás, de mindjárt utána egy jó adag konzervativizmus, nehogy megártson. Még mindig igen elterjedt nézet az, a mely a konzervativizmus jogosultságát hirdeti.

AZ OLASZ SZOCZIALIZMUS.

— MÁSODIK KÖZLEMÉNY. —

II.

Még nem kovácsolódott össze az olasz egység, midőn 1863-ban *Bakunin* Mihály orosz anarchista száműzött Olaszországba jön és csekély megszakítással a hetvenes évekig marad elébb Flórenczben, utóbb Nápolyban, hol lázas irodalmi és propagatív tevékenységet fejt ki. *Türr* tábornok, ki ez időben személyesen érintkezett vele, beszéli, hogy Bakunint romantikus múltja, megragadó ékesszólása és charmeur-modora miatt Olaszország legelőkelőbb és arisztokratikus hajlandóságú köreiben is szívesen látták. Conspiratori szenvedélye nem volt kirívó a carbonári hazájában, mely a gyűlölt idegen zsarnokok helyébe még nem ültetett volt új urat. Segélyére sietett később a levert Commune menekültjeinek eleven keserősége. Benső viszonyban állt az olasz szabadjóművesekkel és egyénisége, sorsa és geniálitása biztosított neki barátokat ott is, hol agyrémnek tartották zavaros anarchizmusát.¹ Tömeges forradalmi szervezetest teremt, helyi puccsokat rendez és széleskörű levelezést folytat.² Sikerült kiütnie a nyeregből a republikánus ideológot, Giuseppe *Mazzini*, kinek doctrinair demokráciája hevesen ütközött össze nemcsak Bakunin tett-propagandájával, de *Marx* kemény vasdogmaival is. Az időben, midőn Mazzini, páratlan népszerűségének hűvösödő alkonyán, végkép szakít az Internationálevallással és az idegen menekültek közt is úgyszólván elszigetelten marad, Olaszország munkásszervezetei három csoportra oszthatók: mazzinistákra, melyek a három közül mesterök haláláig a legbiztosabb alapokon nyugodtak, garibaldistákra, melyek előbbieknél sok tekintetben radi-

¹ V. ö. Michel Bakounine: Oeuvres. Paris. 1902. Introduction.

² Legjelentékenyebb olasz tanítványai: Cafiero és Malatesta.

kálisabb nézetekkel rokonszenveztek és a bakunista Alleanza fiókjaira. Bakunin eszmemenetének szilárdabb fejlettségéhez ért már ez időben, de természetes talaja mégsem lehetett az összezúzott Olaszországban s a papságtól elvakított tömegek érthető okokból nem voltak fogékonyak a *ni maitre ni dieu*-féle tanítások iránt. Követői közt vannak diákok, újságírók, az élet hajótöröttjei, de a tulajdonképeni munkásosztály képviselőit sohasem találjuk oldala mellett. 1867-ben alakítja meg Bakunin az Internationale első olasz fiókját s a kormány üldözései az egyre szaporodó sectióknak új lendületet adnak az egységes Olaszország születési évében. A mazzinizmus tért vesz, hogy nagy későn jusson reménytelen másodvirágzásra a mai köztársasági pártban. Mazzini így foglalta egybe az ő saját külön szocializmusát: »Nincs szükség a tulajdon eltörlésére, a miért az ma csak *keveseké*, inkább utat-módot kell találni, hogy *sokan* szerezhessék meg azt. Meg kell változtatni adórendszerünket úgy, hogy ne érintse a létminimumot és meghagyja a népnek a gazdasági erőt, mely lépésről-lépésre a tulajdont teremti meg. És hogy ez beteljesüljön, el kell törülni a tulajdon minden politikai előjogát és e helyett *mindenkit* részeltetni a törvényhozás munkájában.«¹ A mai szociál-reformerek, demokraták és radikális-szocialisták gondolatmenete már benne csillog a mazzinizmus e töredékes szózatában és valóban, Mazzininek nehéz időben volt bátorsága — mérsékeltnek maradni, bárha tudta, hogy ennek fejében feláldozza népszerűségét, évtizedes küzdelmeinek egyetlen személyes jutalmát.

A garibaldisták közül sokan nagyrabecsülték Bakunint, a fényes, kalandos csapat a fényes, kalandos bujdosót és elveit a jövő napsütésének nézték. — Az 1872-ben Rimini városában tartott bakunista kongresszus ünnepélyesen kijelenti, hogy megszakít minden összeköttetést a marxista Internationale londoni főtanácsával. Ezzel az olasz szocializmus kiegészíti azt a race és a viszonyok ellentétessége folytán érthető ellenáramlatot, melyet a latinság és szlávtság (Belgium-, Francia-, Spanyol- és Oroszország és nyugati Svájc) szocializmusa keserű heveséssel irányított a »német-zsidó« Internationaleje ellen. — A hetvenes években az olasz sectiók izgatásához társul szegődött a helyenkint rettenetes nyomor, Rómában, Flórenczben, Mantuában ipari, Felső-Lombardiában pedig agrár-sztrájkokat idézett elő,

¹ Tiziano Yeggian: Storia del movimento soc. peontemor. 1902.

a melyek több helyen véres összeütközéseket és tömeges elfogatásokat vontak magok után. Andrea *Costa*, ki a bolognai egyetem classica-filológiai búvárkodásaiból csapott át rajongó bakunistává, már 1879-ben átlátta, hogy az amorphista forradalmi propaganda hiábavaló és lehetetlen, a hol a nép különleges szükségletei és bajai éppen a forradalmárok előtt ismeretlenek s a hol viszont a nép — nem ismervén vagy meg nem értvén az új eszmekört — még nem is támogathatja. 1882-ben a választói jogot széles mederben kiterjesztették s ezzel — minthogy mindaddig, míg e jog valósággal élt és meg nem hamisított, az elégületlenségnek megvolt a maga békés, fegyvertelen útja — a bakuninizmus, mely hirtelen jött, mint a forgósél, ép oly gyorsan el is tűnt. Enrico *Ferri* ama kérdésre, nem tulajdoníthatók-e az olasz anarchisták sűrűn ismétlődő merényletei az egykor olasz földön is annyit ünnepelt orosz forradalmár *hazajáró lelkének*, így felelt; »Bakunin nálunk tökéletesen el van felejtve!«

És az olaszországi tudományos marxizmusnak húsz év óta csüggedetlen úttörője Dr. Anna *Kuliscioff* (Turati képviselő neje) ugyane kérdésre jogos önérzettel válaszolhatta: »Bakunin Mihály nevét Olaszországban elmosta a fejlődő civilizáció.«

Ugyanabban a jelentős évben, midőn a választói jog kiterjesztése által az anarchista-pártnak a kegyelemdőfést megadták, 1882-ben lehelte ki nagy lelkét Caprera csendes szigetén Giuseppe *Garibaldi*. E férfiú közvetett hatása az olasz szocializmus fejlődésére még sokkal jelentősebb, mint a közvetlen. Csak oly tisztelettel emlékezett meg róla a szocialista *Ferri*, mint Kossuthról a szocialista *Lombroso*. »A dicsőség revelációja« — így búcsúzott *Garibaldi*tól ama napokban *Carducci* — »mely fényeskedett gyermekkorunknak, ifjúságunk hőskölteménye, férfikorunk eszményi látomása, eltűntek és lezárdtak mindörökre. *Életünk jobbik felének vége van.*«

De ha a küzdelmet egynek vesszük az élet eleveenségével, elmondhatjuk, hogy az olasz nép életének jobbik fele a romantizmus hűlő fénye nyomán csak most kezdődött. A garibaldizmus minden életjogosultságát elvesztette már és hívei mind nagyobb számban menekültek a sülyedő hajóról a reakziós liberalizmus partjaira. Mazzini halála után az ő pártja is elpusztult rövid és vérszegény aggság nyomán. A küzdelem vezetését átveszi a szocializmus, melynek most *korporativista* korszaka kezdődik, hogy utóbb a *marxista* fejezetnek ez is áldó-

zatul essék. Bakunin meghalt és locarnói villájának halottas szobáját a feledség árnyai környékezték. Az új választási törvény felkeltette egy eddig politikailag passzív resistenciában lévő milánói munkáskörben bizottság alkotásának eszméjét, mely tisztán munkásokból összeállítva céljául vallotta az olasz munkáspárt megalapítását. Már 1882 május elején osztoztatják Milano utcáin az új *Partito operaio* kiáltványát, melyben a milánói munkások az »új ígét« (*il nuovo verbo*) hirdetik testvéreiknek. Az új párt milánói osztálya rövidesen kifejti politikai céljait, melyek főpontjai: a sztrájk szabadsága, az általános választói jog minden korlátjának eltörlése, a tanítás szabadsága, a teljes községi önkormányzat, az állandó hadsereg helyettesítése népfelkeléssel, a különböző adónemek pótlása egységes és fokozatos adózással, a vizsgálati fogság s a kivételes közbiztonsági törvények eltörlése és hadüzenet mindenfajta bürokráciának. Munkásszervezeti programmpontjai pedig a következők: helyi ellenállási testületek (*Leghe di resistenza*) szervezése, melyek szövetkeznek egymással, de függetlenek és e szellemben szolgálják a párt első célját: egységes nemzeti munkás-szövetkezet megteremtését, továbbá cooperatiók alakítása, munkaközvetítés, munkáslakások és a közmunkák megszerzése munkás-szövetkezetek számára. E párt mellett, mely még nem áll marxista alapon s a demokrata Antonio *Maffi*t küldi a parlamentbe, várakozó álláspontján folytatja Romagnában, a Márkákban és Emíliában csendes működését a szocialista forradalom pártja (*partito socialista rivoluzionario*), mely a renegát bakuninista Andrea *Costát* választja képviselőjéül Romagnában; e pártnak politikai programja kiélezettebb, nem tisztán bérmunkások pártja, egyesíteni akar minden szocialistát, osztályharczot hirdet és a munkásokat szakszervezetek szerint akarja csoportosítani. Rövidesen az 1882-iki választások után az előbbi párt egy töredéke (*lega dei figli del lavoro*), mely csupán bérmunkásokat ismert el elvtársnak, kiválik s a következő évben megteremti az olasz *proletariátus* első számottevő orgánumát a *Fascio operaio*-t. Utóbb a Mutuo Soccorso cooperatio szövetségei egyesülnek a Partito operaióval és annak töredékével, hirdetvén, hogy »csak minden mesterség és iparág munkásainak egyesülése képes, az élethez való jog nevében, a munkásosztályt a felszabadulás útjára terelni.« 1885-ben már 30,000 tagja van az új szövetségnek, 1886-iki választási programjában már benne van a törvényes bérminimum és munkaidő-maximum lelkes

sürgetése és bár a párt elbukott, mégis 20,000 szavazattal dicsekedhetett sőt róla Andrea Costa, a ki ugyané választásnál a szocialista-párt egy másik jelöltjével együtt bekerült a parlamentbe (a Part. soc. riv. 50,000 szavazatot kapott) maga is elismeri,¹ hogy első számottevő szervezője volt az olasz proletariátusnak.

Ugyanez évben a mantuai kongresszuson a Part. soc. riv. egyesül a másik árnnyalattal s a romantikus szocializmus régi hősei, Cipriani, Merlino, Malatesta, kik a Part. soc. riv.-ben eredendő anarchista és bakunista rokonszenveket megőrizhették, keserű szívvel vonultak el külföldre az új alakulás elől.

Haladhatott volna minden a békés kerékvágásban, de a garibaldista hagyományok, úgy látszik, sírba szálltak atyámesterükkel s a közellátó kormányzat útját szegi a békés és biztos evolúciónak, vaskézzel nyomván el az olasz munkáspártot, a mely pedig törvényes alapon, törvényes eszközökkel küzdött, mérsékelt és józan volt szóban, tettben és törekvésben. Bebörtönzik a munkáspárt vezéreit, Costát csak képviselői mentelmi joga óvja meg, hiába a közvélemény felzúdulása és Cavalotti és Turati elragadó ékesszólása. Tönkreteszik a párt lapját, a Fascio operaiót, mely annyi józansággal és tartalmas érveléssel működött közre az olasz munkás megérlelésén, az egyesületeket koholt vádak alapján elnyomják és az 1888-iki bolognai kongresszus az olasz munkáspárt utolsó életjele.

III.

Bakunin és a mai olasz szocializmus közt nincs meg az a lánczolatos összefüggés, a mely a német szocializmus és bölcselemi atyái, az angol cooperativizmus és Owen, a francia munkáspártok és Fourier vagy Saint-Simon közt kimutathatók. Visszavezetni reá az olasz szocializmus nem egy feltűnő sajátosságát ép oly szórszálhasogató nagyképűség volna, mint Campanella vagy Buonarrotti eszmemenetét az olasz szocializmus őséneke jelenteni ki. De világos a fejlődés lábnyoma a Partito operaio imént vázolt történetében, a miből láthatjuk, hogy a szocializmus olasz földön is megélte a maga csecsemő-korát. Mesterséges elnyomatása után megvonult, a mennyire ott is utói nem érte az üldözés, a cooperatio mozgalmakban, a Camera és Borsa del lavorokban és a titkos circolokban.

¹ Rivista Ital. del Soc. 1886. nov.

1846-ban Parisban kísérlik meg először munkás-börze alkotását, majd Bécsben 1856-ban s utóbb 1872-ben, tizenhárom évvel később az amerikai Egyesült-Államokban, 1888-ban Belgiumban s. í. t. — Olaszországban 1848-ban alakult meg az első ellenállási liga a turini nyomdászok közt, melyből utóbb a könyvnyomdászok hatalmas nemzeti szövetsége fejlődik. De a camera del lavórok csak 1889 óta szerepelnek az olasz gazdaságtörténelemben, a mikor főként dr. *Gnocchi-Viani* lelkes működése folytán válik a kamarák eszméje népszerűvé a munkások közt.

1893-ban már összegyűl az akkor létezett 12 munkás-kamara kongresszusa és fejlődésük mélyén ott látjuk gyökeret verni az ellenállási ligák és munkás-cooperatio tevékenységét. Itt-ott a katolikusok és konzervatívok is megkísérelték a konkurencziát Borsa del Lavorok és munkástitkárságok (Segretario del Popolo) kitűnő szervezésével. Mindenük volt, pénzük, Maecenasuk, önzetlen vezetőségük és »semleges« alapszabályuk, csak tagjuk nem és, mint a nápolyi »semleges« munkáskamarában tapasztaltam, minden jóakarát és agitáció mellett sem sikerül az osztálytudat os munkásságot az osztályharc alapján szervezett kamarákból áthódítani. Már 1893-ban így számol be az olasz szocializmus a zürichi nemzetközi kongresszuson munkás-kamaráiról: A Borsák, melyeknek mintáját Franciaországból vettük, központosítják és coordinálják az ipari centrumokban a különböző szakegyletek (leghe) működését és nem lehetnek egyenesen politikai jellegűek. De a munkaközvetítést, szakmunkás egyletek megteremtését szolgálván, támogatván a kooperatív termelés kísérleteit és a Probi Viri (munkaadó és munkás közti békéltető bíróság) bizottságainak megalakítását, képviselvén a munkást munkaadójával, nemkülönb a községgel és állammal szemközt s végül egyesítvén a munkásokat egy házban, hol egymás között vannak, hol saját otthonukban találnak oktatást és tanácsot, ha a szükség bekopogtat, — a Borsák fejlesztik bennök egymásrautaltságuk és erejük érzetét és e szempontból üdvös munkát végeznek a párt számára is.¹

A munkás-szervezetekbe visszavonult szocializmus 1890-ben lép ki újból a küzdelem porondjára. Hat hóval a Critica Sociale megindulása után tartja első kongresszusát Milanóban

¹ Rapport du Parti des travailleurs Italiens au congrés de Zurich 1893.

az új Partito dei Lavoratori, melynek characteristiconjai, hogy egyesíti az elméletet a gyakorlattal, *politikai* jelleget ad a mozgalomnak, kívánja az osztályharcot, a magántulajdon eltörlését a termelés eszközeiben, az osztályuralom kiküszöbölését és a törvényhozó és végrehajtó hatalmak kisajátítását a monopol alól. A milánói kongresszuson nem kevesebb, mint 150 munkástestület volt képviselve Lombardiából, Emília, Toscana, Liguria és Piemont tartományokból. A pártnak határozottan északolasz jellege van, küzdelmét a tőke és munka nemzetközi harca jellegzi s nem teszi borússá a »Sud« proletárságának sokoldalú, sajátos tragikuma. Egyhangúlag elhatározza a kongresszus független, egységes olasz munkáspárt alakítását, melynek ezélja a tőke egyedárusága ellen való harc, eszközei a szolidáris ellenállás, propaganda és cooperatio. A munkásosztály emanczipációja — így vallja az új párt — *csak a collectiv tulajdon* eredménye lehet. Munkásvédő törvények nem remélhetők a szervezett munkásság pressziója nélkül, e szellemben követelik híven az 1889-iki párisi kongresszushoz, a munkásvédelem törvényeit, mint a munkás standard of life-jának emelőjét és mint olyan eszközt, mely hozzásegíti a további osztályharczhoz. A kongresszus bizottságot küld ki teljes program kidolgozására és a következő kongresszusig a végrehajtó teendők intézésére. A sectiók megtartanak bizonyos korlátozott autonómiát, mely azonban már ez első kongresszuson sem mutatkozik olyan szétforgácsoló centrifugális tényezőnek, mint a francia szocializmusban; a sectiók csak a közérdekbe nem vágó esetekben autonómok. A *mai* olasz szocializmusnak a milánói kongresszus első formális zászlóbontása s ennek bizonyosságául a párt megválasztja küldötteit a brüsszeli nemzetközi szocialista kongresszusra, hogy a világ proletárjainak tudatába és küzdelmébe belevigyék az olasz munkás szenvedését és reményét.

A következő évben magánalíráások alapján megalapítják az osztályharcz olasz orgánumát, a Lotta di Classe-t, mely hetenként jelent meg Milanóban, és hű úttörője volt a *Critica Sociale* és Prampolini képviselő *Giustizia*-ja mellett a marxizmusnak, melynek elveit művelt, lelkes ifjak képviselik a parlamentben és azon kívül, mint Berenini, Agnini, Prampolini, fáradhatatlanok a propagandában, őszinték meggyőződésökben. A genuai kongresszus mindjárt első nap viharos jelenetek után végleg elválik minden árnyalatú anarchistáktól s a második napon — valamelyest megfogyva — a collectiv marxista

kongresszus a termelési eszközök (föld, gyárak, bányák, közlekedési eszközök stb.) társadalmivá tételét vallja céljául s ennek kizárólagos eszközeül (függetlenül minden más párttól) 1. a munkások küzdelmét a munkaidő, bérek, gyári rendszabályok stb. dolgában és 2. a közhatalom megszerzését jelöli meg. Az anarchizmust ezzel hivatalosan elintézte az olasz szocializmus. De a valóságban (főleg délen és a kikötő-városokban) még sokáig nem veszett ki és nem egy szocialista csak számító politikai előrelátásból fojtotta vissza az anarchistákkal való atyafiság érzését, Reggio-Emíliában az 1893-iki kongresszuson *De Felice* fájdalmasan emlékezett meg Zürichről (hol néhány nappal azelőtt a nemzetközi kongresszus hasonlóképen elszakadt az anarchistáktól), mert — szerinte — sok közös eszménye van anarchizmusnak és szocializmusnak és csak a módszerben ellentétesek. Itt nem a terrorista anarchizmussal való azonosulást kell érteni, hanem inkább azt a természetes ellenhatást, mely a latin revolutionarizmusban csak oly eleven volt a német doctrinair fatalizmus ellen, mint az angol kooperatív-szocializmusban (Keir Hardie). Ma számbavehető anarchista-párt nincs Olaszországban, egy-két munkás-kamarában többségük van ugyan, de sajtójuk (*Grido della folla*, *Agitazione*) vérszegény, eszmélkedései zavarosak. A pisai, livornói, cataniai, anconai és milánói anarchista-csoportok gondolatmenetében a nyomorúságban degenerált agy rendszertelensége sokszor a kikötői munkás és emigráns kalandvágyával párosul. A konzervatív sajtó egy része az olasz születésű anarchisták gyakori merényletei alkalmából megvádolta a szocialista pártot, hogy izgatásai a tanulatlan tömegben éretlen világfelfogást támasztanak. Nem gondolnám, hogy e vád helyénvaló. A szocialisták tanítanak, nemcsak izgatnak, és miként Luzzatti választói előtt legutóbb megvallotta, az olasz nép gazdasági tanítómesterei és szervezői. Egy új világnézet, egy határaiban meg nem jelölhető forradalmi küzdelem mindig szül félreértéseket, de ki azonosítaná az angol bölcselők eszményeit a francia forradalom tömérdek ocsmányságával? Nincs igaza Nietzschenek, hogy a nagy eszmék nesztelenül lépnek mint a galambok. Túlságosan sokáig tartott a nyomor és sötétség hatalma Olaszország proletariátusa felett előbb az egyedül üdvözítő egyház, utóbb az egységes nemzeti eszme kedvéért. Az olasz merénylő anarchistára csakugyan áll, a mit Lombroso és a szociológiai iskola büntetőjogászai vallanak róla: *non e un delinquente chi vuole*. Elhagyva hazáját,

hol kenyérét nem tudja megkeresni, kivándorol az idegen nagyvárosok hideg milieu-jébe, hol mint munkabérrontót a többi munkások lenézik és gyűlölik, küzködik a szokatlan klímával, nyelvvel, táplálékkal és korán érezi elhagyatottságának súlyát (a merénylők többnyire fiatal korúak). Az olasz terroristák, degenerált emigránsok és minden nemzet szolgáltatói rá példákat, hol az anyagi és szellemi nyomor élénk képzelemben és heves vérmérsékletben talál visszhangot (olasz, spanyol, lengyel, orosz, francia). — A merénylő-sectától eltekintve azonban 1882 (suffr. univ.) és még inkább 1892—1893 óta az olasz anarchizmus beolvadtának tekinthető a szocialista munkáspártba. Sem Krapotkinnak, sem Tolsztojnak nincs tanítványa Olaszországban. Az olasz fajban, mint Guglielmo Ferrero mondotta, van bizonyos művészi eszménység, de minden más téren reális és szereti nevén nevezni a gyermeket. Buja növényzete, csillogó tengere, napsütötte hegyei élni hívják és megkedveltetik vele az elevenséget, élni akarást és a természet kiélvezését. Mint a hogy Homeros nem tudta volna megérteni Ossiánt »ködös, homályos énekével«, akként fogadja bíráló szemmel az olasz proletár Tolsztoj misticizmusát, aszketikus szomorúságát. A milánói és genuai kongresszusok idején még sűrűn éri gyanú az új pártot, hogy a kormány érdekében alakult a népies pártok (radikálisok és köztársaságiak) megbontására. Romagnában oly éles volt az ellentét szocialisták és köztársaságiak közt, hogy vérontásra került a dolog. Enrico Ferri pisai egyetemi tanár, ki ez évben csatlakozott nyíltan a szocialista párthoz, továbbá Andrea Costa, *De Felice* és társaik a reggio-emíliai kongresszuson (1893) a köztársasági párttal való tényleges szövetkezést javasolják, de Filippo Turati, kinek akkori intranszigienciáját mai ellenesei nem minden gúny nélkül emlegetik, társaival megbuktatta e javaslatot, a párt kimondta, hogy csupán saját erejére óhajt támaszkodni s ettől fogva a *partito socialista italiano* a meg nem alkuvó marxizmus hajlíthatatlan harczosa. A hajlíthatatlanság szellemét leheli az az új hitvallás, melyet a reggio-emíliai kongresszus elfogadott. Nem bíznak a bourgeois reformokban, félnek »az ajándékhozóktól« és semmi esetre sem engedik meg (in nessun caso), hogy a parlamenti szocialista frakció bizalmat szavazzon a minisztériumnak. Vakon hisz ez a *credo* a marxista biblia jövendőmondásainak fatalisztikus pontosságában, bár e babonás hitet, mint Benedetto Croce írja, Olaszországban kezdettől fogva kikezdte a

kételkedés s a mit ma bernsteinizmusnak nevezünk, Olaszországban már jóval Bernstein *előtt* ismeretes volt. Antonio *Labriola* előadásában és könyveiben, Achille *Loria*, Benedetto *Croce*, Saverio *Merlino*, Gerolamo *Gatti*, Guglielmo *Ferrero*, Ettore *Cicotti*, Enrico *Ferri* és mások műveiben egy csomó igazság asszimilálása együtt jár nem egy kételkedéssel. A politikai kínai fal azonban, mint egy ideig világszerte, a szocializmust elidegenítette a szövetkezeti eszmétől és az agrárkérdéstől, melyről (a galicziai kongresszuson) Gumplovitz csak az imént vallotta meg, hogy nem oldható meg minden esetben érvényes program alapján. Az olasz szocializmus arra kárhoztatta magát, hogy a marxista gazdasági fejlődéstörvény hipotézise fejében feláldozza a szövetkezeti mozgalom és az agrárproletariátus szervezését s a kisbirtoknak kooperatív megmentését. Még ez időben nem terelte rá a nemzetközi szocializmust a tapasztalatok vaskeze arra a meggyőződésre, hogy a kisbirtokok és nagybirtokok közötti mennyiség-viszonylatot, egyiknek vagy másiknak kívánatos voltát, egyik vagy másik törvényszerű, végzetes felülkerekedésének kérdését nem lehet elvont elméleti alapokon eldönteni. Alacsony bor-, narancs- és olajárak, vagy a filoxera pusztításai mellett a szicíliai parasztnak, a taktikailag intranzigens irányú *Ferrero* szerint, inkább a nagybani termelés, a nagyüzem kívánatos, ellenben virágzóbb és óhajtandóbb ugyanott a kisüzem, ha a kerti gazdálkodás (főzelék, gyümölcs) termékeit jól lehet termelni és értékesíteni. Nem a marxista evangélium, hanem az adott mezőgazdasági és kereskedelmi viszonyok határolják itt meg az agrárkérdés gyökerét. A reggio-emiliai kongresszuson jelenik meg először tömegesen Szicília proletariátusának sajátos szervezete, a *Fasci dei lavoratori*, melyet a bourgeois-osztályok lelkes renegátjai sok hűséggel és önfeláldozással vezettek át minden nehézségen. Első nagyszerű olaszországi mozgalma ez az agrárproletariátusnak és az olasz szocializmusnak — *Colajanni* és Antonio *Labriola* szerint — első valamire való *tette*, de csak jóval a kongresszus után nyer szigorúbb marxista alapot. A *fasci* gyűléstermeiben még gyakorta lehetett egymás mellett látni Marx, Mazzini, Garibaldi, a király és királyné arcképeit, s helyen kint a falat csak egy feszület díszítette. Utóbb nehéz propaganda nyomán csirádzik a tiszta marxista magvetés, a parasztnak »munkát kérnek és nem alamizsnát« és egy *Circolo della regina Margherita* régi nevének megtartásával teszi magáévá az osztályharcz elveit. Általán fegyelmezettebbek és lelkesebbek

a földművelők »*fasco*«-i, míg a városi szervezetek nem tükröztették még annyi év szocialista hírlapjainak, kongresszusainak, propagandájának erejét és világos vonalait. De éppen agrárjellegűknél fogva figyelemreméltó a *Fasci dei lavoratori* tömeges jelentkezése a reggio-emiliai gyülekezeten. Felvonulásuk Enrico *Ferri* szavaira emlékeztet, a kire úgy hatott az imolai kongresszus agrárvitája, mintha egyszerre a hallgatók döbbenete közben végigzúgott volna a termen az elhagyott, távoli puszták bús sikolya.

Röviddel ezután, 1893—94-ben játszódnak le az anarchista jellegű szicíliai proletár-drámák. A mafia és camorra aláásták Dél-Olaszország erkölcsseit, a latifundiumok kiéheztették napszamosaik, feleseiket és bérlőiket, az adók súlya még a bérösszegek összeszerzését is képtelenséggé tette, a francia vám-szerződés meghiúsulása (1887) lenyomta mélyen Dél-Olaszország főterményeinek, a déligyümölcsnek, bornak és olajnak árait. Ezzel szemközt a fasci hatalmas fejlődésétől az uralkodó érdekszövetkezet, latifundiumosaik, főbérlők, rendőrség megijednek, előbbieket kizárják a munkából a fasci tagjait, utóbbi mestersegesen fedez fel törvénytelenégeket és minden a béremelésre vonatkozó kérelmet »uno sciopero collá violenza«-nak, erőszakos munkabeszüntetésnek minősít. 1893 januárjában a Palermo közelében fekvő Caltavuturo község lakói ama hiszemben, hogy a községi földek bérbeadása körül szédelgések történtek, kivonultak egy nap és művelni kezdték a földeket. Hazatérve mintegy ezren, útjokat 20 katonából álló csapat vágta el, mely minden provokáció nélkül a tömegre lőtt. Számosan holtan rogytak össze.¹ Soha e kis faluba a szocialista propaganda el nem hatolt és még a fasci intézményét sem ismerték. Giolitti miniszterelnök megígéri a szigorú vizsgálatot, de semmi sem történik, csak elárasztják katonával a szigetet, melynek áldott földjét a caltavuturói nap után száz munkás és egy katona vére áztatta. Giolittit Crispi váltja fel. Elnyomja a fascokat, hat hónapi ostromállapot alá veti Szicíliát, lefoglalja a szövetkezetek vagyont, eltiltja a lapokat, június hóban már több mint 1800 szicíliait—a legkülönbözőbb társadalmi osztályokból — kényszerlakhelyre száműznek és számtalant bebörtönöznek. »Két éven át — mondja *Sergi* tanár — senki sem volt biztos saját házában és saját ágyában.«² S míg a szicíliai mozgalom-

¹ Colajanni: i. m.

² B. King és Th. Okey i. m.

nak inkább anarchikus, mint szocialista jellege volt, következményeiben, pillanatig, veszélyes a szocializmusra Crispi üldözései következtében, melyek gyökerestül rázták meg az olasz szocializmus fiatal fáját. De (daczolva a kivételes törvényekkel) már 1895 fanuárjában újból kongresszusra jön össze Pármában a Partito socialista italiano és kimondja, hogy minden bajtárs egyénenként tartozik a párt programja és alapszabályai alá. Az igazgatóság áll a nemzeti tanácsból, melybe minden kerület egy képviselőt küld, a parlamenti képviselők csoportjából és a központi irodából, melynek öt tagját a nemzeti kongresszus választja. Minden kerületnek, minden provinciának külön vezérlő-bizottsága van és a kerületi és országos kongresszusok legalább is évente egyszer tartatnak.¹ Az ez évi választásoknál 60,000 szocialista szavazat esik és a pártnak már 12 képviselője van, 1897-ben már 108,000 szavazata és 16 képviselője, 1900-ban 164,000 szavazata és 32 képviselője (1900-ban az összes szavazók száma 1.271,059).² E növekvés nem csekély mértékben köszönhető annak a hatalmas reakciónak, mely Crispi gyűlölt zsarnokságával szemközt a radikálisokat, köztársaságiakat és szocialistákat egy táborba szólította.¹ Az 1895-iki kongresszuson elhatározzák, hogy a párt tagjai a pótválasztáson az Estrema Sinistra többi tagjait is támogathatják, ha szocialista jelölt nincs. Bárha a párt dogmatikus elemeiben sok aggály marad ez irányban, a további fejlődés folyamán egyre több és több rés mutatkozik az olasz szocializmus kínai falán. Crispi zordonsága csakúgy összehozza a szélső pártokat, mint Rudini keztyűs kézzel végrehajtott politikai zsarnoksága.

A liberalizmus alkonya idején a régi mazzinizmus ideológjainak s a kommunista kiáltvány dogmatikusainak keserű pillantásai találkoznak. A gyülekezési jog és sajtószabadság sűrű csorbítása nem kevésbé bántotta a szélsőbb elemeket, mint az adó- és birtokpolitika rideg osztályszempontja. Keresztes-hadjárat indul meg a kenyér megadóztatása ellen s ebben a harcban versenyeznek egymással a szélső pártok s a valóban liberális, bár mérsékeltbb elemek. Achille Loria egyetemi előadásában vágja szemébe az uralkodó osztályoknak *Cavour* 40 év előtt mondott szavait: »félétkenyen

¹ Rapport du Parti soc. it. au congrés de Londres 1896.

² Torresini: Riforma Sociale 1900 aug. 15.

³ Az oly korán elhunyt, népszerű radikális vezér: Gavalotti vezet a csatát.

örzöm a tulajdon jogait, de azzal a fentartással, hogy ellene vagyok a gabona-vámoknak. Akarom ugyanis, hogy a tulajdon elve szilárd alapokon nyugodjék, hogy a jog és méltányosság gránitszikláján vesse meg lábát s ne a privilégium és monopol futó fővényén.«¹

És valóban a szocialista-párt nem fogyott meg az üldözések idején sem. Energia és reménység sugárzik haza a félreeső zúgok száműzötteitől, a szétszórt munkás-szervezetek romjaiból, a börtönök mélyéről. 1892—95-ben a sectiók száma 492, beiratkozott és fizető tagjaik: 19,121, — 1897-ben 623 sectióba 27,824 s ma (1902) mindkét szám megkétszereződött.²

A nehéz idők meghozták, a mit a későbbi események keményebbre kovácsoltak: a szélső pártok melegebb közeledését, melynek alapja a reactio ellen való küzdelem volt. Észak-Olaszországban a municzipális választásokban is összefognak s helyenkint a kevésbé művelt munkásosztály azonosítja a szélső pártok elveit.⁸

Az összeműködésnek ezt a taktikáját nem ellenezte a következő évek (1896—97) firenzei és bolognai kongresszus sem. A firenzei kongresszussal elérkezünk az olasz szocializmus fordulópontjához, mert ez a kongresszus mélyed el először az agrárszocializmus problémájába. Két évvel utóbb a milánói események eljuttatják az olasz szocializmust politikai fordulópontjához. De minekelőtte erre rátérnénk, vessünk egy pillantást a lezáródott korszak gazdasági és törvényhozási aspirációinak eredményeire, melyek, úgy tetszik nekünk, nevezetesebbek és maradandóbbak a kongresszusok magukban véve becses határozatainál és a politikai zivataroknál. Értjük különösen a fentebb érintett szakszervezeti intézményeknek, munkáskamaráknak bérharczát és a szociálpolitikai törvényhozást. Mindkettő e korszak végéig igen szegényes s épen a politikai szabadság és a műveltség hiányát sűrűn megsínyli. E kezdetleges eredmények mindazáltal méltóak a figyelemre. A szakszervezeti mozgalom, igaz, Olaszországban magasabb fejlődésképességét csupán a fejlettebb politikai szabadságtól nyerte, nem úgy, mint nem egy helyen északi testvéreinél, hol ez a folyamat megfordított. De az alapok lerakásának nehézségeit szemlélve, épen a negatív

¹A. Loria: *Il dazio sui cereali*. Lezione riassunta. Milano 1892.

²Il Socialismo. I. 14—15. sz.

³Még múlt évben is beszéltem több ravennai és toscanai paraszttal, a ki radikális vagy köztársasági képviselőjéről azt hitte, hogy szocialista.

tanulások érdekesek és abban csúcsosodnak, hogy az intézmények és körülmények országoként eltérően határozzák meg, mi kívánatos és lehetséges a szocializmus érdekében: a politika vagy a szakszervezeti és szövetkezeti organizmus elsőbbsége. Kétségtelen, hogy már a szociálpolitikai törvények hiánya ráutalja a pártot a politikai presszióra. A szakszervezeti és kooperatív mozgalom egyrészt és a politika másrészt kölcsönösen kiegészítik egymást és egymásra visszahatnak.

IV.

Az éhes ember sohasem szabad, az éhes ember sohasem sztrájkol. Erkölcsi önértetet, solidaritást, előrelátást ne várjunk a koldustól. És ne várjunk a vele azonos sorsú olasz proletariátus zömétől sem egészen a legújabb időkig. Még ma is épen Biellában, hol a munkabérek a legmagasabbak, a legerősebb a szocializmus, tanúságul arra, hogy csak az anyagilag erősebb, jobban táplálkozó, biztosítottabb munkás képes a szellemi felszabadulásra és arra, hogy a tömeg-szuggesztió reá eső részét öntudatra és önrendelkezésre váltsa fel. Az orvosok, kik az éhség lélektani hatásait megfigyelték, azt mondják, hogy lassítja, tompítja és elbágyasztja a pszichológiai folyamatokat, akárcsak az iszákosság.

A gyengén organizált sztrájkokat kevés siker követi. Az adatok hiányosak s nem is mindig megbízhatók, 1871-től 1878-ig 496, 1879-től 1898-ig 2224 bejelentett sztrájkról számolnak be a hivatalos adatok¹ és 28 esztendő e munkabeszüntetéseiben mintegy 600 ezer munkás vett részt. A sztrájkoknak közel felében százon aluli számban vettek részt munkások és csak 96-ban ezren felül; több mint fele három napnál rövidebb ideig tartott s csak mintegy negyedfélszáz tíz napnál tovább. A részletesen ismert sztrájkok által elveszett munkanapok hatodfélmillióra tehetők. Körülbelül 48%-uk célja bérjavulás, 7%-é munkaidő-leszállítás, 13%-é ellenállás a munkabérleszállítás és 2%-é a munkaidő-emelés ellen, 30% más okokból fakadt. Eredményét tekintve 24% teljesen, 35% részben kedvező és 41% teljesen kedvezőtlen a munkásokra. A sztrájkok legnagyobb része a szövő, fém, mechanikai és kőműves iparágban folyt le főleg Észak-Olaszországban, minthogy délen gyáripar nincs. *Lock-outs* 1898-ig 96 jelenttetett be. Az agrár-sztrájkok 1884-ben

¹ Ann. Statist. E számba a *lock-outs* nincsenek belefoglalva.

Rovigo tartományban kezdődnek, hol az 1882-iki árvíz következményei közmunkákat tettek szükségessé, melyeknél az alkalmazott munkások sztrájk útján követelnek béremelést. Egy évvel utóbb az agitáció kiterjed Mantua, Milano és Verona, 1886-ban Bologna, a következő években 1889-ig Velence és Lombardia tartományokra. Ezután elalszik az agitáció, a szocializmus behunyja szemét a kisbirtok sebei előtt. Csak 1894-ben tör ki a szicíliai zivatar, az az anarchikus agrárforradalom, mely, mint láttuk, nem tekinthető szervezett szocialista munkás sztrájk-sorozatnak. Az ostromállapot idején a gabellotok széttépték a munkásokra kedvezőbb szerződéseket, mint a melyeket az »erőszak csikart ki tőlük« és a rémuralom nekik ad igazat. A szicíliai párt vagyonosabbjai látták el a sztrájkot, a hol annak szervezett szocialista jellege volt, anyagi erővel. Csekély segítségek érkeztek Németország, Ausztria és Románia szocialistáitól, de a francziák, Labriola tanár szerint, kinek kezén a külföldi segítségek átmentek, távollétökkel tündököltek.¹ Három évvel a szicíliai események után Bolognában és Ferrarában éled az agrár-sztrájk és megismétlődik 1898-ban. A munkások Legha di resistenzákba egyesülnek s bár ezek tisztavirág-életűek, egy-egy sztrájk tartamára ügyesen egyesítették az erőket. Az olasz büntetőtörvénykönyv² 1890-ig büntetett minden munkásmegegyezést, mely arra irányul, hogy ézszerű ok nélkül abba hagyja, megakadályozza vagy megdrágítsa a munkát; a büntetés 3 hóig terjedhető börtön a résztvevőkre és 6 hónaptól kezdődő börtön a kezdeményezőkre. A szakasz intézkedése a mezei munkásokra is kiterjedt. A bíró szabad mérlegelésére bízta a törvény, forgott-e fenn »ézszerű ok« a sztrájkra. Az új büntetőtörvénykönyv³ 20 hónapig terjedhető fogházzal büntet mindenkit, a ki *erőszakkal, vagy fenyegetéssel* idéz elő vagy fentartani segít munkabeszüntetést vagy felfüggesztést; a vezetőket 3 hótól 3 évig terjedhető fogházzal sújtja. A különbség a két felfogás között szembeszökő. Az újabb törvény csak az erőszakot vagy fenyegetést bünteti* s Giolitti belügyminiszter nyugodtan jelenthette ki utóbb a parlamentben,

¹ Colajanni i. m.

² Codice penale p. Regno d'Italia tit. V., cap. II. libr. II. Delle frodi relative al commercio stb.

³ Nuovo cod. pen. p. R. I. t. II., c. VI., l. II. Dei delitti contro la libertà del lavor o.

⁴ E. Masé Dari: Lo sciopero. Torino, 1890.

hogy a bérharcz a munkások eltagadhatatlan joga, melylyel helyzetök javítására törekszenek.

Párhuzamosan a bérharczczal indul meg Olaszországban a *szociális törvényhozás*, mely egészen a legújabb időkig a többi európai országoké mögött messze elmaradt. Kiváló jogászok érdeklődnek ugyan a társadalmi kérdéseknek a jogrendre való hatása iránt és Cimbali, Giantureo és Salvioli arra az eredményre jutnak, hogy a régi *Codice civilét*, mely nem foglalhatott magában keletkezésének idején nem létezett viszonylatokat, a modern gazdasági fejlődés szellemében kell átalakítani.

A *bányamunkások* érdekében Piemont már 1859-ben hoz törvényt, mely a bányák munkaviszonyait a közmunkaügyi miniszternek alárendelt felügyelők ellenőrzésére bízta. E törvényt utóbb rendelet útján egész Olaszországra kiterjesztették és kiegészítő rendeletekkel ismételten megtoldottak.

A régi corporatiókra vezethető vissza a *Probi Viri* intézménye. Ez ősi corporatiók a XIII. századból származnak és alapszabályaik többnyire azonosak. Hasonlók voltak a mi czéhjeinkhez, Olaszország sokáig volt erős várak s a mai keresztény camerák sok tekintetben csak gyenge utánzatai e hitbuzgó, keményen szervezett testületeknek, melyek különféle elnevezés alatt hosszú időn át foglalták egybe jámbor egyetértésben Velence, Pádua, Flórencz, Bologna, Eóma és Szicília kézműveseit. Comóban a hetvenes évekig egy különös testület, a *Giuria* egyenlítette ki a selyemgyárosok és munkások különbözeteit. A francia, belga, svájcz, német, magyar, norvég, angol és észak-amerikai törvényhozások siettek több-kevesebb szerencsével magukévá tenni a vegyes békéltető-bizottságok eszméjét, mely, *Chevalier* szerint, ama kevesek közé tartozik, melyek becsületére válnak századunknak és e kevesek közt is nevezetes, mert egy lélekkel nyert szentesítést az általános széthúzás és összhangtalanság korában. A Collegii dei probi viri intézménye tíz éves parlamenti huza-vona után 1893-ban lép életbe. A békéltető bizottságok 10—20 tagjának felét a munkások, felét a munkaadók választják, elnökét a király nevezi ki. A mely ügyekben a békéltető bizottságoknak nem sikerül végezniök, továbbá, ha 200 uránál kevesebb összegről van szó, a békéltető bizottság kebelében alakult, legalább öttagú ipari bíróság dönt. Ez az intézmény tízéves fennállása óta még nem igazolta a hozzáfűzött várakozásokat, részben hatáskörének korlátozottsága, részben munkás és munkaadó részvétlensége

folytán. Ítélezései száma elenyésző s a nehezebb viszályok kiegyenlítése rendszerint a munkáskamarákra hárul. Jelentősebb szerep várhat azonban a *probi viri-re*, ha bírói hatáskörét kiterjesztik 1. 200 lírán felüli esetekre is, 2. a mezőgazdasági bérharczokra.¹

A *balesetbiztosítás* az északi törvényhozások nyomán már 1883-ban intézményes megvalósításhoz jut. Ekkor alapítja meg az állam egyetértésben tíz takarékpénztárral és bankkal a »Cassa Nazionale di assicurazione per gl'infortuni degli operai sul lavoro«-t másfélmillió líra tartalékalappal és adómentességgel. De a biztosítás önkényes volt, az intézmény vérszegényen tengődött és mindvégig csak a munkások egy töredékére terjesztette ki áldó hatását. 1898-ban² kötelezővé teszik a biztosítást s bár egyelőre kizárják a mezei munkások zömét, a kis műhelyek alkalmazottait és a tengerészeket,³ Pasquale Villari tanár a közérületet tolmácsolja a szenátusban, mikor kijelenti, hogy e törvény előterjesztése társadalmi követelmény, mely kiválóan nagy áldás nem csupán a munkásokra, hanem a gyárosokra is és sokat fog tenni — közvetve és közvetlenül — a kedélyek lecsillapítására.⁴ Öt napnál tovább tartó munkaképtelenséget vagy halált okozó baleset ellen *köteles* minden munkaadó biztosítani munkásait. A biztosítás történhetik a még 1883-ban alakult nemzeti pénztár vagy bármely más approbált biztosító-társulat útján. Mióta az intézmény kötelező, természetsszerűleg megizmosodott és az olasz munkás egyik nevezetes jóltevője. Halál vagy teljes és végleges munkaképtelenség esetén az évi munkabér ötszörösét és legkevesebb 3000 lírát, teljes, de időleges munkaképtelenségnél a baleset utáni hatodik naptól a napi munkabér felét a munkaképtelenség tartama alatt, végleges, de nem teljes munkaképtelenségnél egy évi munkabérvesztésének ötszörösét, végül az időleges és nem teljes munkaképtelenségnél hetenkint a munkabérvesztés felét kapja a munkás. 1902-ben a biztosított munkások száma 245,717, a befizetett díjak 1.989,696 lírát, a kifizetett kártalanítások 22,689 esetben összesen 1.946,694 lírát, az igazgatási költség 258,000 lírát tesznek s a mérleg veszteség 61,225 lírára

¹A. F. Bona: I *probi viri* nell'industria. Torino—Roma. 1891.

²Legge 17/III. 1898 n. 80, per l'assicurazione obblig. d. operai contro gl'infort. d. lavoro.

³Három évvel utóbb ezekre is kiterjesztik.

⁴P. Villari: Scritti sulla questione sociale in Italia. Firenze, 1902.

rúg. A haláleseteknél kifizetett átlag meghaladja a 3000, időleges és nem teljes munkaképtelenségénél a 20 lírát. Ugyancsak 1898-ban alkotnak törvényt a munkás *öregségének és rokkantságának biztosításáról*.¹ 1855-ben a piemonti képviselőház elfogadott ez irányú törvényt, mely azonban a nemzeti egység csatazajában feledésbe merült. A hetvenes évek derekától kezdve újra meg újra jelentkeznek javaslatok az egységes Olaszország kamarájában, de a parlamenti élet kicsinyes cselszövésői, a bank-lovagok vakmerő tömeg-szuggesztiója és a személyes érdekek ügyes leplezése, párosulva az államadósságok fenyegető fellegével, elvonták a közfigyelmet. Végre 1898-ban életbe lép a törvény az öreg és rokkant munkások segélypénztáráról, támogatván azt állami részről a postatakarékpénztár évi jövedelmének felével. E nemzeti pénztár működésében a takarékpénztárak és kölcsönös segélyegyletek csak mint ügynökségek vesznek részt. A biztosítás — ellentétben a balesetbiztosítással — *nem* kötelező. A nyugdíj huszonöt évi minimális biztosítás után férfiaknál 60—65., nőknél 55—60. életévöknél kezdődik. A megteremtése óta lefolyt idő rövidege (a biztosítás nem lévén kötelező) nem döntötte még el, életképes-e mai alakjában a pénztár. 1901 végén mindössze 26,000 tagja van. A szocialisták nagy része melegen ajánlja az elvtársaknak s a megváltoztatott programma minimo már csak módosítást követel. Nagy jótétemény a lakosságra a rendeletekkel bővített *egészségügyi törvény*, az átlagos élettartam az egész országban meghosszabbodott. Az *árvaházakban* évente mintegy 100,000 lelencz talál otthont. Némely *szerezet* is végez nagyarányú áldásos munkát a szegények gyámolításában. De a jótékony intézmények és alapítványok (*opere pie*) nem mindenütt végeznek az alsóbb néposztályokra végeredményben is üdvös munkát. Flórenczben a Pia Casa del lavoro 900 mindkét nemű felnőttnek, gyermeknek és aggnak ad tisztességes ellátást. Műhelyeinek termékei azonban, melyeket az intézet csupán tömérdek deficit árán tud elhelyezni, megnehezítik a flórenczi kisiparosok helyzetét. Az *opere pie* óriási vagyonuk folytán nevezetes tényezői az olasz nemzetgazdaságnak. Vagyonuk megközelíti a két milliárdot s ennek több mint $\frac{1}{2}$ -a földbirtok: maradi, extensiv gazdálkodás folyik rajta, gyümölcsöző befektetésnél a pillanatnyi hasznot többre tartják.

¹ Legge 17/VII. 1898. n. 350. s. 1. Gassa Naz. di previdenza per la vecchiaia e per la invalidità degli operai.

— De még a legáldásosabb jótékonyságnak is alig trán látszatja Nápoly szegény-negyedeiben vagy a Basilicata törpe-birtokain. Még észak nagyvárosaiban is csak elenyésző művének nyoma.

— A gyermekek munkájának szabályozásáról alább lesz szó. Itt legyen elég a teljesség kedvéért, hogy 1886-ban törvényesen rendezik e kérdést, de elnézően és hiányos eredménnyel.

Egészen véve, a tudomány tárgyilagos megfigyelései alapján, az olasz munkás helyzete e korszak végén rettenetesnek mondható. 1881—1884-ig Caltanissetta tartományban 3672 hadköteles kénbányász jelentkezett sorozásra s közülök mindössze 203-at találtak alkalmasnak. Pagliani tanár turini megfigyelési és antropometrikus mérései oda konkludálnak, hogy a szegénysorsú gyermekek átlagsúlya csekélyebb a gazdagénál s hogy a jómódban nevelkedett 14 éves gyermek testhossza azonos a 17 éves proletárgyermek magasságával. A munkabérek alacsonyak, a lakások »abesszíniai« színvonalon állanak, a táplálkozás nem elégséges, hogy a baromi munkában elcsigázott szervezetet talpra segítse. Nem törődik a törvényhozás munkabérrel, munkaidővel. Dolgozik az olasz proletár egész héten át vasárnap nélkül, pihenés nélkül. Felesleg-pénze nem maradt, de az előrelátásnak is híjján volt, hogy betegségére vagy öregkorára biztosíthassa magát s ha negyven évig dolgozott, félrelökték, mint a kifacsart citromot. A szorosabb értelemben vett munkásvédelem egyetlen komoly vívmánya a kötelező balesetbiztosítás.

V.

A szicíliai események terhe alatt nyomasztó csend nehezedett a szerencsétlen országra. *Crispi*, hogy elterelje a közfigyelmet a szicíliai és carrarai drámáktól, háborúba kezdett Menelikkal. A nemzeti gyász, mely az aduai katasztrófát követte, Crispi is lesodorta kormányelnöki székéről, hogy oda soha többé vissza ne bocsássa. *Rudini* békét köt Abessziniával és gazdasági békét Franciaországgal. A hírhedt *domicilio coatto*-k ismét elnéptelenednek, a nyugalom látszólag helyreáll. De Rudini gyenge volt szabadelvűségében s mint egyik híve mondotta, mindent képes feláldozni a nemzeti egység, az egységes olasz állameszme kedvéért. Az agráristákat tekintvén ez állameszme legbiztosabb támaszainak, felemeli a gabonavámot és így meg-

drágítja az olasz proletár kenyereit. Csakhamar kitűnik, hogy keztyűs kézzel *Crispi* reakciójának hű folytatója. A szocialista képviselőket titkos rendőri felügyelet alá helyezi, üldözi a munkáshymnus éneklőit, a sztrájkok támogatóit, feloszlatja a szocialista irányzatú községtanácsokat és Camera del Lavoroakat. 1897-ben a spanyol-amerikai háború által a kenyér kilójának ára 35 centesiméről hirtelen 60-ra szökken fel, a Mezzogiornon az éhínség vérontásokra vezet s a következő és első negyedévben Apulia és Szicília éhezői megtámadják a városi hatóságokat s a gabonakereskedőket. A kormány katonaságot küld a fenyegetett vidékekre, időlegesen $\frac{1}{3}$ -dal leszállítja a gabona fogyasztási adóját s helyenkint délen félelemből felhagynak a községi fogyasztási adó végrehajtásával. Ekkor a forradalom egyszerre északon üti fel fejét, Milano, a gazdag ipari város válik középontjává. Amit Milánó ma gondol, holnap Olaszország gondolja« s valóban ez a hatalmas fejlődésnek indult centrum ma is gyújtópontja az olasz szocializmusnak. Közel lévén a svájci határhoz s a kivándorlók és ismét visszatérők északi hazáihoz, sok benne a gyanús, kétes, elégedetlen elem (*teppisti*), sok az élénk képzelő, szélsőségekre hajló munkásnő s a vidékről beözönlött analfabéta munkások csak annyit értettek meg a szocialista propagandából, hogy a munkaadók elnyomók s hogy az osztozkodás napja közeleg. A fel világosodott szocialisták, kik sohasem az utcával harcolnak, nem vettek részt a milánói zavargásokban s még a józanabb konzervatívok is (Viliari) felmentik a pártot a felelősség alól. Igaz, hogy két évvel előbb Turati egy provisorikus köztársasági kormánynak Milanóban való felállítását nem zárta ki a lehetőségek sorából, de bizonyos, hogy a köztársaságiak, radikálisok és klerikálisok nem kevésbé keserű hangon szólottak. Nem is a milánói forradalom (*fatti di maggio*) maga, a mely a szocialista-párt új politikai korszakát bevezette, hanem inkább annak következményei. Három nap alatt a gyöngén összetákoltt barrikádok mentén kilenczven ember feküdt holtan, több száz sebesülten, köztük gyermekek és aggok. A kormányt és az uralkodó osztályokat rettegés szállta meg, ostromállapotot hirdetnek Milanóban, Flórenczben és Nápolyban, feloszlatnak úgyszólván minden munkáskamarát s tömérdek Casse rurali-t és Societa cooperative-t, vagyonukat lefoglalják. A kormány elkobozza a vasúti munkások egy alapját, mely arra volt szánva, hogy a vasúttársaságok részvényeiből a munkások számára vásároljon, a bolognai egyetem egy tanárát felfüggesztik, mert aláírt

a sztrájkolók javára, több szocialista tanítót elcsapnak és 4 hónapra betiltják a radikális demokrácia milánói orgánumát, a *Secolo*-t, pedig ez békés szellemben írt. Tömérdek katolikus és radikális újságíró és politikust bebörtönöznek, a milánói haditörvényszék (elnöke Bava Beccaris) Turati képviselőt 12 évi, nejét Kuliscioff Anna dr.-t 2 évi börtönre ítéli és fogházzal sújtják Cesare Lombroso fényes-tollú leányát. 360 ezer aláírás kéri az amnesztiát, Turatit politikai jogainak elvesztése daczára ismét hatalmas többséggel küldi Milánó a parlamentbe, Edmondo De Amicist Turin választja képviselőjéül s a következő év municzipális választásain az egyesült szélső pártok (Estrema Sinistra) névsora győz Milánó, Párma, Pavia, Piacenza és részben Turin városában.¹ Az elítéltek nagy része kegyelmet kap és Rudini keserű szívvel távozik helyéről, melyet *Pelloux* tábornok foglal el.

Az olasz gyülekezési jogot leginkább a szokásjog védte eddig, bár a büntetőtörvénykönyv ama szakasza, mely bünteti a közbiztonságra veszedelmes osztály elleni izgatást, folyton Damokles-kardja volt a szocialisták feje felett. Ekkor — ámbár a közrend már jórészt helyreállott, — terjeszti elő *Pelloux* világszerte hírhedt javaslatát, mely a rendőrségnek megadja a jogot, hogy nyilvános helyiségekben vagy köztereken a gyűléseket betilthassa és a mely megengedi a kormánynak, hogy feloszlassa mindazon egyesületeket, melyek a közrend vagy az alkotmány tetteles felforgatására irányulnak. Tág értelmezés mellett ez a javaslat, ha törvényerőre kap, megölte volna az olasz szocialista-párt minden alkotását és az olasz szabadságérzethez képest hallatlan hatalmat ruházott kormányra és rendőrségre a nekik bármely okból kellemetlen mozgalmakkal szemközt. Az olasz közvélemény viharos felzúdulása mutatta, mily eleven a veszedelem tudata az olasz nép felvilágosodott részében a rendőrségi hatalom mesterséges megnövesztésével szemben. Az északi városok régi önérzete, ősi függetlenségük hazajáró lelke ébredezett és az öntudatos munkásság és a radikális polgárság kezét nyújtott azoknak a férfiaknak, a kiből a garibaldista és cavourista hagyományok még nem veszték ki egészen. Az olasz liberalizmus e napokban kiállta a tűzpróbát, kijelentvén, hogy a szabadelvűség legelemibb törvényével össze nem egyeztethető *a rendőrség, mint nagy-*

¹ B. King és Th. Okey i. m.

hatalom, a rendőrség, mint jogforrás. Megkezdődik a javaslattal szemben a parlamenti obstrukció, a melynek ellenében Pelloux kijelenti június 22-én, hogy ha a kérdéses javaslatból egy hónapon belül törvény nem lesz, királyi decretum útján fogja életbeléptetni és csak később, meg nem határozott időben terjeszti megerősítés végett a parlament elé (innen: *decreto-legge*). A parlamentet elnapolják s a decreto legge július 22-én életbelép. A következő évben azonban a római semmitűszék jogérvényesen kimondja egy adott esetben, hogy a decreto-legge törvényjavaslat és törvényes erejét csak parlamenti határozatból merítheti. A Pelloux-kormány ismét a képviselőház elé terjeszti javaslatát, de vesztére, mert az obstrukcióban most nem csupán a szélsőbal és a mérsékelt ellenzék (Zanardelli, Giolitti) vesznek részt, hanem a kormánypártból kivált Budini-töredék is. Ferri és Pantano remek rögtönzéseit, Turati magvas tiltakozásait a modern Olaszország lelkes rokonszenve fogadja. A többség szigorítani akarja a házszabályt és cloturet helyez szembe az agyonbeszéléssel. Sikerül is keresztülhajtani javaslatait s az egyesült ellenzék füttyszó és keserű kifakadások közt távozik, utóbb felzúg az emelvényen Garibaldi himnusza és az elnököt lekergetik emelvényéről. Sonnino tanácsára, ki azt reméli, hogy a szélsőbal elpusztul az új választásokon, feloszlatják a kamarát. A szocialisták kezét fognak a szélső pártokkal és az Estrema Sinistra harminczczal több mandátumhoz jut, mint annakelőtte. A radikálisoktól továbbra is elkülöníti a szocialista pártot a kollektivismus, mint végezel, melyről a radikális párt vezére, *Sacchi* azt mondotta, hogy nem egyéb, mint a másvilági boldogságnak, a paradicsomi üdvözülésnek új ígéretése. A köztársasági párttól ez alapvető különbségen felül még e pártnak tisztán ideologikus, egyoldalúságában rég meghaladott történelemfelfogása is elválasztja. Marx és Mazzini bajosan járhatnak egyazon úton. De vannak pontok, melyeken e különbségek háttérbe szorulnak s a taktikai czélszerűség közös működésre készíti az egymástól gyökeresen elváló felfogásokat. Ezenfelül ne feledjük, hogy a pártok egyénekből állanak s az elv azonossága nem képes mindig eltakarni az eltérő milieuk, vérmérsékletek, személyes érdekek és tudományos meggyőződések el elhajló eredőjét. Minden pártnak van jobb- és bal-szárnya, a centrifugális erő egyikből sem hiányzik. Innen van, hogy a köztársasági és radikális pártoknak vannak elemei, melyek szinte szomszédosak a szocialista-párt megfelelő elemeivel.

Közvetlenül mégis a reakció hozta össze a szocializmust a többi népies párttal (*partiti popolari*). Kárát ennek csak a reakció látta. Az olasz szocializmus *egyik* fordulópontja a szélső pártokkal és a mérsékelt ellenzékkel való fegyverbarátság. Az exkluzivitás megszűnt a politikai ellenzék irányában. A *második* fordulópont ugyanez exkluzivitás megtörése a kisbirtokossal és általán az agrárproblémával szemben.

(Befejezése a jövő számban.)

Ifj. Leopold Lajos.

SZEMLÉK.

Képzőművészeti szemle.

Tavaszi tárlat.

I. A francziák.

A résen, melyen át a tavaszi tárlat a nyugaton folyó művészi mozgalmakba bepillantást enged, erős fény szűrődik keresztül. S fényről szólva, nem csupán képletes értelemben használjuk e szót, hogy kifejezzük vele, minő érzést keltettek bennünk idegen országok művészetének hozzánk került hírmondói. Nemcsak ezt a fényt értjük, a művészi alkotásban nyilatkozó emberi szellem nemes fényét, mely a műcsarnok termeiben ezúttal valóban szokatlan erővel ragyog. Csak szét kell tekintenünk az első teremben, hol a francia festők képei függnek, s szemünk nyomban észreveszi, hogy e képek egyrésze nem más, mint egy-egy ellesett fejezete a fény egyre változó és mindig megújuló életének.

E buzgalom a fény jelenségeinek művészi ábrázolásában az impresszionista festők fellépése óta éledt. A tárlat francia gyűjteménye eléggé számos képet mutat be tőlük, még pedig — úgy látszik — azzal a czéllal, hogy a mozgalom fejlődéséről is tájékoztasson, mert épen impresszionista festőktől több régi, 20—30 éves kép látható. E czél elérése azonban kevésbé sikerült; a gyűjtemény inkább csak sejteti, mint ismerteti e mozgalmat. A fejlődés folyamatát nem követhetjük; csak itt-ott, nagy távolságban tűnik fel egy-egy újjelző, azután ismét hosszú ideig magunkra maradunk, keresve az elvesztett nyomot. Többen hiányzanak a vezérkarból is, azok közül, kik elsőkül követték az új művészet igéjét. Sőt maga a mester: *Manet* is két olyan képpel van képviselve, mely működésének valódi jelentőségéről, arról, a mi abban igazán fordulatot jelző, épen nem nyújt fogalmat, s inkább megtéveszti, mint felvilágosítja a nézőt. *Manet* kezétől valók, s még sem igazi *Manet*-k. *Manet* úttörő volt, igazi forradalmi szellem; tőle származtatják az újabb festészetnek azt a törekvését, hogy ellesse és

kifejezze, hogyan bomlanak szét a színek a fény hatása alatt a szabad természetben, miként változtatja meg a dolgok által keltett színhatást a napfény és a mindent körül folyó levegő. Egy hosszú útnak kiinduló állomása ő; vezére egy seregnek, melynek szeme a nap felé van irányozva, s mely az újítók szenvedélyével, a kutató tudós komolyságával, sokszor szinte kínos kereséssel igyekszik megrögzíteni a fénynek mindent megélenkítő, nyugtalan játékát. A Manet ültette többől egész sora sarjadzik azon törekvéseknek, melyek a fény intenzitásának fokozását tűzik ki célul. Valódi „hajsza a fény után.” S a sok fonál közül, melyből a modern festészet szövete szövődött, talán ez a fényből sodort fonál válik ki legélesebben. Ez jelzi a legszemléltetőbben a határt, melynél az új művészet elválik a régítől. A hagyományos színfelfogás varázsa alól felszabadult szem a dolgok szemléletének önálló, a régítől elütő módjához szokik, merészen hatol be a fény és levegő jelenségeinek meghódított birodalmába, s lassankint a színeknek, árnyalatoknak, harmóniaknak egészen új, gazdag világa nyiladozik. Manet-nak a tárlaton látható két képe azonban jóformán semmit sem sejtett, abból, hogy minő szerep jutott neki e nagy átalakulásban. Mindkét kép pályája elejéről való (az egyik 1863-ból, a másik 1868-ból), abból az időből, midőn nemcsak tárgyait, hanem művészetének eszközeit is a spanyoloktól kölcsönözte. A *Bikaviadal* (38. sz.) különösen emlékeztet Goya-ra, csak nyugodtabb, mint a hogy Goya festette volna. Manet általában a nyugalom festője, s erről az oldalról nálunk látható képei jól jellemzik. *Spanyol tánczosainak* (37. sz.) csoportja is komoly, kimért; szinte bábokra gondolunk, látva az alakok élettelen grandezzaját. Manet mellett még két olyan francia művész van képviselve a tárlaton, kiknek részük volt az új irány megalapításában és kik — adhuc viventes — történeti névre tettek szert: Claude *Monet* és *Renoir*. Az utóbbinak *A páholy* című képe (42. sz.) — egy előkelő hölgy fekete-fehér csikos estélyi öltözékben és egy frakkos úr, ki szeméhez emeli látcsövét — egyik gyöngye a gyűjteménynek. A nő természetes kelleme, tekintetének kifejezhetetlen bája épúgy megkap, mint a színek finomsága, s a megfigyelés élessége, mely oly jól tud ellesni egy futó mosolyt, egy könnyed mozdulatot. Monet-t, a fény életének az új művészet úttörői közt legmerészebb és legnagyobb erejű kutatóját, legjellemzőbben számtalan apró, színes vonalkából rótt *Paul anyó* című festménye (60. sz.) képviseli, sejtetve valamit az ő fény elemző kísérleteiből, melyekkel a levegőnek a színekre gyakorolt bomlasztó hatását akarja csaknem a tudomány módszerességével felderíteni. Két tájképe (48. és 49. sz.), különösen a viharos tengert ábrázoló, igen szép, de működése irányára kevésbé jellemző. Szorosan Monet oldalán, vele egy nyomon járja pályáját két kortársa: *Pissaro* és *Sisley*, s tájképeik talán hívebb fogalmat nyújtanak Monet tájfestési irányáról, mint ez utóbbinak nálunk látható saját művei. *Pissaro Boulevard de Clichy* című képe (25. sz.) különösen érdekes, fénytől átvillogott levegőjével, kék és lila

színeinek vibráló játékával s egész ideges nyugtalanságával, melyből szinte kihallatszík a nagyváros mozgalmas utcái életének zakatolása. Ez utóbbi képtől könnyű továbbfűzni a lánczot a *Raffael* képein (28. és 58. sz.) látható kékesfehér színharmoniaiáig. *D'Espagnat*, *Loiseau*, *Moret* nálunk látható tájképei (54., 57. és 50. sz.) újabb kiadásai az idősebb úttörők képeinek, kiknek munkájához — amennyire e kevésből ítélni lehet, mert egyéb képeiket nem láttuk — újjal a magukéból nem járultak.

Tovább haladva a fénysáv jelölte nyomon, *Lerolle*-hoz érkezünk, kinek ecsetjét szintén a fénysugarak játéka foglalkoztatja, a mint végigtánczolva a meztelen női testen, bevonják azt meleg ragyogással. *Fürdő nők* című képen (27. sz.) a technika nagy készségével mutatja be, hogyan játszanak a sugarak a pehelyfinom, könnyed testeken, a víz gyűrűző színén, s hogyan reszket a levegő a nyári nap hevétől. *Besnard*-nak *Algíri asszonyok* című kis képen (45. sz.) a két nő tüzből égő arca, a színeknek izzásig hevített ragyogása elárul valamit abból a tobzódásból, melyhez az impresszionista festők által újjáélesztett színbeli érzékenység eljutott. Innen csak egy lépés *Gaston La Touche*-ig, kinek mindhárom képe nem más, mint egy-egy kikeresett, nehéz világítási probléma megfejtése. A megoldás virtuozitása különösen bámulatot keltő *A mise* című képen (36. sz.), melyen a színes ablakokon beszűrődő világosság küzdelmét az oltáron égő gyertyák sárga fényével s az ebből fejlődő bonyolult színhatásokat rendkívüli festői tudással tükrözi vissza.

Szemünk az erős izgatás után pihenőre, lelkünk az érdekes, a megoldásért vívott küzdelem miatt rokonszenves s a megoldás öröméből részt juttató, de jobbra tisztán festői feladatokkal foglalkozó képek szemlélete után nemes megindulásra talál *Charles Cottet* képein. Fény helyett homály, eljárási kísérletek helyett a tartalom gazdag bensősége. *A Tenger mellett* című képnek (40. sz.) már hármass felosztása is arra szolgál, hogy kifejezze a tartalom ünnepies, komoly színezetét. A középső képen hosszú asztalt látunk, melyet egyszerű halászberek ülnek körül; búcsúlakomára ültek össze, mert másnap útra kelnek. A középén függő olajlámpa szelíd, sárga fényt áraszt a társaságra. A nagy ablakon át a sötétkék tengerre esik tekintetünk, mely kenyeret ad, de olykor életet kivan cserébe. Egyik férfi feláll, hogy pohárral kezében szót emeljen; mindenki hallgat, nehéz aggodás felhője borong a szomorú lakoma felett. Látva e csoportot, mely oly ünnepies nyugalommal ül a hosszú asztal körül s búcsúztatja a bizonytalan sors elé induló utasokat, önkénytelen arra a másik búcsúlakomára gondolunk, melyet a biztos halálra készülő mester ült tanítványaival. A két gyermeket leszámítva, *Cottet* képén is tizenhárman vannak és ezek is szegény halászok. Ez emlékezés fokozza nyugodt erővel elének állított jelenet biblikusán komoly hatását. A két szárnykép a szomorú másnapot ábrázolja: az első az otthonmaradt asszonyokat látjuk,

kik szorongó szívvel, gyászos hallgatásban kémlelik a partról a hullámozó vizet, a másodikon a távozó halászsokat, kik a fedélzetten összebújva, szomorúan függesztik szemüket a távolba. A költészet nemes tüze ragyog Cottet *Szent-Jánosnapi tüzek d'Ouessantban* című képén (39. sz.). A nők és gyermekek szelíd csoportja, mely merően nézi a lobogó tüzet, a háttérben sötétlő tengeröböl, melynek túlsó partján — mint megannyi fénybogár — apró tüzek fény lenek, az éjnek mindegy ráboruló titokzatos homálya, — hatalmas költői kép, telve a nyári éjszaka sejtelmes varázsával. Gottet-vel sokban rokon egy másik kiváló festő: Lucien Simon. Míg azonban Cottet képeit szelíd költői fény vonja be és meleg emberi részvét hatja át, addig Simonban kevesebb az érzélem bensősége, s több a kíméletlen erő. Míg Cottet inkább képeinek egész hatásával tud mély hangulatot ébreszteni, Simonnál az egyes alakok jellemzése sokkal változatosabb és élesebb. Bár mindketten kedvelik a homályt, Simon színeinek skálája mégis szélesebb, gazdagabb. *A nyílt czirkusz* (44. sz.) kétségkívül igen kiváló mű. A szorosan összebújt falusi nézősereg, mely együgyű kíváncsisággal bámulja egy szánalmas külsejű kötél tánccsónő nyomorúságos mutatványát, ép oly híven és élesen van jellemezve, mint a gondokba merült, kiéhezett bohóc, ki éppen háttal lévén fordulva a közönségnek, levetheti a vigság álarczát és kedve szerint szomorkodhatik. *V. úr és úrnő arczképe* (33. sz.) — egy görnyedt hátú, galambösz párisi nyárspolgár tisztos élteparjával — s egy kisebb vázlat: *Birkózók Finistèreben* (31. sz.) szintén a művész kiváló, nagy erejét tanúsítják.

Egészen külön helyet foglal el a francia festők közt *Puvis de Chavannes*, stilizáló, dekoratív művészetével. Ő mindenkifelett díszítő falfestő s ezért igazi fogalmat nem is nyerhetünk róla. De *A tél* című képén (52. sz., a párisi városházán lévő nagy képnek későbbi, kibővített ismétlése) így is megragad a vonalak nemes nyugalma, a szürkés fátyollal borított, sápadt színek szelíd harmóniája, s az egész vértelén, csendes álmvilágnak halk költészete. Puvis de Chavannes jövődjét keresik sokan Maurice *Denis*-ben, ki nagyszámú gyűjteménnyel jelent meg a tárlaton. Erősen stilizált képei tisztán dekoratív hatásra vannak szánva. Furcsa eredményre jut, a ki azzal a szándékkal közeledik e képek felé, hogy összevesse őket a természettel, valóságos keressen bennük. E rózsaszínű, citromsárga és lila testeknek, e füzöld vonalokból összerótt tengernek, ez agyagsárga felhőknek semmi közük a természethez; a rajzban itt minden stilizált, a színek pedig a valóságtól független életet élnek, s hasonlóan a zenéhez, önmagukban akarnak hatni. E szempontból nézve, méltán megkap egy-egy képnek lágyan összehangolt, kellemes színharmóniája, a hullámozó vonalak nagy nyugalma, a rajz tetszetős elrendezése. Bizonyos lírai lágyága nemcsak a színeknek, hanem a tartalomnak is jellemzi e képeket, melyekről a gyermek sohasem hiányzik. Mindenesetre érdekes,

hogy az impresszionista irányból, mely kiindulásánál a természeti benyomások hű visszatükrözését hirdeti, a fejlődés folyamán olyan törekvések hajtanak, melyeknek főczéljuk a stilizálás, s melyek a természettel jóformán minden kapcsolatot megszakítanak. —k.

Bakunin kiadatlan művei.

(*Michel Bakounine: Oeuvres. Federalisme, socialisme et antithéologisme. Lettres sur le patriotisme. Dien et Vétat. — Quatrième édition. Paris: Stock & Cie. 1902.*)

A végtelenül parányi atom — sóhajtott fel a közelmúltban egy francia elmélkedő — végtelenül nagy volna, ha egyedül állna a világmindenségben. A vonzás, taszítás, surlódás mirriád eredői nem korlátolnák terjedelmét, az áthatlanság törvénye tárgyatalanná válnék. De az atomot más atomok végtelen sora kényszeríti végtelen parányiságra, az individiumot milliónyi más individium készleti társadalmi compromissumra és szabadsága egy részének feláldozására a többiek kedvéért, kik vele szemben ugyanazt kénytelenek tenni. Bakunin az államot nem tartotta ama társadalmi alakzatnak, mely ezt a compromissumot igazságosan közvetítené. Ezért szembehelyezkedik „minden tekintélylyel és befolyásolással, még ha az általános szavazati jog nyilatkozik is benne; mert meggyőződése szerint mindez végeredményben az uralkodó, kizsákmányoló kisebbség profitjára és a túlnyomó többség — a rabszolgák — érdekeinek csorbítására vezet.” Ezt a felfogást nem Bakunin hozta be először a csirázó társadalomtudományba és mielőtt egyéniségének méltatásába — itt tárgyalt műveivel kapcsolatosan — belebocsátkoznánk, talán nem lesz meddő munka helyét az immár igen gazdag anarchista irodalomban megjelölni. Nem tartanok helyesnek e ponton egész Zenóig visszamenni; amiként azon kor *archos*-a nem állítható a mai államgépezet mellé, akként az *anarchizmusra* emlékeztető antik szólamok tudományos asszimilációjában is mentől több óvatosság ajánlatos. A mai értelemben vett anarchizmus első rendszeres kifejtése William *Godwinnek* köszönhető (London, 1793) s a francia népállam születési évében hangzik fel a csatornán túl az állameszme egyik legkomolyabb és legvilágosabb bírálata. Némikép *Thompson* is idesorolható, bár — mint róla találóan jegyezték meg — inkább szocziálliberálisnak tekinthető és rendszerének gerincze Bentham és Owen sintesise. Átmenet az ő gondolatjárása az egyéniség jogának ad abszurdum viteléig, mely az angolszász fajok közt századok óta buzgón szántott talajra bukkant. *Warrent, Andrewst* és *Spoonert* értjük, az egyéni anarchizmus amerikai alapvetőit. Az egyén jogának határtalanságát, az atom terjedő tendenciáját minden más atomra való tekintet nélkül — jenseits von Gut und Böse — legklasszikusabban mindenektől eltérően *Stirner* fejtette ki (1844) és tüzesen hirdeti „Liberty” című lapjában az amerikai R. B. *Tucker*, sőt egy-egy mély pillantással *Ibsen* és *Nietzsche* is ott révedeznek. Franciaországban

Proudhon korának autoritaire kommunizmusával szemben, ellenmondásokba keveredve, de mindig szellemesen hirdeti a kölcsönösség elvén alapuló szociálizmusát, mely követeli „l'égal échange entre les producteurs du produit de leur travail.” Angliában és Amerikában, hol eszmélkedése nem volt új, feltűnést nem okozhatott, de Francia- és Spanyolországban akadtak tanítványai és német földön zavaros gazdasági programjába a hegeli bölcelet annyiféle spekulációra felhasznált formáival igyekeztek sikertelenül elevebb logikai erőt beleoltani. Epigonjai — Langlois, Tolain, — a proudhonizmus alkonyát jelentik, melynek hamvadó tüzet csak a szellemes belga Proudhon-iskola éleszti egy ideig. A kommunizmus az ötvenes évektől kezdve egyre tért hódít az individualizmussal szemben a munkásmozgalmakban s a forradalmi elméletekben. Az anarchizmus, melyet Bakunin hirdet, nem Thompson, sem Stirner anarchizmusa, valaminthogy széles ívben hajlik el Proudhontól. Proudhon irtózik a szociálizmusnak ép úgy mint az individualizmusnak a másikat kizáró egyoldalúságától, ingadozik a bölceseimi monizmus és dualizmus között (De la justice, Creation de l'ordre), a társadalom bajainak okául a tulajdont jelöli meg és összhangba szeretné hozni a szervezett munkát a hitellel (L'organisation du credit et la circulation), végül amorphismusát oda módosítja, hogy az állam szükséges rossz. (Du principe fédératif.) Bakunin Hegeltől nem csupán — mint Marx — dialektikát örökölt. A szabadkőművességről írt füzetében (Catéchisme de la Franc-Maçonnerie moderne) az istenfogalomnak döntő fontosságot tulajdonít. „Dieu est, — írja — done l'homme est esclave. L'homme est libre, done il n'y a point de Dieu.” Köteteket ír, hogy e fogalmat megdöntse. A vallási szervezet testvére: az állam. „Az állam, írja itt tárgyalt irataiban, az emberiség legflagrantsabb, legczinikusabb és legteljesebb tagadása” (150. o.) „és az állam lerombolása abszolút szükségesség” (155. o.) Az egyén nem fejtheti ki immanens tendenciáját a szabadság felé, mert a társadalmi hagyomány és nevelés beoltja az egyénekbe — „l'homme un heritage social” — az istenség eszméjét, a morált és az állam hitvallásának: a hazának gondolatát. (198—199. o.) A rabszolgaság, nevezzük bár jobbágságnak vagy bérmunkának, szükségyszerű következménye az állam puszta létezésének. Csak nevét és alakját változtatja meg a rabszolgaság, alapja ugyanaz marad. Ezt az alapot a következő módon lehet meghatározni: rabszolgának lenni annyi, mint *kényszerítve lenni* arra, hogy másokért dolgozzunk, viszont úrnak lenni: egy mások munkájából való megeléssel. (157. o.) Ezt a kényszerítést eszközli az állam, az egyház, a nevelés. Hadat üzen tehát az államnak, az egyháznak és a morálnak, melyek az emberi természetnek ellentmondó kényszer a többség kárára állandósítják.

A kérdés, melyet megvilágítani igyekszünk, a következő: mi választja el Bakunin eszmejárását az öt megelőző és követő anarchistákétól és ezzel kapcsolatban: a tudományos igazságok létért való

harczában, mely igazságai bizonyultak életképeseknek? A mi előzőitől leginkább elválasztja: a tömmezsuggestio eszközeinek ha nem is rendszeres, de világos formulázása. *Fundamentumnak nézi Marx egész „Überbau”-át.* Nem hisz a *generatio aequivoca* egyéni lehetőségében, mint sok előzője, de az utópistákkal azonosak a saját ideológiája szerint megconstruált „emberi természet”, „emberi szabadság”, mint kiinduló fogalmak. Supponálja, hogy e szabadságérzet létezik az egyéni szervezet gyökerében, de tönkre sebzik a kényszer eszközei. Az államot nem a fokozatos munkafelosztás által differenciált ideologikus intézménynek tekinti, mely hozzásimul a termelés és jövedelemelosztás mindenkori feltételeihez; szerinte megfordítva: a termelés és jövedelemelosztás mindenkori feltételei simulnak az államhoz. Ezek szerint *az egyénileg lehetetlen generatio aequivocát társadalmilag lehetőnek vélte* és nem vette észre, hogy az állam keletkezésében a célszerűség egy bizonyos fokának kellett meglenni a termelésre vonatkozólag és hogy ez a sokat vitatott intézmény hosszú ideig csupán kompromisszumnak tekinthető, melyet a szűz föld fogyása és a mesterségek fejlődése folytán letelepülő ember a társadalomtól független determináltsággal köt. Ez a determináltság akasztja meg egy bizonyos ponton a nap felé törő fákat, az élet és az ismeretek esetleges és természetes határaiban ez a determináltság kútfeje a primitív ember istenhitének, ez a determináltság kovácsol erkölcsöt a gazdasági kénytelenségből. (A magyar egy-gyermek-rendszer faluiban immorálisnak tartják azt az asszonyt, kinek sok gyermeke van.) Bakunin ideológus volt a szó törzsökös értelmében és ez egyik pont, a melyben az újabb anarchizmus némely képviselőjét mély szakadék választja el tőle. *Krapotkin* és *Reclus* köteteken át igyekeznek igazolni, hogy a termelés intenzitása nem inkompatibilis annak szabadságával. Számot vetnek a létező viszonyokkal, gazdálkodási rendszerekkel, felhasználják a technika vívmányait és *Krapotkin* — részben *Fourier* nyomán — kiemeli a munkamegosztás, az ad abszurdum vitt differenciáció károságát az emberre és munkaeredményére. Náluk a szabadság nem szakad el, mint személyesített fogalom, az embertől, hogy a másik tőle elszakadt személyesített fogalmat: a szervezett hatalmat helyettesítse, mint az ember legfőbb boldogsága. Az az ideologikus állameszme, mely egy *Hobbes* irataiban élénk tárul, megtalálta a maga legvégletesebb ellentétét Bakunin ideologikus államgyűlöletében. Klasszikus pendantja az ő eszközökben nem válogató „tett propagandája” az *állam nélküliség* érdekében: — minden idők eszközökben nem válogató *államhatalmi macchiavellizmusának*. így tagadja meg önmagát: kényszereszközökhöz nyúl, hogy a kényszert megtörje, megtagadja a fanatizmust, hogy ujjal helyettesítse, vádolja a tömegszuggesziót, de agitációjában eszközül választja. Forró agyát sohasem csapta meg a saját igazságaiban való kételkedés hidegsége s miközben a hit templomainak hadat üzen, nem épít templomot a kételkedésnek. Rendszeréből hiányzik a mai anar-

chizmus quintessentiája: *a tömegszuggesztió helyettesítése egyéni öntudatokból álló társadalmi köztudattal*. Viszont senkire úgy nem áll, mint Bakuninra: „a rossz mit ember tesz, túléli őt, — a jó gyakorta sírba száll vele.” Valóban, először adott ő hangot, régóta gyülemelő és ma is eleven szenvedelmeknek s ha a dolgok mélyére nézünk: a marxizmus mai megrendülésében az ő régóta porladó kezének is része van. Tanítványaiból orthodox marxisták vagy forradalmi szocialisták váltak, de ha e két orthodoxiát ma egy táborban látjuk a transzigenekkel szemben — Guesdet Vaillanttal, Ferrit Arturo Labriolával — elmondhatjuk, hogy csak az öregség egyazon gyöngesége hozta össze az elmélet két szélsőségéből a bakuninizmus és marxizmus epigonjait. Számuk egyre gyérül, kételyeik egyre győzelmesebbek. Az igazságok is megöregszenek, mint az emberek, mondja Ibsen, életkoruk legfeljebb 30—40 év. Mindazáltal ez nem jelenti, hogy akár emberek, akár igazságok nyom nélkül múltának el. Ámbár neo-bakuninizmusról nem lehet szó, ámbár a köd, mely fátyolosán hullong Marx Károly húszéves sírjára, nem a Bakuninéről szállott fel, mégis lehetséges, hogy az isten kegyelméből való hatalmi szervezetekkel szemközt, melyek ellen a letűnt század folyamán Bonaparte Napoleon és Bakunin Mihály intézték a leggigantikusabb agitációt, a modern szocializmus itt-ott felbukkanó fegyverszünete egyjelentésű a beteg és öreg organizmust megillető elnéző udvariassággal. Jules Guesde — hajdan Bakunin híve, utóbb a konzervatív marxizmus legjelesebb logikusa — gyönyörű himnust írt egykor a halálhoz. A híven megtett kötelesség nyomán beköszöntő halált dicsőíti, a Nietzsche „beteljesítő halál”-át, melyet az emberiség szolidaritása, az örökhatóság és örökösök egymásba fonódó, egyetemes láncolata és ittmaradó eszményeink szabad elhelyezkedése és biztos továbbfejlődése az emberiség testvéri nagy családjában — megfoszt komor színétől. A legújabb forradalom történetírói csak ez értelemben szólhatnak a marxizmus és a bakuninizmus agóniájáról. Bakuninra is áll, amit Bernstein Marxról mond, hogy tanításának életképes részei csupán akkor fognak eleven erőre kapni, ha mesterök megszűnt báljvány lenni és rendszerének minden gyöngéjében könyörtelenül végbe ment az egyetemes, örök változásnak egyetemes, örök áldozata. Valószínű, hogy ez áldozat Marxból sokkal többet hagy meg, mint Bakuninból, ki elveit, bár ismételt próbálkozott, sosem volt képes összefüggő rendszerbe foglalni. Leonardo da Vincit is el fogják felejtetni, mert képei, — minthogy nem értett a festékkeveréshez, — elhomályosulnak és letöredeznek.

L. L.

Schmitt Jenő dr. „Gnosis” áról.*

A mit czéhbéli nyelven ismertetésnek neveznek, azt egyáltalán nem tudnék írni, legkevésbé pedig a Gnosis-ról. Annyit azonban szeretnék leírni, a mit úton-útfélen minden ismerősömmel elmondok, a kiről csak tudom, hogy érdeklődő: ugyan olvasta-e Schmitt mester Gnosis-át? Mint egy örömhírt mesélem mindenütt, mert érzem, hogy jövő ezredévek Hamlet-jai soká-soká meg fogják találni tépelődő to be, or not to be-jökre a megnyugtató feleletet e könyvben, illetőleg hát e tanban.

S ha elgondolom, hogy mi minden van benne, a miről beszélni lehetne, hát érzem, minő szédületes gyorsasággal forognak agyam háttérében azok az évszázadok, melyeket Schmitt mester Gnosisa, mint saját bensőnk fejlődésének nagyított képét tárja elénk s azért nem is tudom hamarjában, hol kezdjem.

Csak rapszodikusán, inkább kíváncsiságot keltek talán, mint-hogy arról helyes fogalmat adnék.

A múltkoriban egy nőismerősüknél meglepett az a hasonlóság, a mit az ő éjjeli szekrénykéjén felhalmozott holmik és a modern emberek külső és belső berendezése közt találtam, s önkénytelenül azokra az emberekre gondoltam, a kiket Schmitt mester Gnosisában Stückmenschennek nevez. Volt ugyanis azon a szekrénykén egy Szent József-szobrocska két virággal telt váza között, egy ezüst fogantyús csengetyű, egy imádságos könyv, egy gyertya- és gyufatartó, végezetül egy revolver.

Ugy-e, legalább háromezer esztendő nagy ugrásos, különböző felfogása volt ott összehalmozva úgy, mint a tulajdonosnénak, úgy, mint a legtöbb úgynevezett művelt ember szagatott világnézetében egymás mellé ugrálnak összevisszaságban a különböző fejlődési fokozatok?

Lám, az a kis gipsz Szent József-szobor, mint egy történelem előtti ősember fétise szépen meghúzódik azok közt a kis virágok közt, a miket a természetből már kitiltott, elszakított ember szedeggett össze, hogy behozza velük sötét szobájába legalább az illatát a szabadságnak, a szépnek, a miket az ősember még nem is sejtett, mert nem hiányzottak neki. A babona és poézis mellé került közvetlen a csengetyű, a rabszolgatartó úr kényelmes hangkímélése, eszünkbe hozva azt a viszonyt, mely közte és egy másik ember között — a rabszolgája között van.

Innét aztán egy hatalmas ugrás az elemeket lenyűgözve tartó Manfrédékhez, értem a gyertyát és gyufát feltalált embert: egy vonással tüzet fakaszt, világosságot áraszt. Ez a kor önmagáról azt hiszi, hogy ha minden elemet le tud már magának nyugözni, hát megfejtette a lét kérdését is. (Igen, a míg a saját gyártotta világosságban szemléli.)

Most az imádságos könyv. Ez is régi-régi. Ebben az önmagán kívül fellelt szellemhez könyörög az ember azért, a mire szüksége van, vagy a mit óhajtana.

A végére hagyam a revolvért, a nyers fizikai erő ezen bámulatos extraktumát, e konzervjét, mely egy pár milliméter területre szorítja az ősember hatalmas öklének aczélidegzetét s buzogánya súlyos ütését. Ugyancsak arra a parányi kis területre szorította az ősember óta elmúlt századok kinszenvedéssel nyert haladását is, mert a cél, a

* E közlemény Schmitt Jenő egy hívétől való; fõntartjuk magunknak, hogy a magunk szempontjából is ismertessük a Gnosist. *A szerkesztőség.*

mire ezt használni kívánja, lesülyeszi a „művelt” feltalálót az ősember nívjára, lejjebb, mert öntudatával van bűnös cselekedetének.

Ilyen zűrzavarral vannak ma a szegény agyongyötrött agyú Stückmenschek bensőjükben s külső szociális berendezéseikben körülvéve és hogy ezt egy Stückmensch elhihesse, vagy megérthesse, csak egy mód van: ha otthagya az egész berendezést, mert rendet abból csinálni nem lehet.

Pedig sok szép dolog van néha egy-egy ilyen Stückmensch fejében összehalmozva, néha valósággal bámulatos tárházai az összehalmozott kincseknek — de fájdalom, se mi nem tudjuk, hogy *így* mit csináljunk vele, de a mi még fájdalmasabb, ő maga se tudja mitévő legyen vele s minden tudásával nem egyéb, mint egy nagy kereskedelmi ház írnokja, a ki a terhes hajó megérkezéssel unnak összes szállítmányait inventáriumba írja darabonként, de ha kérdeznéd az egyes darabok egymáshoz és hozzánk való viszonyáról, hát bambán nézne a szemed közé: „mi közöm hozzá, nem az én dolgom — mondaná — vagy szolgálai páthoszsza: „ez az én *uram* dolga”, így ez embernek a munkája másokra nézve csak egy száraz inventárium — mint a mai tudományok nagy része —, önmagára nézve pedig egy fárasztó, tompa munka, mely a szellemi tehetséget szép lassan felemészti a nélkül, hogy *megtudná az összefüggést a darabok között.*

De nem így ám Schmitt mester Gnosisa !

Nincs egy alig érezhető lehellete, vagy romboló vihara az emberiség felett elvonult századoknak, melyeket ne hozott volna a legbámulatosabb összhangba.

Igy látni csak egy rengeteg magas színvonalról lehet, a honnét betekinthesz az évezredek horizontja s közel, vagy messze eső dolgok és események *lég és alaki perspektíva nélkül* állnak elénk a *gondolatvilág* ezen magaslatában, a hol a kép nem hamis perspektivikus látszat, ez is csak egy oldalról, mint a hogy a fizikai látás az érzéki dolgokat elénk tünteti, hanem minden oldalról egyszerre látjuk az ő szemléltető Gnosisában folytonos összhangban anyagit és szellemit az ész villogó fényében.

Lépésről-lépésre vezet bennünket a Gnosis az évezredek káprázatos panorámájában, hol mindenütt arra a legfontosabb momentumra figyelmeztet bennünket, a mit míg egyrésztől az emberiség igazi nagyjai mindig megvilágítani, másrésztől pedig a világ anyagi fejei hamu alá takarni igyekeztek. Ezt a kettős harczot, meg a harcz közben a „Gnosis” gyönyörű fejlődését tárja elénk a „Gnosis.”

Nincs ebben új, a világot hirtelen felforgató dinamit, hanem csak az a mindeneknél erősebb és mégis oly csendes, csak lelkünk legmagasztosabb pillanataiban érezhető végtelenül finom rezgések magyarázata, összhangba hozva a legdurvább anyag a legszemlembb gondolatvillanással, olyan összhangba hozva, hogy ez elég lesz az emberiségnek újabb évezredek számára« mint amannak a szelíd istenembernek a felvilágosítása ezelőtt kétezer esztendővel.

Mint tiszta víz tükrében látjuk saját lelkünk fejlődését az évezredek munkájában a Gnosison keresztül, ama milliók és milliók küzedelmében, a hol a saját lelkünket látjuk különböző alakzaton keresztül vergődni, hogy a mai formájába jusson.

Látjuk a lelket, mint sejtet a történelem előtti emberben mozogni; ez a sejt csiralevél lesz, szövet lesz, majd szerv; lassan fejlődik tovább, íme, már organikus élet, már állat, hatalmas erővel különböztetve meg énjét a másik éntől; de íme, már emberré lett az a lélek s felkiált Sokratesben: „*Ismerd meg magad!*” . . . De még se áll meg,

még megy tovább s a mit még oly emésztő vágygyal kutat alexandriai Philo önmagán kívül, megleli a lélek önönmagát, önönmagában s kimondja abban a szelíd ábrázatú nagy öntudatban, Krisztusban: „*Megismertem magamat, én és az atya egy vagyunk !*”

Hát ennek a nagy mondásnak az igaz ismerőit, az igaz tudóit és értelmezőit ismerteti Schmitt mester a gnosztikusokban. Világos egymásutánban tárja elénk egyúttal azokat a kinyilatkoztatás *mai felfogásával*, a midőn minden ember elmondhatja, a ki megérti, hogy „én és az atya egy vagyunk.”

Mint a nagy óceán a folyókat és folyócskákat, patakokat, öröm és bánat könnyeit, a szerelmesek forró, a haldoklók hideg lehelletét, mindent felszív magába: úgy ágaznak belé Schmitt mester világnézetébe is az összes eddig mondott ígék, hogy nagy tudása hullámverésén megtisztulva felszállhassanak a nap forró csókján, a *megismerésen* a végtelenbe, a hol a csillagok miriadjai úgy elférnek, hogy egymásról is alig tudnak, de a gondolat, a tudás egy szempillantás alatt öleli fel mindet.

Mit mondjak még? Ha lelked őszintén kutat, ha valóban áhítozik arra, hogy megértsen „innét” valamit s ha elodázhatatlan vágy sarkal, hogy napjaid ne legyenek csupán a reggeli és estéli fogmosás közötti időszakok, melyeket nyugős foglalkozás, vagy ásítózó unalom, vagy a megélhetés után való hajsza tölt be, hanem egy olyan öntudatos forgás, mint a napé, vagy a földé, melyek az *igazi törvényeket* ismerve és betartva forognak, akkor meg fogod találni a „Gnosist.”

Veszprém, 1903 február.

Nagy Sándor.

TÁRSADALOMTUDOMÁNYI TÁRSASÁG.

A Társadalomtudományi Társaság márczius hó 29-én ülést tartott, a melyben *Somló Bódog* jogakadémiai tanár *A társadalmi fejlődésről és néhány gyakorlati alkalmazásról* tartott előadást.

Az előadást jelen számnak egész terjedelmében közli, a hozzá fűződött vitáról pedig a következőkben számolnak be:

Vámbéry Rusztem egyetért ugyan előadóval alap gondolatát illetőleg, de kifogásolja, hogy épen a büntetőjogra hivatkozott példakép. Goethe szava: Es erben sich Gesetz und Rechte wie eine ewige Krankheit fort a római jogra vonatkozik, mely a német gemeines Recht alakjában megbénította a társadalom fejlődését. A büntetőjog mindenkor alkalmazkodott a társadalom felfogásához, sőt azt látjuk, hogy az etikai értéktételek az idő folyamán teljesen eltolódtak. Természetes, hogy a büntetőtörvény csak a mindenkor uralkodó társadalom érdekeit védi, de e mellett nem akadály a fejlődési törekvéseknek. A btk.-nek az előadó által hivatkozott 172. §-a sem akadály, mert csak a szenvedélyek és érzelmek felkorbácsolását akadályozza, de nem azt, hogy nyugodt érveléssel akár nagy tömegekre is hatás gyakoroltassék. Mihelyt a fejlődés valamely foka megérett, akkor úgylis utat tör magának a törvényeken keresztül s a forradalom csak addig büntetendő cselekmény, a míg diadalra nem jut.

Jászi Oszkár, ellentétben az előtte szólóval a felolvasó álláspontján van. Tömegekre nagyobb politikai hatást csak érzelmek útján lehet gyakorolni, míg a pusztán elvont gondolatsor erre képtelen. A politikai agitátornak ad hominem kell demonstrálni, s mihelyt ad hominem demonstrál, érzelmeket hoz mozgásba. Hogy ez így van, már abból is kitűnik, hogy az uralkodó társadalom mindenha az érzelmi izgatás fegyverével is küzdött a neki ellenséges törekvésekkel szemben s az érzelmi izgatást csak azokra az intézményekre nézve büntette, melyek érdekkörének főtámaszai.

S minthogy szóló az új eszmék lehető legteljesebb kifejtését és propagálását tartja a társadalomra, mint *egészre*, leghasznosabbnak, a politikai izgatás szabadságát véli olyannak, mely a fejlődési tendenciát legjobban biztosítja. (A politikai izgatás alatt nem érti az arra való bujtogatást, hogy a jelenlegi rend *erőszakos* eszközökkel döntessék

meg, hanem csak a legális eszközök igénybevételére való kapacitálást, ha az érzelmek és indulatok segítségével is.)

Természetesen más kérdés, hogy az uralkodó társadalom miként fog eljárni. Ez hatalmi kérdés s az uralkodó társadalom míg bírja, el fog nyomni minden oly törekvést, mely érdekkörével ellentétes.

Dr. Várkonyi Oszkár. Az előadó úr véleményem szerint öntudatlanul kirívó ellentmondásba került önmagával. Felolvasásának bevezető részében igen helyesen rámutatott arra, hogy nincs veszedelmesebb a szociológiai tudományra nézve, mint az, ha a csalhatatlanság színében feltüntetett, minden ellentmondást kizáró sarktételeket állít fel és ezekre igyekszik azután rendszerét felépíteni. Magam is azt tartom, hogy az igazi szociológia nem dolgozhatik dogmákkal, hanem szem előtt kell tartania mindenkor, hogy úgynevezett igazságai csak ideiglenesek, a mindenkori gazdasági és szellemi áramlatoktól függő értékűek. De mit láttunk? Tanulmánya későbbi folyamán az előadó úr maga is beleesett ebbe az általa ostromozott hibába. Ő a „fejlődés elvét” jelölte ki, mint olyan sarkalatos igazságot, melyhez kétely nem fér, melyet tagadni a babonával egyenértékű szellemi eltévelyedés és a mely egyedül olyan, hogy reá valami komoly szociológiai elmélet épülete elhelyezhető. És midőn ezt hirdette, az én szememben miben sem különbözött azoktól, a kik annak idején az isteni kinyilatkoztatást jelentették ki ilyen alapigazságnak, melyre azután a teológiai világnézet most már romokban heverő várát építették fel, vagy azoktól, a kik az összerződés dogmáját hirdették épen olyan lelkesedéssel, tudással és szilárd meggyőződéssel, mint ő ma a fejlődés elvét és ebből a dogmából konstruálták meg az összes társadalmi és állami intézmények csalhatatlannak vélt rendszerét. En bizony hiszem, hogy el fog jönni az idő, midőn a szociológia ép oly szánakozó mosolylyal fog elhaladni a fejlődés elmélete mellett, mint a milyennel ma tekintünk vissza az isteni kinyilatkoztatás vagy az összerződés elméleteire.

Azokban a példákban pedig, melyeket elméleti tanainak gyakorlati alkalmazása tekintetében az előadó úr felhozott, már a tudomány mai állása szempontjából sem volt igaza. Jászi igen tisztelt tagtárs úr iménti felszólalásának végén felcsillant az a gondolat, melynek világánál kell bíráló tárgyává tennünk a szóban forgó kérdést, nevezetesen első sorban azt, hogy helyteleníthetjük-e, ha az állam a maga büntetőjogában kriminalizálja, büntetéssel fenyegeti az olyan törekvéseket, melyek létalapjaiul felismert intézményei, a házasság és tulajdonjog ellen irányulnak? Ez a gondolat az önfentartás eszméje. A jog az államnak, mint uralkodó társadalomnak, az akarata. Az önfentartás eszméjét tagadná meg az az állam, az az uralkodó társadalom vagy az az uralkodó osztály, — hisz, hogy a mai állam milyen, az ennél az általános törvénytől teljesen közömbös — a melyik nem azt iktatná a maga jogrendszerébe, nem azt jelentené ki a maga akarata, azaz a maga joga gyanánt, a mit a maga vagy a benne uralkodó társadalom vagy mondjuk egy osztály érdekei szempontjából tart helyesnek és szükségesnek. Ez sohasem volt másképp és sohasem lehet másképp. Es kétszeresen helytelen volt a magyar büntetőjogra való hivatkozás, mert a mi büntető-törvénykönyvünk — eltekintve attól a helyes ellenvetéstől, melyet Vámbéry Rusztem t. barátom meg — a 172. §-ban, sokkal szabadlelőbb, sokkal humánusabb és az előadó úr álláspontjához sokkal közelebb álló elvekből indul ki, mint akárhány előzője vagy kortársa. A 172. §-ban ugyanis az állam létalapjait képező intézmények elleni izgatást nem fegyházzal, nem börtönnel, nem fogházzal, vagyis nem megbecstelenítő

szabadságvesztéssel bünteti, hanem bünteti csupán államfogházzal, vagyis kusztodia honosztával, — ezzel is jelezvén azt, hogy az e szakasz ellen vétőkben nem az erkölcsi romlottságot, hanem oly törekvéseket akar sújtani, melyek önmagukban véve lehetnek tiszteletreméltóak, de a melyek mégis a ma fennálló államszervezet, a ma uralkodó társadalom, a ma uralkodó osztály felismert létérdekeire nézve veszedelmesek. A fejlődés elméletének nevében helytelen volna azt követelni, hogy az állam még ettől a büntetési szankciótól is álljon el. Ha valamely uralomra törekvő társadalom, vagy osztály elég erős, elég életképes, akkor a btk. 172. §-a sohase fogja megakadályozni abban, hogy tényleg uralomra kerüljön, a mint hogy a múltban sem volt soha a még ennél sokkal nagyobb akadályok egész sorozata elegendő ahhoz, hogy az erősebb, az életképesebb eszme diadalát meghiúsítsa.

Épöly helytelen volt az előadó úr második példája is. Az iskola sem egyéb, mint fegyver az uralmon levő és az uralomra törekvő társadalomnak a társadalmi osztályok harcában és megint az államnak, mint uralkodó társadalomnak lényegét ismernők félre, ha azt kívánók, hogy ezt a fegyvert adja ki a kezéből és szolgáltassa ki a maga ellen ségeinek. A míg valamely társadalom elég erős ahhoz, hogy a maga akaratát kényszerrel is érvényesíthesse, addig az ő iskoláiban azokat a tanokat fogja terjeszteni, a melyeket a maga létfeltételeivel összeegyeztethetőknek, érdekeire előnyösöknek tart és száműzni fog iskoláiból minden olyan törekvést, melyek önmagára veszedelmesek lehetnek. Ha azután a létért való küzdelemben a ma uralkodó társadalom elbukik, fegyvertársa a győztesnek lesz majdan zsákmánya: az fogja a maga létérdekeit megvédeni a jogban és hirdetni az iskolában.

Pollacsek Laura némi ellenmondást lát az előadó elméleti fejtegetései s ez elméletek gyakorlati alkalmazása közt. Az elmélet — a társadalom fejlődéstani elmélete — az emberi közösségnek minden eddigi állapotában s minden leendő alakulatában az emberi társadalom fejlődésének egy fázisát látja. Az egyes alakulatok akkor váltják fel egymást, mikor egyrészt a társadalom azon érdekkörei, melyeknek addig erejük volt uralkodni, ezt az erőt elvesztik, másrészt pedig új érdekkörök ereje annyira megnövekszik, hogy a meggyöngült erővel szemben elég erők lesznek az egész társadalom minden erőforrását saját érdekeik hasznára kiaknázni vagyis — uralkodni. Ilyenkor a fejlődés egy új fázist ér. Új fázis, melyben új az uralkodó érdekkör, új azoknak száma s konstellaticziója a kik ez érdekkörön kívül állnak. Ha a társadalmi fejlődéstani így sub specie aeternitatis tudományos objektivitással nézi az államok alakulását s bomlását, az osztályok elhatalmasodását s leigáztatását, ha e jelenségekben mindig az erők dinamikájának törvényeit látja, akkor ellenmondás van ezen theória objektív nyugalma s azon indítvány subjektív türelmetlensége közt, mely azt kívánja, hogy a fejlődés egy fázisa, egy állam, egy érdekkör *ne használja fel* mindazon erőforrásokat, melyek önfentartására, önvédelmére, rendelkezésére állanak, hanem tegyen koncessiókat, szereljen le erőket, hogy új, vele ellenkező irányú erők szabadban fejlődhessenek. Mikor az előadó a büntető törvénykönyv egyes §§-nak eltörlését kívánja, mert ezek a fejlődés egyik vagy másik irányát hátráltathatnák, akkor nem tesz eleget a fejlődéstani elméletnek, mely — irány megjelölése nélkül — megköveteli, hogy minden egyes fázis, minden egyes alakulat teljesen kifejlődjön, minden erejét kihasználja, szóval magát teljesen kiélje, mielőtt új erők vele megbírózhassanak s leteríthessék.

Jászi Oszkár azt hiszi, hogy a vitát a politikai és a tudományos szempontok összekeverése bénítja. Az előadó úr teljesen tudományosan vetette fel a kérdést, körülbelül így: A tudomány szempontjából mi az emberi haladás legbiztosabb és leggyorsabb útja? Ez ép oly tudományos kérdés, mint pl. ez: A tudomány szempontjából mi a tudóvsz leküzdésének leggyorsabb és legbiztosabb útja?

Az előadó úr és szülő is csak ennyit és nem többet akart megállapítani, legkevesebb azt a tisztán politikai jellegű kérdést, hogy az uralkodó társadalom adott esetben, hogy járjon el.

Várkonyi Oszkár úr és Pollacsek Laura kisasszony ezt a szempontot hozván be a vitába, eltértek a tudományos vizsgálatától.

Dr. Várkonyi Oszkár. Félreértett szavaimat akarom röviden helyreigazítani. Első sorban azonban meg kell jegyeznem, hogy Jászi igen t. tagtársam tévedett, midőn az imént azt állította, hogy az előadó úr nem mint politikus, hanem mint tudós állította fel tételeit és ebből a szempontból kell azokat vizsgálnunk. Én azt tartom, hogy ennek ép az ellenkezője igaz. Az előadó úr ugyan tanulmányának bevezetésében mint tudós szociológus jelent meg a mi körünkben, de a tudós köntösét csakhamar levetette és további konklúzióiban már mint politikus, mint egy politikai irány képviselője állott előttünk. Már pedig ez csak tételei igazságának rovására történhetett. Az volt az álláspontom előbb is, az most is — és ezt értette félre Wolfner igen tisztelt tagtársam — hogy sohasem fogjuk eldönthetni a szociológia jelenségeinél, hogy mi a jó, *mi a helyes*. Nem mondtam soha egy szóval, hogy az állam helyesen jár el, midőn az ellene törökét bünteti és nem mondtam azt se, hogy helytelenül cselekszenek azok, a kik az állam ellen törnek. Csak *okát* iparkodtam adni az egyiknek is: a másiknak is. És ezzel a tudomány feladata szerintem ki is van merítve. A helyesnek, vagy nem helyesnek kérdését a tudomány soha sem fogja megoldani, de erre nincs is szükségünk. Ériük be azzal — és ez is fájdalom gyakran több, mint a mire képesek vagyunk — hogy felkutassuk és megállapítsuk a társadalmi jelenségek okozati összefüggését. Így értettem azt a közbeszólásomat, hogy minden a mi van, jól van.

Harrer Ferencz csak arra a megjegyzésre szorítkozik, hogy nézete szerint úgy a t. felolvasó, mint a főlshzóalók a kérdés tárgyalásánál összevegyítették a tudományos és a gyakorlati politikai szempontokat, melyeknek az igazságok megismerésére szükséges eszmei szétválasztását ép a természettudományoktól megtermékenyített társadalomtudományi iskolától várhatnók első sorban. — Ne keverjük bele a társadalmi jelenségek kutatásába oda nem való elemeket, hanem menjünk minél mélyebbre a kauzalitások vizsgálatában.

Lorenc Viktor: Jászi úr felszóalásában némi figyelemre méltatta Várkonyi úr abbeli nézetét, hogy a fejlődési elmélet önmagával jut ellentétbe, midőn a fejlődést akadályozó körülményeket egyszerűsmerkendokra számúzni törekszik, mert hisz dogmát hirdet ezzel.

Arra akarom felhívni a figyelmet, hogy az akadálytalan fejlődés elmélete mint dogma teljesen ment egyéb dogmák veszélyes tulajdonságaitól és önmagával sem juthat ellenmondásba.

E dogma az alkalmazkodás akadályai ellen fordul, tehát biztosítja a megfelelő fejlődést mindaddig, a míg körülöttünk vagy bennünk valami változhatik. Felvehetjük még ama valószínűtlen szélső esetet is, hogy külső és belső dolgaink rövidebb-hosszabb időre oly állandóak, a termé-

szet és önmagunk fölött való uralmunk annyira előrelátó, hogy a fejlődés akadálytalansága daczára sem áll be tényleges változás: akkor sem jutott önmagával ellentmondásba a fejlődési elmélet, mert hiszen nem aktíve biztosítja valamely körülírt módon egyszersmindenkorra a fejlődést, hanem csak annak akadálytalan lehetőségét. Ily módon saját, önkéntes megszűnése ellen sem irányul, és azt (implicite) magában foglalja.

A meddig emberi életünkben valamely kedvezőbb berendezést felismernünk lehetséges, a míg kivétel nélkül hülyékké nem váltunk, hogy ezen lehetőségek mellett vakon elhaladhassunk, mindaddig ellenségei leszünk a fejlődés akadályainak, s mindaddig hasznunkra lesz az akadálytalan fejlődés elmélete.

Dr. Farkas Geiza. Engedjék meg, hogy az előadó úrnak az iskolai tanítás konzervatív irányára vonatkozó megjegyzésével foglalkozzam egészen röviden. Az előadó úrnak igaza van: az iskolai oktatás és különösen a történelem tanítása konzervatív irányú. És ez — a mit mondani fogok, az itt most elmondottak után talán merész kijelentésnek fog feltűnni — jól is van így. Az iskolában tanuló gyermek, a ki épen belép az életbe és a társadalomba, valamint az, a ki a gyermeket tanítja, olyan helyzetben vannak, mintha mi, a kik most együtt vagyunk, elhatároztuk volna, hogy egy kirándulást teszünk együtt és ennek a kirándulásnak részletes tervét is megbeszéltük volna. Most bejön az ajtón egy barátunk, a kit magunkkal viszünk a mulatságra. Nemde első dolog az, hogy közöljük vele kész kirándulási tervünket és ő hallgat minket. Csak mikor már tudja, hogy mit akarunk, teheti meg ő is javaslatait, hogy — mondjuk — ne a Hűvösvölgybe menjünk, hanem a Városligetbe.

Az iskola kötelessége a gyermekkel megismertetni azt, a mire mi eljutottunk, a mi megállapodott nézeteinket. Ha a gyermek azután felnő és az életben azt találja, hogy nem ezek az eszmék helyesek, hanem mások, akkor lesz itt az ideje annak, hogy nézetét érvényesítse. A mi különösen a történelem tanítását illeti, nem szabad elfelejteni, hogy az iskola nemcsak ismereteket közöl, hanem érzelmeket is. Csak az a nemzedék képes valamely társadalom fejlődését valóban folytatni, a mely nemcsak megismerni tanulta, hanem bizonyos értelemben át is élte elődei lelki életét. Ezért, ha a mai nemzedék tisztelettel tekint régletűnt korok embereire, bár azok talán kevésbé voltak boldogok, kevésbé értelmesek és talán erkölcsileg is fejletlenebbek, mint a maiak — ezt teljes joggal közli az iskolában tanuló jövő nemzedékkel.

Somló Bódog az elhangzott felszólalásokra válaszolva kifejti, hogy a fejlődés elvét nem mondotta csálhatatlan dogmának. Csak konstataulta, hogy a tudomány *mai állása szerint* ez a tan megdöntetlen szilárd alap. Hogy egy későbbi kor tudása talán helytelennek fogja tartani, bizonyára nem tekinthető komoly érvnek. Ennek az okoskodásnak mintájára egyáltalában semmiféle tudományban semmiféle igazság alapjára helyezkedni nem volna szabad, mert egyikről sem tudhatjuk, vajjon egy haladottabb kor nem fogja-e megczáfolni. Ilyen alapon azt sem fogadhatnék el bebizonyítottak, hogy a föld forog, mert valamikor nem így tartották s *hátha* jön idő, a mikor megint nem fogják tartani. Az, hogy egy tudományos tételt teljesen bebizonyítottak tartásunk semmiképen sem ellenkezik a fejlődés tanával és nem jelenti azt, hogy az illető tételt dogmának tartjuk. A míg

a fejlődéstan megczáfolva nincsen, addig annak alapjára kell helyezkednünk.

Csaknem az összes felszólalók egyértelműleg az előadásban kifejtett állásponttal szemben abból a nézetből indultak ki, a melynek Pollacsek Laura kisasszony adott legszabatosabb formát, hogy t. i. az egyes társadalmi átalakulások akkor váltják fel egymást, a mikor új érdekkörök a régiak meggyöngült erejével szemben elég erősek lesznek arra, hogy az egész társadalom minden erőforrását a saját céljaikra kiaknázzák, vagyis, hogy a nagy társadalmi átalakulásokat mindig erőszakkal kell kiküzdeni az uralkodó társadalommal szemben, vagy mint Vámbéry úr mondja az érett fejlődés a törvényeken keresztül tör magának utat.

Meg kell engedni, hogy a fejlődés eddigelé tényleg ezt a technikát követte. Követte azonban éppen azért, mert eddigelé a társadalmi fejlődés elve még nem volt felfedezve és még nem hatotta át az emberek gondolkodását. Az emberek gondolkodásában a statikus felfogás dominált és azért a régi rend mindig mereven szembe helyezkedett az újjal. Az előadás alapeszméje éppen az, hogy ennek az új igazságnak felismerése a fejlődés technikájának megváltoztatására kell, hogy vezessen. A fejlődés régi technikája, a forradalmi átalakulás, ellenkezik az evolúció felismerésével. Ma már észszerűleg nem szabad a fejlődés erőinek lenyűgözésére törekednünk és addig várunk, a míg a visszafojtott erők feszítő ereje robbanást okoz. Abból, hogy a fejlődés technikája az ismeretek eddigi állása mellett tényleg ez a katasztrofális átalakulás volt, nem következik, hogy ennek a technikának fentartása ma is helyes és hogy ez a jövőben is fenn fog maradni. Én tehát Pollacsek Laura kisasszony fejtegetéseivel szemben azt tartom, hogy az a követelés, hogy egy állam, egy érdekkör ne használja fel mindazon erőforrásokat, a melyek önfentartására, rendelkezésére állanak, nem szubjektív türelmetlenség és nem juttat engem ellentétbe a társadalmi fejlődés elméletének objektív nyugalomával.

Alláspontom helyességének bizonyítékát többek között abban is látom, hogy a fejlődés már most sem folyik le abban a régi formában, hanem igen nagy részben máris megváltozott modern ismereteink hatása alatt. Kétségtelen, hogy a mai uralkodó társadalom már igen nagy részben lemondott arról, hogy önfentartását *minden rendelkezésére álló* módon megvédelmezzé, s ha Pollacsek Laura kisasszony a társadalmi fejlődésre nézve kifejtett felfogását végig akarná alkalmazni, következetesen helytelenítenie kellene, hogy az uralkodó polgári társadalom p. o. Németországban megadja az általános szavazati jogot, beengedi parlamentjébe a szocialistákat, helytelenítenie kellene a gyülekezeti és sajtószabadság minden oly alkalmazását, a mely az uralkodó társadalom ellen érvényesül, stb., stb., mert mindezen pontokon az uralkodó társadalom koncessziókat tesz, erőket leszerel, „hogy új, vele ellenkező erők szabadabban fejlődhessenek. A felszólalók álláspontjának következetes alkalmazásából minden, az uralkodó társadalommal szemben álló reformtörekvésnek legkíméletlenebb és *minden eszközzel* való elnyomása volna helyénvaló — és a fejlődés tényéből folyó következmény.

Várkonyi úrral csak a tekintetben tudok egyetérteni, hogy a btkv. 172. §-a, a mely államfogházzal büntet, már sokkal szabadelvűbb mint akárhány előzője. Kétségtelen. Valamikor családostul kiirtották, a ki a fennálló rend ellen izgatni merészelt. Sokratesszel méregpoharat itattak, Krisztust keresztre feszítették, a középkorban is súlyosabb

büntetést alkalmaztak. Ma már csak államfogház fenyegeti az aktív reformot és legfeljebb a katedráról üzik el, vagy a hivatalból üldözik ki. De az következik-e ebből a fejlődésből, a melyet Várkonyi úrnak egyébként következetesen helytelenítenie kellene, hogy ezen a ponton megálljunk s nem inkább az, hogy a változtató törekvéseket egyáltalában ne tekintsük büntetendő cselekményeknek?

Ugyancsak Várkonyi úrral és Harrer úrral szemben tagadnom kell, hogy a társadalomtudományba nem tartoznék a helyesnek vagy helytelennek kutatása, hogy erre szükségünk sincsen és hogy pusztán a jelenségek okozati összefüggését keressük. A társadalomtudomány e tekintetben sincs más helyzetben, mint más tudományok. A mikor a biológia megmondja, hogy a fajok miként fejlődnek, megmondja azt is, hogy egy bizonyos irányú fejlesztés szempontjából mit kell tennünk; a fizika arra is megtanít, hogyan lehet telefont csinálni és ha tudjuk, hogy bizonyos anyagok jelenléte a talajban minő befolyással van bizonyos növényekre, akkor megmondtuk azt is, hogy a hatások elérésére minő anyagokkal kell trágyázni. A társadalomtudomány is az okozatos összefüggés megállapításával együtt a helyes társadalmi berendezkedésre is útmutatást nyújt. Vagyis mint *Pikler Gyula* alelnök úr múlt gyűlésünkön meggyőzően kifejtette: minden gyakorlati kérdés, nem egyéb, mint elméleti kérdés, tényleges összefüggések, okok és következmények kérdése.

Farkas úrral egyetérték abban, hogy az iskola kötelessége megismertetni a gyermekkel megállapodott nézeteinket. A történelmi faktumok ismertetése szükséges, a régi érzelmeké is. De a történelem nemcsak faktumokat közöl, hanem azokból következtetéseket is von. Én csak az ellen szólottam, hogy ne tanítsuk az elavult következtetéseket, hanem a tudomány mindenkori állása szerint helyeseket.

Kevésbé lényeges kérdés, hogy Goethe idézett helye csak a pandekta jogra vonatkozott-e, miként Vámbéry úr vitatja. Én azt tartom, hogy Goethe nem konkrét czélzást akart tenni, hanem az általános jogfejlődésnek adta igen mélyreható kritikáját. Báraiint is legyen azonban, nem teszek le arról a meggyőződésről, hogy a társadalmi fejlődésnek eljövend egy olyan korszaka, a melyre — éppen a fejlődés elvének gyakorlati alkalmazása, a változtató törekvések szabadsága folytán — a Goethe maró szatírája többé nem fog találni.

Az ülést *Pikler Gyula* elnök zárta be. Felszólalását, mely új vitát vezetett be — a gondolatszabadság kérdésére vonatkozólag — e szemle következő számában fogjuk közölni, a meddig előreláthatólag, az újabb vitaülés meg fog történni.