

28.
SZÁM

SZENT ISTVÁN KÖNYVEK

28.
SZÁM



KISS ALBIN A MAGYAR TÁRSADALOMTAN TÖRTÉNETE



BUDAPEST
SZENT ISTVÁN
TÁRSULAT
KIADÁSA



A MAGYAR TÁRSADALOMTAN TÖRTÉNETE

IRTA

KISS ALBIN



SZENT-ISTVÁN-TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA

BUDAPEST, 1925.

Nihil obstat.

Dr. Michael Marzell,
censor dioecesanus.

Nr. 2924.

Imprimatur.

Strigonii, die 23. Septembris 1924.

Julius Machovich,
vic. generalis.

Imprimatur.

Zircz, die 11. Septembris 1924.

Dr. Adolphus Werner,
Abbas.

Kiadja a Szent-István-Társulat,
STEPHANEUM NYOMDA ÉS KÖNYVKIADÓ R. T. BUDAPEST.
Nyomdaigazgató : Kohl Ferenc.

ELŐSZÓ.



SZOCIOLÓGIA néven legújabbán feltörekvő ismeretkör a vele foglalkozó írók felfogásában a legváltozatosabb értelmezésben szerepel. Ép azért szükségesnek tartjuk hangsúlyozni, hogy a jelen kis társadalomtan-történeti összefoglalás a szociológiát a társadalmi jelenségek metafizikája gyanánt kezeli s ezen a néven csak a szorosabb értelemben vett konstruktív társadalmi elméletekkel kíván foglalkozni. Azokat az ismeretfajokat, amelyek tágabb formában szociológia néven szerepelnek, de maguk is önálló tudományokká váltak, mint a nemzetgazdaságtan, statisztika, pénzügytan, jogtudományok stb. nem vonja bele az érdemi vizsgálódások keretébe.

A TÁRSADALOMTAN FOGALMA.

A társadalomtan a mai színvonalán még erősen forrásban lévő tudomány. Fogalmi meghatározása, tárgyköre ingadozók.

A társadalomtan pontos elhatárolása elsősorban azért ütközik nehézségbe, mert a társadalom fogalma maga sem tudott eleddig határozottabb kristályalakot ölteni. René Wormsnál pl. a társadalom szó csak a politikailag szervezett nemzetre illik rá, mert ő a társadalom döntő fontosságú tulajdonságának vallja, hogy a hozzátartozó egyedekről önállóan gondoskodni tudjon. Akik csak általában az emberek egymásra való hatását tekintik a társadalom legjellegzetesebb sajátosságának, azok szemében a törzs, a nemzetség, a család, sőt két ember is alkothat társadalmat.

Vannak írók, akik a társadalmat azon a címen állítják szembe az államfogalommal, hogy a társadalom önkéntes, az állam pedig kikényszerített szövetkezés. Másoknál az állam a legtökéletesebb társadalom, ámbár itt az önkéntesség fogalmi jegye háttérbe szorul.

Új nehézségek állanak elő a társadalom fogalmának megállapításánál a genetikus szempont előtérbe nyomulása révén. A modern írók egy igen tekintélyes csoportja a társadalmi életet a kozmikus erőrendszer megnyilatkozási formájának tekinti. Ez a felfogás egyrészt a társas élet köre, de belső jellege szempontjából is egészen különleges útirányokat követ. Herbert Spencer-nél s követőinél pl. a társas élet köre az állati organizmu-

sok, Comtenál pedig az anorganikus jelenségek világára is áttérjed. Kapcsolatosan a természettudományi ideológia az alapul szolgáló rendszer természete szerint majd a biológia, majd a merev mechanikai törvényszerűségekre támaszkodik a társadalmi tünemények értelmezésénél. Ha következetes ez az álláspont, itt a társadalom célja nem jöhet számításba a fogalom meghatározásánál. Ezen felfogás szerint a társadalom csak okozat s irányítást nem tűrő adottság formájában szerepelhet. Viszont azon íróknál, akik a társadalom vizsgálatánál a per excellentiam emberi vonásokat veszik figyelembe, a szociális élet az egyedi akaratok eredménye s törvényei nem biológiai vagy mechanikai, hanem pszichológiai természetűek.

Vannak, akik a társadalomban külön pszichikai lényt sejtene, pl. Durkheim. Másoknál az ú. n. társadalmi szellem csak a tagok egyező vonásainak szintheze s nem önálló szubsztanciaként, hanem csak az egyéni lélek valamelyes homályos körvonalú analógiája gyanánt kezelhető, pl. Wundtnál.

A legtöbb szociológiai író abban a véleményben van, hogy az okozatosság is, de a célok felé való törtetés is érvényesül a társadalmak kialakulásánál s a társadalmat bizonyos egyetemes célok által egybekapcsolt emberek szervezett csoportjának tekintik. (V. ö. Tegze: A társadalom. Budapest, 1908. I. 3.) Minthogy a gyakorlati élet a céltudatos törekvéseket kétségtelenül leleplezi előttünk, ez a felfogás közelebb lép a valósághoz, mint a merev determináltság feltételezése. Amennyiben azonban a szociológusok a társadalmi élet folyamában törvényeket keresnek, ezen a réven az okozatosság elve is munkába lép. Ezt azonban nem az élet áramainak fátumszerű előrobogásában, hanem az akarati elhatározásoknak az indítóokokra reagáló, bizonyos mérvű szabályszerűségében vélik felkeresni. Ha az egyéni

színezetű értelmezéseket megkíséréljük eltávolítani a társadalom fogalmából, Willmann szerint alig marad vissza egyéb, mint az emberi közösség, amely bármifajta kötelek révén az individuummal szemben a gyakorlati életben kialakul.

A társadalom mibenlétéről alkotott felfogás már eleve reányomja a maga bélyegét mindama kísérletekre, amelyek a társadalomtannak, mint az emberi közösség életjelenségeiről szóló ismeretkörnek, fogalmi meghatározásával foglalkoznak. A legtöbb társadalomtan a maga gyakorlati kristályalakjában azt a törekvést árulja el, hogy a társas élet formáit megismertesse s ezeket okaikra s, ha lehetséges, a törvényeikre is visszavezesse. (V. ö. Eisler : Sociologie, S. 4.) Ám épen ez a természetszerű igyekezet okozza, hogy számos elmélyedő szellem részéről bizonyos bizalmatlansággal találkozunk : hiszen nem egy tudomány régebbi kelettel tűzött többé-kevésbé azonos feladatokat maga elé. Ilyen kivált a történettudomány, amely az újabb időkben nem éri be a múlt idők romfotográfiáival, hanem a történeti adatok burkolata mögött a szellemet keresi, amely azoknak valamikor informáló tényezője volt. Ép azért bizonyos analitikus s szintheticus műveletet sürget, hogy az elszórt adatok mögül kivillanó lélekarc a belső összefüggések zárát pattantsa fel előttünk (Michelet). «La civilisation — mondja Guizot — est le fait général et caché que nous cherchons sous les faits extérieurs qui l'enveloppent.» (Histoire de la civilisation en Europe Paris, 1868. p. 94.). Ugyanezért sürgeti Thiers annak a «lien mystérieux»-nek felkutatását, mely összefűzi az eseményeket. Langlois és Seignobos hasonlóképp az adatok általános kapcsolatainak felderítését vallják a történelem feladatának, mert a múlt idők jelenségei csak így nyerhetnek természetes magyarázatot. Egy magyar bölcslő a történelmi tényekben csak hieroglifikus jelenségeket lát, amelyeket

csak az egyéni élet lelki elemei segítségével lehet megfejteni. (Alexander—Lenhossék: Az ember. 623. l.). A genetikus történetírás egyenesen azzal a célzattal törekszik a pragmatikus irányzatot háttérbe szorítani, hogy az utóbbinak alanyiságra hajló törekvéseitől megszabadulva a történelmi áramlatok belső összefüggéseihez annál biztosabban hozzáférközhessék. (V. ö. Bernheim: *Lehrbuch der historischen Methode*... München, 1914. 30. 34. ff.). A történetbölcsélet törekvései még erőteljesebben elmoszák a történelem s a szociológia határvonalait. Ezek ugyanis a történeti fejlődés okaira, törvényeire, tendenciájára, azaz a történelem metafizikájára kívánnak világosságot deríteni. (V. ö. Sawicky: *Geschichtphilosophie*, S. 3. ff.). Braun is úgy véli, hogy a megértés a történelemben a benső, intuitív jellegű megragadástól függ. (Bevezetés a történetfilozófiába. Ford.: Pukánszky Béla. Budapest, 1922. 80—81. ll.)

A szociológiához viszonyítva ugyancsak hasonló jellegű problémakörben fáradozik a jogbölcsélet s a politika, amely az «emberek együttléti s fejlődési törvényeinek tanulmányozását» (Concha) tűzi ki cél gyanánt maga elé; jelentékeny részben az összehasonlító pszichológia, amely a lelkek egyedi vonásainak sokféleségében a maradandó lényegiséget törekszik megragadni; úgyszintén a nemzetgazdaságtan is abban az ideális felfogásban, amely a materiális nemzetgazdasági tényezők s a magasabb szellemi erők s etikai normák kölcsönhatására irányítja a figyelmet. Mindenesetre nem alap nélkül való azok felfogása, akik a szociológiát mediatizálni kívánnák az érintett tudományok között azon a címen, hogy határozottan elkülönített tárgyat nem képes a maga munkaterén feltüntetni. De viszont nem lehet kétség benne, hogy a tudományos törekvéseknek a szociológia égisze alatt történő csoportosítása — akár pozitív, akár negatív irányban — mindenesetre új világossá-

got deríthet a társadalmi tudományok egyes kérdéseire.

A szociológiára nézve megbecsülhetetlen előny, hogy a vele quasi hatásköri összeütközésben levő tudományok eredményeit a maga javára fordíthatja. Viszont azonban minél inkább növekedik ama tudományszakok száma, amelyet ez a feltörekvő ismeretkör a maga zászlaja alá sorakoztat, annál súlyosabb feladat leszen számára megtalálni azt a szintetikus gondolatot, amely az összefoglaló nevezetet megokolttá tegye.

Főleg az a perspektíva, amelyet Herbert Spencernek elméletileg teljesen megokolt álláspontja nyitott, mely szerint a szociológiának az összes többi tudományok jelenségeit át kell karolnia (*The study of sociology*. London, 1907. p. 312.), volt elcsüggesztő hatással a gyakorlati élet nehézségeivel számoló egyéniségekre. Ép azért az objektív szellemek anélkül, hogy a távol kódében lebegő tudományos egység gondolatáról letennének, tiszteltetreméltó szerénységgel hangsúlyozzák, hogy a szociológia mai színvonalán alig lehet egyébről szó, mint a társadalomra ható tényezők egyikének vagy másikának rendszeres megismeréséről. (V. ö. Bouglé: *Que'est-ce que la sociologie?* Paris, 1907. p. 22. René Worms: *Philosophie des sciences sociales*. Paris, 1919. I. à la fin).

A SZOCIOLÓGIA MINT TUDOMÁNY.

Herbert Spencer, aki a modern szociológiának egyik fanatikus szóvivője volt, egy egész kötetre terjedő tanulmányban számol be amaz akadályokról, amelyek az idevonatkozó kutatások sikerét veszélyeztetik.

A tárgyi nehézségek sorában utal elsősorban a feldolgozásra váró anyag hatalmas terjedelmére. Ha valamely szociális tünemény pontos magyarázatát keressük, az életformáknak bonyolult szövedéke villan egyszerre a szemeink elé. Azok a fonalak, amelyek a vizsgált jelenséget a társadalmi élet szőnyegébe beleszövök, külön-külön is egy önálló s nem kevésbé komplex jellegű problémát alkotnak, amelynek életerei után ujjal szinte napsugárszerűen szétágazó irányban kell keresgelnünk.

Ám, ha az értelem utána jár is a szociológiai tényezők genezisének, szolid eredmény csak akkor remélhető, ha az értelem igazsága s a kutatott dolgok valósága között teljes a harmónia. Ez az eset csak akkor állhat elő, ha a szociológiai vizsgálódás nem a hétköznapi életnek felszínes érdeklődése, hanem szakszerű s mélyreható tanulmány lesz. Itt tehát az ismeretanyag mennyiségi nehézségéhez a megismerés minőségi igényének súlya is kapcsolódik.

A szociológiai kutatások sikerét az itt alkalmazható módszertan is fölötté kedvezőtlenül befolyásolja. A társadalomtannak ugyanis nem állanak oly közvetlen kísérleti és tapasztalati eszközök a rendelkezésére, mint számos egyéb tudománynak. A legtöbb esetben be kell

érnie ama megfigyelésekkel, amelyeket a társadalom egyes individuumai — a komoly céltudatosság gondolatával vagy anélkül — végeznek. Hogy az így nyert eredmények minő értéket képviselnek, következtethető a személyi tanuskodások átlagos természetéből. Közismert dolog, hogy az egyének érdeklődési irányát a maguk értelmi vagy érzelmi tartalma szabja meg s ez a determináltság nem okvetlenül a szociális tények lényegi jelentőségét segíti felderíteni. A kutató — Spencer hasonlatával élve — sűrűen áldozatává válik annak az optikai csalódásnak, amelynek az az ember, aki egy holdvilágos éjjelen valamely tó partján állva a rajta keresztülnyújtózkodó aranyhidat vizsgálgatja. A látszat az, mintha a hold fényét csak azok a hullámfodrok tükröztetnék, amelyek aranysárga fényben reszketnek előtte. Valóságban a homályban maradó tófelület is épúgy reflektálja a sugarakat, mint annak az aranyhíd vonalába eső része, csakhogy azok nem juthatnak az ő szemébe az ő elfoglalt helyzete s a sugártörés elemi törvényei miatt. Ha a fizikai tűnemények megítélésében is oly könnyű a csalódás, elképzelhető, mennyi aranyhidat ver reá az élet a szellemi világ hullámaina a nemes emberi tulajdonokkal diszharmonikus nevelési elvek, a túlzott buzgalmú vagy megtagadott patriotizmus, az osztály- vagy egyéni érdek, a politikai elfogultság, a helytelen értelmezésben megrögzített valláserkölcsi fogalmak stb. fénysugaraiból.

A szociológiai vizsgálódásoknak vannak azután oly természetű nehézségei is, amelyek közösek az emberre vonatkozó összes tudományokéival. Az emberi szellem erőfeszítései révén, miként ismeretes, a mechanikai világnak végtelen sok rejtett folyamatáról hullott le a lepel. Nem ugyan a nagy kosmos alapjaira — miként Kant megjegyezte — hanem pusztán egyes állapotaira esett reá a megértés világa. Mikor a kutatók azt vélték,

hogy az anorganikus világot immár birtokukba vették, az organikus, főleg az embervilág felé fordították figyelmüket s számosan tettek kísérletet az egész embernek a természet gépies törvényeiből való megfejtésére. A tárgyilagos eredmény eddig az a tapasztalati tény, hogy az anyag törvényei a szellemre nem alkalmazhatók. Bár mostanáig nem akadt egy halavány érzetvillanás, amelynek a mechanikai hatóokokkal való egyenértékűségét sikerült volna bebizonyítani, a mechanizáló elmélet állandóan hazajáró lelke az emberrel foglalkozó tudományoknak.

Az ütközőpontot, amint a mondottakból kitetszik, az akaratszabadság kérdése képviseli. Eme vonatkozásban a legtöbb szociológiai munkában a két legszélsőséesebb álláspont emelkedik érvényre. Sokan azok közül, akik az akaratszabadság elvét védelmézik, egyenesen tagadják a szociológiának, mint tudománynak a lehetőségét azon a címen, hogy a szabad szellemi erőket semmiféle törvény tirannizmusa nem köti s így a gyakorlati életnyilvánulásokból levont következtetéseknek a jövőre nézve semmi jelentősége nincs. Mások a szociológia tudományos prestigeét azáltal akarják megmenteni, hogy egyszerűen tagadják az akaratszabadságot.

Az előbbi álláspontot csak annyiban lehet méltányolnunk, amennyiben a szociológia exact jellegét kizárja. Az utóbbi irányzat egyenesen tudománytalan, mert császárvágást végez a gyakorlati életen, egyszerűen eltávolítván belőle mindama hatótényezőket, amelyek a kitervezett elmélet keretei közé be nem szoríthatók; romboló szellemű, mert az embert a szociális fejlődés alanyából annak tehetetlen áldozatává teszi; ellenmondó, mert hisz az összes szociológiai elmélkedéseknek az akarat irányítása a célja, hogy az emberiség egy boldogabb jövőben a jelen élet bajaitól megszabaduljon; értelmetlen, mert a társadalmi evolúciót, mint az em-

berekből teljesen független hatalmasságot, szubsztancia-lizálja.

A tárgyilagos álláspontot véleményünk szerint a következő megállapítások képviselik :

Amennyiben a társadalom egyedekből összetett egész, az egyedek pedig önmagukban lezárt világot alkotnak s ha közöttük összehasonlítás révén sikerül is bizonyos egyező vonásokat fölfedezni, ezekből nem lehet oly genus-fogalmakat megszerkeszteni, amelyek érvényességét bármelyik egyednek kötetlen szellemi ereje keresztültörni ne tudná : a szociológia, mint exact tudomány, nem lehetséges.

Amennyiben azonban az ember bizonyos vitális ösztönökkel születik a világra, amelyek a különböző egyedekben a hasonlóság bizonyos mértékét állapítják meg s amelyek, mint ismert tényezők, szerepelnek az akarat indítékai között s így megkönnyítik a jövőre vonatkozó kombinációkat ; amennyiben a mi szellemi világunkban is egynémely, azonos irányban tájékozódó, intuitív érzék körvonalai csillámlanak ; amennyiben az akarat is szabhat maga elé törvényeket az elvszerűségben : bizonyos fokú, bár sohasem biztos előrelátás nincs kizárva. Így a szociológia, ha lezárt rendszerre nem alakulhat is, mint lemélyített fontolgatás, értékes támasza lehet az emberi életbölcseiségnek.

A TÁRSADALOMTAN TÖRTÉNETE.

A) *Naturalista irányzat.*

A társadalomtant önálló tudománynak Comte Cours de philosophie positive (Páris, 1830—42.) című művének megjelenése óta szokták tekinteni. Ha a szociológia feladatának nagy általánosságban a társadalmi életet irányító, domináns tényezők felkutatását s végső célja gyanánt az emberi boldogulás akadályainak eltávolítását tekintjük, bátran megállapíthatjuk, hogy a társadalomtan egyidős az öntudatra ébredt emberi szellemmel. Az ismeretkör újdonsága nem a társadalomtan lényegi elemei felé fordult figyelemben, mint inkább a természettudományi módszereknek az emberi élet jelenségeire való alkalmazásában veti meg a gyökerét. Ez a törekvés természetes folyománya az előre ment bölcséleti szemlélődéseknek, de egyúttal az élet gyakorlati követelményeinek is egyaránt.

Míg a hit világa tartott, az Isten gondolata adta meg a végső alapot az emberi élet s az egész kozmosz értelmének megfejtésére. Mióta azonban a vallás sokak lelki világában lehanyatlott, az elszigetelt egyénre hárult a feladat, hogy a szétesett s romhalmazzá vált világ egyes alkotóelemeit megértékelje. Hogy a helyszűke miatt csak az újabb korokra fordítsunk figyelmet, a XVIII. század bölcselői az adottságnak elfogadott rationale principium alapján tervezik ki állami és társadalmi elméleteiket. Az egyéni szemlélődéseket eleven dialektikával csiszolják ki általános emberi eszményekké,

hogy a régi világból örökségképen visszamaradt metafizikai szükségérzetet kielégítsék s az emberi életben mutatkozó sokféleséget egységes principium alapján igyekezzenek megmagyarázni. (V. ö. S. Krakauer: Sociologie, als Wissenschaft, Dresden. 1922—3. 53.) Bár a bölcelet messze elszakadt a reális élet talajától, a szenvedő nép tekintete előtt, mely semmit sem óhajtott melegebben egy szolid állami s társadalmi megújodásnál, a reménysugarak forrásává tudott lenni. A gyakorlati élet azonban hamarosan törvényt ült felette. A francia forradalom borzalmai s az utána kialakult intézmények az irányzat rettentő vereségét tanúsítják.

A racionalizmus ellenhatásaként a romanticizmus, vagy mint némelyek akarják, a történeti irányzat lépett előtérbe. Eszerint a gyakorlati életben csak azok az intézmények tartósak, amelyek a történelem reális adataiban öntudatlanul alakulnak ki. A racionalizmus helyett tehát az irracionalizmus lett a jelszó. Savigny szerint, aki ennek az iránynak legjelesebb jogi képviselője, az összes kultúrák nem valami elszigetelt erők és tevékenységek, hanem egy nép életérzetének kivetődései. Az ő sajátosságaival együtt élnek vagy halnak el. Ép azért a romantikusok bizonyos áhítattal nézik az élet folyamatát s óvakodnak attól, hogy erőszakos kezekkel nyuljanak bele az élő változások titokszerű menetébe. Objektív szemlélődési tárggyá változik előttük a kollektív organizmus, a népszellem, de a legszubjektívebb létezési forma, az erkölcs is. (V. ö. Rothacker: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Tübingen, 1920. Ss. 69—70.) Szépsége s jelentősége csak annak van, ami elevenen hullámozó életként rejtőzik «a nép sötét keblében».

Mindenestre önmagában véve nem jogosulatlan dolog az élet rationale principiumának hangoztatása, de az irracionális lételemeké sem, mert — Pascal szerint —

az utóbbiaknak is megvannak a maguk *raisonjai*, amelyeket a *par excellence* *raison* nem ismer, illetve csak tudomásvétel útján tesz magáéivá. A jogosulatlan igény mindkettőnél csak a kizárólagosság erőszakolása, amely amott ideológiára, emitt quietismusra vezet.

Az a bölcséleti felfogás, amely a természettudományokra támaszkodva a racionális és irracionális létformákat valami közös, monisztikus törzsrre törekszik visszavezetni, a két elmélet ádáz tusája közepette szinte természetszerűleg pattan ki a kor méhéből.

Ezt az eleinte réveteg s a biológiában is félénk hipotézis számába menő gondolatot a társadalomtani gondolkozók közül is sokan megragadják, hogy a szociális fejlődésben jelentkező változatok számára egységes s lehetőleg mechanikus jellegű magyarázatot keressenek. Amennyiben ez az irányzat merőben immanens lételemekre támaszkodik, fágabb értelemben naturalistának nevezhető, mégha időnkint gyakorlatilag a szellem kerekedik is benne túlsúlyra, mert hisz a háttérben állandóan ott lappang az a feltevés, hogy a magasabb fokú emberi képességeknek a szóbanforgó természeti alapelv a kizárólagos ösztökéje.

Ez irányban a legelső kísérletet Comte *Cours de philosophie positive* című műve képviseli.

Az a meggyőződése, hogy az emberi nem Bacon ideje óta érett férfikorának napjait éli. Elmúlt a gyermekkor, amikor az emberiség a földi élet jelenségeit természetfölötti erőkre vezette vissza s eredetét s végcélját kutatta (theologizmus). Letűnt az ifjúkor, amikor a természetfölötti erők helyett a reális élet elvont személyesítései vették át a világ fölött való uralmat (metafizicizmus). Eljött a tudományos kutatásoknak, a reális ismereteknek korszaka (pozitivizmus).

Szerinte, amennyiben az emberi nem a maga eredetét, végcélját s a dolgok lényegét sohasem lesz képes meg-

ismerni (I. 16.), az észnek nem lehet más rendeltetése, mivel az élet kész jelenségeinek s ama változhatatlan törvényeknek megismerése, amelyek az életet érzékelhetőleg szabályozzák. Az emberi élet tanulmányozása csak akkor járhat sikerrel, ha közvetlenül a biológiára, távolabbi vonatkozásokban pedig a kemiára, a fizikára s a mennyiségtanra támaszkodik. Ily módon az embert egy hatalmas pirámis csúcspontjára helyezi, amelynek lépcsőit az exact tudományok alkotják.

Comte nagyon jól tudja, hogy merész feladat megoldására vállalkozik, hogy a felsorolt ismeretágak s a szellemi világ között hatalmas űr tátong. (I. 21.) De úgy véli, hogyha az ember megalkotta az ég fizikáját a csillagászatban, a földét a mechanikai erők tanában, a szerves testekét a biológiában, semmi sem lehet a fejlődésnek természetesebb következménye, minthogy létrejöjjön a tudományos megfigyelések rendszere a társadalomtudományi fizikában (*physique sociale*).

Ez a rövidke vázlat is súlyos fogyatkozásokat sejtet. A létformák összeomlásának napjaiban érezzük leginkább, hogy a theologizmus s a metafizicizmus nem halott kategóriák. A transzcendens gondolatok az okság természeti törvényéből folynak, amelyet nem irthat ki belőle semmiféle tudomány *vivisectionja*. Bizonyos az, hogy a szociális fejlődés tényezőit mindenkor észbeli elemek itatják át, ám a felbukkanó fogalmakat — az ide vonatkozó tünemények *complex* jellegénél fogva — lehetetlen dolog lenne egy-két elszigetelt indítóokra visszavezetni. Nincs ember, aki bebizonyíthatná, hogy az összes szociális tények vallásos eredetűek a multban, valamint azt sem, hogy ma minden téren a tudomány vezeti a világot. Comte szociális korszakai tehát nagyon is hullatag természetűek.

Ám a pozitivizmus a maga eszmeköréhez szabott emberi természettel is bajosan boldogulhat. Ez az irány-

zat nemcsak a theológiát s a metafizikát, hanem a lélektant is kitörli a tudományok sorából azon a címen, hogy — miként a természettudományokban, úgy a szociológiában is — csak a rajtunk kívül eső jelenségek lehetnek a tudományos megfigyelés tárgyai. Ha vannak is bizonyos univerzális jellegű törvények, amelyek hatóerejét az emberi természetre vonatkozólag is számba kell venni, mégis bizonyos, hogy a történelem s a társadalomtan végelemzésben az egyéni lélek objektivációja. Így az önmegfigyelés és a reáélmélés híján a másokon feltűnő csalóka jelek szolid tudományosságnak bajosan képezhetik a fundamentumait.

Az ember benső fejlődését irányító tényezők sorában Comte a legnagyobb jelentőséget a természet mechanikai törvényeinek, a Lamarck-féle zoológiai terminológiából átvett milieunak tulajdonítja. Ámde a mechanikus és rationale principium okozati összefüggését semmiféle érveléssel nem tudja megtámogatni. Pedig a probléma súlya épen ide esik. Szerinte a történelem «*règne spontané de la puissance matérielle*», amelyet az értelem «*par une influence consultative ou préparatoire*» módosíthat. (V. 219.) Nos itt a szellem világa az anyagi mellett külön adottságként szerepel. Nem mint a természeti erőkből megmagyarázott tünet, hanem egyszerűen, mint konstatalt érték villan a szemekbe. Tehát a maga valóságában semmivel sem kevésbé elburkoltan, mint a pozitívizmus fellépése előtt.

Amennyiben Comte riadozik attól, hogy az egyéni berendezkedéshez közelebb lépjen, amire különben feltevései alapján nincs is módja, a szociális fejlődésben *per excellentiam* a tömegtüneteket veszi észre, amelyekbe az egyéniség jóformán teljesen belevész.

Ámbár Comte, majd az ő irányzatának hűséges követője, Buckle (*History of the civilisation of England*) is erőteljesen hangsúlyozzák a mechanikai természeti erők

előtérbe nyomulását, sőt tökéletes uralmát is a magasabb emberi képességek munkájában, a rideg valóságban az emberi értelem számára emelnek diadalmi jelvényeket. Működésük irányzatát azért nevezi René Worms «intellectualisme historique»-nak. (Oeu. c. p. 132.)

A mechanikus alapgondolatból folyó következtetéseket a leglogikusabban a materialista társadalomtudományi irányzatok vonták le, de ugyanazok éreztetik a legszembetűnőbbben az elfoglalt álláspontnak fogyatkozásait is. A tarka változatokból kivált egyet veszünk itt szemügyre, amely oeconomiai naturalizmus néven szerepel.

Művelői a természeti élet s a történelem mélyebb áramlataiba való elmerülés helyett a közvetlen anyagi szükségletek, a nemzetgazdasági jelenségek révén törekedtek világosságot deríteni a társadalmi alakulások nehéz problémájára. Marx *Das Kapital* című műve a legtipikusabb megnyilatkozása ennek a gondolati iránynak. Dühring így számol be annak alapgondolatairól: «Minden társadalmi rend a termelésen s emellett a termékek kicserélésén alapszik... Ezek után minden társadalmi változásnak s politikai hullámnásnak végső okait nem az emberek fejében, hanem a termelés és kicserélés változataiban, nem a bölcseletben, hanem az illető kor gazdálkodásában kell keresni».

Ami az első pillanatra szembetűnik a történelem ezen materializált felfogásánál, az a lehetetlen hipotézis, amely a nemzetgazdasági életet az emberi szellemtől független s a maga automatikus törvényei szerint fejlődő folyamatként kontemplálja. Megvannak mindenesetre a nyersanyagok előállításának a maguk természeti feltételei, valamint a forgalomnak s a jövedelemelosztásnak is a maguk érdekszféráiból kicsendülő igényei: ámde, ha az értelem mindezekről eleve tudomást nem szerez, bajos elképzelni, hogy a nemzetgazdaság, mint gyakorlat és tudomány, valamely formában létrejöjjön. Ha minden

történelmi korszak és társadalmi alakulat kizárólag a gazdasági élet függvénye, az oeconomia maga minden magyarázat nélkül szűkölködik s mint megokolatlan substantialisatio, misztikusabb tüneménye leszen az életnek mindama problémáknál, amelyekkel csak a társadalomtan foglalkozni kénytelen.

Az anyagi tényezők — Marx szerint — mint immanens szükségesség hatnak a történelem s társadalom alakulására. Marx maga reácáfol erre a feltevésre, amikor az ő érték-elméletében a szociális törekvések jogosultságát törekszik kimutatni. Itt végelemzésben egy jogi s erkölcsi kérdést vitat meg. A dolog lényege szerint mellékes, vajjon okoskodása helyes-e vagy helytelen. Tény az, hogy a szükségesség gondolatával nem egyeztethető össze sem a jog, sem a moralis.

Az omlatag tudományos alap, amelyre Marx rendszere támaszkodik, eleve eldöntötte a sorsát annak a divinatórius műveletnek is, amellyel a társadalmi fejlődés bekövetkezendő fázisait törekedett felderíteni. Szerinte a szabadverseny hatása alatt a nagy vállalatok felszívják a kisebbeket (koncentráció), a nagytőke folyton kevesebb kézben összpontosul (felhalmozódás), a munkások helyzete mindegyre nehezebb lesz (elszegényedés) s ily módon a tőkegazdaság maga ássa meg a maga sírját, mert az összes oeconomiai tényezők természetellenes helyzetbe kerülnek (összeomlás). Ám a szociális élet jóformán pontról-pontra reácáfolta «a proletár Messiás»-ra. (Tsirikov.) (V. ö. H. Pesch: Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftsordnung. Freiburg i. 1899—900. A Die soziale Frage beleuchtet durch die «Stimmen aus Maria-Laach» III. köt.) Maguk a szocialista írók, mint Engels, Bernstein, Stein stb. kénytelenek bevallani, hogy az idők futása nem adott igazat Marx gondolatrendszerének s a történelmi materializmus elméleti alapjaira nézve is nyíltan vallják, hogy az ideák gyökereit képtelenség puszt-

tán a nemzetgazdaságtanra visszavezetni. Engels egész csoport szellemi kategóriát sorol fel, amelyek, mint hatótényezők a materiális alapfeltételeken kívül is elhatárolólag befolyásolják a társadalmi formák kialakulását.

Bár a szociáldemokratizmus igen sok eszméje nem állotta meg a gyakorlati élet tűzpróbáját, sőt egyes tételei valósággal a multak csökevényei gyanánt tekinthetők, mint makacsul őrzött s elevenen buzgó világnézleti elemek, a szociológiai művek legtöbbszörbe beszűrenkedtek. Oroszlánrésze van ebben a gyakorlati bér munkásmozgalomnak, amely a modern időkben a maga szerveztségével a legenergikusabb módon tudta napirenden tartani a szociológiai problémákat. Sombart szerencsés kezekkel tapogatja ki e mozgalom rugóit. (Sozialismus und Soziale Bewegung. Jena, 1908.) A munkásszervezkedés legfőbb okának nem a pauperizmust vallja, mint inkább a munkásoknak a gazdasági viszonyok hullámozása révén bizonytalan existenciáját, főleg pedig azt a különleges lelki berendezkedést, amely bennük a műhelyek és a klubok falai között kialakul. Állandó kollektív életük benyomásai megcsökkentik bennük a tradíciók s a magányos élet varázsát. Egész világnézetük ennek a kollektív irányban orientált szellemnek kisugárzása. Hangoztatják a több örömhöz, több szabadsághoz való jogaikat; a munkát, főleg a kézi munkát tekintik a reménybeli társadalom főfő nivelláló eszközének; a politikában a demokratizmus hívei, amely lényegében nem egyéb az ő szemükben, mint az ő megszokott kollektív életük kiszélesedése.

Mindenesetre sok mély és komoly igazság is rejtőzik a mozgalom áramlásaiban. Az államnak, de a vallásnak és erkölcsnek is nagyfontosságú érdeke, hogy számoljon ezzel a külön társadalmi osztállyá formálódott lelkeséggel s annak megnyugtatóására törekedjék. Ám a bér munkáosztály a társadalomnak akármilyen becses és nélkülöz-

hetetlen eleme, de végelemzésben mégis csak egyetlen series, amely a maga szellemi és fizikai erejével a közületek összességéhez viszonyítva részlethivatást teljesít s a társadalom egészének természetellenes helyzetbe, sőt csődbejutását eredményezné, ha az élet sokezernyi viszonylata a maga belső törvényszerűségeiről lemondva, ennek az egynek sablonja szerint igazodnék. A mindkét részről igényelt megértés és harmonikus megegyezés mellőzésével a gyakorlati élet riasztó illusztrációját szolgáltatná Menenius Agrippa meséjének.

Azok a naturalisták, akik a külső természet erőrend-szerében nem találták meg a megnyugtató választ a magasabb emberi tulajdonságok megmagyarázására, igen nagy előszeretettel fordították figyelmüket az organikus élettünemények felé s a biológiai törvényszerűségekből keresték a kulcsot a belső világ misztikumának megfejtésére. E téren Herbert Spencer a legnagyobb kísérletező, aki *The principles of sociology* (London, 1876—96. Vol. I—III.) című művében az embertársadalom s az állati organizmus között vont részletes párhuzamra építi fel a maga rendszerét.

Az emberi társadalomnak organikus formában való felfogása már Platónnál, Comtenál s bizonyos értelemben Hobbesnál is fellelhető. Herbert Spencer eredetisége főleg abban áll, hogy a társadalomban egy reális, fiziológiai értelemben vett szervezetet keres, amelyben ép-úgy megvan a munkafelosztás, mint az állati testben. Külön szisztémája van pl. a táplálkozásnak — az ipari erőcsoportokban, az anyagelosztódásnak — a kereskedelmi tevékenységben, a szabályozó szerveknek — a politikai s vallási tényezőkben. Nagy erőfeszítést végez annak igazolására, hogy az emberiség ethikai előhaladása s boldog sorsa a szociális szervezet harmonikus funkciójától függ. Végelemzésben az a törekvése, hogy a társadalmi szervezetet a maga egész mivoltában az általános

fizikai erőfolyamatba kapcsolja bele s idegenkedik annak feltevésétől, hogy az emberiség a fizikai evolúciót önmaga által alkotott törvényekkel is irányíthatja. (V. ö. Giddings: *Principes de sociologie*, de Lestrade ford. Paris, 1897. pp. 6—7.)

A rendszer fő fogyatkozása abban rejlik, hogy a szóbanforgó párhuzam, még ha teljes sikerrel lenne is megvonható, csak elodázza a probléma megfejtését, mert hisz az állati organizmus ontológiailag époly homályos jelenség, mint az emberi s így az organikus felfogás egy ismeretlen tüneményt egy másik ismeretlennel törekszik megfejtetni. Spencer maga is érzi ezt, ép azért az általános fejlődés rugóit a Darwin-féle elmélettől kénytelen átkölcsönözni. Az *evolution*, a *struggle for life* s a *selection* azok a közismert fogalmak, amelyek hivatva vannak az analógikus *theoria* fogyatkozásait megorvosolni.

Szükséges itt hangsúlyozni, hogy az *evolution* szó a hétköznapi életben épenséggel nem okfogalmat fedez. A monisztikus szociológia nyelvében azonban valami kiváltáságos jegybeli gazdaságra tett szert. Valami misztikus valóság, amely fátumszerű hatalommal trónol a természet összes országai felett. A racionális Isten-fogalomnak bizonyos irracionális pependantja, amelyet a modern naturalista tudomány az elsődleges létmagyarázat minden igényével megterhel.

Végelemzésben a *struggle for life* s a *selection* épúgy nem okfogalom, mint az *evolution*. *A fejlődés valódi tényezője* — Lotze szerint — *az a qualitas occulta, amely az organizmusok sajátja s amelynek lényegét senki sem ismeri*. Hertwig is azt vallja, hogy a biológiában legfeljebb az organizmusokban rejlő titkos erők hatásait konstatáljuk, de itt okmagyarázatot hiába keresünk. (Zur Abwehr des ethischen, des sozialen, des politischen Darwinismus, Jena, 1921. S. 22.)

• Hogy a társadalom organikus felfogása a gyakorlati

életben minő értékeket vetett felszínre, eléggé megismerhettük Herbert Spencer rajongó híveinek munkálataiból, amelyekben mesterük alapelveit értelmezték. Kész valószínűságnak fogadván el az analógiának is alkalmatlan feltevést, valami szokatlanul dísztelen versengés indult meg annak megállapítására, vajjon a társadalom egyes csoportjai melyik alkotórészét képezik a szociális test-szervezetnek. Az önállóbb felfogású, józanabb elmék maguk is csak pironkodva emlékeznek meg a lefolytatott izléstelen szellemi tornáról s kénytelenek elismerni, hogy a társadalomnak fiziológiai organizmus gyanánt történő felfogása komoly tudományos eredménynek nem tekinthető.

Ha pusztá analógiát keresünk Spencer organikus felfogásában, mindenestre el kell ismernünk, hogy a társadalom berendezése s az állati szervezet számos életjelenségben tüntet fel bizonyos hasonlóságot. Ám éppen az öntudatos szellemi életre nincs az állati berendezkedésben semmiféle analógia s így a biológiai párhuzam éppen a legjellegzetesebb emberi tüneteményeket hagyja homályban. Egyébként is a pusztá hasonlóság magában véve sohasem lehet alap a tudományos törvényszerűségek megállapítására.

Az ismertetett elmélettipusok eléggé elárulják a szociológiai naturalizmus amaz alaptörekvését, amely a természeti történés s az emberi cselekvés között a köz tudatban fennforgó különbséget kívánja eltüntetni. A jelen irányzat legnagyobb fogyatkozása az emberre ható szociális tényezők egyikének vagy másikának akkora nyomatókkal történő hangsúlyozása, hogy azok az illető rendszerben principiális jelleget öltenek magukra. Az így támadt szociológiai elméletek között bajos megvonni a pontos határvonalat, amennyiben főleg a biológiai materialista felfogás a legtöbb közismert rendszernek alkotóelemévé iktatódott. Kezdetben Comte

hatása alatt a milieu szerepel a szociális alakulások magyarázata gyanánt s pedig vagy csak a fizikai milieu (pl. Bourdeaux, A. Odin), vagy egyben a szellemi környezet is (Taine). A külső természetnek az emberre gyakorolt hatását az újabban fellendült természettudományok egyre fokozódó mértékben emelik ki. (F. Ratzel, K. Kertschmayer, W. Hellpach.) A gazdasági tényezők figyelembevétele főleg Marx rendszere révén nyomult előtérbe. Habár az oeconomiai szociológia hívei nem is követik szolgailag mesterük felfogását, azonban a nemzetgazdaságtani tüneményeket a fejlődés bázisának tekintik. (Engels, Kautsky, Bernstein, Stein, Labriola, Loria, Lafargue, Durkheim, Brookes stb.)

Mások a belső természet berendezésének szentelnek nagyobb figyelmet s a szociológia kulcsának a testi szervezet kémiai összetételét vallják. (Gobineau, Chamberlain, Dühring, Lapouge, Ammon stb.) Az organikus felfogás, amely a hajlékonyabb biológiai törvényszerűségekre támaszkodik, talán a legtermékenyebb volt a társadalmi fejlődés magyarázatára vonatkozó kísérletekben. (Espinass, de Roberty, Lilienfeld, Fouillée, Ward, Giddings, Schäffle, Letourneau, de Greef stb.)

A szociológusoknak ismét egy jelentékeny csoportja az anorganikus, majd az organikus szintre lesúlyesztett létmagyarázat után mindjobban közelepp a magasabb emberi sajátságokhoz s ezek segélyével mint népszichológusok (Lazarus, Steinthal, Wundt), majd mint szociálpszichológusok (Le Bon, Sighele) törekszenek a társadalmi élet domináns tényezőit megállapítani. (V. ö. Sawicky : Geschichtsphilosophie, 39. ff.)

A kutatások részletjellege s így elégtelensége is idők folytán mindegyre világosabban áll a társadalomtan bűvárai előtt. Azért mindélénkebben kialakul az a meggyőződés, hogy a társadalmi kristályalakok bizonyos fokig a maguk belső törvényszerűsége szerint fejlődő

s ugyancsak egynémely mértékben irányítható szociológiai elemek összeállításának levén a gyümölcse, az összes hatóerők számbavétele nélkül komoly kutatási eredményeket lehetetlen felszínre vetni. Egyelőre ez a megállapítás (v. ö. René Worms, Bouglé stb.) a naturalista társadalomtani kutatások legfőbb vívmánya. Első szempillantásra kicsinyesnek tetszhetik, de jelentőségét nem lehet eléggé megbecsülni, mivelhogy a naturalizmus igája alatt elkényszeredett lelkiségnek ujonnan történő, komoly számbavételét jelenti a társadalmi tünetmények boncolgatásánál.

A magyar társadalomtan kezdő lépéseit kutatva, a legtermészetesebben a politikai tudományokra irányulhat a figyelmünk, mint amelyeket a legközvetlenebb rokonság kapcsol a szociológiához. Az idevonatkozó vizsgálódások a XVIII. s a XIX. században kivált a gyakorlati élet aktuális követelményeihez igazodtak. Eleinte Mária Terézia iskolapolitikája (Martini: *Positiones de iure civitatis*. Viennae, 1768.; Sonnenfels: *Grundsätze der Polizey-, Handlungs- und Finanzwissenschaft*. Wien, 1765. 76.) szabott irányt a jogi és államéletet illető kutatásoknak; utóbb pedig a hazai és az európai államéletben megnyilatkozó önkényuralmi rendszerek (II. József, a napoleoni háborúk, a szent szövetség, a Bach-korszak) ösztökélik a szemlélődő szellemeket az egyéni vagy nemzeti sérelmek tartózkodó elméleti megvitatására. A társas összefüggések mélyebben rejtőző gyökereinek felkutatására kevésbé mutatkozott alkalmasnak a politikai milieu. Ép azért, bár fel-feltűnedeznek az idevonatkozó elmélkedésekben a közösség és magános élet természetjogi igényeinek csillámai, a radikálisabb törekvések helyett inkább a politikai berendezkedés mikroanalitikus problémái foglalkoztatják a lelkeket, nem annyira a tiszta tudományos érdek, mint inkább a célszerűségi s hasznossági szempontok alapján.

Az államhatalom túltengése révén a figyelem mind erősebben reá terelődik az egyéni jogok tanulmányozására, amelyek Virozsil Antalnál (*Epitome iuris naturae seu universae doctrinae iuris philosophiae*. Pestini, 1839. Magyarul: Egyetemes természet- vagy észjog elemei. I—II. Pest, 1861.) immár rendszeresebb formát öltönek; Karvasy Ágostnál pedig (A politikai tudományok rendszeresen előadva. I—III. Győr, 1893—4.; Alkotmány és igazságügyi politika. Pest, 1862. stb.), mint az államhatalomtól valamiképen elkülönült tényezők támasztanak igényt arra, hogy a közösség életfeladatainak megoldásánál szerepet nyerjenek. A jellegzetes itt is, Pisztorynál is (Állampolitika és történeti fejlődés. Pest, 1872.) a társadalmi erőcsoportok iránt felébredt érdeklődés, amely azonban egyelőre egyetemesebb ontológiai szempontok híján azokkal, mint az állammal párhuzamosan működő adottságokkal, törekedett számolni.

Az államelméletben a nyugoti írók hatása alatt Kautznál (Politika vagy országászáttan. Pest, 1862.), Pisztorynál (id. m.), valamint Kogler Nep. Jánosnál (Általános vagy elméleti államtan. Pest, 1868.) megjelenik az organikus gondolat, amelyet azonban maguk a rendszerek nem képesek gyakorlatilag igazolni.

Sokkal gyümölcsözőbb volt a magyar politikai tudomány a szociológiát illető vonatkozásaiban az ethikai organikus felfogás hirdetőinél. Kerkápoly Károlynál (Politikai előadásai. Kiadta Hajnal Vilmos joghallgató. Budapest, 1887.) s Kuncz Ignácnál (A nemzeti állam tankönyve. Pozsony, 1899.), amennyiben nagyobbára pusztán az immanens lételemekeket veszik figyelembe s amennyiben a képviselt hegeli gondolat: az állam a szabadság megtestesülése, mélyebb gyökerű axiológikus alapvetés nélkül nagyon is problematikus jelenség, a rendszer bizonytalan körvonalakat tár elénk. Az államelmélet szempontjából a legharmonikusabb elmélkedé-

sek Conchánál találhatók, akinek gondolatvilágára a megfelelő helyen vissza fogunk térni. (V. ö. Pasteiner Iván: A magyar politikatudomány. Különlenyomat a Budapesti Szemle 1914. évi 353—4. sz. Budapest, 1914.)

A társadalomtudományi gondolat a politikai tudományok mezején hosszú időn keresztül csak embriószerű állapotban él s csak nagy nehezen tudott utat törni magának arra, hogy valamelyes kategóriai önállóságként tarthasson számot méltánylásra.

A legelső komolyabb irányú kísérletet a magyar társadalomtan megalapítására a Magyar Tudományos Akadémia teszi meg. Ez a díszes testület 1867-től kezdődőleg Hunfalvy János szerkesztésében egy értekezés-sorozatot indított meg, amelyben az állami élettel kapcsolatos tudományos vizsgálódások eredményeiről törekedett tájékoztatni a nagyközönséget. A vállalat címe: *Értekezések a törvénytudományi osztály köréből* — nyilván elárulja a tartalom töredékes, pusztán a törvény fogalma által egybekapcsolt jellegét. A hetvenes évekkel Rónay Jácint s Fraknói Vilmos veszik át a vállalat szerkesztését s új címet adnak neki: *Értekezések a társadalmi tudományok köréből, hogy egységesebb mederbe tereljék a szociális érdekű vizsgálódásokat*. A címet a későbbi szerkesztők is megtartják, amíg csak a vállalat 1915-ben be nem fejezi pályafutását.

A magyar gondolkodók a jelen értekezéssorozatban a társadalomtan fogalmát a legtagabb értelmezésben mutatják be előttünk. A gyakorlati élet áramából kiragadott tételekben a jogi s a gazdasági élet uralkodó szerepet játszik, de mellettük színes változatban sorakoznak eléink a legheterogénebb életproblémák, amelyeket az ember szociális vonatkozású élete felszínre vet. Amint a vállalat címén, úgy a benne foglalt cikkekben is elevenen észlelhető az a szinte vajadás számába menő

törekvés, amely a társadalmi jelenségek magyarázatára a megszokott, felszínen mozgó csevegésekeinél mélyebb alapokat keres.

Számos magyar kutató előtt mintakép gyanánt lebeg az 1833. évi cambridgei, majd az 1853. évi brüsszeli kongresszus tudományos módszere, amely a társadalmi tüneményeket matematikai alapon, mint science des probabilitést, valószínűség tudományát, próbálja kezelni. Ezért indul meg hazánkban is a mozgalom a statisztikai adatok felkutatására s a belőlük levonható következtetések megállapítására. Közvetlenebbül Quetelet s Buckle öntenek ezirányban reménységeket a szívekbe, akik immár számos irányban (pl. a házasságok szaporaságára, a születések, öngyilkosságok arányszámaira vonatkozólag) példát nyújtottak a statisztikai adatok értékesítésére. Hazánkban főleg Keleti Károly s Konek Sándor ragadják meg a tetszetős gondolatot s munkálataikkal jelentős érdemeket szereztek az Országos M. Kir. Statisztikai Hivatal megalapítása s megszervezése érdekében.

A magyar szellemek akribiáját tanúsítja az a tény, hogy a társadalmi jelenségeknek merev matematikai felfogásában nem tudtak megnyugvást találni. Quetelet Physique sociale-ját többen fatalista műnek tekintik. Mindenesetre a statisztika, miként a neve is elárulja, pusztán a társadalmi jelenségek statikájára vet világosságot s ezen a réven fontos szolgálatot tehet a szociológiának. Ám kétségtelen, hogy ennek a módszernek alkalmazása kifejezett kulturális szervezetet tételez fel s a társadalmi dinamikát lényegében homályban hagyja vagy legfeljebb sejtet bizonyos társadalmi tényezőket, amelyekhez egyébfajta utakon lehet hozzáférközni. Az itt mutatkozó hiányérzet nyitott utat a magyar szellemekben az evolúció gondolatának, amely külsőleg megőrzi a természettudományok prestige-ét s valami-

kép megfelelt a magyar kutatók ama fennen hangoztatott tudományos meggyőződésének, hogy a társadalomtanban szolid eredményt csak a természettudományok módszerével lehet elérni. Az eszme előnyomulása a metafizikai gondolkodás eclipsisét jelentette, de az értekezés-sorozat előnyére kell megjegyeznünk, hogy az evolúció, ez az általános létmagyarázatnak használt állapotfogalom, ment maradt számos, később érintendő munka tomboló szélsőségeitől.

A legtöbb értekezés az egyes társadalmi jelenségek különleges fejlődési szférájának rajza s a többé-kevésbé elszigetelt szociális érzetek pályafutását követi. Becses észrevételek, gondos seriesvizsgálatok csillannak fel bennük, ámde távol esnek attól, hogy a komolyan megalapozott szociológiai színházisnak szolgálatába tudnának szegődni.

A vállalat szolid érdeme kiváltképp abban a törekvésben nyilvánkozik meg, hogy az európai közszellemben mindegyre nagyobb érdeklődést keltő társadalomtani problémákat az erre leghivatottabb egyéniségek révén juttassa közel a magyar nép lelkivilágához. Sajnos azonban, a magyarországi par excellence szociológiai művek túlnyomó része a mérséklet s a kritikai érzék szempontjából nem követte a cikksorozat szerkesztőinek s szerzőinek útirányait.

A nyugati szociológiai elméletek nem csupán a szorosabban vett társadalmi problémák oldozgatása közben hatnak a magyar szellemekre. Visszhangjaik felcsendülnek a magyar tudományos élet összes mezőin. Volt oly időszak a magyar kultúra történetében, amikor a comteizmus jóformán osztatlan lelkesedéssel körülölelt eszménye a magyar tudományos kontemplációknak s a szinten-maradás kritériumát s a haladás szinte kizárólagos eszközét a szakismereteknek pozitív alapokra való helyezésében látják. (V. ö. Thienemann : A pozitivizmus

s a magyar történettudományok, Minerva 1922. I. 1—28.). A kutatások új vezércsillaga mindenestre jelentékenyen elősegítette ama tudományos anyag gazdagodását és rendszerezését, amely a pozitivizmus korlátozott érdeklődési körébe tartozott. Csak lassankint oszlik a varázs, amikor kiderül, hogy az élet, kiváltképp pedig a lélekiség felépítése az elfogadott alapgondolat szellemében époly merész «scientific imagination» mankójával eshetik meg csupán, miként ezt a többi, immans jellegű tudományos módszereknél tapasztaljuk.

Az önálló magyar szociológiai művek sorozatát Beöthy Leó nyitja meg *A társadalmi fejlődés kezdetei* című művével. (Budapest, 1882.) Rokonszenves nyomokon indul. A társadalmat oly élő lények csoportjának tekinti, amelyek között szellemi kölcsönhatás létezhetik. Ilyen kapcsolat csak az emberek között képzelhető. Meggyőződése szerint az emberek az értelem átsugárzása révén nevelhetők, mert csak így érthető meg az egyedi különbségek mellett bizonyos homogeneitás kialakulása. A társadalmak élete végtelen számú tüneténysorozatból tevődik össze, amelyek a maguk fejlődésében a legváltozatosabb ritmust mutatják. Következőleg nem tud elképzelni oly párhuzamos társadalmi korszakokat, amelyek a jelenségek összességében analog vonásokat árulnának el. Szerinte a társadalmak csak egyben mutatnak egyezést, a kiindulási pontban, mert minden társadalom a főnöki hatalommal kezdődik.

A bevezető fejtegetések azt sejtetik, mintha Beöthy az emberi társadalmat eredeti autopsziával szemlélné s mintha annak kialakulásánál az értelemnek tulajdonítaná az uralkodó szerepet. Mikor azonban a részletvizsgálatokra kerül a sor, egyszerre belezökkenünk a nyugati írók evolúciós gondolatvilágába.

A mű tulajdonképeni gerincét a főnöki hatalom vizsgálata képezi. Bachofen, Morgan, Lubbock, Spencer

stb. véleményével nem értvén egyet, bizonyítani kívánja, hogy a főnöki hatalom eredete régebbi időkre nyúlik vissza a patriarchális család kialakulásánál. Úgy fogja fel a dolgot, hogy mivel az állati csordákban az erő s természetesség által kiváló egyedek önkéntelenül is vezető szerephez jutnak, ugyanez a törvényszerűség az emberi társadalmakon is jó korán érvényesül. Csakhogy a szervezett családot megelőző promiscuitas és polyndria korában a főnöki hatalom matriarchatus, az atyaság öntudatának s a magántulajdon kifejlődésének idején patriarchatus formájában érvényesül. Lám tehát a személyes kiválóság, mint ősi jogcím a főhatalomra, mindjárt a kezdet kezdetén ingatag elméleti alapokra helyezkedik.

Az értelem praeponderantiáját s a közlési képességet mellőzhetetlen tényezőnek tekinti a főnöki hatalom s az egész társadalmi élet kialakulásánál, de mégis a fő-fő szervező erőt nem ezekben a kategóriákban (I. 276—7.), sem az ösztönszerűségben (I. 287) nem keresi. Szerinte az értelem kialakulása s az ösztönszerűség is már a struggle for life s a selection következménye (I. 284.). Csofálkodik ugyan rajta, hogy az általános evolution csak az embernél eredményezett ekkora értelmi világosságot, de megnyugszik abban, hogy a természetes fegyverek ő nála hiányoztak s az életenergiáknak ezért kellett eszes villanásokba szökniök. (I. 281. s köv.). Feltétlen bizalommal hajtván meg a fejét Darwin tanai előtt, amelyeket az élet csálhatatlan magyarázatainak tekint (I. 280., 307. stb.), a lételemek értelmezésében az evolúciós elmélet visszhangjává szegődik. A hitet képzelődésnek (I. 335., II. 121.), az erkölcsöt az evolution eredményének, az atyai érzelmeket az önzés kifolyásának tekinti. Szellemi világában a gépies fejlődés gondolata erős harcot vív az értelmes fejlődéssel, ami végelemzésben a rendszer számos irányú következtetlenségét vonja maga után.

A mű folyamán forrástanulmányainak imponáló gazdagságával számos részletkérdést szerencsésen igazít helyre. Ha a részletekben megnyilatkozó akribiát a mű metafizikai alépítményének átvizsgálására fordítja, könnyűszerrel megszabadulhatott volna attól az egyoldalúságtól, amelynek a vak tekintélytisztelet révén áldozatául esett.

A mechanikus evolúció gondolata, amely állandóan ott kísért a nyugoti társadalomtani elméletekben s amely Beóthy Leó bölcséleti felfogásának is egyik lényegi elemét teszi, nagyon erőteljesen lép előtérbe Pulszky Ágost: A jog- és állambölcsészet alaptanai (Budapest, 1885.) című művében.

Szerinte a világ «egy erőmívű egész», amely «számtalan erőközpontból való összalkotás eredménye» (7. l.) A vallás és a metafizika az ábrándok világába tartozik. (5—6. l.). A szellem is beletartozik a «törvényszerű egységesnek általános birodalmába». (7. l.) A mechanikus fejlődési rendszer ellenére is, amely a tudományt az okok és okozatok ellenállhatatlan erejű láncolatában keresi, a társadalmi változások rugójának a hasznossági célt vallja, amely az egyedeknek lelki szemei előtt lebeg s amelynek megvalósítása érdekében emezek minden erejüket latba vetik. Ily módon a causalis és teleológiai elvek szöges ellentétbe kerülnek egymással. A szerző maga is érzi itt a nehézséget s meg is kíséri valamikép a megoldást. Ám az egyéni oksággal szemben elfoglalt álláspontja, amely szerint az akarat akkor tekinthető csak szabadnak, ha nem felismert külső kényszer hatása alatt cselekszik, mit sem változtat a helyzeten, mert általános tétele mégis csak az marad, hogy minden akaratelhatározás szükségszerű dolog (25. l.).

A társadalomtudomány alkotórészeiül a közgazdaságtant, az erkölcsstant, a jog- és állambölcséletet s a politikát tekinti. A jelen kategóriák részletes tárgyalásánál —

alapvető bölcséleti tanaival ellentétben — mindenütt az egyéni okság elvének elismerése a végleges praesuppositum, hiszen a mechanikus gondolat következetes keresztülvitele egészen másfajta szellemi kategóriákat tenne szükségesekké. Ha közgazdaságtanban a hasznosnak, az erkölcsstanban a ki nem kényszeríthető cselekedeteknek (33. l.), a jogban a kikényszeríthetőeknek, a politikában a célszerű intézmények bevezetésének a tudományát látja, tárgyilag nem szakad el az egyéni okság híveinek irányzatától, amelyet alanyilag ridegen s kategorikusan visszautasít.

A jog- és állambölcsélet igényei és feladatai az ő értelmezésében körülbelül azonosak a szociológia alap-törekvéseivel. A társadalmat eleinte ösztönszerű, utóbb pedig a felismert érdekek által egybefűzött emberek csoportjának tekinti. A különböző jellegű társadalmak fellépésének sorrendjét az emberi életben megnyilatkozó és felismert érdekek szerint állapítja meg. Ezek minőségei alapján a multa nézve vérségi, vallási s nemzetiiségi, a jövőre nézve gazdasági s emberiségi társadalmak szerepelnek a kontemplált sorozatban. A kategorikus beosztás szempontjából főleg a vallási kérdés okozza a szerző szemlélődéseiben a legsúlyosabb zavarokat, amiért is a mű jelentékeny részében azon fáradozik, hogy benthamista álláspontját vele szemben is igazolni törekedjék. Szerinte a vallást is a világi hasznosság gondolata oltotta bele a szívekbe. Kezdetben nem is meggyőződés, csak hagyomány (123. l.). Amikor meggyőződéssé válik, a világi hasznosság iránt nem mutatván kellő érzéket, a haladás akadályává lesz (135.). De még ugyanazon a lapon azért is megbélyegzi, mert anyagi érdekektől áthatva hatalmi tényező kívánt lenni. Egy szóval a molnár és fiának története ismétlődik meg a kritikában. Jobbnak tartja tehát a nemzeti államot, amely a vallást sem hanyagolja el (!) s a hasznossági

elvet is figyelembe veszi. De a nemzeti államhoz sem ragaszkodik, mert a végső cél: az emberi szövetség, amelyet forgalmi s gazdasági érdekek fognak sarkalni (141. l.). Egyszóval a haza és a vallás testvéri sorsban osztozkodik nála, miként minden elméletben, amely az immateriális értékeket a materiális életfelfogás mértékére veti.

Pulszky Ágost gondolatvilágát tanítványa, Pikler Gyula, szövögeti tovább. Mint eleven dialektikus, némi csillogó varázsköddel is be tudta vonni az átvett örökséget, mely az ő korának az «*idéal qualificatif*» helyett az «*idéal quantitatif*» (V. ö. Batault: *Le Problème juif*. Paris, 1921. p. 8.) iránt felbuzdult érdeklődésében igen alkalmas szociálpolitikai propagandaanyagnak bizonyult. Csak így érthető meg, hogy ifjú emberektől egész entuziaszta csoport támadt körülötte, amelyre nézve szinte közömbös a bölcselet metafizikai váza: elég, ha látszatos tudományos alapot nyújtott a korszellemtől legyezgetett irracionálás lelki elemek kiárasztására.

A kiindulási pontot Piklernél is az a szélteben járatos alapelv szolgáltatja, hogy a tudományos vizsgálódásoknak egyetlen szolid eszköze csak a természettudományi módszer lehet. Ez a gondolat az emberi természet analízisére utalta őt, hogy a belső szervezeti adottságokban jelölje meg amaz ősforrásokat, ahonnan az élet megnyilatkozási formái előbuzognak s ahol a jogi élet felett uralkodó normák is a maguk eredeti közvetlenségükben észlelhetők. A Bevezető a jogbölcseletbe (Budapest, 1892.) című műben megejtett diagnózis kíséri meg ennek a feladatnak megoldását. A maguk lényegi elemeiben kritika nélkül átvett, nyers materialista tételek sorakoznak itt elénk, hogy talapzatul szolgáljanak egy, reájuk sehogyan sem illő, merőben heterogén gondolati épület számára. A test anyag. A cselekedetek az anyag mozgásai, következőleg époly törvényszerűek, mint amaz.

(108—9. ll.) Ha a cselekedeteket ma még pontosan nem tudjuk kiszámítani, onnan van, mert a test fölött uralkodó törvényeket még nem ismerjük egész teljességükben. Az élet végső principiuma a Nap. A táplálkozás az egész történelmet megmagyarázza, miként Feuerbachnál. A társadalom az anyagrészek csoportosulása. A társas folyamatok az anyagi elemek egymásra hatásának eredményei (139. l.). A fejlődés valami generatio aequivocaféle (122. l.). Tehát az emberben minden csak anyag és annak az erőnyilvánulása, amely kikényszeríti az életfolyamatokat. Eredeti naivságra vall mégis, hogy a materializmust több helyen elítéli. (XXII. l. jegyz. ; 112. l. jegyz.) Még inkább meglepő tétele, hogy a társadalmi formációkat a közös szervezkedés hasznosságának belátására alapítja, mint Pulszky. (123. l. ; Az emberi egyesületek s különösen az állam keletkezése és fejlődése 5. kiad. Budapest, 1905.) Hisz ez a feltevés az intencionális öntudatnak társadalomalkotó erőt tulajdonít, tehát egy oly létezési forma kezd itt működésbe lépni, amely a kizárólagosaknak tekintett mechanikus erők munkáját minden pillanatban megmásíthatja. Maga idézi Davies J. Llewellynnek Spencer Justice-ére vonatkozó kritikáját, amely szerint annak, aki a természetben szükségszerű folyamatot lát, csak azzal lehet számolnia, ami van, nem pedig azzal, aminek lennie kell. Nem veszi észre, hogy önnönmaga fölött mondta ki ezzel a legmegsemmisítőbb bírálatot. Hiszen a jog, amelyről tárgyal, axiológikus tudomány. Ha értéktüneményeket is elismer, akarva, nem akarva emancipálnia kell bizonyos fokig az embert a gépies törvények hatása alól.

A szerző a természetjogot tagadásba veszi, mert hiszen a minden emberben meglevő jogérzék bizonyos transcendens világra utal, amely nélkül ez a képességünk szükségkép érthetlenségbe vész. Pedig az emberről szóló ismeretek árjában ez lenne az egyedüli szilárd talaj,

amelyben a szellem horgonya belekapaszkodhatnék. A természettudományi igényeknek is jobban megfelelne, ha legalább hipotézisként számíthatna méltánylásra. Ám érthetetlen, hogy az alanyi jog állandó változásainak vitatása mellett azt reméli, hogy a cselekedetek axiológikus jellegét szilárd és változhatatlan törvények fogják idővel megállapítani.

Pikler felfogásának alapváza szerint tehát az emberi életet a nagy kosmos gépies törvényei irányítják. A lényegi anyag tárgyalásánál pedig a deus ex machina-ként előállott öntudatos szellem az uralkodó tényező. Ezt a szellemet az oeconomiai hasznossági elv vezeti, hogy így a magas emberi értékek visszahajoljanak a porba, ahonnan megszülettek. A gondolat tendenciája világos. A Bevezető a jogbölcseletbe című műben a vallást, az Az emberi egyesületek stb. címűben pedig a haza fogalmát kívánja megsemmisíteni. A haza az ő szemében az a terület, amelynek az emberek hasznát veszik (22. l.). A jólétet tekinti vele kapcsolatosan fődolognak s nem a «felületes» érzelmeket (68. l.).

A természettudományi szociológia képviselőinek sorában Somló Bódog dr. árul el legtöbb kritikai érzéket. Az alaptörekvés ő nála is a társadalmi jelenségek tudományos törvényeinek megállapítása; minthogy azonban az emberi cselekedetek lélektani folyamatok, ezeket a törvényeket nem a szociológiában, hanem a pszichológiában keresi. (V. ö. Törvényszerűség a szociológiában. Budapest, 1898.) Ezen állásfoglalás két szempontból is figyelemreméltó. Egyfelől a társadalmi jelenségek számára bizonyos közös és mélyreható gyökeret biztosít s nagy lépést képvisel ama metafizikai szükségérzet kielégítése irányában, amely a chaotikus tüneményeknek bizonyos egységbezárulását igényli; másfelől az a nagy általánosságban kimondott tétel, hogy minden szociális jelenség lélektani természetű,

már magában véve is alkalmas mindazon törvénykutató és szerkesztő kísérletek meghiusítására, amelyek a társadalmi milieu egyes külső vagy belső alkotóelemeit tekintik annak az archimedesi pontnak, ahonnan a szociológiai alakulások birodalma minden maradék nélkül a levegőbe emelhető.

Midőn a szerző a szociológiát némiképp megfosztja a maga tudományos prestige-étől, bizonyos fokig tagadásba vonva annak kategoriai önállóságát, korántsem akar vele szemben igazságtalan lenni. Méltányol minden részlet-kutatást, amely alkalmas arra, hogy a társadalmi jelenségek egyes belső tulajdonságait felderítse, de nem mond le ama meggyőződéséről, hogy az összes szociális tényezők a lelkiség malmában megörlődve jutnak át intézmények formájában a gyakorlati életbe. Míg ennek az elvnek képviselőjében jár el, értékítéletei komolyak és tárgyilagosak. Megnyugvást csak akkor nem tud ébresztteni bennünk, mikor magát a lelkiséget értelmezi. Idegenkedve áll meg a metafizikai világgal szemben. Egyes tételeinek tanúsága szerint az emberi szervezetet valami gondolkodó s érző gépnek tekinti. (V. ö. Állami beavatkozás és individualizmus. Budapest, 1903. 21—2. ll.) A fizikai és lelki életet egységes természeti törvény hatásainak véli. (V. ö. i. m. 88—90. ll.) Ily módon az egyének nála is a fátumszerűen működő természettörvények hangszereivé válnak. A harmonikus fejlődést a szociális soríások organikus törvényszerűségeinek figyelembevételétől reméli. Az öntudatos szellem szerepét azokkal szemben az orvoshoz hasonlítja. Igen helyesen. Ám, hogy az öntudatos szellem rendező organumként társulhasson az öntudatlan materiális erők mellé, előbb magának kell kialakulnia és pedig a természettudományi felfogás szerint ugyanazon öntudatlan erők révén, amelyek igazgatására hivatott. Itt van a probléma súlya. Vele szemben érthető a tehetetlenségünk beismerésének álláspontja, ha annak

lényegi mivoltát kutatjuk, de mindenesetre jogosulatlan az az igény, amely ezt a misztikus tüneményt komoly bizonyítékok nélkül egyszerűen a vak energiák birodalmába utalja.

Jászi Oszkár gondolatvilága bizonyos szintetikus összefoglalása kíván lenni a természettudományi szociológia terén a külföldön s hazánkban hangoztatott alapvető vélekedéseknek. A történelmi materializmus állambölcsélete (Budapest, 1905.) című művében éles s nagyobbára tárgyilagos bírálatot gyakorol a materialista irányzat szertelenségei fölött. Úgy látja, hogy a pusztá gazdasági alap nem nyújt közvetlen felvilágosítást arra nézve, miként alapul ki az emberi társadalom szellemi felépítménye, sem pedig arra nézve, mi okozza a gazdasági erők változásait. (8—9 ll.) A tapasztalat azt mutatja, hogy az ember a fejlődés kezdetén nem csupán homo oeconomicus, hanem philosophicus, aestheticus és moralis is egyszerismind. (12—3. ll.) Még az osztályküzdelmeket tekinti a történelmi materializmus legtermékenyebb gondolatának, de nem tud hinni a gazdasági fejlődés oly természetű automatikus erőiben, amelyek valaha nyugvópontra vinnék a harcokat s az államnak a társadalom ügyeibe való beavatkozását feleslegessé tennék. (81. l.) Ezekben a megállapításokban mindenesetre megnyugvást találhat minden tárgyilagos igazságra sóvárgó lélek.

Midőn azonban az oeconomiai materializmus helyett a biológiai teszi meg a társadalmi tünemények kulcsának, semmivel sem helyezkedik szilárdabb alapra az oeconomiai materializmusénál. Igaz, hogy az ősi lételemek szempontjából az agnoszticizmus híve s ily módon a rendszer megszabadul a legsúlyosabb problémák keresztjeitől. Mellesleg megjegyezve, ez a világszemlélet egy cseppet sem különbözik ama hindu bölcselek álláspontjától, akik szerint a világot egy nagy elefánt, ezt

pedig egy óriási teknősbéka tartja; hogy azonban a teknősbéka minő alapzaton áll, eziránt érdeklődni tudománytalan dolog. De maguk a gnozis körébe besorolt jelenségek is elég sok gondot okoznak, mert hisz a biológiai idegfolyamatok, amelyek az öntudatos világ egyetlen magyarázata gyanánt állanak előttünk (v. ö. 13. l.), magukban véve mechanikus jellegűek és öntudatlanok s végelemzésben nem egyek ama szellemi kategóriákkal, amelyek révükön jelentkeznek. Ha öntudatunkban összeforradnának, senki sem ütköznék meg azon, ha pl. a zongorahúr számára íránk dithyrambokot a művészi erő helyett, amely azokat megszólaltatja. A szerző maga is látja ezt s meg is írja, hogy a társadalom kulcsa a szociológia s a biológia határán van *elrejtve* s «nem ismerjük a legalapvetőbb összefüggések rendjét sem» (Mi a szociológia? Budapest, 1908. 50. l.), de azért a vallás, az erkölcs, a tudomány a felesleges idegerő kicsapódása. (A történelmi materializmus . . . 13. l.) Determinált idegfolyamatok állítják bele a világba a szellemi kategóriákat, amelyek maguk is társadalomalkotó erők lesznek — a Pikler-féle belátási elmélet alapján (43. l.); sőt az axiológikus lételemezeket is, mert az állam «tervszerű vezetés mellett kikényszerített kooperáció». (56. l.) Bár itt a szellemi határok a gépies erőfolyamatokat bizonyos fókig paralizálják, a determináció mégis fennáll, mert szerinte az automatikus munkának organikusra válása még mindig kötöttséget jelent. (121—2. ll.) Bejutva tehát a magasabb emberi kategóriák mezőseire, inkább intellektualista, mint biológiai materialista gyanánt áll előttünk. A materialista alapot ugyanis nem konstruktív úton, hanem pusztá dialektikai fogással törekszik megmenteni a pusztulástól.

Hogy a biológiai materializmus az élet finom és emelkedett formáiban minő rombolást vihet végbe, klaszszikus példa erre Jászinak akadémiai jutalomban is része-

sült Művészet és erkölcs (Budapest, 1904.) című műve. Minthogy a biológiai materialistára nézve a legfőbb élet-princípium az evolúció, az erkölcs is ennek produktumaként jelentkezik. A fejlődés kezdetén tehát nem is létezik. Mint szociális termék, változó s egyértelmű a társadalmi hasznosság elvével. (12. l.) Közvetlen oka : a belátás. Eredetét sem a jog, sem a vallás nem fejtheti meg, mert előbb létezik a törzsfő s annak belátásos parancsa s csak azután áll elő az istenfogalom, mint a patriarcha kópiája s az erkölcsi vagy jogi osztály, mint az ő eljárásának a hagyományokban történő megrögzítése. (15. l.) Itt tehát a filius ante patrem elv nyer valamelyes kristályalakot, mert hisz a patriarcha is már bizonyos jogi érzék megtestesítője s az általa alkotott osztályok a jónak és rossznak bármily tág értelemben vett szemléleti formái nélkül bizonynyal nem létesülhettek. Minthogy az erkölcs meghatározásában a társadalmi hasznos a lényeges elem, az erkölcs merőben viszonylagos fogalomná válik, amelynek eme kapcsolaton kívül tartalma nincs. De nemcsak az egyéni erkölcs roskad össze, hanem a társadalmi is nagyon problematikus, mert Jászi szerint csak az az erkölcstelen, amit a társadalom általánosan s ellenmondás nélkül ilyennek ismer. (212. l.) Ha figyelembe vesszük, hogy a hasznosság is relativ fogalom, ontológiailag társadalmi erkölcsről is bajos komolyan beszélni. Észreveszi Jászi is, hogy a hasznos és erkölcsös mégsem teljesen azonos kategóriák. Úgy véli, hogy, amit erkölcsösnek tekintünk, ez a gyakorlatban követett szabályok alanyi visszhangja. (31. l.) Ha így fognók is fel a dolgot, bizonynyal más visszhangja van a hasznosnak, ha pl. egy téli kabát formájában érzékítjük meg s ugyancsak más pl. egy irgalmas cselekedetnek. Ez a különbség primordiális jellegű. Sehol, semmiféle tapasztalás nem bizonyítja az ellenkezőjét, mert akkor az emberi alaptermészet semmisülne meg.

Mint biológiai materialista, a művészetekből is száműzi azt a qualitas occultát, amely a fogalom lényeges jegyét alkotja. Úgy képzei a dolgot, hogy a fejlődés első stádiumaiban a széperzés sem létezik s ez is, miként az erkölcs, csak az evolúció bizonyos fokozatán szakad ki a hasznossági elvből. Eredetének jellemző sajátosságát azonban sohasem veszti el. Szerinte esztetikailag szépek azok az idegfolyamatok, amelyek a vegetatív életre erősítőleg hatnak. (130. l.) A kísérő örömrész az idegpályák kicsiszoltságából s ezen a réven az idegmunka könnyedségéből s úgy mellékesen bizonyos asszociatív szellemi elemekből származik. A művészi tevékenység ösztökélőjét, miként Spencer, az energiatöbblet levezetésével járó fiziológiai megkönnyebbülés érzésében jelöli meg. (145. l.)

Egy angol munka bírálata közben azt a megjegyzést teszi, hogy szerzője «az ember s az állat között ledöntött választófalat újra fel akarja építeni». (77. l. jegyz.) Jászi nem esik bele ebbe a hibába. Esztetikai kritériumait oly módon válogatja össze, hogy azok ne csupán a homo sapiens, de a maguk lényegi elemei szerint, pl. egy *scropha domestica* biológiai egyéniségének is megfelelhessenek. Ha az az esztetika, amelyet ő megír, akkor a legszertelenebb szenvedélyek kitörései tarthatnak első-sorban jogot esztetikai méltánylásra, hisz a tartós vad érzések hullámozása közben élénkül meg a legjobban a vegetatív élet, csiszolódnak ki a legsimábbakra a természetünknek megfelelő idegpályák. Arról nem is szólva, hogy az energiatöbblet levezetése — legalább is pillanatokra — ilyenkor biztosítja az embernek a legnagyobb megkönnyebbülést.

Amit a műben értékesnek találunk, főleg az a gazdag bibliográfia, amellyel a szerző dolgozik. Talán a hivatalos bírálat is ezt méltányolta, nem pedig a mű kutatási eredményeit, amelyek a par excellence emberi vonásokat

állati mértékre veszik s amelyek a művészet és erkölcs viszonylatában az előbbinek a legnagyobb szertelenségekre is megadják az elméleti szabadalmat. (342. s köv.)

Jászi műveiben a nemes emberi s a faji méltóság megsülyedt arányokban vetődik a szemünk elé. Közvetlenebb romboló hatása azonban alig volt egy művének is, mint az «A nemzeti államok kialakulása s a nemzeti-ségi kérdés» (Budapest, 1912.) címűnek, ahol egy aktuális probléma oldozgatására kíván közrehatni az általános szociológia kiforratlan gondolatrendszerével.

Ebben a munkában egy negatív fotografiáját írta meg hazánk nemzeti s nemzetiségi történetének. Dicséri azt, amit egy honfiúi lélek a nemzeti multban csak gáncsolni tudhat; lekicsinyli azt, amit a hűséges patriotizmus csak lelkesedve emlegethet. Értékitételeiben itt kevésbé vezeti a biológiai, mint inkább az oeconomiai materialista felfogás. A magyar történelem az ő szemében csak a vallási fanatizmus s a feudalizmus gondolatvilágának megkristályodása. Csak II. József történelmében talál egy olyan oázist, ahol különleges mentalitása örömezzel tud megpihenni.

A nemzetalkotó tényezőket vizsgálva sem a fajban, sem a nyelvben, sem a gazdasági életben, sem az érzelmi világban nem találja meg a magyarság összeforrasztó elemeit. Ezt a kutatási eredményt a mű folyamán némileg maga cáfolja meg, mert hisz statisztikai adatokkal kénytelen igazolni a magyarság kulturális és gazdasági fölényét a többi nemzetiségekkel szemben. De meg felmagasodhatott előtte az ezeréves Magyarország kétségtelen ténye, amelyet semmiféle elméleti salto mortalék nem tüntethetnek el a történelem árjából s amely a nemzeti differenciáltság fölé kerekedő gondolatok és érzések híján elképzelhetetlen jelenség lenne. A mű egészben véve mégis azt a benyomást igyekszik kelteni, mintha

a magyar egység az erőszak s a bitorlás talapzatán nyugodnék.

Abban mindenesetre igazat kell adnunk a szerzőnek, hogy a békés asszimiláció maradandóbb és értékesebb az erőszakosnál. Bajos azonban megérteni, miért ír egész apológiát II. József erőszakos németesítő törekvéseiről. (292. s köv.) Készséggel elfogadjuk azt a tételét is, hogy a modern nemzeti államok kialakulásánál lényegbe vágó igény az egységes jogrend, közigazgatás és közgazdaság (321. l.), de megint nem látjuk meg az összhangot ezen elve s a mű azon konklúziója között, amellyel a nemzeti-ségi partikularizmusnak a nemzeti egység gondolatával vívott küzdelmében az előbbinek a szószólójává szegődik. (437. s köv.)

Egészben véve a mű egy eszmei chaos. Csak kettőben következetes: a magyarság érthetetlen gyűlöletében s abban, hogy a nemzeti multat a jelen szenvedelmeinek fátýolán keresztül kontemplálja.

Mint a maga bizarrsága révén érdekes szociológiai kísérletet említjük fel Jász Géza A fejlődés törvényei (Budapest, 1893.) c. művét. Úgy találja, hogy «a rajongás sötét századai» (71. l.) nem tudtak kellő világosságot deríteni az emberi élet bonyolult problémáira, de a modern kutatásokban is még nagy zűrzavar uralkodik. Ezek a körülmények érlelték ki benne azt az elhatározást, hogy az ő tudományos rendszerével siessen «rend»-et teremteni a kuszált ismeretek halmazában. Ezt a naiv önérzettel meghirdetett filtráló gondolatot Zeno és Herbert Spencer rendszerének valamelyes összeházasítása képviseli. Zeno szerint ugyanis az Isten az életet adó melegség s a mi világunk ennek az ősi principiumnak lehüléséből származik. Ennek a tételnek az egyéni fejlődésre, a családi, a társadalmi, az erkölcsi, a szellemi s gazdasági életre való reáerőszakolása tölti be Jász művének legnagyobb részét. Ezekről a kategóriákról — termé-

szetesen a logika keréketörésével — bebizonyítja, hogy egytől-egyig hűlési folyamatok s minél kevesebb bennük a hő, annál magasabb az illetők művelődési színvonala. A fejlődés vezérelve ily módon a melegség levén, azok a létformák, amelyeket az élet közvetlen rugói gyanánt szoktunk megjelölni, merőben leegyszerűsített formát öltenek. Az életerő, az ösztön, a lélek, az ész pur et simple a melegség elűtő fokú variációi. Ahol azután a melegséget mégsem tartja elegendőnek az életjelenségek megmagyarázására, ott előtérbe lép a Spencer-féle fejlődési gondolat, amely a többi misztérium zárát van hivatva felpattantani. A szerző a jelen világnézet alapján a divinatio munkájára is vállalkozik. Jövendőléseiből az ex uno disce omnes elv érvényesítése kedvéért csak azt emeljük ki, hogy a fejlődés legszélső fokán mindenki iparos lesz. (319. l.)

Herbert Spencer organikus felfogása Méray Horváth Károlyban gyujtotta ki a magyar szociológiai írók között a legfanatikusabb lelkesedést. Az analógiáknak az a tengere, amely a «Der kommende Tag» (Budapest, 1904.) c. munkában szeméink elé tárul, a társadalomnak fiziológiai organizmus gyanánt történő felfogása érdekében mozgósítható érveket szinte a lehetőség határáig ki-meríti.

A szerző a társadalmat egy sejt formájára alakult reális szervezetnek tekinti. A sejtmag az egyes ember, a protoplazmát a külső világ tényezői (kultúreszközök, vagyon) képviselik. A sejtek egyesüléséből jó létre a kultúroorganizmus, amelynek fejlődését az alkalmazkodás s a faji kiválasztás determinálják.

Az élet megjelenésének problémáján egy igen merész logikai lendülettel teszi túl magát. Az atomok bonyolult összetételű képződményt hoznak létre s ahelyett, hogy az ő anyagi sorsukat, azaz az ő kémiai tulajdonságaiknak gépies kiegyenlítését követnék, fokról-fokra ma-

gasabbra szállnak s az élettellel szemben előáll az élet. (Ss. 45—6.) Megállapítja, hogy az atomok ugyanazok maradnak s valami anyagtalán létforma informálja őket. Mint spencerianus, aki «kultúrfiziológiát» szerkeszt, megnyugszik abban, hogy az életet adó principium chemiai szinthesis. «Das Synthetische ist das Leben.» (S. 48.)

Az evolúcióval szemben ugyanily kényelmes álláspontra helyezkedik. Az életszinthesis magasabb szintthesisre tör s létrejö a fejlődés. (S. 81.) Az új szervek ama benső tendencia s a külső benyomások hatásaképp alakulnak ki. Így azután az ő lelki világában minden élettípus természetes magyarázatot nyer.

Ennek a kultúrfiziológiának a történelmi emberre való alkalmazása a fogalmakkal való játéknak benyomását teszi. Izeltől csak egy-két tételt. Az egyed, mondjuk a görög vagy római, a sejtmag, kultúreszközei a protoplazma. A sejt protoplazmái anyagában pálcikák, kristályok, gömböcskék észlelhetők. Ezeknek megfelelő analogonok a kultúreszközök sorában a fejsze, a kapa stb. Ahol a kultúrprotoplazmában több a fejsze, ott a tektonikus műveltség, ahol a kapa több, ott a földművelés fejlődik ki. (S. 93.) Más kultúrákkal érintkezve megkezdődik a protoplazmaanyagok egymásra hatása, amikor a kultúrtest elkezd felszívni a chemiailag rokon szervezeteket. (S. 98.) Azonban az asszimiláció csak bizonyos fokig megy könnyedén. Ezentúl zavar keletkezik az anyagcserében, amely pathologikus tünetekkel jár, de végelemzésben ez lesz az útja az új formációknak. A görög s a római kultúra ily anyagcserezavaroknak lett az áldozata.

Ily módon a kultúrák, mint fiziológiai testek tenyésznek előttünk Méray Horváth mentalitása szerint. De a szellemi világ tényei is kérdőjeleket írnak a lélekbe a maguk mivolta felől. Méray azokat is megértékeli, mint a sejtműködés magas formáit. (S. 187.) A spirituális erőkkal

is számolnunk kell, mert pl. a keresztény eszmerendetet lehetetlen egyszerűen kitörölni a világtörténelmi alakulások fundamentális tényezőinek sorozatából. Méray ez érdemben is szolgál felvilágosítással. A kereszténység a megbetegedett római kultúrtest reorganizációjára irányuló törekvés. Tehát egy lelki tendencia, amely a protoplazma vagyoni anyagával szemben a lelki anyag visszahatását képviseli. Bár — természetesen — a fiziológiai kultúrszervezet életösztönétől eredettnek tartja, fejtegetéseiből az derül ki, hogy az orvosság rosszabb lett a bajnál, mert magas fokú oxidációt idézett elő, megzavarta az anyagcserét s az így támadt lázban az organizmus szellemi értékek után kapkodott, mint a fuldokló a levegő után. (S. 155.) Az elszáradt aszkétákban atrophikus sejtek kerültek az organizmusba. (S. 156—7.) A kultúrtest normális egészségi állapota csak akkor állhat helyre, ha a vér — alkalmazottan : a pénz — kellő módon közvetíti az értékanyagokat. (Ss. II—7.) s ha a társadalomban az anyagcserével foglalkozó egyedek jutnak túlsúlyba. Stb.

A mű vége felé — teljesíteni akarván a könyv címében kifejezett divinatorius ígéretet — egy utópisztikus kommunista állam képét festi meg, amelyben a kultúrszövet ki fogja küszöbölni a szenvedélyeket (Ss. 377—8.), amelyben az anyagcserét pénz helyett váltók, utalványok fogják lebonyolítani ; a kereskedők börzeügynökké lesznek (S. 385.) s egy közös bank irányítja a termelés munkáját s lövelli szét önnönmagától a kultúrszervezet egészséges működésének feltételeit. Az új alakulás legfőbb értékét abban látja, hogy az állam megszűnik. «Folglich kommen jetzt keine «Vaterland-Begriffe auf.» (S. 499.)

Méray tételeihez bajos a bölcsélet normális mértékeivel közeledni. Fejtegetéseit csak egy szempontból tudnók méltányolni, ha t. i. paródiáját kívánta volna meg-

írni a spencerizmus túlhajtásainak, vagy ama szociológiai törekvéseknek, amelyek a boldogabb életet a nemes emberi tulajdonok romjain kívánják felépíteni. Ez esetben művét igazán genialis alkotásnak tarthatnók. Ezt a törekvést azonban semmiféle jel nem árulja el a vaskos mű lapjain. Ez a tény voltaképpen a Méray-féle rendszer legmegfelelőbb kritikája.

A magyar szociológiai irodalomnak legnagyobb-szabású, összefoglaló terméke gyanánt a Műveltség könyvtárában megjelent A társadalom (Budapest, 1908.) c. mű tekinthető. Stein Lajos berni egyetemi tanár szerkesztésében Tegze Gyula, Heller Farkas, Máday Andor, Meszlényi Artur és Ferenczy Árpád írták. A munka a par excellence szociológiai ismeretelemek mellett szélesebb terepszemlét nyújt a közgazdasági, a jogi, a politikai életjelenségekről, mint amelyek minden-esetre a társadalomtani alakulásoknak is nagysúlyú tényezői.

A mű konstruktív elemeit kiváltkép Tegze Gyula szemlélődései szolgáltatják. Ép azért a jelen áttekintő ismertetés, a kitűzött célnak megfelelően, főleg ezen részekkel foglalkozhatik.

Az az alapvető probléma, amely a nyugoti társadalomtani munkákban igen sűrűen felcsendül s amely a természeti jelenségek s az emberi cselekedetek különbségére vonatkozik, neki is szemet szúr. A tudományos jelleg megőrzése céljából, miként Spencer, ő is az akarat-szabadság ellen foglal állást, egy oly tételt támadva, amelyet józanul senki sem vitat, hogy t. i. az akarat-szabadság az ok nélkül való elhatározásban áll. (I. 7.1.) A gyakorlati élet tapasztalatai azonban arról győzték meg, hogy a merő oksági elv nem uralkodik feltétlen hatalommal az emberi cselekedetek fölött. Amikor megállapítja, hogy a cél is befolyásolja az emberi cselekedeteket (I. 11.), maga gyengíti meg az elméleti alapot,

amelyre helyezkedett, mert hisz a célirányosság gondolatával akarva, nemakarva is beiktatja az akaratot, mint önálló faktort a társadalomalkotó erők sorozatába.

Előnyére írható a vizsgálódásoknak, hogy a régebbi szociológiai kísérletek értékét tárgyilagosan törekszik felmérni, megállapítván, hogy közülük egynek sem sikerült fellebbenteni a saisi kép fátyolát (I. 13.) ; hogy a jelenségek árából kiolvasott törvényszerűségek hullatagok. (I. 8.) A rendszerek főfogyatkozásait mindenestre az analitikai mélység hiánya s bizonyos természet-tudományi szabályszerűségeknek az emberi cselekedetekre való reáérőszakolása képezi, amely gyengeségek a jelen mű vizsgálódásaiban is fel-feltetszenek.

Tegze az embert — az anthropoid majmok példájára — társas lénynek tekinti. (I. 91.) A társadalom kialakulását eleinte inkább irracionális, utóbb mindegyre az öntudatra támaszkodó célirányosságra vezeti vissza. Az összefűző kapcsok szempontjából nagy fontosságot tulajdonít a hasonlóságnak (Giddings), az egyenlők szeretetének (Zenker) s az utánzásnak. (Tarde.) Ily módon a régebbi elméletek között bizonyos kompromisszumot létesít. Csak helyeselhető, ha ez a megállapítás pálcát tör ama kizárólagosság fölött, amelyre emezek igényt tartottak, de a felsoroltak összevéve sem merítik ki a magas emberi társulási formák indítékait, hisz túlnyomó részben irracionális jellegűek s az emberi s állati élet nivellációjának gondolatát lehelik.

A társadalom tartalmi elemeit is erősen befolyásolja Tegze felfogásában az evolúciós gondolat. A különleges emberi tulajdonok, mint a nyelv, a vallás, az erkölcs, a jog, a művészet nála egyszerűen társadalmi képződmények. Problematikussá teszi ezt a tételt az evolúció eszméjében benne rejlő, de eddig semmiféle gyakorlati ténnyel be nem igazolt feltevés, hogy a fejlődési folyamat a maga spontán erejével szövi bele az állati életbe azokat

az új lételemekeket és képességeket, amelyek a par excellence emberi életet jellemzik. Ha az embert pusztán természettudományi szempontból tekintjük is, a legvadabb állapotban is megtaláljuk benne ama potenciális energiákat, amelyek az említett művelődési kategóriákban aktuális létre válnak. Amennyiben fejlődés mutatkozik, nem a kvalitatív emberi elemekben, hanem azoknak pusztán quantitativ mértékeiben észlelhető. Maga a természettudományi értelemben vett evolúció is merőben érthetetlen emez ősi képességek és érzékek felvétele híján. Bármennyire elismerjük is, hogy eme sorozatok egyike-másika a maga belső természeténél fogva társadalmi kölcsönhatás révén módosul, lényegében azon ősen energiák nélkül, amelyek mint praesuppositumok rejlének az egyes művelődési folyamatok mögött, semmiféle emberi fejlődés nem lehetséges. A vallás és erkölcs lényegi elemei már azért sem lehetnek pusztán társadalmi produktumok, mert ezek a kategóriák csak egyes vonatkozásaikban kapcsolódnak a társadalommal.

Ugyanez a nehézség fennáll Tegzenek az egyénről alkotott felfogásával szemben is. Szerinte az ember kezdetben nyájlény, csak a fejlődés bizonyos fokán önállósul. Egy helyütt a kiváltságos egyedekre vonatkozólag is csak annyi engedményt tesz, hogy ezek a közszellem óramutatói gyanánt szerepelnek. Jézusra hivatkozik, aki csak megtestesítője annak a vallási s erkölcsi mentalitásnak, amelyet a társadalom produkált. (I. 150.) Később azonban azt fejtegeti, hogy a lángész új társadalmi környezetet teremt. (I. 178—9.) Egyebütt pedig úgy nyilatkozik, hogy a történet eseményeit a nagymberek irányítják. (II. 397.) Ha az egyén új társadalmi alakulatokat hozhat létre vagy ha szemben találja magát a környezet közszellemével, bajos megérteni, miként lehet a milieunek egyszerű teremtménye.

Az evolúciós felfogás bélyege rajta ül Tegze egész

vizsgálódási sorozatán, de talán sehol sem vezet fogyasztósebb értéktételekre, mint a Göthe-féle «tiefstes Thema der Wellgeschichte», a vallás s a kapcsolatos erkölcsi elvek kérdésében. Kuriózumnak is érdekes, hogy a jó Isten fogalmát az egyén anyagi helyzetének javulásából vezeti le. (I. 201.) Ugyanilyen oeconomiai jellegű felfogás érvényesül erkölcsi vizsgálódásaiban is. Szerinte az erkölcs a társadalom által értékelt cselekedetek vagy tulajdonságok létrehozására irányuló törekvés; a bűn örökölt hajlamok ellenállhatatlan megnyilatkozása; a bűn «egyedüli» ismérve a társadalomnak a büntetésben kifejezésre jutó reakciója. (I. 299.) Ennek ellenére is hangsúlyozza a példaadás, a tanítás, a nevelés fontosságát (I. 301.); megrójjá a hatalmi törekvéseket s a politikai élet erkölcstelenségét. (I. 302—3.) A helyzet magyarázata világos. Azon az elvi alapon, amelyhez a szerző odaláncolta magát, a metafizikát érdeklő kérdésekről csak oly tételeket lehet megállapítani, amelyek karrikaturái az ontológiai valóságnak. A szerző maga is erős küzködést mutat az ilyen témák távlatában. Fel-feltűnő következetlenségeivel önkéntelenül is elárulja, hogy megérezte annak az új kutatási alapnak szükségességét, ahonnan az élet sok magas értékét nagyobb biztonsággal lehet átölelni, mint az evolúció alacsony szintjéről.

Mindenestre a mű azon részlettanulmányai, ahol a kutatók tört utakon járhatnak, a maguk külön egyediségében jobban megközelítik a tudományos igények kielégítését, mint a szociológia konstruktív elemei. Kiváltképp Heller Farkas fejtegetései alkotják itt a legszolidabb tudományos értéket, mint amelyek a közgazdasági élet tényeiből közvetlenül levezethető szabályszerűségek s némileg világnézleti orientációk révén is a legjobban tudnak hozzásimulni a szociológiai célzat követelményeihez. Egészben véve azonban ezek is, valamint a jogi és

politikai élet szociografikus rajzolatai inkább csak nyersanyagok a műben, mint amelyek egy közös szintetikus alapgondolat nélkül egy szociológiai egység szerves alkotóelemeinek nehezen tekinthetők. Mindenképen kivrívó jelenség Máday Andornak a házasság intézménye ellen irányuló izléstelen eszmefuttatása, amely egyrésztől szöges ellentétben áll Tegze Gyulának ugyanezen tárgyú, nemes idealizmusra valló felfogásával (v. ö. I. 197. s köv.), másrészt pedig a műben a tévedések ellenére is megnyilvánuló komoly tudományos célzatot egy pamfletszerű dolgozat alacsony tendenciájával kompromittálja.

Nem érdektelen az a kísérlet, amelyet Hegedüs Lóránt dr. A szociológia sarktétele (Budapest, 1901) című művében végez az organikus rendszer megmentése céljából. A szociológiáról azt állapítja meg, hogy kolloid-állapotban van, miként Graham mondotta a silicáról. Biztosra veszi azonban, hogy a tudomány a jegecesedési központot megtalálta a Spencer-féle organikus felfogásban. Az állati szervezet s a társadalom között az analógiát maga Spencer se tartotta teljesnek. A legfőbb különbséget abban vette észre, hogy az állati szervezetben az egyes alkotó elemek az egységes életnek csak részjelenségeit mutatják, a társadalomban pedig minden egyed önálló élő lény. Hegedüs Lóránt vizsgálódásai ezt a nehézséget kívánják feloldani, hogy a kérdéses analógia teljes legyen. A szociológia sarktételét az egyéni öntudatról alkotott fogalmak helyesbítésében keresi, mint amely a szintetikus uton létrejött társadalmi öntudattal szemben eddig a maga egységességében állott előttünk. Úgy véli, ha az egyéni öntudatot sikerül szintetikus formában felfogni, a legmélyebbre ható különbség az állati organizmus és az emberi társadalom között önként elenyészik. Wundt fiziológiai pszichológiája segélyével megkísérli tehát cseppfolyóssá tenni az

öntudatot, hogy annak egységét megtagadhassa. Bizonyítja, hogy az emberi szervezetben nincs mindig koncentrált öntudat. Ez a kategória az érzetek összeolvasztásából s a képzetek társításából áll elő. Az így felfogott öntudat változó folyamatok kapcsolódása ; nem egység, hanem viszony. Így azután diadallal mutat rá, hogy a szétbontott egyéni öntudat találkozik a társadalmi öntudat szinhetikus elemeivel.

Ez a megoldás a megfejthetetlen problémák egész sorozatát gördíti elő. A nyers fiziológiai processusnak az öntudattal való azonosítása egy sereg állítmányt sorakoztat elénk, amelyeknek nincs alanya. Ha az öntudat érzelmi összeolvasztás és képzettársítás, nem tudjuk, voltaképpen mi olvaszt össze és mi társít. Szerinte a »háttérben» kiemelkedő ész csak azt jelenti, hogy akaratunkkal egyes állapotokat összefüggésbe hozunk. Így az ész az állapotok s az akarat viszonya. De bajosan képzelhető el akarás olyan principium nélkül, amely akar. De meg a viszony felismerése is ugyan lehetséges-e felismerő híján ? A megoldás tehát csak megsúlyosítja a bonyodalmakat. A kérdéssel kapcsolatban két tény áll világosan előttünk : örök állandóság az *én tudatában*, örök változatosság az *én állapotában*. A szerző ezt a két kategóriát próbálja azonosítani egymással, ami nyilván lehetetlen következtetésekre vezet.

Ugyanoly természetű törekvés, mint amely az emberi szervezet előállítására irányul a pontosan felismert anyagrézsecskék kémiai viszonylataiból. Az előállított homunculusnak nem is lenne tán egyéb hibája, minthogy az élet hiányzik belőle, vagyis épen az a *qualitas occulta*, amelyet a legszenvedélyesebb gonddal kutatunk. Egyéb-fajta reményei a fiziológiai pszichológiának sem lehetnek az öntudat megfajtása körül.

Amint a mondottakból kitetszik, a magyar naturalista irányzat a rationalis, magas emberi természettel számoló

szociológia szempontjából jóformán csak negatív eredményeket produkált s az emberi élet alapvető elemeit tekintve, túlnyomó részben a nyugoti elméletek járőrszalagján haladt. A szociológusok egy csoportja, amely 1901-ben Társadalomtudományi Társaság név alatt szervezkedett, mégis elérkezettnek vélte az időt, hogy a tudományos szemlélődéseket szociálpolitikai irányba terelje. Ennek a törekvésnek a Huszadik Század című folyóirat s az ő szerkesztésében megjelenő Társadalomtudományi Könyvtár című vállalat lettek a fő-fő organumai. A rideg természeti törvényekre fektetett vizsgálódások, amelyeknek végső diadala a Comte-féle «histoire sans noms d'hommes ou même sans noms de peuples» lett volna, heves idegenkedést váltott ki a magyarság azon egyedeinek lelkületéből, akiknek a szemében a nemzeti érzés nem ment merőben céltalan létforma számába s akik Széchenyi alap gondolata értelmében az eredeti nemzeti tulajdonok kifejtésében és erekleve gyanánt való megőrzésében keresik az egyes népeknek az emberiség megdicsőítésére vonatkozó hivatását. Eme nemzeti irányú szociológiának képviselőjére alakul meg 1907-ben a Magyar Társadalomtudományi Társaság s a Huszadik Század ellensúlyozására a Magyar Társadalomtudományi Szemle, amely 1908-tól kezdődőleg fáradozott a történelmi értékek s a nemzeti érzés rehabilitálásának nemes munkakörében.

Az itt megnyilatkozó alaptörekvést meleg rokonszenvvel fogadta minden patriota lélek, ámde gyökeres szakítást ez sem jelentett a naturalisták romboló szellemével. Amennyiben a nemzeti szociológusok ugyanabba a talajba igyekeztek beleültetni a hazafias érzés finom növényzetét, amely a maga nativus sajátágaival reáeleddig is csak hervadást hozott: a patriotizmus szerves alkotórész gyanánt az ő rendszerükbe sem tudott beilleszkedni. Érdemes megfigyelni az utóbbi irányzat

egyik vezető szellemének, Apáthy Istvánnak ide vonatkozó fejtegetéseit, hogy meggyőződünk az előadottak igazságáról.

Magyar társadalomtudomány című előadásában (Budapest, 1907.) a Magyar Társadalomtudományi Társaság programjául azt a gondolatot vallja, hogy a magyar nemzet egyedei csak magyar nemzeti alapon művelhetik eredményesen a társadalomtant, de fáradozásukat siker csak azon esetben koronázhatja, ha a természettudomány módszereit követik s a biológiával nem jutnak ellentétbe. (9—10. ll.) Ez az álláspont egymagában véve nem helytelen, mert a szociológiában is épúgy helyet találhatnak az önálló seriesvizsgálatok, mint másfajta tudományok körében. A nehézség csak ott van, hogy Apáthynak az élettanról vallott nézetei — ha eredeti értelmezéssel is, de — a megszokott evolucionális talapzaton nyugosznak s így nem annyira a magas emberi életet, mint inkább a tenyészetet érdeklik. Mikor a biológiai fejtegetésekhez szociológiai következtetéseket fűz, állandóan az a benyomásunk, hogy heteronom világok tolakodnak be egymás területére s azok a biológiai tünetmények, amelyek egyes vonatkozásokban szóba kerülhetnek, jóformán teljesen alkalmatlanok az ezernyi szellemi éreztből táplálkozó szociális fenomének hordozására.

Helyes szándék vezeti pl. a szerzőt A nemzetalkotó különbözőségről általános fejlődéstani szempontból (Pécs, 1908.) című értekezésében, amelyben a nemzet egyedi élete mellett tör palcát s magában a nemzetben is nagyarányú egyedi változatosságot kíván. Ám bajosan hihető, hogy a megokolást a nemzetek s az egyedek is meggyőző erejűnek s tevékenységre sarkaló alapelvnek találják, amennyiben a variabilitásokkal az a főcélja, hogy a selectió munkájának minél gazdagabb anyagot biztosítson. (15—17. ll.) Az az értelme, hogy az egyedi erők a fajfejlődés szolgálatába álljanak, csak oly természetű axioló-

gikus érték, mint Schopenhauer vigasztalása a halál-félelemmel szemben: az egyed ugyan elpusztul, de nem kell aggódni, mert a faj továbbra is fennmarad. Az emberi életben nemcsak a fajnak, de az egyednek is megvannak a maguk különleges igényei. Az utóbbiak — úgy tetszik — elhanyagolható értékek Apáthy felfogásában.

Nagy érdeme a szerzőnek, hogy a struggle for life fogalmát helyes világításban mutatja be (A darwinizmus bírálata s a társadalomtan. Budapest, 1910.), megállapítván, hogy ez nem harcot jelent, hanem pusztán a lét nehézségeire utal. (26—31.) Ép azért elítéli a radikalizmust, amely erre a fogalomra támaszkodva a tudomány nevében védi az erőszakot. Az is értékes megfigyelése, hogy sem a kiválogatás, sem a szerzett tulajdonok nem magyarázzák meg a fajokba kezdettől beleoltott tulajdonságokat (23—26. ll.), amennyiben a Darwin- s a Lamarck-féle tényezők nem minőségi, hanem csak mennyiségi tulajdonságokra utalnak.

Az a meggyőződése azonban, hogy a leszármazás, hanem is egy közös őstől, de az egymástól független faji őssejtekből kétségtelen tény s ezen a réven az állatoktól számos minőségi tulajdonban is elütő embert a gerincek családfájára fűzi fel, nyilvánvalóvá teszi, hogy a fejlődés lényegi elemeit nem a specifikus emberi tulajdonokban keresi, hanem pusztán a faji tenyészet érdekeit tartja szemelőtt. Az így felépített szociológiai rendszerben természetesen bajos megtalálni azokat a szálakat, amelyek révén a nemzeti gondolatok annak konstruktív elemévé avatódnék.

Az emberi élet alapvető tényezőinek boncolására vállalkozik Békésy Károly is A szociológiáról (Kolozsvár, 1911.) című művében. A naturális irányzattól a liberáliszmus vivmányait féltvén, Comte és Herbert Spencer tanait cáfolni igyekszik. Eredetinek tekinthető gondolataiban azonban maga is naturalistává lesz. A természeti

erőkön kívül semmiféle más erőt el nem ismer, a monizmus híve s szélsőséges determinista. (V. ö. 38. s köv.)

Röviden utalunk itt Bodnár Zsigmond szociológiai rendszerére, nem annyira érdemi vonásai, mint azon rokonszenv miatt, amely itt-ott kicsillant iránta a magyar szellemekből. Az egyes korok eszményeinek fellendülését és ellanyhulását a mozgás törvényeire vezeti vissza. Az új eszme hódító útjára indul, de a régi felfogás akadályozólag hat reá, míg az akció és reakció bizonyos kiegyenlítőzése be nem következik. Ily módon a szellemi fejlődésben bizonyos ritmikus hullámvás jó létre, amelynek kulmináló vonalait idealizmusnak, völgyeleteit realizmusnak nevezi. Eme fejlődési szakaszok a maguk belső természetének megfelelő módosításokat idéznek elő az egész milieun úgy, hogy bizonyos fokig a lelki állapotváltozások előreláthatókká válnak. (V. ö. Szellemi haladásunk törvénye. Budapest, 1892.; Eszményeink. Budapest, 1902.)

Valamifajta emelkedése és süllyedése mindenestre nyilatkozik meg a történelem folyamán a benső világban működő erőknél. Bodnár eredetisége abban áll, hogy ezt a régóta felismert állapotot valami ismeretlen determináló hatalom keze munkájának véli. A hasonló vonások alapján bizonyos parallelizmusba hozott korszakok igazolása azonban, amelyet főleg az irodalomtörténeten hajtott végre, heves támadásokat zúdított a rendszerre, amelyek éle a fejlődési fázisok alaptörvényeinek kizárólagossága ellen irányult. Főgyengesége a rendszernek mindenestre a bölceleti megalapozottság hiánya, amely körülmény a hullámmélet előnyére konstatálható állapotokat is a megérthetőség szempontjából sűrű homályba takarta. Bodnár az ő törvényét erkölcsinek nevezi, de a szabadakaratot a mesék országába utalja. (Szellemi haladásunk törvénye. 8. 1.) A legsúlyosabb akadályozó tényezőt a nemzeti eszmében keresi s

ezen a réven teljesen beilleszkedik a romboló naturalizmus híveinek sorozatába. A vallásnak hamarosan bekövetkező pusztulását s a nemzetek mediaticizációját olvassa ki a jövőből. Érdekes és jellemző divinációja, hogy a franciában is hamar elhalványul a bosszú képe. (69. l.)

Kenedi Géza az ő Szociológiai nyomozások (Budapest, 1910.) című művében a józan ész nevében tör pálcat a régi nyárspolgári erkölcsök mellett. Alapirányzata tehát rokonszenves. Amennyiben azonban a metafizikát lekicsinyli s az élet törvényeit pusztán a pozitív tudományok előhaladásából kívánja megállapítani, erkölcsi szemlélődéseinek nincs sem gyökere, sem sanctiója. A nehéz problémákat is mint könnyed causeur kezeli s szellemeskedő modorával a védelembe vett értékeket is sok helyütt felmorzsolja.

A naturalizmus oeconomiai irányzatú változatának képviselői közül pusztán Szabó Ervinnek egy dolgozatára utalunk, amelyet A szocializmus (Budapest, 1904., majd 1906.) cím alatt egy, a Társadalomtudományi Társaság által a társadalmi fejlődés irányáról rendezett vita keretében adott elő — a magyar szocialisták hivatalos programja gyanánt. A szerző nyíltan és nyersen a történelmi materializmus álláspontjára helyezkedik. (41. l.) Egyéni akaraton felülemelkedő s a természeti törvények módjára ható társadalmi törvényekről beszél, mint amelyek a fejlődés irányát determinálják. A mű alapgondolatai azt árulják el, hogy a szerző nem is sejti, azokat a mélyreható nehézségeket, amelyekkel az oeconomiai materializmus elmélete küzdeni kénytelen s amelyekre — hogy másokat ne említsünk — a hazai írók közül a Társadalomtudományi Társaság oszlopos tagja, Jászi is felhívta már a figyelmet. Itt tehát abban a kényelmes helyzetben vagyunk, hogy egyszerűen utalhatunk Jászi A történelmi materializmus állambölcsélete című művére, mint amely részben Ferrario Il naturalismo storico e lo stato (Pa-

lermo, 1897.), de főleg Bernstein *Zur Geschichte und Theorie des Sozialismus* (Berlin, 1901.) s *Die soziale Revolution* (Berlin, 1902.) alapgondolatait magáévá téve helyezkedik szembe a merev oeconomicai irányzattal.

Az emberi természet alapelemeinek ignorálása idézi fel Szabó Ervinnél, valamint a marxizmus többi védelmezőinél is azt a kirívó harmóniatlanságot, amellyel műveikben lépten-nyomon találkozunk. A fejlődést automatikus erők irányítják, de a munkásosztálynak erőiesen ki kell lépnie a küzdelem porondjára, hogy felszabadulhasson elnyomóinak hatalma alól. (47. l.) Az anyagi érdek, az egoizmus a történelmi materializmus sarkköve, de a közösség érdekében olvadozó altruizmust kívánnak az egyéntől. (51. s köv.) Az automatizmus és szabadság, természettörvény és axiológikus elv változatosan alkalmazott fegyverek. Nem veszik észre, hogy egyik a másik alatt aknázza alá a talajt.



Ha a merő naturalista irányzat további fejleményeit vizsgáljuk, a bolsevizmuson akad meg a tekintetünk. Távolról sem lehet szándékunkban azt állítani, hogy a felelősség ezen szomorú korszak felidézéseért kizárólag a magyar társadalomtani ideológia képviselőire nehezedik. A doktrinárek sokszor a jóhiszeműségnek imponáló mértékével munkálkodnak. Talán ők emelnék fel a legenergikusabban tiltakozó szavukat az ellen, hogy tanaikból azokat a következtetéseket vonják le a gyakorlati életben, amelyeknek szemtanúi voltunk s amelyek a szociológiai alapfogalmakat egy «régime de stupre et de sang» formájában értelmezték, mint ahogy Batault igen találóan megállapította.

Amennyiben azonban kiforratlan eszméik kedvéért a régi erkölcsi rend és állami élet elméleti alapjait szétporlasztani segítették; amennyiben nem számoltak

kellőkép a tömegpszichével, amely a széthintett szociológiai gondolatokból csak egy világnézleti vázat képes megérteni s annak nevében a legnyersebb logikával gázol keresztül az eklektikus értékelméleteken: a tekintélyrombolás s a Zauberslehrling könnyelműségének vádja alól bajos lenne őket fölmenteni.

Aki a történelem lapjait forgatja, könnyűszerrel reábukkan arra a tapasztalati jelenségre, hogy a társadalmi válságok hűségese kísérői szoktak lenni a nagy nemzeti katasztrófáknak. Úgy lehet, hogy a néptömegek egyes esetekben az uralkodó állami vagy társadalmi alapelveket teszik felelősekké a nemzeteket ért súlyos csapásokért s a jelen sors megengyhítése s a jövő megmentése érdekében új szervezkedési alapokat keresnek. De az sincs kizárva, hogy a nemzeti életerők megroppanása csak kedvező alkalom egy régebben ápolgatott elméleti rendszer megvalósítására. Nem számolna a való élettel az a felfogás, amely a társadalmi válságok okait kutatva a háborúk okozta nagy lelki megrendüléseket figyelmen kívül hagyán; ám viszont az sem, amely minden történelmi sorsfordulatot kizárólag azok hatásaira törekednék visszavezetni.

Azon nagy szerepnél fogva, amelyet a zsidóság betöltött a bolsevista népmozgalmak idején s amelyet ma is betölt pl. Oroszországban, egyesek szemében a történelmileg kialakult zsidó race szelleme lappang a modern társadalmi válságok mögött, mint mozgató tényező. Georges Batault az ő *Le problème juif* (Páris, 1921.) című művében juttatja erőteljesen kifejezésre ezt a felfogást. Rámutat a modern civilizáció nemzetgazdasági alapjellegeré, amelyet kivált Ricardo Dávid politikai merkantilizmusából s a Marx-féle, úgynevezett tudományos szocializmusból eredeztet. A modern államéleti s társadalmi válságokban szerepet vivő zsidókat a «juifs de l'or» (pénzemberek) s «juifs da sang» (szocialista-

vezetők) kategóriába osztja. Az üzletekben s a forradalmakban megnyilatkozó, látszólag ellentétes törekvéseknek áthidalását abban a tényben keresi, hogy a zsidóság a revolúciókban az irracionális világot ébresztgeti, ahol könnyen értékesítheti a maga hideg, quantitativ értékek megszerzésére irányuló racionalitását. (Pl. 40.) A Magyarországon közkézen forgó *The Jewish Peril* (Protocols of the Elders of Zion. Published by «The Britons». London, 1920.) című mű hasonló húrokat penget.

Am az érintett szempontok sem a maguk elszigeteltségében, sem a maguk összességében, mint par excellence tényezők nem méríthetik ki egy nagyobb szabású népmozgalom indítékait. A szociális alakulások vizsgálatánál a lelki világnak végtelen sok, első szempillantásra szinte jelentéktelennek s quantité negligeeable-nak tetsző életnyilvánulása is nagyon komoly súlyt képezhet a megfontolások mérlegében. Bizonyos, hogy az újabb idők bölcseleti áramlatai, a világháborúban felszínre jutott nyers szenvedelmek, de meg a számító önösség s rosszakarat is igen sokat lekoptattak a magyar közéleti tisztesség ősi patinájából, de a szociális válságok végső gyökerei — a spiritualista felfogás képviselői szemében — mégis a valláserkölcsei élet nagy eklipsisébe ágyazódnak bele. Hisz az említett romboló tényezők maguk is már másodlagos jelenségek, az egyéni lelkekben végbement s a felkivánczozó alacsonyabb természet javára eldöntött küzdelmek eredményei.

Buckle *Anglia művelődésének története* című művében (Endrődi ford. Pest, 1873. II. 10.) a modern intellektualista irányú bölcselet visszhangjaképen úgy nyilatkozik, hogy igen csekély az a befolyás, amelyet az erkölcsi okok a kultúrára tudnak gyakorolni. Mint az emberi művelődés nagyszabású vezetőgondolatát emlegeti az «értelmi törvények győzelmét az erkölcsiek felett».

(U. o. II. 49.) Meleg szeretettel rajongja körül a szellemi élet nagy mozgékonytársát, hogy a csekély számú, merev, mozdulatlan erkölcsi törvények jelentőségét annál sötétebb árnyékba burkolhassa.

Ez a felfogás igen tetszetős elméleti szabadalmat biztosított az ember érzelmi világában is megnyilatkozó magasabb orientációk elfojtására, amennyiben a szellemi kultúra gyarapodásához vezető utat valamikép a szív kiüresítésében jelölte meg. Csodálni való, hogy a felvetett gondolat pályáját sem elméleti, sem gyakorlati vonatkozásaiban nem tudta végigtekinteni. Hiszen ha a művelődés lényege valóban födné az ő ítéletét, akkor annak diadala az erkölcsi törvények teljes megvetésében nyilatkoznék meg. A gyakorlati élet pedig a múltban s a jelenben is mindenkor bebizonyíthatja előttünk, hogy a kultúra csak az egész ember művelődése lehet s a természet épségének az erkölcsi erők elhanyagolásából eredő megbontása nemcsak a szív harmóniája, hanem a szellemi vívmányok alatt is aláaknázza a talajt.

A mélyebbre hatoló szociológiai tanulmányok arról győznek meg bennünket, hogy a társadalmak életének lehetőségét s maradáóságát csak a leguniverzálisabb s legnemesebb szintheticus elvekhez való hűség biztosítja. Ilyeneket pedig a valláserkölcsi elveken kívül hasztalan keresnénk. Belliot így fogalmazza meg a szociális problémát: «Comment faire vivre les hommes — tous — d'accord?» (Manuel de Sociologie Catholique, 1911. p. 3.)

Az emberek között ideig-óráig teremthet valamelyes létezési formát az erőszak vagy a hasznossági elv stb., de a «d'accord» a legnagyobb bökkenő, amelyet csak az egyéni lélek legbensőbb szentélyéig nyúló principiumokkal lehet biztosítani. Eme pozitív tétel külön bizonyítékot alig igényel. E contrario is azt tapasztaljuk, hogy a szociális válságok végső okai alapján a legegyszerűbb

vallás-erkölcsi elvek iránt tanúsított hűtlenségekre vezethetők vissza. Ha a hatalom lelkiismeretét nem tartja üde épségben a vallás-erkölcsi fogalmak filtráló ereje s önnönmagát megszűnik a Gondviselés földi alter ego-jának tekinteni; ha a kormányzottak lelkében nem buzog elevenen a magasabb világrend szempontjából felfogott altruizmus; ha a szabadságnak nem vetnek korlátokat az egyéni lelkek belső principiumai; ha hiányoznak a lelkiismereti tényezők, amelyek a jogok és kötelességek egyensúlyát fenntartják; ha a nehezebb sorssal küzködőkre a hatalmasabbak nem képesek testvéri szemekkel tekinteni s az életviszonyok külső eltolódásaiból eredő nehézségeket a nyomban felébredő belső áldozatosság szellemével megenyhíteni, miként ezt iustitia és a caritas operosa kívánná stb.: a társadalmi válságok szükségképen előállanak.

A vallás-erkölcsi elvek egyszerűek, lényegükben változatlanok, de alkalmazásaikban a legelevenebb mozgékonyaságra nyílik alkalom. Ha néha csakugyan mozdatlanokká válnak, nem a lényegük felelős érte, hanem az uralomra jutó önösség, amely immár ezen jótékony elvek vesztett csatáját jelenti az egyéni szívekben.

A romboló szellemek szinte ösztönszerűen megérzik mindezeket. Ép azért egyetlen társadalmat sem próbálnak előbb fizikai halálra ítélni, mielőtt az ő vallás-erkölcsi halálát előkészíteni ne igyekeznének. Mikor a magyar szociális válság eredő forrásait kutatjuk, a mondottak alapján nemcsak hogy nem mellőzhetjük, hanem erőteljesen ki kell emelnünk azokat a látszólag pusztán a forum internum hatáskörébe tartozó akár pozitív, akár negatív hűtlenségeket, amelyeket a társadalom bármely rendű s rangú elemei a vallás-erkölcsi principiumok ellen elkövettek.

Ha a tömegmozgalmak belső természetére irányozzuk a figyelmünket, azonnal szembetűnik az örök probléma,

amely azok legmélyén lappang, t. i. az emberi sors egyenlőtlenségének kiküszöbölésére irányuló vágy és törekvés. Ez a lelki elem képezi azt a lobbanékony anyagot, amely az agitátori szellemeket munkára ösztökéli. Hiszen — tekintve az emberek természeti és lelki differenciáltságát, valamint az életsorsok sokszor ijesztő különbözőzeit — a bizonyos irányban sujtottak benső világában mindig ott rejtőzik valami bánat, aggodalom vagy épen keserűség, amely feloldásra vár. Minthogy a nagy tömegek értelmi színvonala kevésbé alkalmas a bonyolult szociális tervezetek átértékelésére, irracionális hajlandóságaik könnyűszerrel szöknek talpra, csak akadjon valamely, bármi csekély reménysugárral kecsegtető szervezett erő, amely a szívek harangjait félreveri.

Közismert dolog, hogy a félenk, gyenge intenzitású vágyakozásoknak elementáris szenvedélyárrá való átalakulása a maga benső természete szerint még erkölcsileg szintelen jelenség. Minősített értéket neki az intencionális akarattól való aktív vagy passzív jellegű függése kölcsönöz. A magas, nemes eszmények szolgálatában tisztító viharává válhatik a történelmi fejlődésnek, miként a multak számos imponáló ténye tanúsítja.

Am ellenkező esetben az ezrek és milliók lelkéből felcsapó tüzek olyan lángfolyamot is produkálhatnak, amely nem az emberi s faji méltóság salakjait, hanem annak ragyogó értékeit emészti fel. Hogy a bolsevista mozgalmakban minő eszmények és célok kvalifikálják a tömegszenvédeyeket, ezeket a legelevenebb világításban Marx és Engels A kommunista kiáltvány (Szabados Sándor ford. Budapest), Bucharin Nikoláj A kommunista programja (Rudnyánszky Endre ford. Budapest, 1919.) s N. Lenin Állam és forradalom (Rudas László ford. Budapest, 1919.) című műveiben találjuk meg. Miért is eme munkák kritikája közben mondjuk el a bonyolult problémára vonatkozó megjegyzéseinket.

Aki az A kommunista kiáltványt komoly figyelemmel átolvassa, alig csodálkozhatik azon a varázsszerű hatáson, amelyet ez a mű a nehéz küzdelmek árjában vívódó, átlagos értelmiségű munkásegyénekre gyakorolni képes. Hisz ez a röpirat látszólag egy hatalmas kaliberű szív rokonérzését sugározza a nyomor s a szenvedés gyermekeire. A kínzó lelki elemek megokolásával a chaotikus jellegű, irracionális méltatlankodás számára racionális jogalapot kínál s a révedező reménységeket egy új közgazdasági jellegű eszménykép megcsillogtatásával tereli azonos irányba. A szenvedésektől ki nem akarna szabadulni? Egy boldogabb jövő iránt ki ne mutatna lelkes, szenvedélyes érzéket?

A kiáltvány a mult és jelen társadalmi osztályaiból csak kettőt vesz észre: a bourgeois s a proletárt. Az anyagi életfeltételek eltolódásáért az előbbire hárít minden felelősséget. Nem érdektelen, hogy a szerzők által megalapított, ú. n. történelmi materializmus szellemében a termelés s a közlekedés módozatai teremtik meg a maguk spontán lendületével a társadalmi osztályokat. (V. ö. 32. et passim.) Eszerint a bourgeois is csak a gazdasági helyzet passzív gyümölcse s következetes értelmezéssel nem őt, hanem ama misztikus, szubsztancializált erőket kellene megvádolniok, amelyeknek produktuma a bourgeois csakúgy, mint a proletár. Ha mégis a bourgeois akarátának tulajdonítják az egész oecoonomiai fejlődés irányítását s a maguk ideológiája szerint törekszenek megjavítani azt, amit a bourgeois szerintük elhibázott: az aktív szellemi erőknek a történelmi alakulások folyamatába való beiktatásával maguk tanuszkodnak a gyakorlatban amaz alapelvek értéktelensége mellett, amelyekhez elméletben odaláncolták magukat. Ez a következetlenség a mult idők terepszemléjében egyes esetekben oly mérvet ölt, hogy szinte a történelmi materializmus ellenpólusába hajtja a szerzők gondolatvilágát.

Egy eszmefuttatásban, amely eredetileg a polgári osztály erkölcsi megfeddését célozza, mindazon kultúrális vívmányokat, amelyeket az új idők története felmutat, egyenesen a bourgeoisie produktív erejére vezet vissza. (35. l.) Époly lehetetlen feltevés, mint a személytelen nemzetgazdasági erők tana. Annak a nagy művelődési lendületnek, amely a modern életben tárul elénk, az iparos- és kereskedőosztály (mert ez a par excellence bourgeoisie a szerzők szemében) végső elemzésben csak oly mértékben előidézője, mint a Chanteclère kakasa a Nap feljöttének. Évezredek gyötrelmes munkája jut itt bizonyos formában diadalmat jelentő nyugvópontra. Oly probléma ez, amelynek megoldása a szellemi világ oeconomiájának körébe tartozik s amelynek arányait elnagyolt körvonalalaikban sem lehet kivenni a proletármentalitás szemszögéből.

A mennyiségi értékre törő rideg nemzetgazdasági felfogás bajosan fogja belátni, hogy a gyakorlati életben értékesített szellemi vívmányok csak melléktermékei a tudományok fájának; hogy ezrek és milliók a pusztá létproblémák felderítése kedvéért fúrták bele szellemük élet a természeti élet misztikumába s az ily módon kivillanó fénysugarakból szövődtek össze azok az ismeretek, amelyek a hasznosítható vívmányokhoz vezettek. A bourgeoisie csak az immár kiérlelődő gyümölcsöket szakította le s használta fel a maga céljaira.

Hogy a kultúra szépen viruló növényzete a borgeoisiere nézve bizonyos szempontból a bibliai «tudásfája» lett; hogy az anyagi előnyök bőségesen kínálkozó alkalmai az altruista érzéseket sok irányban meghervasztották az ő lelkükben, ebben egyetértünk a kiáltvány felfogásával. Megértendő és tisztelettel is tudnók honorálni azt a törekvést, amely a társadalom harmoniáját zavaró önösségi elv kiirtását tűzné ki maga elé feladatul. Ám az a fölényes erkölcsi önérték, amely a kiáltványban megnyilatkozik, nem a ci-devant világ szellemében értelmezett

morális gyümölcse, hanem minden értékes tartalmától megfosztott lázító jelszó, mert hisz a kiáltvány ugyanazon visszaélések abszolút értelemben meghatványozott alakját tüzi ki a proletár számára életprogramm gyanánt, amelyet a bourgeoisban elítél.

Hogy az individualista közszellem érzékeny csapásokat mért a társadalomra, ehhez nem férhet kétség. Amennyiben itt-ott egyenes szándékosság volt a bajok szülője, ezt az adott esetekben menteni nem lehet. Hogy azonban a bourgeoisist nem lehet felelőssé tenni az ezernyi ezeztől táplálkozó társadalmi életfolyam összes fogyatkozásáért, ez a napnál világosabban áll előttünk. Vannak olyan társadalmi jelenségek, amelyek áldásos vagy káros következményeit igazában csak a gyakorlati életben lehet felismerni. Az egyes oeconomiai elméletek pl. időnkint a legvonzóbb jelszavak alatt indulnak a maguk hódító útjaira. Bajokat kívánnak megszüntetni, de talán nem számolnak eléggé az emberi természettel s átkok forrásává lesznek. A természeti erők leigázása s a modern találmányok révén hatalmasan meggyorsított üteművé vált a társadalmak érverése s az új helyzetek s a velük kapcsolatos lelkiállapotok sokszor nem igen engednek időt az eshetőségekkel számoló komoly megfontolásra. A gépek beiktatása a természet rendszerébe oly problémát vetett napirendre, amelynek megoldására — a maga belső természeti nehézségei miatt — semmiféle nyers oeconomiai rendszer nem vállalkozhatik. Hiszen ez a rideg vasszerszám, amelyben az emberi szellemnek egy különben nagyon erőteljes lendülete merevedett meg, a vele foglalkozó emberrel szemben is jóformán a mechanizmus igényeit támasztja — tirannikus erővel irtogatva belőle minden értékes kezdeményező erőt. Természetileg idegen anyagként helyezkedvén el a modern szociális élet eleven testében, sok benső láznak okozója lett ; sok nagyértékű kisexistenciától vette el a létezés föltételeit. Az alkalmá-

zásba vételkor megvillanó előnyt, a produkció megfokozását mindenestre biztosította, de az élettelen anyagok természetéhez való kényszerű alkalmazkodás révén ezrek és milliók munkaértékének megcsökkentése árán.

A régi zsidóknál az engesztelés ünnepén a főpap szimbolikusan egy bakra helyezte reá a zsidóság bűneit, valami hasonló történik a kiáltvány szellemében a bourgeoisieval. Azt a hitet törekszik fölébresztteni, hogy a bourgeoisie összetiprásával az emberi étellel járó bajok egyszerre elenyésznek s paradicsomi korszakra virrad a világ.

A racionalisoknak tetsző érvek csak egy célt szolgálnak: felébresztteni a vérebeget a proletár szívében. Mintha azonban a kiáltvány nem bízna eléggé argumentációjának tárgyi értékében, a sötét emberi vonásokra való appelláció mindegyre nyersebben előtérbe nyomul. A bourgeoisnak van vagyona, a proletárnak nincsen. (42., 69. ll.) Meg kell ragadni tehát minden eszközt a bourgeoisie leterítésére.

Míg ezt a tudomány mértékén semmikép sem vehető tanácsot is megértenők valamely formában, ha a kiáltvány némi szolid tervezetet foglalna magában arra nézve, mit kell tehát a barbár erőszakkal lerombolt világ helyébe állítani. Marx s Engels csupán a közvetlen lépést jelölik meg: a proletárdiktaturát, amely a munkásnép forradalmi akaratával nyúljon bele a gazdasági alapelv lomha működési folyamatába s a proletariatuszt «uralkodó osztállyá emelje» (52.) s a «demokráciát kivívja». (U. o.)

Hogy mit jelent a diktatura fogalma, azt könnyen megérthette minden proletár. Ez ugyanis alig egyéb a szóbanforgó szerzők szemében, mint a hatalom kerekének egy fordulata oly értelemben, hogy a korábban, magasabban álló küllők a mélységekbe kerüljenek. De hogy mi lesz az emberi sorssal s az életnél is becsesebb

kultúrértékekkel egy oly társadalmi berendezkedésben, amelynek fundamentumait az analfabetizmus és lelki ismeretlenség képezi, ezekkel a kérdésekkel a kiáltvány nem tartja érdemesnek a foglalkozást.

A proletárdiktaturának szánt herostráteszi hivatás, amelynél fogva «zsarnoki beavatkozással» (53.) kell megszüntetni minden magánbirtoklást, már a kiáltvány kibocsátása előtt sok irányban keltett fájdalmas visszhangot a társadalmak közszellemében. Az aggodalmak forrása lényegében ugyanaz, mint amelyet Aristoteles évezredekkel ezelőtt megjelölt a platói kommunista rendszer kritikájában. Szerinte két dolog kelt leginkább érdeklődést és jóindulatot az emberekben: a tulajdon és a szeretet. (Pol. I. II. c. 1.) A kommunizmusban egyik számára sem marad hely. A birtokközösség véget vetne a helyes gazdálkodásnak, a nőközösség az önmérsékletnek. (Pol. I. II. c. 2.) A kiáltvány szerzői eléggé ismerik a veszedelmeket, amelyek az ő szociális terveik révén az emberiség faji méltóságát fenyegetik. Szükségét is érzik annak, hogy a maguk mentalitása szerint igyekezzenek elcsitítani a jövőt illető aggodalmakat. A magánbirtok eltörlésének jogosultságát azon megokolással kívánják tetszetőssé tenni, hogy a régi rendben azok szereznek, akik nem dolgoznak. (48. 1.) Természetesen a nem dolgozók tömegébe itt in globo a szellemi munkával foglalkozók is beleértendők, mert a proletárfelfogás szerint termelő eszköznek a kézimunkát kell tekinteni. A fönnebbi tétel a proletár előtt megcsillogtatja azt a reményt, hogy az új rendszerben majd azok fognak szerezni, akik dolgoznak. A megoldás azonban a kommunista rendszerben nem lehet nagyon megnyugtató a gondolkodó proletárra nézve, mert hiszen a tervezgetések szerint itt azok sem szerezhetnek, akik az ő fogalmaik szerint dolgoznak. Egyelőre be kell érniök a kielégített boszúszomj édességével, hogy a bourgeoist a proletárral

közös sorsra juttatják — a társadalmi kényszermunka azonos rabláncai révén. A család kérdését a kiáltvány egy általánosságban kimondott rágalom révén véli elintézhetőnek: az eddigi «színeskedő, bujkáló nőközösséget» őszinte nőközösséggel kívánván helyettesíteni. A házáról könnyen letesz, mert szerinte «a munkásoknak nincs hazájuk». (50. l.) A vallás a bölcelet által emelt ellenvetések eltüntetését a történelmi materializmus Aladin-lámpájára bízza. (51. l.) A rendszer nyilvánvalóan nem az argumentumok erejére, mint inkább a fanatizmus lázára van felépítve. De így is nem közönséges kaliberű korlátoltság szükséges ahhoz, hogy valaki ezeket a cinizmusból s az emberi természet ignorálásából fakadó megjegyzéseket alkalmas harci riadóknak tekintse egy régi, ismert világ rombadöntésére s egy ismeretlen, nagyon kétes értékű sorsnak birtokbavételére.

A kiáltványban felvetett eszmét a proletárdiktatura felállítására vonatkozólag Bucharin immár részletes programmá igyekszik feldolgozni. A távolabbi jövőt illető naiv szociális értékítéletek vegyesen kerülnek itt szőnyegre a közvetlen teendőik részletes elhatárolásával. Az alaptónust itt is a gyűlölet adja meg: a bourgeois megfosztandók a választójogtól; a demokrácia helyett tirannikus proletárdiktaturát kell felállítani; s a kifejezés szempontjából is igen jellegzetesen követeli, hogy «az egész gazdasági rendet a feje tetejére kell állítani». (A szerző előszava a magyar kiadáshoz.) Az egyenlő osztozkodás gondolata már szeget üt az ő fejébe is. Lehetetlennek tartja pl. a vasutak, gépek stb. feldarabolását. Azért tartja a legalkalmasabbnak a kommunista rendszert, amelyben az egész vagyon az egész társadalomnak áll a rendelkezésére.

A munka voltaképen a proletároknak szól, de ezek értelmi fokát is túlzottan alacsonyra értékeli, amikor azt akarja elhíttetni velük, hogy az új világban nem lesz

főnök s alárendelt ember ; nem lesz állam s nem lesz igazgatás az emberek felett. (14. l.)

Az utopisztikus államregényekben eléggé megszoktuk már az aurea aetas gondolatát, de akkora hatványra emelt formájában, mint itt látjuk, ahol az individuális szenvedelmeknek egyszerre el kell csitulniok a nagy közösség elméleti kontemplációjánál, egy kissé mégis meglephet bennünket. Annál is inkább, mert ezt az ábrándos rendet erőszak segítségével kell megteremteni. (18. l.) Első pillanatra itt azt gondolhatja az ember, hogy az erőszakra csak a bourgeois-kkal szemben van szükség, akiket Bucharin, miként Marx, a munkások tudatos kiszípolozóinak tekint. Utóbb azonban kiderül, hogy a népgazdaság tanácsának formájában elgondolt hivatalos vezetőség a munkásokról, mint leltári tárgyakról katasztert készít s az utóbbiaknak a különbeni éhenhalás kilátásba helyezése mellett simulniok kell a felsőbb rendeletekhez. (54. l.) Odább a munkásosztályban «forradalmi» munkafegyelmet sürget. (61. s köv.) Az így kialakuló fegyenctelepen meglehetősen idegenszerűen hangzik az ideális felelősség húrjainak pengetése, mely szerint a munkás a társadalmat rövidíti meg, ha hanyagul és lelkiismeretlenül végzi kötelességét. (62.)

Bucharin a leghelyesebb kormányformának természetesen a tanácsrendszert tartja, mert itt a tagokat a «dolgozók» választják s ez az alakulat a szakszervezetekkel állandó összeköttetésben áll. (25. l.) Bosszúsan emlegeti a mensevikiek ellenvetését, hogy «a munkások nem értek meg a hatalom birtoklására». Bucharin nem osztozik a felfogásban. Miként Lenin s a kommunista rendszer szélsőséges hívei, ő is igen leegyszerűsített formában képzei el a hatalom kezelésének feltételeit. A forradalmak lázában rendszerint gyakorlati principiummá válik a «parva sapientia regitur mundus»

elve, főleg a jelen esetben, ahol a proletárszenvedély érvényesítésével szemben sem a józanság, sem a lelkiismeret, sem a társadalmi életkategóriák benső természeti törvényszerűsége nem képezhet elvi akadályt.

Az Oroszbirodalom elzártágánál fogva nehéz ítéletet mondani fölötte, minő mértékben s minő eredménnyel valósította meg a forradalom a maga elég egyöntetűséggel kontemplált alapelveit. Bizonyosnak kell azonban tekintenünk, hogy az emberi életáramok útjait nem tudta ellentétes irányba fordítani s ami élet teng-leng egy, a háborúokozta ernyedés révén erőre kapott fegyveres embercsoport uralma alatt, nem a szélsőséges bolsevik elvek, hanem a régi természeti hajlamoknak tett kedvezmények révén tartja fenn magát. Ha a szakszervezeti igazolvány ugyanis minden proletár kezében diplomáciai jogosítványt képvisel; ha az ochlokratikus erők egy államszervezetben oly mértékben kívánnak felszínre törni, mint Bucharin képzele s Lenin is eredetileg kontemplálta, egy oly társadalmi szervezet jó létre, amelyben névleg megszűnik az osztálykülönbség, de az élet is, mert a termelés minimálisra csökken s Kineas ezen megfordított «királyi gyülekezetének» hamarosan nincs, kik fölött hatalmaskodnia.

A kommunista program azonban nem erről az egyenlősítési törekvéstről ad számot. A reális helyzet az, hogy az erős szocialista s kommunista izmok — akarva, nem akarva — egy új arisztokrácia felemelésén fáradoznak, amelytől minden önérzetes embernek iszonyodnia kell. Minthogy az összes régebbi társadalmi szervezeteket egy csapásra lehetetlenség szétrombolni s újakkal kicserélni, eleinte csak a bourgeois érzi meg a martírsors szűrő töviseit. Ám amily arányban a kommunista rendszer eszméi a gyakorlati életben testet öltenek, abban az arányban világosodik meg a proletár előtt is azok valódi értelme.

Minthogy a társadalom az egyetlen birtokos, minden embernek feléje kell kitátania a száját, ha enni akar; feléje kell kinyújtania rongyokba burkolt tagjait, ha ruházkodni akar. Ám a társadalom maga elvont fogalom: az ő tulajdonjogát a tisztviselői kar tagjai képviselik. Még ha nem is gondolunk arra, hogy a vallás-erkölcsi elvek pusztulásával mérhetetlen terük nyílik a durva önkényeskedésre, nekik a legjobb esetben is a társadalom egészének érdekeit kell szemelőtt tartaniok, ami azután egyértelmű lesz az egyedek tökéletes járombahajtásával. «Manapság — mondja Lord Avebury — még szabad a munkásember. Tetszése szerint választja meg a pályáját s a munkaadóját. Az új rendszerben ez nem történhetik meg. Itt a munkaadóban nem lehet válogatni, mert csak *egy* lesz. Sőt nem váló-gathat az élethivatásban sem. Ha a társadalom felelős érte, azt kell tennie, amit parancsol neki. Ha manapság nem tetszik neki valamely foglalkozás vagy az alkalmazója, elmehet másfelé. Abban a rendszerben, amely után törekszik, ez nem történhetik meg. Ezt a szocialisták is őszintén beismerik.» Nos, ha az új társadalom minden tagjának azt kell tennie, amire a társadalomnak szüksége van, ebben a kérdésben mindenesetre valamelyik hivatalnok lesz hivatva dönteni. Amennyiben az álladalom minden tagja bérmunkássá lesz, kétségtelenül a munkabért is egy tisztviselőnek kell megállapítania. A valóságban tehát a proletár a hivatalnoki karnak lesz a *à merci et miséricorde* kiszolgáltatója, amely ebben a rendszerben félelmesebb hatalmat tart a kezében, mint a legkegyetlenebbnek tekintett bourgeois-tirannus. Ugyanez a véleménye Herbert Spencernek, Stuart Millnek és sok más írónak, akik komolyan foglalkoztak az új társadalmi elméletek gyakorlati értékének megvilágításával. (V. ö. Pooock: *Socialism and Individualism*. London and Edindurgh, 1907. p. 40—43.)

Ha ily sötét perspektivát nyit meg előttünk az új eszmék alapján rendeződő gyakorlati élet, nehéz megállapítani, vajjon ügyefogyottság vagy cinikus tréfa tör-e napvilágra Bucharin felfogásában, amikor hangoztatja, hogy a jövő kommunista rendszerben nem lesznek kormányzók és kormányozottak; nem lesznek osztályok; nem lesz igazgatás az emberek felett. (14. l.) Mi lesz tehát? Szervezettség szervező erő nélkül? Forradalmi fegyelem (61. l.) parancsolók nélkül? Szocializált földbirtokok, bankok, szindikált iparvállalatok, monopolizált kenyér- s élelmiszerüzemek hozzáértő vezetők nélkül?

Miután Bucharin szerint a proletár gazdaságilag «felszabadult», ezzel az állapottal szükségkép együtt jár a népek «lelki» tehermentesítése is. (71. l.) Persze itt elsősorban «a tudatot elhomályosító . . . vallás» (71. l.) az, amely szőnyegre kerül. Bucharin itt a modern naturalista szociológusok szócsövévé szegődik s tudákos előadás kerestében próbálja beleverni a proletárfejekbe az animista elméletet s meggyőzni őket arról, hogy mikor az emberek félmajmok voltak, akkor volt a legboldogabb világuk. A bajok csak akkor kezdődtek, amikor az öregek «lélekidézése» megbontotta az állati harmóniát. Ez az elmélet a maga belső értéke szerint egész összhangzatosan simul hozzá a szociális berendezkedésről vallott alap gondolatokhoz. Csak azt nem látjuk be, mit nyer vele a szegény proletár. Az új berendezkedés megfosztja őt minden magántulajdontól; szétzüllesztí családi életét s csak azt a lehetőséget biztosítja számára, hogy a proletár-fogalom eredeti, dísztelen értelmének (gyermeknemző) megfeleljen, de ezt is csak egy, a baromfiudvarról ellesett morális szerint; elveszi tőle a gyermeket, a szent és nemes érzések és ambíciók egyik leghatalmasabb ösztökéjét; kiirtja szívéből a nemzet, a haza eszményi képét, hogy a nyers oeconomiai

érdeken kívül ne maradjon benne semmiféle előkelő lendület ; azon pusztító hadjárat révén, amellyel a vallás-erkölcsi eszmények és érzések hitelvesztettségét tűzi ki célul, a proletár lelkének legbensőbb szentélyét is kirabolja, hogy iránytű nélkül támo lyogjon az életben s elveszítse az egyetlen szilárd pontot is, ahova az élet viharzásai elől mindenkor bizonyos enyhület reményében menekülhetett. Hogy a nemes eszményektől kiüresített, szolipszista lélek honnan merítse az értékes életörömekeket s a kitartó kedvet annak a súlyos feladatnak teljesítésére, hogy verejtékes munkájával idegen milliók érdekeit szolgálja, ezek a kérdések Bucharinnak s elvtársainak nem okoznak fejtörést.

A harmadik mű, amelynek egy-két gondolatát a modern kommunista észjárás megismertetése kedvéért kiragadni kívánjuk, N. Lenin Állam és forradalom c. munkája. Rövidke polemikus cikkek gyűjteménye ez, amelyben a szerző arra a feladatra vállalkozik, hogy a Marx-féle tanok eredeti értelmét helyreállítsa. Késérő szemrehányásokkal illeti a szocialista irányzat ama híveit, akik a társadalmi probléma megoldásánál azt a sötétbe ugrást, amelyet a proletárdiktatura képvisel, nem tartják célravezetőnek.

Ha Bataultnak a proletárvezető zsidókra vonatkozó kettős kategóriáját elfogadjuk, Lenint mindenesetre a juifs du sang tipikus képviselőjének kell tekintenünk. Az elméleti alap, amelyen az ő gyakorlati politikai szerepét a dolgok természetéből folyó szükségesség következményének igyekszik feltüntetni, az állam fogalmának ama különleges ideológiával történő értelmezése, amelyet Engels és Marx irataiból sajátított el. Szerinte az állam fegyveres hivatalnoksereg, amely önálló hatalom gyanánt emelkedett a társadalom fölé. Közvetlen célja, hogy a bér munkát a bourgeoisie javára tervszerűen kizsákmányolja. (14. l. et passim.) Tehát az osztályuralom

szerve a maga önző érdekeinek biztosítására. Ha a proletariátus erőszakos beavatkozással meg tudja szüntetni az osztálykülönbségeket, ennek az «élősdí» szervezetnek is össze kell omlania.

Nagyon bajos lenne komoly jogi polémiába bocsátkozni ezzel a félszeg felfogással. Ám azt hisszük, hogy azt a célt, amely az ő vértszomjuhozó, nyugtalan szeleme előtt lebegett, a sötét emberi erők felszabadítása, korábban is eléri, mint ahogy eredetileg kontemplálta. Ő is, miként az ő prófétái, Marx és Engels, először a proletárdiktatúrával kísérletezik. Ezt még államnak tekinti, de az állam «muló formájának» (56. l.), mert hisz a győzelmes proletariátusban s a letiport bourgeoisiban még egy időre nyilvánvalóan fennállanak az osztálykülönbségek. Ha az államot a legideálisabb szempontból tekintjük s jogilag szervezett társadalom formájában fogjuk fel, azokat a normákat, amelyeket a gyilkos erőszak révén felkapaszzkodott proletárvezetők a nemes emberi természet elfojtásával vetnek oda a társadalomnak az élet lehetőségének feltételei gyanánt, jogi természetűeknek nehezen lehetne elfogadni. Így a jogilag szervezett állam már a proletárdiktatúra alatt összeeszkad. Akárhány jogtudós vitatja is az ellenkező álláspontot, a jog fogalmát igazságosság, tehát erkölcsi elem nélkül nem vagyunk képesek elképzelni, mert hisz ennek a fogalmi jegynek kizárása a jog lelkének pusztulását jelenti, vagyis egyértelmű a jogtalansággal. A proletárdiktatúrát tehát valami latrocinium magnumnál egyébnek bajosan tekinthetjük. Azon áldozatoknak, amelyeket meglep, csak oly formában lehet tűrniök, mint a dögvészt vagy a jégesőt, míg a sülyedés bizonyos fokán a józanabb természet ellensúlyt nem ad a természetellenes kilengéseknek.

Hogy abban a társadalmi formában, amely a proletárdiktatúra riasztó nyitányát képezi, «elhal-e» az

állam, erre vonatkozólag Marx és Lenin írásaiban nem komoly szociológiai alapvetésre támaszkodó következtetéseket, hanem csak csalétek gyanánt feltálat, utopisztikus jövendöléseket találunk. Akármennyire elárulják is a proletariátus eme vezető egyéniségei az emberi természet rejtelseiben való járatlanságukat, annyi naivitást képtelenek vagyunk róluk feltenni, hogy önnön-maguk előtt komoly jelentőséget tudtak volna tulajdonítani az általuk kilátásba helyezett édeni állapotoknak, amelyeket majd a kommunizmus fog megteremteni. Jön idő, mondja Marx, amikor «a munka nem csak az élet eszköze, de elsőrendű szükséglete is lesz». (87. l.) Az állam elhalásának gazdasági feltétele akkor fog bekövetkezni, amikor a testi és szellemi munka között az ellentét eltűnt (88. l.) ; amikor az emberek önként foglalkozásuk szerint munkálkodni ; amikor a «szűk polgári felfogás», amellyel az emberek a munkaidő megrovidítését s a bérek emelését kívánják, megszűnik. (88. l.) Ebben a boldog időben azután «mindennemű vezetés szükségtelenné válik». (94. l.)

Aki az emberi természet alaptulajdonait csak egy kissé felszínesen is ismeri, nagyon jól tudja, hogy ez az állapot sohasem fog bekövetkezni. Lenin maga is őszintén megjegyzi, hogy ama megálmodott életnemre vezető utakat senki sem tudhatja. Ámde szükségesnek tartja, hogy a társadalmak a fegyveres proletárság «legszigorúbb ellenőrzése alatt» várják be az új korszak hajnalhasadását.

Megfosztva tehát a kommunista tervezetéseket a dialektika s a fanatizmus minden kódétól, pusztán az a tény mered lelki szemeink elé, hogy a kommunisták az erőszak minden eszközével a hatalmat kívánják kezükbe ragadni : áldás vagy átok száll-e ezen a réven a társadalmak életére, azt a jövő eshetőségeire bízzák. (V. ö. Kautsky : A proletárság diktatúrája, Schöner Dezső ford. Budapest, 1919. 81. l.)

Fölvethetné valaki azt a kérdést, vajjon miben nyilvánul itt meg a magyar lélek energiája ; mi címen foglaljuk ide a magyar társadalomtan képviselőinek sorába emez idegen neveket és szellemeket, amelyeknek a magyar társadalom eszmei és érzelmi berendezkedéséhez semmi közük nincs. Sajnos, a feleletet Marxnak a német bourgeoisie-hez intézett szavai adják meg : De te fabula narratur. Rólunk szól itt az ének : a magyar munkásosztályról, amely a maga önálló kezdeményező képességeiben nem bízva honossági jogot biztosított a nemcsak a vallási hagyományokkal, de a nemes emberi természettel is szeges ellentétben álló elméletek miazmáinak ; a többi társadalmi rétegekről, amelyeket az idegen felfogás — a meggyőzésnek minden emberi józan-ságot cserben hagyó eszközeivel — a maga hekatombáinak szán. Hogy mire képesek ezek a pusztító erők, elég világosan láttuk a magyar kommunizmus idején, amikor a fegyveres erőszakkal reánk zúdított rendszer az őserdők életét honosította meg közöttünk, ahol minden bokorból a halál leskelődött reánk, miként ezt, ha elfeledtük volna, hűséges szociografiai rajzolatokban idézhetjük szemeink elé a Huszár Károly szerkesztésében megjelent A proletárdiktatura Magyarországon (Budapest, 1920.) vagy a Gratz, Andrassy, Matlekovits, Berzeviczy, Wlassics vezetése mellett kiadott A bolsevizmus Magyarországon (Budapest, 1921.) című művekben. A nemes természeti s nemzeti erők lüktetésétől függ, vajjon tehetetlenül megadjuk-e magunkat a bennünket állandóan fenyegető sötét sorsnak s a társadalmi kérdések megoldását idegen szellemekre bizzuk-e, avagy a magunk egyediségének juttatunk-e valamelyes szerepet a magunk jövőjének előkészítésében, energikus kezekkel letépve a fátyolt a közelmúlt véres emlékeiről.

B) *Immanens kritikai irányzat.*

A naturalizmust, miként előadtuk, nagy általános-ságban egy praeconcepta idea elfogadása s ama törekvés jellemzi, hogy a tudományos nyomozások annak igazolásául szolgáljanak. Ennek az elméletnek mind a tudomány, mind a gyakorlati élet világában csődöt kell val-lania. Az egész embernek a természeti tényezők vagy magasabb fokon a biológiai törvényszerűségek gyű-mölcse gyanánt történő szemlélete a szellemi világ s a lelkiség valóságának akadályába ütközik s a logikai erőszak, amely a két létkategóriának okozati összefü-gésbe hozásánál jelentkezik, csak ideig-óráig s csak az ujság varázsa révén tudja magához láncolni a szel-lemeket.

Örömmel állapíthatjuk meg, hogy a magyar szociológiai irodalom újabban kritikai s eklektikus irányban kezd fejlődni. Vannak íróink, akik a természettudományi szociológia nevében felkutatott értékeket meg akarják menteni a pusztulástól s immanens alapon ugyan, de a szélsőséges lendületektől megtisztítva igyekeznek egybeállítani a nyomozások szolidaknak tetsző ered-ményeit.

Ezen írók sorában elsősorban Somló Bódogot kell felemlítenünk, kiváltkép az ő *Juristische Grundlehre* (Leipzig, 1917.) című műve érdemén.

Feladatának a jogi fogalmaknak minden norma-tartalomtól ment, ontológiai jellegű elhatárolását tűz-vén ki maga elé, vizsgálódásaiban a lelki világnak ama mélységeibe hatol, ahol az ú. n. nomothetikus tudom-ányok forrásai buzognak. Megállapításai, amelyek nagyarányú boncoló értelem gyümölcsei s amelyekhez talapzatul szolgál szinte az egész európai jogtudományi horizont, kivált ama melléktermékek révén érdekelnek

bennünket, amelyeket főcéljának üzése közben vet napvilágra.

Minthogy a társadalmat általában véve meghatározott normákat követő emberek csoportjának tartja (236. l.), a norma elsőbbségét minden szociális alakulat előfeltételének tekinti s annak a priori jellegét vitatja — a szélteben járatos fejlődéstani elméletek megállapításai-val szemben. A norma a maga benső lényege szerint csak bizonyos igényt fejez ki, amely a kötelesség korrelatív fogalmával együtt jelentkezik. Ez az igény lehet vallási, erkölcsi, jogi stb. természetű. Akármelyik hozhat létre társas egyesülést. Államnak szorosan véve azt a közösséget tekinti, amelyet a jogi normák kapcsolnak össze. (251. l.) A norma tehát magában véve bizonyos adottság, amelynek távolabb fekvő jelentőségét immansens álláspontján nem kutatja. A normák jellegének megállapításánál fontos tétele, hogy a vallás és erkölcs normáit abszolút jellegűeknek tartja, ami ismét ellenében áll az evolucionista s relativ felfogással.

A jogi hatalom forrásait vizsgálva utal a szociológiai s történeti nyomozások szükségességére. Amennyiben a hatalom s az engedelmesség bizonyos viszonyt fejeznek ki ember és ember között: a reájuk ható külső és belső tényezők amannak módosítására szükségképen közrehatnak. Főleg az erkölcsi meggyőződés társadalomalkító fontossága az, amit e helyütt erőteljesen hangsúlyoz. (115. s köv.)

A társadalmak organikus felfogásával szemben azt az álláspontot képviseli, hogy a biológiai törvények a társadalomra nem alkalmazhatók. Ha a társadalmat hasonlatképen organizmusnak nevezzük is, mindenesetre oly organizmus, amelynek sajátosságai nem a biológiából, hanem csak különleges tanulmányozásból ismerhetők fel. (243—4. ll.)

A társadalmi lelket, mint az organizmusnak tekintett

emberközösség egységes informáló elemét már azért is visszautasítja, mert ellenkezik a társadalomnak általa vitatott normatív természetével. (245. s köv.) Wundt s a kollektív pszichológusok felfogásával szemben hangsúlyozza, hogy oly természetű lelki egység sohasem jöhet létre a közösségben, mint aminőt az egyes embereknél tapasztalunk. Ha a kölcsönhatások szükségesek is a társadalom létrejötténél, mint Wundt állítja, az egység végelemzésben normatív uton alakul ki. De ez az egység csak az egyes lelkekének analógiája gyanánt kezelhető. A közlélek külön szubsztanciáját pedig Wundt is, Somló is határozottan visszautasítja.

Ama törekvése, amellyel a jogot, mint ontológiai létformát, teljesen elszigeteli minden többi alakulattól, amely a társadalom s az állam kialakulásánál szerepet játszik, egynémely dologban aggodalmat keltő tételekhez vezette őt. Ilyen a jogtudományi s etikai jog merev elkülönítése, amelynek értelmében »absolut unsittliches Recht» is létezik. (431. s köv.) Bár több ízben hangsúlyozza, hogy a »pacta sunt servanda» elvénél fogva etikai elem is lép be a jog körébe, a moralis alapra való helyezkedést nem tekinti a jog érvényességi tényezőjének.

Amennyiben továbbá a jogfogalom megállapításához a normatartalom jegyei nem szükségesek s ezen a révén az empirikus uton nyert helyességi tényező is mellőzendő, elveti a természetjogot, mint amely a maga lényegi jegyeit a helyesnek ismert normatartalomból vezeti le. Bár a jogtudósok elméleti tanításai nagy általánosságban nem mutatnak rokonszenvet a természetjog iránt, a jogtudomány — mint Somló említi (130. l.) — át meg át van szöve leplezett természetjogi nézetekkel, ami mindenesetre amellet bizonyít, hogy azok »az önmaguktól szemünk elé erőszakoló észelvek és észkövetelmények» (Cathrein), amelyek a természetjogot alkotják, a reális életben épenséggel nem hiányoznak

de a kitervezett jogtudományi rendszerek kereteiben nehezen tudnak elhelyezkedni. Amint a jognak az etikához való viszonylatában, úgy itt is valamikép a *droit pour droit* elve érvényesül, amely a transzcendentális felfogással nem egyeztethető össze. A helyességi tényező kizárása a jog megállapításánál nem vezethet megnyugtató eredményre, mert ez esetben igen könnyen a jog létezése esik áldozatául a módszertani eljárásnak. Innen természet szerint következik, hogy nem az életet kell a módszertan mértékére szabni, hanem megfordítva.

Azt a Somló Bódogtól megpendített gondolatot, hogy a szociológiai kutatások szolid eredményei a jogi vizsgálódások elmélyítésére üdvös hatással lehetnek, a jogtudomány művelői közül többen megragadják. Az ide vonatkozó kísérletek azonban eleddig sikereseknek épen-séggel nem tekinthetők, amennyiben a kutatók az immanens szociológia kétes értékű tételeit törekedtek felhasználni a jogtudományok homályosabb állomás-helyeinek megvilágítására. Észrevételeink konkrétan Moór Gyula s Angyal Pál legújabban megjelent munkáira vonatkoznak.

Az előbbi Bevezetés a jogfilozófiába (Budapest, 1923.) című művében részletes szemlélődések keretében mutat rá a kapcsolatokra, amelyek a jog és egyéb fajta tudományok között szükségképen fennállanak. Minthogy az a meggyőződése, hogy a jogszabály norma ugyan, de a gyakorlati életben követésre találó norma: nem helyesli Kelsen álláspontját, amely szerint a normák világa független a tényekétől (tisztá jogtan). Így a jogtudósnak a valóságban élő jogszabályok megállapításánál szüksége van a társadalmi jelenségek ismeretére. (45. l.) Ezen az alapon kapcsolódik bele a szociológia Moór Gyula rendszerébe, mint oly tudomány, amely a gyakorlatban kiérlelődő jog okait van hivatva felderíteni. Amint azután szelleme kalauzolásával reáavezünk a

szociológia vizeire, azonnal megérezzük a lábaink alá került könnyedebb elemek veszélyes örvényezéseit.

Szerinte minden tapasztalati jelenség feltétlenül alá van vetve az okozatiság törvényének. Amennyiben az akarat is tapasztalati jelenség, «az indeterminizmusnak nincs jogosultsága». (249. l.) Készséggel elfogadja Quételet tételét, amely szerint az emberi társadalomban az okozatosság szükségszerű törvénye érvényesül s ha a törvények evidens módon nem állanak lelki szemeink előtt, azt csak a társadalmi tünetények complex jellege okozza. Tehát a determinizmus, a szükségszerű okozatiság az a tanulság, amelyet a szociológia tanulmányozása eredményezett a szerző számára.

Ha így áll a helyzet ; ha fátumszerű törvények uralkodnak a világon ; ha az individuális tulajdonok csak látszólagosak s az élet mélyén lappangó erők fel nem ismerhető hatásainak gyümölcsei : nehéz megértenünk, minő szerep jut akkor az axiológiai lételelemeknek s mire alaptják a normatív tudományok egész létjogosultságukat. Hisz a jog, az erkölcs egyenesen az akarathoz appellálnak bizonyos célok megvalósítása érdekében. Ha az akarat nem önálló faktor, hanem pusztán az életviszonyok játéklapdaja, mi célja van akkor a vele szemben támasztott igénynek ? Mi fogja akkor a jogot, az erkölcsöt a gyakorlati életben érvényesíteni ?

Józan ember nem tagadta soha, hogy ok nélkül semmi sem történik a világon. Ám az is kétségtelen tény, hogy célokat is üznek az emberek. Az utóbbi csak azon esetben lehetséges, ha az emberi lélek, mint szabad ok, bizonyos fokig képes feloldani a kozmikus erők merevségét. Ahány normatív szabály érvényesül a világon, ugyanannyi bizonyíték áll a rendelkezésünkre a természeti történés az emberi cselekedetek különbözőségére az okozati törvények belső mivolta szempontjából.

Aki Moór Gyula művét végigolvassa s kellő figyelmet

szentel amaz értékes fejezeteknek, amelyeket a helyes jog problémájáról megalkotott, könnyen azt vélheti, hogy a fönnebbi megállapításainkkal nyílt kaput döngeltünk. Hisz ő nemcsak a jogi értékeket ismeri el, hanem a jog értékmérőjét az erkölcsiségben s kifejezetten a keresztény erkölcsökben látja. Ám az is bizonyos, hogy az a mentalitás, amely itt kifejezésre jut, nem annak a bölcséleti felfogásnak a corollárium, amelyet a szociológiából s a történetbölcsleletből kiolvasott. Aki a helyes jog zsinórmértéke szerint kívánja szabályozni az emberi cselekedeteket, annak a lelkében a determinizmus, a szükségszerű okozatiság nem lehet praesuppositum. Az ellenkező vélemény csak logikai erőszakkal vitatható, de így sem fog változtatni a valóság világán, amelyben, amint az emberi természet egysége, úgy a róla alkotott rendszer is darabokra törik a ki nem egyeztetett ellentétek szirtjein.

Az ellenmondás, amely a szerző bölcséleti felfogásában szemünkbe ötlük, véleményünk szerint abban a téves autopsziában veti meg a gyökereit, amellyel a szerző a szociológiai s történetbölcséleti műveket vizsgálta. Több ízben hangsúlyozza ugyanis a mű folyamán, hogy az említett szaktudományok kizárólag az okozatiság szempontjából foglalkoznak az emberi életjelenségekkel (51., 52. s passim) s ezen az alapon ellentétbe helyezi azokat az értékelő jogbölcslelettel. (56. l.) Való, hogy az idevonatkozó művek legnagyobb része a történelmi fejlődés s a társadalmi alakulások uralkodó tényezőit kutatva nagy szerepet juttat az okozatosság törvényének. Ám az is tény, hogy az életjelenségeknek a pusztá causalitás révén remélt megfajtása a mechanikus jellegű történetbölcslelet és szociológia sajátja, amelyet az emberi élet összes ontológiai tényezőit felölelő szemlélődések egy pillanatra sem tudtak helyeselni. Hiszen amennyiben a történelem s a társadalom az emberi

lélek objektivációja, ebben a folyamatban szükségképp az értékelemek is testet öltenek. Az a szociológia vagy történetbölcsélet, amely az axiológikus elemekre nincs tekintettel, emberi jellegüktől fosztja meg az életjelenségeket s elvi barrikádokat emel ama megszokott s közös törekvés megvalósítása ellenében, hogy a megismert mult a társadalmi fejlődés s a jövőendő történeti sors helyesebb irányíthatására vezessen. A rideg törvénykutató kísérletek sikertelensége maga figyelmeztette mindenkor a szociológusokat a feltételezett fejlődési tényező fogyatékoságára s újjmutatás volt ugyanazon régi bölcséleti elvek irányában történő tájékozódásra, amelyekből maga a jogbölcsélet is a maga szolid tételeit meríti.

Minthogy a szerző a szociológiát az okkutatás tudományának tekinti s mint ilyet kívánja értékesíteni a maga jogtudományi vizsgálódásaiban, a jog okai gyanánt nagyobbára ugyanazon lételemeket sorakoztatja elénk, amelyeket a szociológia társadalomalkotó tényezőknek szokott tekinteni. (163. s köv.) Alig szükséges hangsúlyoznunk, hogy a tárgyalt jelenségek épúgy nem fejtik meg a jogalakulás lényegi okait, mint ahogy nem tudták megmagyarázni a társadalmi tünemények alaptermészetét. A legmélyebb bázis itt mindenestre az a jogérzék, amelyet Ciceroval *«lex non scripta, sed nata»* néven nevezhetünk a maga belső jellegét tekintve épúgy, miként ő a szívünkbe írt erkölcsi törvényekről megállapítja, *«ad quas non docti, sed facti, non instituti, sed imbuti sumus»*. (Pro Milone, 10.) De ez a jogérzék maga is céltalan létforma lenne az emberi természetben ugyancsak adottságot képviselő köteleességérzet nélkül, amely, mint a jogérzék correlativ fogalma, amannak tartós érvényesítését lehetővé teszi s elfejlődése esetén correctivumát is szolgáltatja. (V. ö. Gutberlet: *Ethik und Naturrecht*, Münster, 1901. S. 124. ff.) A felsorolt

tényezők csak a jogérzék megnyilatkozásának alkalmait tárják elé, de azon őserő híján, amely transzcendens elvek nélkül meg nem fejthető, mindannyian csak holt elemeit képeznék a jogalakulásnak.

A szóbanforgó mű számos részleges tétele kelt még aggodalmakat lelki világunkban, azonban ezúttal csak egy lényegesebb pontra kívánuk megjegyzéseket tenni. A szerző a mű folyamán sűrűen tesz kísérletet arra, hogy a természetjog utopisztikus jellegét beigazolja. (V. ö. 80 et passim.) Lelki szemeit a folyton változó gyakorlati jog történeti sorsára függeszti s a variabilis elemek mögött rejtőző metafizikai elveket nem tudja reális létformáknak elfogadni. A természetjog az emberi természet nagyvonalú belső orientációjánál sohasem vallott egyebet. Az idevonatkozó vizsgálódások mindenestre számos oly pozitív tételt állítottak fel, amelyek érvénye az életkörülmények változásával hullataggá vált. Ez a történeti tény azonban nem a természetjog ontológiai hiányát tanúsítja, hanem csak azt, hogy az emberi értelem az abszolút elveket az élet bonyolult viszonylataira csak fogyatékosan tudja alkalmazni. Mindig fogjuk azonban érezni, hogy az adott helyzetekben az igazságosság csak egy vagy pedig egyáltalán nem létezik. Másszóval, mint szent Ágoston mondotta, érezzük ugyan a világosságot, de azt is, hogy más dolog a kontempláló szellem fénye s más dolog az a világosság, amely a szemekbe hat. (De Genesi ad litteram, XII. 29.) A kilengések idején az emberi szellem egyensúlyozó törekvése nem jelent egyebet, mint azt a szükségérzetet, hogy a helytelenül értelmezett világosságtól a helyesebben értelmezendőhöz kell fellebbeznünk. Így a természetjog s a történeti fejlődés között nem vesszük észre azt az egymást kizáró ellentétet, amelyet a szerző észlel.

A másik jogtudományi író, akiről e helyütt meg-

emlékezni kívánunk, t. i. Angyal Pál, annyiban emelkedettebb diszkrecionális érzéket árul el Moór Gyuláénál, amennyiben a szociológiát a maga tudományos egyediségében törekszik megértékelní, mielőtt a jogtudomány fegyvertársává avatná. Előbb az A szociológia vázlata (Pécs, 1922.), legújabbán pedig a Szociológia (Pécs 1924.) c. művében hajtja végre ezt a műveletet. Észrevételeink az utóbbi munkára vonatkoznak.

A munka egészben véve vázaltszerű. Az önálló autopszia hiánya a legtöbb lényegi kérdésben igen élenken észrevehető rajta. A bevezető szakaszban nyújtott fogalmi elhatárolások nem megnyugtatók. A szerző szerint a történelem a tényekkel, mint értékekkel foglalkozik, a szociológia pedig pusztán konstatál. Amint a történelem, úgy a szociológia is az emberi lélek kivetődése. Módszeres kezelésük szempontjából alig lehet közöttük különbség. A szerzőnyújtotta szociológiai terepszemle is revízióra szorul. Kritériumai, amelyek a társadalomtani irányzatok csoportosításánál zsinórmértékekül szolgálnak, mélység s egyöntetűség szempontjából egyformán kifogás alá eshetnek.

A társadalomtan érdemi anyagának boncolgatása közben észrevehetőleg két tendencia érvényesül: egyfelől az előrement szociológiai vizsgálódások szolidabb eredményeinek értékesítése, másfelől pedig a spirituális fel fogás igényeinek képvisellete, amelynek révén a naturalista irányzatok mostohagyermekének, a transzcendentális lételemeknek, is helyet kíván juttatni a társadalmi világképben. Sajnos azonban, hogy az utóbbiak szerves formában nem tudnak a rendszer keretébe illeszkedni. Innen van, hogy az immanens kriticismus tárgyalása közben ejtünk szót róla.

Nem szerencsés a szerző állásfoglalása, amikor a szociológiai iskolák közül a formalisztikus irányzatot tekinti olyannak, amely a legszebb reményekre jogosító utakat

követi a szociológiai jelenségek megragadásában. A társadalmi jelenségek, mint kész formák, mindenesetre bizonyos hatással lehetnek az egyesekre és tömegekre (v. ö. Navratil Ákos: A gazdasági élet és a jogi rend. Budapest, 1905.); az is bizonyos, hogy a formációkból némikép az alapokra is visszakövetkeztethetünk, amelyeken felépültek, ám ezekben keresni a lényegét annyit jelentene, mint azt az igényt táplálni, hogy a kémiai folyamatok a nekünk tetsző kristályalakok szerint idomuljanak. A társadalom külső megjelenési formái nagy általánosságban a belső életfolyamatok eredői. Ha így áll a dolog, a formalizmus nyilván nyitva hagyja a legsúlyosabb szociológiai problémák kapuit. Hibáztatnunk kell a műben, hogy a szerző igen könnyen oda-simul a naturalista tekintélyekhez s az első pillanatra tetszetős véleményeket mélyebbre hatoló vizsgálat nélkül teszi a magáéivá. Ily módon ontológiailag összeegyeztethetetlen tételeket állít fel, amelyek az egységes rendszeralkotást megnehezítik vagy épen lehetetlenné teszik. Vitatja pl. a társadalmi lélek külön állagiságát (30. l.), jöllehet a társadalomról adott definíciójában ugyanannak normatív jellegét állapította meg. Vagy a társadalom neveiről szóló fejtegetéseiben Steinmetz-nek ugyancsak szubjektív és kritikátlan felfogását «teljesen objektív»-nek vallja (33. s köv.), míg a későbbi vizsgálódásaiban a vallás kifejlődésének kérdését illetőleg anélkül, hogy kifejezetten észrevenné, homlokegyenest ellentétes álláspontot képvisel. (120 l.)

A naturalistáknak ama közös foggyatkozása, amely szerint az embert a környezet passzív játékszerének veszik s nem emelik ki az egyes embercsoportoknak a természeti viszonyok iránt mutatott, változatos mérvű fogékonyságát, a jelen műnek is sajátja. Ugyancsak a naturalisták nyomdokain jár a szerző azon eljárásában is, hogy a vad népek eltévelyedéseiből eredő szokásokat

az univerzális fejlődés törvényszerű lépcsőfokai gyanánt kezeli pl. a couvade esetében (57—8. ll.) vagy a család kifejlődésénél (105. s köv.), vagy amikor azt a hitet táplálja, hogy a mesterségesen megalkotott gazdaság-fejlődési fokozatok a gyakorlati életben törvénynek tekinthető formában érvényesülnek.

A mű számos részletes tétele hívja ki maga ellen a kritikát. Ám itt nem terjeszkedhetünk ki rájuk. Egészen véve bizonyos nehéz viaskodás jelentkezik e műben az igazság győzelemre juttatása érdekében. Ha egyelőre a jelen törekvés sikerét nem fődözzük fel a műben, a szociológiai probléma bonyolult természete okozza kiváltékép, amelynek kibogozása oly gyengének tetszik minden pusztán emberi erő.

A társadalomtudománnyal par excellence foglalkozó magyar írók közül a legmélyebb s a legalapvetőbb elmékedéseket Dékány Istvánnak köszönjük. Társadalmi alkotóerők (Budapest, 1920.) c. művében az idevonatkozó szakirodalomnak akkora gazdagságával, az átvizsgált társadalmi elméleteknek annyi természetes józansággal s oly finom analitikai elmeéllel megejtett kritikával lép elénk, aminőre nincs példa a magyar szociológiai irodalomban. Rendszerét a maga teljes körvonalaiban még nem ismerjük, mert az ő nagyvonásokban kitervelt munkaprogrammjának csak az első részét végezte el: ám eddig is számos irányban oly értékeket vetett felszínre, amelyek figyelembevétel nélkül az egyetemes szociológiai törekvések eleve magukon hordozzák a belső gyengeségnek diagnosztikai jeleit.

A nyugati társadalomtudományi elméletnek kritikáját nagyobbára a jelen mű tárgyául kitűzött, ú. n. tiszta szociológiai állásponton hajtja végre, de a társadalomra ható tényezők ontológiai vizsgálata szükségképen számos univerzális értékű megállapításhoz vezette őt, amelyek főérdeme mindenesetre abban keresendő, hogy

a szociológia levegőjét megtisztítja a heterogén tudományoktól eredő jelszavak illúzióitól.

A társadalom ezernyi változatú, complex hatóerőknek gyümölcse lévén, nem tud megnyugvást találni a régi milieu-elméletben, amely bizonyos geomonizmus tendenciájával jelentkezik s az embert pusztán a földhatás eredményének tekinti. Hangsúlyozza, hogy az ember a maga felébredt magasabb képességeivel active áll szemben a természettel (135. l.) s így tiszta szociológiailag nem a földrajz, hanem a *kultúr földrajz*, amelyben az emberi szellem is immár belékristályosulva szerepel, jöhet figyelembe az emberre ható erők sorában.

Bár a *néperők* jelentőségét bizonyos szempontból elismeri s méltányolja, mint merev s egyoldalú törekvést hibáztatja a biológiai monizmust, amely nem akarja elismerni az embernek a fejlődés menetébe való beavatkozását s mint ilyen, végelemzésben a fizikai vagy kémiai tényezők jelentőségének túlhajtásával fizikomonizmussá válik.

A gazdasági tényező vizsgálata egyike a mű legfigyelemreméltóbb fejezeteinek. Az eddigi szociológiai rendszerekben a gazdaság meglehetősen mechanikus jellegű, depszichologizált fogalom. Ám a tudományos vergődés, amely annak lényegi jegyei körül forog, eléggé elárulja, hogy az idevonatkozó életjelenségek gyökerei minden irányban keresztültörnek a szorosan vett közgazdasági szempont kereteit. Így a gazdasági érték, a piac, a termelés, a szükséglet stb. az egész társadalmi élet pszichikai s telikus berendezkedésével vannak összefüggésben. A rideg gazdasági szempont pusztán csak egy töredékét látja az emberre ható erőknek, távol attól, hogy benne elsődleges társadalmi létmagyarázatot tudna megállapítani.

Amint az érintett rendszerekben az objektíváló szempont csak akadályául szolgál a társadalom ontológiai

felépítésének, ugyanazt eredményezi más oldalról a pszichologizmus, a *szellemi tényező* egyes forgalmi jegyeinek vagy jelenségeinek túlhajtott értékelése. Dékány szerint a szoros értelemben vett társadalmi pszichológia anyagát az emberek egymásra való hatása képezi. Minden egyéb szempont részleges s így bizonytalan eredményekkel kecsegtető alapot nyújt csak a társas jelenségek megértéséhez.

Amit a magas emberi érzékek az egyes társadalomtudományi rendszerekben kétségtelenül észrevettek, hogy tudniillik az egyes elszigetelt hatótényezők hangsúlyozása megnyugvás helyett ezernyi kérdőjelet ír a lelkekbe, ugyanazt Dékány szemlélődései, mint a megvizsgált ontológiai tényezők szükséges posztulátumát állítják elénk. Az eredmény tehát az, hogy tabula rasát csinál a régi rendszerekből, legfeljebb csak egyes alkotóelemeikben fedezi fel ama tulajdonságokat, amelyek révén azok egy reménybeli szociológia építőköveivé alakulhatnak.

Am a társadalmi jelenségeknek ugyanazon bonyolult jellege, amely a szerzőnek a régi rendszerekkel szemben gyakorolt kritikájánál támogatására volt, sugalmazza az aggodalmakat akkor is, mikor az ő pozitív tételeire irányítjuk figyelmünket. A szociológiai tudományok az ő osztályozásában a következő képet mutatják: Általános szociológia. Ennek részei: a társadalomalkotó tényezők s ezek funkciói, amelyeket tiszta szociológia nevezet alatt foglal össze; azután a szociomorfológia, egyéb speciális szociológiai jelenségcsoportok s legvégül a társadalomfilozófia vagy metaszociológia.

Az ő tervezete szerint tehát elsősorban a *tiszta szociológia* vár megfejtésre, vagyis mikép lehetséges a társaséletet az idő- és helyi vonatkozásoktól, valamint a céltartalomtól megtisztítva felfogni s a maga alkotótényezőiben elhatárolni. (49—54. ll.)

Nehéz elfogadni elsősorban is Dékány ama tanácsát, hogy a szociológia csak akkor foglalkozzék társadalomfilozófiával, amikor megfutotta a szociológiai valóság- és értéktudományok skáláját. Hiszen aki Dékány művét végigolvassa, meggyőződhetik róla, hogy az ő egész tiszta szociológiája voltaképp a metasziológia talajából nőtt ki. Valamiképpen Bergson végzete teljesedik rajta, aki a bölcséleti diszkussziók egész áradatában érvel az intuición mellett a diszkurzív okoskodások ellenében. A metasziológia ugyanis nem csupán világnézleti orientációt jelent, de a helyes ontológiai terepszemle magában véve is bölcséleti tevékenység. Nem is szólva a szociológiai értékelméletről, maguknak a szociális tényezőknél a megállapítása sem eshetik meg egy, a lélekben kialakult társadalmi világkép nélkül, amelyhez azokat viszonyítani szoktuk. Érdemes e tekintetben reagondolni a legváltozatosabb szociológiai irányok tényezőelméleteire, amelyek egytől-egyig világnézleti konfessziók számába mennek. Az a meggyőződésünk, hogy útjainkon állandóan ott vibrálnak a metafizikai, a metasziológiai fénysugarak s ezek nyomában történhetik minden lépés, amelyet a társadalomtanban is tehetünk.

A szerzőnek az a törekvése, hogy a társas jelenségeket a helyi s időbeli vonatkozásoktól s a céltartalomtól mentesítse, rokon Siegfried Krakauer gondolatvilágával (*Soziologie als Wissenschaft*. Dresden, 1922.), aki Husserl *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* című műve alapján próbálja megállapítani a módszereket, miként történhetik meg a szociológiai anyag szublimizációja az öntudatban s miként kell kifejtetni a létkategóriákat az egyéni vonatkozások szövedékéből. Nála a jelen eljárás célja a szükségszerű tudományos alapok megkeresése, amelyekre a szociológia épülete nehezedhetik. A gondolat megejtett logikai műveletet maga is bizonytalan eredményűnek tartja. (V. ö. 83. ff.) A szociológia ugyanis

nem állapodhatik meg a légüres terekben. Úgy érzi, hogy mikor alkalmazott formában az élet realitásaihoz közeledik, a tiszta értelem talaján nyert apodiktikus igazságok egyszerre elhalaványodnak s az eleven élet hullámveréseiben előlről kell kezdeni a szemlélődéseket.

Dékány maga is tér-, idő-, cél- s axiológiamentes megállapításokra tör az ő műve folyamán. Még ha teljesen sikerült volna is ez a művelet, akkor is osztania kell Krakauer aggodalmait az elhatárolt tényezőknek a gyakorlati életben betöltött szerepét illetőleg. Ám a nehézségek, amelyek a tiszta szociális kategóriák megállapításával együtt járnak, maguk is világosan mutatják, hogy ez a művelet végelemzésben csak dialektikai értékű s hogy az eleven élet nehezen tűri a kimerítő osztályfogalmakra való tagolás elméleti munkáját.

Helyesen állapítja meg pl. a szerző, hogy nem a földrajzot, hanem a *kultúrföldrajzot* kell tekinteni az egyik szociális tényezőnek. Igen, de e mögött a fogalom mögött már helyi s időbeli vonatkozások rejlenek, mert ennek a tényezőnek hatóereje csak hic et nunc befolyásolja a társadalmi életet. A kultúrföldrajz a történeti lélek valamelyes objektivációjától ered s így az egyszerűnek látszó kategória a reális életfolyamban a megoldandó problémák egész szövedékét zúdíttja a szemlélődőre.

A *néperők* szempontjából sem kedvezőbb a helyzet. A szerző Giddings nyomán a hasonneműség tudatát (consciousness of kind) tekinti a társadalom összeforrasztó elemének. Ez a fogalom Giddingsnél deus ex machina-ként áll elő, mert szerinte eredetileg belső szempontok nem szerepeltek a társadalom alakulásánál. A szerző szerint is már kultúrtermék. Bajos feltenni, hogy tartalmi jegyei pusztán valamelyes külsőleges sajátságokhoz tapadnak; ha implicite céltartalmat nem foglalna magában, lehetetlen lenne megérteni a

lelkek bizonyos irányú konvergenciáját. Ennél a fogalomnál az elméletileg elszigetelt érték helyett ismét az egész ember villan elénk úgy, amint van, testi és lelki hajlandóságaival. Jellemző, hogy Giddings maga sem tudott ennél a fogalomnál, mint primordiális jelenségnél megállapodni. Bizonyos utilité initiale-t vesz fel (v. ö. *Principes de sociologie*, de Lestrade ford. Páris, 1897. 40—2. ll.), amely a jó és rossz valamelyes fogalmaival a társulás eredeti alakulatait megmagyarázza. A legvégső társulási tényezőre nézve a legnagyobb őszinteséggel vallja be tájékozatlanságát.

A gazdasági tényező mesteri elemzésénél maga a szerző mutat rá, hogy annak minden fázisa mennyire túlbocsátja gyökérszárait a közgazdasági kategória keretein. Az ide vonatkozó jelenségek bonyolultságából pusztán a *készletet* utalja a közgazdaságtan különleges szférájába s számolja el a tiszta szociológiai tényezők között. Amennyiben a szerző szerint a termelés telikus (céltudatos) fogalom, sőt a vagyon is ilyen, amelyet a magánosok vagy a közösségek halmoznak fel a maguk céljaira: kevésbbé érthető, miként lehet a készlet célmentes fogalom, amikor a közgazdasági törekvések a készlettel nem jutnak még nyugvópontra semmikép. A normális emberi funkcióknak a célfogalomtól való mentesítése elméletileg talán erőszakolható, de a gyakorlati életjelenségeknek egyik lényeges összeforrasztó elve pusztul ki ezáltal. Így a társas összefüggéseknél is hasztalan kísérleteztek a szociológusok ezzel a művelettel. Ha a társas élet egy faja a somnambulismusnak, mint Tarde akarja, vagy valami dietetikus jelenség, mint Paulsen véli, vagy Spielform, miként Simmel tiszta szociológiájában, a célmentesség akkor sem áll elő. Épúgy a készletfogalmat sem teszi célmentessé az a logikai művelet, amely bizonyos kizárással élve csak az ellátás módjaira kívánja koncentrálni a figyelmet.

Nagy haladás mindenestre az előrement társadalmi elméletek után, hogy Dékány önálló *pszichikai* tényezőről beszél ; hogy a szellemi életet nem a fizikai világ termékének tekintí, hanem önálló adottságnak, amelynek a társas élet kialakulásánál principium-jellege van. Nem tudjuk még, minő a tartalma Dékány értelmezésében ennek a tényezőnek, de ahogy a maga valóságában még előttünk áll, nagyon tágértelmű s nagyobbára immanens jelenség.

Dékány abban a véleményben van, hogy ebben a négy tényezőben kimerítette a társadalom alakulásának elemeit. Hitünk szerint tévesen. Föld, nép, élelmi készlet s pszichikai kölcsönhatás csak az eszközök jellegével bírnak, amelyekkel a lélek él bizonyos formációk kialakítása közben. Tegyük fel, hogy eme tényezők a maguk rugalmas mivoltánál fogva minden immanens tényezőt felölelnek, még mindig fennmarad egy egész világa a transzcendens lételemeknek, amelyek a tevékenykedő lélek belső természete s ebben a metafizikai szférában jelentkező adottságok révén nyúlnak bele az emberi sors alakásaiba. Édes mindnyájan érezzük, hogy földi hivatásunk betöltése közben nem csupán az anyagi, de nem is csupán a társas érintkezésből eredő pszichológiai hatások informálnak bennünket. Akik igazán mélyreható tekintettel vizsgálgatták az élet áramlásait, arra a meggyőződésre jutottak, hogy sokirányú belső lendületünk érthetetlen bizonyos primordiális ősfarmák felvétele nélkül, amelyekre metafizikai létünkben reábukkanunk ; amelyekre — miként vitális ösztönszerűségeinkre is — az életviszonyok hatása alatt ismerünk reá, de az alapjokat képező potenciális energiákat a fizikai vagy a szellemi környezettől kölcsönözteknek nem lehet tekintenünk. Utalunk itt egyszerűen a vallási és erkölcsi érzékre, az ú. n. ideákra (pl. szép, jó, igaz, igazságos), amelyek lényünk alkotórészei, de

érezzük, hogy még sem «mi» vagyunk azok, mert másokban is megvannak s azokkal szemben állást is tudunk foglalni; amelyeket állandóknak s változatlanoknak érezünk, habár ezer színre törnek is az emberi szellem prizmáján. (V. ö. Nourrisson: *La philosophiede S. Augustin*. Paris, 1865.) Az önálló principiumként működő, sokirányban elburkolt lélek akkor is elég misztikum marad ha a reáható tényezők egész horizontját megkíséreljük átpillantani, még inkább azzá leszen, ha a metafizikai tényezőknek egész kontingense figyelmen kívül marad.

Hogy ezek a láthatatlan, de mégis reális hatóerők a társadalmi formációkat mily erőteljes mértékben befolyásolják, érdekes újra és újra átvizsgálni egy régi írónak, Neckernek, ide vonatkozó fejtegetéseit (*De l'importance des opinions religieuses*. Liège, 1788.), aki a francia forradalom áradatában nagy belső megrendüléssel kesereg eme lelki értékek pusztulása fölött, amelyek egyedül képesek a társadalmi harmóniát biztosítani. Guizot is ezekben fedezi fel minden politikai törvényszerűség legmélyebbre nyúló gyökereit, (*Histoire de la civilisation en Europe*. Paris, 1868. pp. 71—72.) Ranke szerint is ezek révén válik lehetővé a jogok és kötelességek egyensúlya, a szabadság és alávetettség egybekapcsolása. (*Weltgeschichte*, VIII. 3. 2.) Mindenesetre a kézzelfoghatóknak tekinthető társadalmi kötelékek mellett sok titkos metafizikai erő él és hat a társadalmi életösszefüggésekben, amelyek bizonyos fokú méltánylása nélkül csak élettelen, illetve eleve halálra szánt emberi egyesülések keletkezhetnek.

Ugyancsak nehéz osztoznunk Dékánynak az egyén és társadalom kapcsolatára vonatkozó állásfoglalását is. Szerinte az egyén merőben differenciális lelki termék, ép azért az individuum nem fogható fel a társadalom atomja gyanánt. (85. l.) Amennyiben végelemzésben a társadalom az egyénekből alakul, az egyedek pedig

merőben differenciális alakulatok, így nagyon bajos elképzelni a társadalmakban észlelhető lelki konvergencia kifejlődését. A helyzet az, hogy az individuális vonások nemcsak a differenciáció révén keletkeznek, hanem a homogén tulajdonok több-kevesebb intenzitású birtoklása által is.

A szerző tömeglélektani fejtegetései sem győznek meg bennünket az egyéni felfogás helytelenségéről. Amit a tömegnél tapasztalunk, az voltaképpen jórészen a szenvedélyek pszichológiája. Egyszerűen inaktív s aktív tömeget különböztethetünk meg. A vonatnál összeverődő tömeg pl. magában véve csak az utazhatás alkalma révén fűződik egységgé. Itt, mint tömeg, specifikusan nem lép elénk, mert a kapcsolatot egy merőben értelmi cél alkotja közöttük. Valami váratlan esemény közbejötté okozhatja csak, hogy a tömeg, mint ilyen, vállalkozik bizonyos cselekedet végrehajtására. A meglepetésszerűen előálló cselekvési alkalom nem biztosít kellő időt a más irányokban lekötött egyedeknek a megfontolásra s ép azért itt túlnyomórészen az irracionális világ veszi át a vezető szerepet. Az esemény egyszerű tudomásulvétele után kigyuladó tetszés vagy megbotráncozás érzete, miként a magánosoknál észlelhető, felingerelt állapotban is történik, a felcsillanó igazságérzet nyomában rögtöni kielégülést keres.

A tömegérzések hasonyszerűségének tudata a szenvedélyek kitörésének kedvező alkalmát sugalmazza csak úgy, mint egyes esetekben a tömeg hiánya, a magány. Hitünk szerint az egyéni világ gazdag tartalma, amelynek egyes vonásai a helyzetek tarkaságában lepleződnek le, valami különleges tömeglélek felvétele nélkül a törékenységhöz mért pszichológiai megismerés elegendő lehetőségét nyújtja. (V. ö. Sigwart : Logik. II^a. S. 627.)

Mint egészen önálló csoport érdemelnek figyelmet azok az értékes vizsgálódások, amelyeknek melegágyaiként egyetemeink nemzetgazdasági és statisztikai szemináriumai szerepelnek. Ezen intézmények oly kérdések boncolgatására adnak ösztönzést s irányítást, amelyek a maguk végső alapjaiban szociológiai természetűek, de önálló szemléleti kategóriák kereteiben tudnak elhelyezkedni (Társadalmi gazdaságtan, pénzügytan, statisztika.) Minthogy azonban a szociológia a maga gyakorlati kristályalakjaiban mutatkozó tendenciák szerint a társadalmi metafizika alakját öltötte magára s a főszólyt a társadalmi fejlődésben jelentkező nagy belső összefüggésekre fekteti, a jelen áttekintő vázlat nem terjeszkedhetik ki rájuk. A kérdéses részletkutatások nagyobbára immanens alapokon nyugosznak, de mérsekeltek s elvileg nem zárják ki a magasabb bölcséleti és metafizikai kategóriákat.

Ugyancsak itt említjük meg az 1921 óta megjelenő «Társadalomtudomány» című folyóirat nagybecsű seriesvizsgálódásait, amelyek behatóbb méltatására azonban a hely szűk volta miatt nem lehet kiterjeszkednünk.

C) *Spirituális irányzat.*

A szociológiai írók egy másik csoportja az összes emberi életnyilvánulásokat, tehát a transzcendens természetűeket is, figyelembe kívánja venni rendszere kialakításánál. Ha ezt az irányzatot spiritualistának nevezzük, nem oly értelemben cselekedszük, mintha az életproblémák megoldását kizárólag a metafizika eszmekörébe kívánnók átutalni s mintha a naturális kutatások eredményeiben elhanyagolható értékeket fedeznének fel. Nem lehet kétség benne, hogy a társadalmi vizsgálódások naturális elemei egy bizonyos fokig zárt rendszert alkotnak s a maguk külön törvényszerűségeinek hódol-

nak, amelyek figyelmenkívül hagyása szükségképen tévétel utakra vezetné a szociológiai nyomozásokat. A fejlődés nagy misztikuma épen abban rejlik, hogy a társadalomtani seriesek ezernyi autonomizmust rejtenek magukban s ennek ellenére is egységes kultúrák kialakítására képesek közrehatni. Ha a naturalista kutatások a végső megoldás szempontjából negatív eredménnyel zárulnak is, értékteleneknek semmikép sem tekinthetők, mert a naturalista rendszer teherpróbájának megejtésével egyfelől sok világosságot árasztottak a lételemelek egy-egy csoportjának természeti sajátosságaira, másfelől pedig elevenen megéreztettkék, hogy a naturalista alap egymagában véve alkalmatlan a magas, a par excellence emberi lét hordozására.

A dolog természete okozza, hogy a spiritualista társadalomtani vizsgálódások a kutatási anyag szempontjából lényegesen elütő utakat rónak a naturalista rendszerekéitől. Az emberi élet transzcendentális orientációja s az ezzel kapcsolatos erkölcsi cél a spiritualista eszmerend képviselői előtt kész adottságok gyanánt szerepelnek. Az a nagy probléma tehát, amely a naturalista írókat a legélénkebben foglalkoztatja, t. i. az emberi élet eredetének és mivoltának a tudományok pozitív kutatási eredményei révén történő kitervezése, teljesen kiesik az ő szemlélődéseik kereteiből. Amennyiben foglalkoznak is vele, pusztán a naturalista álláspont elégtelenségének kimutatása s a spiritualista rendszer igazolása érdekében cselekszik. A főfeladatot náluk a csonkának érzett pozitív világkép metafizikai beboltozása s a spiritualis eszmerend elméleti tanainak gyakorlati értékekre történő átváltása képezi sok-sok részletprobléma boncolgatása közben.

Mielőtt a spiritualista rendszer egy-két tipikus külföldi képviselőjének ismertetését megkezdendők, megokoltnak tartjuk, hogy a régi világ két kimagasló szelle-

mének, szent Ágostonnak s Aquinói szent Tamásnak, kedvéért az eddig követett eljárásban kivételt tegyünk s ide iktassuk röviden a vázát a társadalomtant közelről érdeklő tanításaiknak.

A kereszténység «magasztos hittanával s jótékony erkölcsi elveivel» (Macaulay) «frissesség és életrevalóság került a világ talajába» (Ranke). Az eszményi vallásos lelkiület, amely az antik világ hanyatlása idején az emberi szenvedélyek pórázára került, mint azoknak valamelyes igazolása, újra visszanyeri szabadságát s mint megfélebbeszhetetlen tekintély lendül fel az emberi életfelfogás zenitjére. Hatása alatt gyökeres módosuláson mennek keresztül a teremtés arányai. A monotheisztikus tiszta erkölcsi eszményt lehelő istenfogalom háttérbe szorítja az anthropocentrikus életfelfogást. Az előkelő eredet gondolata megfokozza az ember önbecsérzetét. A síron túli létbe tolódtott végcél szakadatlan előre-törtetése sarkalja. Az anyagi s szellemi javak átmeneti értékének felismerése biztosítja lelkiületének az életviszonyoktól való függetlenségét. A magasztos ethikai cél, amelynek eszközéül az egyéni akaraterő szolgál, egy új lelki társadalom megalapítására adott ösztönzést, ahol a küzdelem porondjára kiléphet minden ember kivétel nélkül. Ebben látja Comte is a legigazibb jogcímet arra, hogy a kereszténység számot tartson az emberiség örök hálájára. (Oeu. c. V. 156., 293.)

A termékeny keresztény ideákat s a klasszikus korok bölcséleti vívmányait szent Ágoston szinhetikus szelleme kísérelte meg először egységes tudományos rendszerbe összefoglalni.

A racionális és irracionális természet mélységeit kutatva, arra a megfigyelésre jut, hogy amannak a veritas, emennek a summum bonum a legvégső, benső ösztönszerűséggel kutatott állomáshelye. Ezek az ösztönszerűségek eredetiek az emberi természetben. Ezek lesznek

a legbiztosabb kalauzaink az emberi hivatottság felismerésénél. Okoskodásainak másirányú gazdag skáláin megállapítja, hogy az igazság és a boldogság is csak akkor elégíthet ki bennünket, ha benső, változatlan s örök. Minthogy a veritas és a summum bonum végelemzésben egy, ugyanily tulajdonságokkal felruházott alanyt tételeznek fel, az Istenség a nemes emberi hajlandóságok szükségképeni gravitációs központja lesz.

Csak hogy az emberi természetben másfajta hangok is felcsendülnek, amelyek zavarólag hatnak a belső tájékozódásra s amelyeknél az én, a felebarát s a földi dolgok képezik a törekvések iránypontjait. Így született meg szent Ágostonnak az a mélyértelmű, még eddig a maga érdeme szerint ki nem aknázott tétele, amely szerint az emberi élet legnagyobb értékmérőjét két szeretet alkotja: «amor Dei usque ad contemptum sui — et amor sui usque ad contemptum Dei». (De civitate Dei. XIV. 28.).

A felállított tételnek per excellentiam valláserkölcsei jellege van s elevenen érezhető benne a szív praeponderantiája. Ám e veritasban megjelölt cél a természet minden irányú intellectuális erejét is energikusan munkára ösztönzi. Végelemzésben a kettős szeretet s a nyomásban létre kelő két lelki civitas fogalmai — amikor gyakorlati igazságként konstatált állapotokat fedeznek, az emberi természet legmélyebb áramaira is világot vetnek s kritériumot szolgáltatnak számukra az emberi sors helyes vagy visszás irányú fejlődésének megismerésére. Valósággal itt a belső világ naprendszerre bontakozik ki előttünk — kettős gravitacionális középponttal. Az igazság közvetlen erejével ható egyszerű tanítás, amely mellett a társadalmi tudományok sem haladhatnak el közömbösen. A társadalomtudományban ugyanis fölötté csekély ama tünemények száma, amelyek a természet-tudományok segítségével kezelhetők. Az emberi alkotá-

sok emberi jellegét amaz imponderabiliák alkotják, amelyek a lélekből jutnak át az intézményekbe. Az önmagát elhatározó s kivetítő lélek pedig akarva, nem akarva is a két szeretet valamelyikének hullámárjába kerül s így bizonyos minősítést nyer, amely társadalmi szempontból is elsőrendű fontosságú dolog. De a kutatás módszere szempontjából is felette tanulságos szent Ágoston előtárt gondolatvilága. A szociológiai lelkiségek elbírálásánál és rendszerezésénél alig áll más út a rendelkezésünkre, mint amelyet szent Ágoston követett, t. i.: a direkt törvényszerűségek felkutatása helyett annak megállapítása, vajjon az egyedek és tömegek természete minő irányú gravitációt mutat s alig tűzhetünk ki egyéb célt magunk elé, mint a jó elhatározások motivumainak megszilárdítását a törekénységünkhöz mért szociológiai terepszemle révén a társadalmi állapotokra eső fény-sugarakkal.

Az a nagy lelki orientáció, amely szent Ágoston elmélkedéseiben szemünkbe ötlük s amely szükségképen folyik a theocentrikus rendszernek alaptermészetéből, Aquinói szent Tamásról a maga genetikus mivoltában vetődik elénk.

A világ Isten teremtménye lévén, annak függvényszerű léte nem csupán a dolgok lényegét, hanem azok célirányosságát is érinti. Minthogy az Isten az ő értelme révén oka a teremtményeknek, ezek, miként a művészen az ő alkotásai, in idea előre léteznek. Ám ugyanez áll arról a belső célirányosságnál is, amely a teremtményekben napfényre tör. (Summa theol. I. qu. XXII. art. 1.) Minthogy továbbá a törvény, amely a mindenséget kormányozza, nem más, mint a gyakorlati ész sugalmazása, így az isteni értelemben ennek is előélete van. A divina racionak pedig minden fogalma örök. (Proverb. 8.) Így az univsumot igazgató legelsődleges erőnyilvánulást szent Tamás a *lex aeterna*-ban jelöli meg. (Summa theol. I. II.-ae, qu. XCI. a. 1.)

Azonban a *lex aeterna* a maga gondviselés szerű szerepét csak akkor töltheti be, ha valami módon kiárad a teremtményekre, amelyek irányítására hivatott. Ezt a magas műveletet szent Tamás, mint «*impressio luminis in nobis*» fogja fel (Summa theol. I. II.-ae, qu. XCI. art. 2.) — a hasonlatban is megegyezőleg szent Ágostonnak bennünket körülölelő értéksugárzatával. Ez az isteni tevékenység szerinte azt eredményezi, hogy bennünk bizonyos természeti hajlandóságok fejlődnek ki bizonyos, alaphivatásuknak megfelelő cselekedetekre. Eme belső gazdagodásunk, a természetünkkel közölt *lex aeterna* tárgyilag véve *lex naturalis*-szá lesz. Az értelem nélkül szükkülő lények is részesülnek benne, de itt ez *lex*-nek szoros értelemben nem nevezhető, mert a törvény az értelem kiváltsága. (Summa theol. I. II.-ae qu. XC., a. 1.)

Mikor a *lex aeterna* átsugárzik az eszes teremtményekre, az ember maga is bizonyos fokban részesévé válik a Gondviselés művének. Minthogy azonban a *lex naturalis* csak bizonyos általános irányelvet hoz az ember tudomására, azoknak a részletekre alkalmazott kifejtése az emberi értelem hivatása lesz a *lex humana* segítségével. Ha e téren ugyanazon örök törvények elűző értelmezései merülhetnek fel, az onnan ered, mert az emberi ész nem ragadja meg tisztán az isteni bölcsességben rejlő igazságot, hanem csak «*suo modo et imperfecte*». (Summa theol. I. II.-ae, qu. XCI. a. 3.) Amikor ez a vizsgálódás a történeti *constans* és *varialibis* elemek kulcsát a kezünkbe adja, ugyanakkor természet szerint utal az ősformákra is, amelyek a fejlődésbeli megújhodást eszközölhetik.

A belső világnak az a terepszemléje, amelyet a régi idők eme kimagasló szellemei nyújtottak, a modern szociológiai nyomozások révén mindegyre erőteljesebb aktuális érték gyanánt nyomul előtérbe, s alázatos lélekkel meg kell vallanunk, hogy az újabb elmé-

letek sem a mélység, sem az igazság szempontjából nem mérkőzhetnek vele. Maguk a spirituális elméletek is, amelyek az emberi természet minden vonását fel akarják venni rendszerük keretébe, az újszerű viszonyok és problémák értelmezésében csak annyiban produkálnak megnyugvást keltő eredményeket, amennyiben a maguk végső elemeiben eme nagy lelkek autopsziájával képesek találkozni. Szent Ágoston *per excellentiam* a szív, Aquinói szent Tamás pedig az ész prizmáján keresztül szemléli az élet mélységesebb áramlásait; a túlvilági lét felé irányuló, azonos orientációjuk okozza, hogy a külön kiindulási pontok sem eme létformák természetjogain, sem az eredmény gyanánt előálló életfelfogás harmóniáján csorbat nem ejtenek.

Az emberi életre vonatkozó szemlélődési módok fölötté korlátozottak lévén, a spiritualis irányzat újabb képviselői szinte önkéntelenül is majd az irracionalizmusban, majd a racionalizmusban megvillanó világosságok vonzókörébe kerülnek s így vagy az augustinizmussal, vagy a thomizmussal tüntetnek fel bizonyos mérvű rokonságot.

Az a kettős irányú gravitáció, amelyet szent Ágoston rendszerében észlelünk, némi módosítással, mint vezetőgondolat kristályosodik bele Belliot: *Manuel de Sociologie Catholique* (Paris, 1911.) című művébe. Szerinte két bölcséleti rendszer küzd életre-halálra az emberi élet birtokbavételeért: az egyik a *système individualiste*, a másik a *système cooperatif*. Amannak érvényesülési eszköze: a *lutte pour la vie*, emezé: az *union pour la vie*. Egyedül az utóbbi illik az emberi méltósághoz. A harc is sűrűn felmerül az emberek között, de az mindig az állati-ságba való sülyedést jelenti. Az individualizmus jelszava: *Ni Dieu, ni maître!* Az egyén elszigetelt monas. Középpontja az életnek. Célja önmaga. A corporatismus jelszava: *Vae soli!* Törekvése az egyesítés s az erkölcsi harmonia.

Itt tehát látszólag az egyén és társadalom állanak az

élet ellentett pólusaiban. Csakhogy az utóbbi az egész teremtetett világ gondviselészerű egységét képviseli s a benne letükröződő amaz isteni akaratot, amely a mindenségnek az összhangban való működést tette hivatásává. Végelemzésben tehát a theocentrikus cél megvalósítása leszen a társadalmi harmonia feltétele. Szent Ágoston ama kontemplációja szerint, hogy az emberek szeressék a közös jót, az Istent, aki egyedül igaz souverain s benne szeressék egymást. (De civ. Dei. XIX. 23.) Valamint szent Ágostonnál a theocentrikus cél csak a függvényszerű lét gyakorlati elismerését jelenti, nem pedig az egyéni érték összeroppanását ; ugyanezt észleljük Belliotnál is, aki az egyéni jogokat épűgy természeti eredetűeknek tartja, miként a kollektív személyiségét. Az egyén és társadalom jogviszonylatában Belliot az ember eme természetfölötti erkölcsi hivatottságában veszi észre a legerőteljesebb ellensúlyozó tényezőt. Amennyiben ez a magas tájékozódás az egyént és társadalmat külön-külön is érdekli, innen is természetszerűleg fakad az igény, hogy lényegi jogaik csorbíthatatlanul fennmaradjanak.

A jog alapjának nem az érdeket, hanem a kötelességet tekinti ; amely vallásos motivumokra támaszkodva átszellemiesíti az emberek kapcsolatát s az egyénnel szemben támasztott legnagyobb áldozatok igényét is megokoltta teszi. A morális cél kitűzése távolról sem érinti az egyes társadalomtani sphaerák belső törvényszerűségeit. A jó eszméjének az a szerepe, hogy az egyes fejlődési serieseket üdvös filtráló folyamatokon vezeti keresztül ; pusztán az eltávolodások esetén csendűl fel erőteljesebben helyreigazító szava. Bízvást szolgálhatja az ember a testi jó eszméjét — a civilizációban, az eszthetikai jóét — a művészetben, az értelmi jóét a tudományokban, csak a fejlődés ne bontsa meg a lélek egészségi állapotát, amelyet az erkölcsi jó kultusza biztosít.

Innen van, hogy a keresztény szociális jog nem ragasz-

kodek kizárólagosan az élet s a művelődés egyes különleges eszközeihez és formáihoz. A magánvagyonot, mint az embernek a természet fölött birtokolt metafizikai superioritásának kifolyását, a közvagyonot, mint a merő individualista szervezkedés egyik ellenszerét, egyformán tiszteletben tartja, de csak addig, amíg a vitális, szociális s morális jónak eszközeiül szolgálnak. A személyeknek a személyek fölött gyakorolt souverainitását is honorálja, de a morális jó, a szükség s a kötelesség itt is felbonthatja az összefűző kötelékeket.

A mű mindenütt nagy akribiával boncolja a társadalmi élet belső szerkezetét oly részlettanulmányok keretében, amelyekre ezúttal nem lehet kiterjeszkednünk. Mindenütt szembeütnik az a jóindulatú törekvés, hogy a természetfölötti szeretetet, mint a fejlődés axiológikus elvét eleven tényezőként iktassa be a fejlődés objektív elemeinek sorozatába.

Ha valamit kifogásolnunk lehet a szerző felfogásában, kiváltkép az ő ú. n. angersi szociális álláspontja, mely szerint a hangsúlyozott principium érvényesítését pusztán a jótékonyosság s nem az iustitia körébe utalja. (302—4.) A természetfölötti motivumokból eredő elveket mindenestre nehéz belevinni a nyers szenvedélyektől vezetett világ lelki áramaiba, de nem lehet kétség benne, hogy az állami intézményektől is támogatott alapelv könnyebb szerrel válik eleven és általános gyakorlattá, mint a pusztá egyéni vagy társadalmi, ezernyi szeszélyektől könnyen meghiúsítható jóakarát.

A spiritualista felfogásnak egy nagyon figyelemreméltó kristályalakja jelentkezik *La Play: A munkásviszonyok reformja* (Geöcze S. ford. Budapest, 1903.) című művében. Le Play sokat utazott, magas intelligenciájú lélek, aki nemesen orthodox felfogását egyenesen a gyakorlati élet tanulságaiból szűri le. A társadalom elemi alkotórészének a családot tekinti s a társadalomban a családi

élet légkörében felhalmozódott szociális értékek vagy fogyatkozások visszaverődött tükörképét veszi észre. Úgy ítéli, hogy egy nép sem azáltal emelkedik a legmagasabbra, ha szükségleteinek előállítását tökéletesíti, hanem azáltal, ha ösztöneit szabályozni, szenvedélyeit fékezni tudja. (23. l.) Ezen alapon ellensége a társadalmi haladás vagy hanyatlás egyénektől független végzet-szerűségének. Nem fogadja el azt a tételt, hogy a tévedés és bűn fajunk vérében rejtőzik. Szerinte az emberiség nagysága éppen abban a lehetőségben áll, hogy az akarat által kormányzott erkölcsi erő az anyagi erőkön úrrá lehet. (32. l.) Erős meggyőződése, hogy a társadalom harmonikus fejlődését nem a tudós elméleti rendszerek biztosítják, hanem a tízparancsolatnak egész terjedelmében való megtartása. (147. l.) A modern fejlődés kivált az Isten, az atya s a nő tiszteletét hanyagolta el, amelyet a tízparancsolat 1., 2., 3., 4., 6. s 9. pontjai védelmeznek. A részletes reformprogram megállapításánál tehát arra törekszik, hogy elsősorban ezeket az égető hiányokat tüntesse el a szociális haladás menetéből.

Le Play felfogásához hasonló szellem hatja át Brunetiere és Bonald munkásságát is. Az előbbi a szépirodalomban csak úgy, mint a szociális jellegű műveiben a hagyomány és tekintély lelkes szószólójává szegődik. Főcéljának a katolicizmus restaurációját tekinti az emberek elméleti s gyakorlati életfelfogásában. Egyedül az Egyházban látja azt az értékes és magas lelki hatalmat, amely a szociális békét létre tudja hozni az egyedi felfogások sokfélesége révén nehéz antagonizmusban küzdő emberek között. (V. ö. G. Lanson: *Histoire de la littérature française*. Paris, 1912. pp. 1112. et ss.) Az utóbbi azt az álláspontot képviseli, hogy az Egyház tanai elméletileg s a maguk gyakorlati megnyilvánulásai-ban teljesen leleplezik mindama szolid igazságokat,

amelyekre a szociológia művelői reábukkanhatnak s a társadalomtant alig tudja egyébnek tekinteni — a vallásos hit igazolásának műveleténél. (Bourget dans un discours sur l'Oeuvre des chapelles de secours.)

A szociológia számos alapvető problémájához a magyar nyelven is közkézen forgó művek közül becses adalékokat szolgáltat Biederlack-Kiss: A társadalmi kérdés (Szeged, 1903.), Cathrein: A darwinizmus erkölcstana. Herbert Spencer erkölcstanának bírálata (Temesvár, 1888.) továbbá ugyanazon szerző Erkölcsbölcselet (Temesvár, 1901.) című műve, amelyek a nyugati eszmék reális értékét vizsgálgatják a keresztény életfelfogás próbakövéen. Bizonyos vonatkozásokban Kidd Benjamin Társadalmi evolúció (ford. Geöcze Sarolta. Budapest, 1905.) című műve is, amely a társadalmi fejlődés szélsőséges racionalista szemléletével szemben törekszik reámutatni ama nagyfontosságú szerepre, amelyet a vallás tölt be a szociális közösségek kialakulásában. Minthogy azonban Kidd a selection-ban s a struggle for life-ben a társadalmi evolution souverain hatalmasságait látja (v. ö. 34., 43. et passim); minthogy a vallás hivatását abban keresi, hogy a vak erőként működő fejlődésben az egyéni érdekeknek folytonos alárendelését biztosítsa a hosszabb életű faji s társadalmi szervezetekéinek (103. l.); minthogy továbbá az ész jelentőségét túlzottan lekicsinyli (v. ö. 148., 247. stb.) s kapcsolatosan a vallás is alig egyéb nála, mint irracionalizált ösztönszerűség; actus hominis az actus humanus helyett: a nyugoti szociológiai elméletek mechanikus vonásait a vallás mezejére is átülteti, hogy a kozmikus erőgépezetnek alkalmas fűtőanyaga legyen. Ez az eljárás nemcsak az emberi fejlődést burkolja az érthetlenség még súlyosabb kódéba, hanem a jóhiszemű olvasók megtévesztésére is igen alkalmas a vallás lényegi jegyeinek szempontjából. Emellett kikicsendülő angol és protestáns elfogultsága (v. ö. 300.

s köv.) sem tudja megszilárdítani a fejtegetések tárgyi-lagosságára vonatkozó hitünket.

Ha a spiritualista felfogás magyar képviselőire irányozzuk a tekintetünket, sajnálkozva kell beismernünk, hogy e téren valamely nagyobb szabású munkának, amely a szociális élet lényegi jelenségeit egységes rendszer keretében foglalná össze, teljesen hijával vagyunk. Amit e tárgykörben a magyar gondolkodók produkáltak, nagyobbára a társadalomtan egyes fontosabb rész-jelenségeinek megvitatására szorítkozik, amelyeket részben a nyugati államtudományi elméletek, részben a természettudományi alapon álló szociológiai kísérletek toltak az érdeklődés homlokterébe.

Régebbi íróink közül elsősorban b. Eötvös József érdemel eme szempontból kiváló figyelmet az A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az álladalomra (I. Bécs, 1851., II. Pest, 1854.) című munkája révén. Az a szerény és alázatos hang, amely megcsendül benne az államtudományok lényegi értékével kapcsolatosan, eleve biztosítja rokonszenvünket ama vizsgálódások tárgyi természete számára, amelyek a műben foglaltatnak. Az a meggyőződése, hogy az államtudományok fejlődése fordított arányban áll a természettudományokéval. (I. 20.) Az ő ideje óta megejtett szociológiai s államtudományi kutatások bizakodó álláspontjával szemben is objektív igazság számába mehet az a kijelentése, hogy az államtudományok exakt formát sohasem fognak elérni. (I. 27.) Azért az előszóban nyíltan hangoztatja, hogy a szóbanforgó műben nem valami újabb álladalmi formát kíván fölfedezni, amely ezen kategória eszméjének tökéletesebben megfelel az eddigi kísérleteknél, hanem az emberi természet változatlan vonásainak szemlertartásával a régi rendszereket kívánja célszerűbb alapokra fektetni. (I. 31.) Bár tehát külsőleg az aktuális politikai célzat félreismerhetetlenül előtérbe nyomul a műben,

az emberi természet mélyebben fekvő alaptulajdonainak vizsgálata szociológiai szempontból is értékesíthető megfontolásokhoz s meglátásokhoz vezet. Ép ezen ontológiai terepszemle révén tartottuk kívánatosnak a róla való megemlékezést.

Korunk uralkodó eszméinek a szabadságot, az egyenlőséget s a nemzeti gondolatot tekinti. Hosszasan bizonyítja, hogy ezen eszméknek más értelmet adnak a gyakorlatban, mint ami elméletileg lényegük. A nép a maga benső világának misztikus hajlandóságaival az egyéni szabadságra vágyódik, az államhatalom pedig elsősorban az egyenlőségre tör. Már Montesquieu is észrevette, hogy az elméleti s gyakorlati politikusok között zavar uralkodik a nép hatalmának és szabadságának értelmezésében. (I. 376. s köv.) Így az egyenlőség a maga gyakorlati formájában az egyéni szabadság sírja lesz. Ugyanezt az ellentétet észlelhetjük a szabadság és egyenlőség eszménye, valamint a nemzeti törekvések között. (I. 65. s köv.) Akármelyik eszme válik eleven valósággá a gyakorlati életben, az összes létező álladalmak felbomlása lesz annak következménye.

Minthogy azt a súlyos antagonizmust, amely az állam s az ember szükségletei között az újabb időkben felmerült, az uralkodó eszméknek a valódi jelentésüktől eltérő értelmezése magyarázza meg (II. 10.), emez alapgondolatok átvizsgálását az államférfiak legszentebb kötelessége gyanánt fogja fel.

Ez a filtráló művelet, amelyet mélyreható és sok eredeti vonásban gazdag autopsziával hajt végre, képezi mindenestre a mű legkimagaslóbb érdemét.

Erős meggyőződése, hogy a jogfogalomnak a vallástól és erkölcsőtől való elkülönítése rendítette meg az állam és a társadalom fundamentumait. (I. 359. s köv.) Egyáltalában nem osztja azt a felfogást, mintha a keresztény vallás betöltötte volna a maga szerepét a népek történe-

tében, mint ahogy a relativista írók szelvében hirdetik. A kereszténységet — viszonylatban az európai művelődéssel — egy maghoz hasonlítja, «amely a föld rögei alatt eredeti alakját elveszteni látszik, holott a dús vetés minden gabonaszára, melyet helyén találunk, e magból származott». (II. 8.) Végelemzésben a modern kor uralkodó eszméi mind ennek a csodás erejű magnak köszönhetik eredetüket. Így az egyéni szabadság eszméje, amely a kereszténységgel vált közkeletűvé. (II. 14.) Az egyenlőség eszméjének gyakorlati felfogása ugyancsak a kereszténység legfontosabb hitcikkelyeinek (közös származás, bűnbeesés, megváltás) volt a természet szerint való következménye. A szeretet is alig tekinthető egyébnak, mint «az erkölcsi törvénybe átvitt egyenlőségi fogalomnak». (II. 15.) A nemzetiség eszméjéhez a kereszténység közvetve vezetett, «miután az egyéni szabadság s az emberi egyenlőség elvei szükségkép minden nemzetiség egyenjogusítását» is maguk után vonták. (II. 16.) Úgy találja, hogy mindezek eszmék között a nép spontán értelmezésében nincsen ellentét. A bonyodalom kulcsa az államférfiaknak s a jogi iskoláknak a népétől elütő alaptörékvéseiben rejlik. Így az a mag, amely a kereszténységgel került a világ talajába, a maga belső energiáit csak a fogalmak tisztulásával fogja kifejteni.

A társaséletet az emberi természetnek eredeti adottságból eredő őshajlandóságára vezeti vissza. (II. 61.) Az államot azonban már a művelődés gyümölcsének tekinti. Annak keletkezését illetőleg nem tud megnyugvást találni a szerződéses elméletben, mert ez a felfogás a természeti állapotban levő emberről nagyfokú szellemi érettséget tételez fel, sem az erőszak hatalmában, amely tartós álladalmak alakítására nem mutatkozik alkalmasnak. Az állam jogi alapjait az észszerűségben s a szükségyszerűségben keresi. Bizonyos szempontból tehát az

állam az emberi akarat kifolyása, de «az emberi akarat hatalmát az emberi ész és erkölcsiség velünk született ösztöneiben gondolhatjuk csupán». (II. 71.)

A keresztény vallás viszonyát az államhoz a legtisztább tárgylagossággal szemléli. A keresztény vallás az államon kívül keletkezett s munkásságának ott keresett teret, ahova az államhatalom nem volt képes elérni. (I. 116.) Tanait a már létező vagy alkalmazandó államformákra való tekintet nélkül fogalmazza meg. (I. 117.) Nem támaszkodhatott semmifajta külön országra vagy néptörzsre, mert hisz lényegileg az az alapelve, hogy Isten országa nem a földről való. (I. 118.)

Az állam céljának az egyén anyagi s erkölcsi javainak védelmét tekinti. (II. 105. s köv.) Ennek hangsúlyozása azért jellegzetes, mert az álladalmak berendezésében a többség érdekeinek figyelembevétele az uralkodó alapelv, mi által az egyén természetjogai igen sokszor sérelmet szenvednek. (II. 111.) A szocialista és kommunista rendszerek legnagyobb tévedését abban látja, hogy az állam alapelvét, az egyén teljes leigázását a társadalmakra is törekszenek alkalmazni (II. 120.), holott a helyes megoldást abban látná, ha a társadalom alaptörökvése, az egyéni szabadság, az államok berendezésében is megkristályosodnék. (II. 121. s köv.) Szemlélődéseinek végső eredményét az az igény képviseli, hogy az állam korlátlan hatalmat nyerjen mindabban, amiben az egyéni biztonság csak az állam közbejöttével óvható meg, de egyébként ugyancsak korlátlan mértékben érvényesüljön az egyéni szabadság. (II. 151. s köv.) Másszóval az államhatalom csak azon érdekekre szoríttassék, amelyek az állampolgárokaival közösek. (II. 341.)

Külön kiemelendők ama tételek, amelyeket a vallásnak az államra való befolyását illetőleg állapít meg. Szerinte a jogfogalmak mindig vallásos eszméken alapszanak. (II. 423.) Ezen okból szükségesnek tartja az

Egyház teljes mérvű függetlenségének fenntartását az államhatalommal szemben. Ám «a vallás csak annyiban szolgálhat támaszul az államnak, amennyiben az utóbbi a vallást felsőbbnek tekinti s parancsait zsinórmértékül veszi eljárásaiban». (II. 426.) Egyébként a vallás «sem tehetség, sem jogosultság tekintetében nem ismer különbséget a népek között». (II. 427.) Hisz a kereszténység az emberiség, a szabadság vallása. (II. 428.)

A modern államelméletek tömkelegében bizonyos idegenszerűséggel fog hangzani Eötvös felfogása, amelyet újabb keletű műszóval par excellenciam individualistának kell tekintenünk. Benne mindenestre természetes reakciót lehet észrevennünk az előrement államelméletek alapirányzatával szemben, amely a közjólét erőteljes hangsúlyozásával sok jogos egyéni érdeket vetett oda a maga ideológiájának áldozatul. Amint a szerző az állami berendezkedést a maga ideális lelkületével kontemplálja, nem is lehet ellene kifogást emelnünk. Úgy fogja fel, hogy az állam a társadalmon, ez utóbbi a művelődésen nyugszik, amelynek a vallás képezi a szolid alapjait. Eszerint a vallási eszmények informáló erejét szükségkép föltételezi úgy az államok és társadalmak kialakulásánál, mint az egyéni érdekek mérlegelésénél is. Bizonyos, hogyha ezek a tisztító energiák a gyakorlati életben tényleg is működésben vannak, az állam a maga feladatainak megoldásánál kitűnő segítségekre talál ama helyi erőközpontokban, amelyek az államhatalom korlátozása révén keletkeznek s amelyek a közösséget illető gondok egy részét a maguk vállaira veszik. Ám, ha a vallásos gondolatok nem képviselnek olyfajta eleveverőt a gyakorlatban, mint ahogy a szerző föltételezi, igen könnyen előállhat a veszedelem, hogy a maguk erkölcsi érzékére engedett helyi testületekben méreg oltódik a nemzettestbe, amelynek ellensúlyozására elégtelennek mutatkozik az állam épségben hagyott hatalmi köre.

Hogy az állam nem öncél, hanem a közboldogulás eszköze; hogy az utóbbi hivatását csak akkor töltheti be, ha az egyének legszentebb érdekei figyelmen kívül nem maradnak; hogy a vallási gondolatok egyedül képesek a közösség s az egyén jogainak harmóniáját biztosítani: ezekben a kérdésekben a szerző felfogását a legőszintébb tisztelettel honorálhatjuk. Ám az államok mai versenyében a nemzettestnek bizonyos elkülönülő érdekcsoportokra való tagozása a reális életviszonyok közepette éppen arra az eredményre vezetne, amelyet a szerző elhárítani kíván, t. i. az álladalmak katasztrófájára.

A konstruktív társadalmi elemek szempontjából igen gazdag és mély megfontolások találhatók Concha Győző Politikájában (Budapest, 1907. II. kiad.), amelyet tehát az újabb munkálatok közül elsősorban szükséges a maga lényegi elemei szerint figyelembe vennünk.

Concha a szociológiát korai tudománykísérletnek tekinti. Nemcsak azért, mert a természeti világ felkutatott jelenségeit magukat is homályos állomáshelyek választják el egymástól, de lehetetlennek véli ab ovo is, hogy a pszichikai élet gazdag tüneménysorozatát «teljesen valami általános emberi erőre lehessen visszavezetni». (I. 3.) Minthogy azonban az ő különleges feladatát a statikus államjelenségek felderítésében keresi, akarva, nem akarva is az általános szociológia ügyének tesz szolgálatot, amennyiben a társas életet alkotó elemi tényezők felkutatása s lényegi jelentőségének megértelmezése nem csupán a szoros értelemben vett államtudományoknak, de a szociológiának is elsőrendű érdeke.

Bennünket itt legközelebből ama nagysúlyú fejtegetések érdekelnek, amelyekben a népek lelkében hullámozó állandó erőket törekszik megállapítani s amelyeknek az aktuális állam is csak egyik megnyilatkozási formája. (I. 6. s köv.) A természet s az embervilág lényeges

különbségét főleg abban fedezi fel, hogy amott a jelenségek minőségileg és mennyiségileg meghatározottak, az embernél pedig az ő tulajdonait s hatásait tekintve csak a minőségi bizonyosság esete forog fenn, mert az értelemnek és öntudatnak megvannak a maga törvényei, amelyeknek az ember ellenszegülhet ugyan, de meg nem semmisítheti azokat. (I. 16.) Az emberi természetnek tehát ezen szavak lényege szerint megvan a maga nagy, belső orientációja úgy a racionális, mint az irracionális élet szempontjából, amely a maga eleven erejével bizonyos irányban való működésre készíti. Ha erre az orientációra, mint axiológikus elvre gondolunk, annak meglétét nem vonhatjuk kétségbe, valamint azt sem, hogy annak törvényszerűsége független az emberi akarattól. De nem tudunk megnyugodni abban a következtetésben, amelyet a szerző belőle elvon, hogy t. i. axiológikus elv a gyakorlati életben szükségképiséget teremtené meg akár egy adott esetben, akár a hosszas fejlődés folyamán. Az axiológikus elv az akarat motivumai között szerepel csupán s gyakorlati értékre váltása csak az akarat hozzájárulásával eshetik meg. A szerző lényegében maga is ezen az állásponton van, ép azért a «szükségképiség» kifejezést, amely a közfelfogás szerint ellenállhatatlan kényszerűt jelent, zavart okozónak tekintjük a különben az emberi élet-elemek egész horizontjával számoló, magas és harmónikus rendszerben.

A spiritualista életfelfogás a maga eszményi tisztaságában nyilatkozik meg a szerzőnek az államtan alapjellegét illető felfogásában. Szerinte a vegetatív s a lelki életjelenségek tudományai az államtan előcsarnokát alkotják; a vallás és erkölcs, valamint a bölcséletet pedig az irányító elveket kölcsönzik számára. Helytelen dolognak itéli az államalkotó tényezők elszigetelt tanulmányozását, mert hisz egymással állandó kölcsönhatásban

működnék s egymást minősítve jelennek meg a gyakorlati élet porondján. Eme tényezők mindenestre empirikus alapon is kezelhetők, mint egyszerű természeti erők. Minthogy azonban megnyilatkozásaik az akarat közvetítésével történnek, mielőtt ennek minőségére terelődik a figyelem, az államtan az ember alaphivatottságának megfelelően erkölcstanná válik. (I. 10.) Ép azért energikusan tiltakozik azon felfogás ellen, amely az államot másfajta erkölcsi elvek szerint akarja kormányozni, mint amelyek az egyedek belső világát tájékoztatják.

Az élet feladatát az emberi természetben felcsillámló alapeszmék megvalósításában látja. A perspektíva, amelyet itt feltár előttünk, alkalmas a legnemesebb emberi képességek felerkentésére, hisz a végtelen hivatottságot, a szellemiséget s a szabadságot domborítja ki igazán jellegzetes emberi vonások gyanánt. (I. 31—2.) Minthogy ezek a sajátságok az egyedekben épúgy a felszínre törnek, mint a kisebb-nagyobb társadalmi közületekben s minthogy az élet végtelen céljához viszonyítva minden jelenséget egyszerű eszköz szintjére nivellál (I. 42—3.), ez az állásfoglalás lehetővé teszi számára az egyed és társadalom külön természetjogainak megbecsülését, másrészt annak a szerepnek méltánylását is, amelyet az egyes szociális alakzatok egymáshoz viszonyítva is betöltenek. Gondolatai e tekintetben teljes harmóniát mutatnak a «legnagyobb magyaré»-val, aki szerint minden népnek megvan a maga génusza, zománca, amelyet, mint szent örökséget fenntartani s a szétporladástól megmenteni gondviselészerű kötelesség. (V. ö. Kelet népe, 9., 17. stb.) Azt mondhatnók, hogy Concha tételeiben a nemes emberi józanság objektívációja villan eléünk, amely az életformák lényegi elemeit a gyakorlati életből szűri le s nem tekinti természeti aberrációknak az egyéni vagy társadalmi világ azon alakzatait, amelyek egy előre megkoncipiált elméleti

rendszer szűkös kereteibe nem képesek beleilleszkedni. Mindenekfölött pedig a par excellentiam emberinek bölcsellete érzik ki a műből, amely nem az állati kapcsolatokban tetszeleg, mint a szélső naturalizmus, hanem a magas hivatottság hangsúlyozásával faji méltóságunk még erőteljesebb megfokozását véli előkelő feladatának.

A szorosan vett társadalomtant némiképp szembehelyezi az állam fogalmával. Szerinte ez a tudomány azt fejt ki, miképp tudja az egyén, mint független lény, magára hagyva az ember eszméjét megvalósítani. (I. 97., 183.) Az általános szociológia szempontjából sokan nem értenek egyet ezzel a felfogással, mert a társadalom fogalma éppen ellentéte az egyéni elszigeteltségnek s az állam maga is társadalomnak tekinthető a legtökéletesebben kiépített formában.

A főnőbb hangsúlyozottak alapján azt a véleményt sem tehetjük egyszerűen a magunkévá, hogy a nyelvnek, a jognak, az erkölcsnek, a szépnak, az észnek s a hitnek a társadalom a szülője. (I. 99.) Azt az alaptanítást azonban lelkesedve írhatjuk alá, hogy a leghatásosabb kultúrerő a munkás felebaráti szeretetben rejlik s hogy az emberi művelődést lehetetlen a keresztény világfelfogástól elváltan elképzelni. (I. 115., 133.)

A spiritualista rendszer magyar képviselőinek sorozatából egyfelől a szociológiai irodalom beható ismerete, másfelől a társadalmi fejlődés hatóerőinek öntudatos szemlélete szempontjából Giesswein Sándor a legkimagaslóbb tekintély. A szociológiai kérdések gyökereihez kiváltképp három munkája hatol: a Történetbölcsélet és szociológia (Budapest, 1904.), a Társadalmi problémák s a keresztény világnézet (Budapest, 1907.) s az Egyén és társadalom (Budapest, 1915.) címűek.

A szerző a Történetbölcsélet és szociológia első részében a címben szereplő vitás kategóriák pontos elhatáro-

lását kíséri meg. Ebből a szempontból szükségesnek véli, hogy előbb a történelem, majd a bölcselet s végül a szociológia fogalmi körét kijelölje. A történelmet Bernheim nyomán úgy határozza meg, hogy az az emberi tevékenységet a maga okozatos összefüggésében fellelő tudomány. A bölcseletet, miként Wundt, oly ismeretkörnek tekinti, amely az egyes tudományszakok által felszínre vetett ismereteket összhangzatos rendszerbe foglalja össze. (V. ö. *Einleitung in die Philosophie*, 1901. S. 19.) A szociológiára nézve az a véleménye, hogy az nem egy a történetbölcselettel, miként Barth állítja (*Philosophie der Geschichte*, als *Soziologie*. Leipzig, 1897. S. 10.), hanem attól különböző tudomány, amennyiben az előbbi az emberi társadalmat a fejlődés szempontjából vizsgálja s annak okait fürkészi, a szociológia pedig a társadalmat, mint létezőt veszi figyelembe. Nem nehéz észrevenni, hogy az itt adott megkülönböztetések között fölötte nehéz megvonni a határvonalat. A történelem s a történetbölcselet meghatározása jóformán azonos. Amennyiben a bölcseletet, röviden jellemezve, a «miért» tudományának tekinti s amennyiben a szociológiai vizsgálódások gyakorlati kristályalakjaiból nyilván kiderül, hogy azok nem csupán a társadalom statikus, de dinamikus jelenségeivel is foglalkoznak, az érintett tudományszakok elkülönítése az adott definíciók alapján illuzórius jelentőségű dolog.

A mű igazi szolid értékét a szociológiai elméletek terepszemléje s kritikája képezi. Gondosan szemügyre veszi a naturalista rendszereket s három csoportba osztva (környezethatás = mesologikus irányzat, biológiai elmélet s történelmi materializmus) mélyreható tanulmányokban mutatja ki azok fogyatkozásait.

A mesologikus rendszer előfutárának Ibn Khaldunt, a XIV. századbéli arab bölcsetlőt tekinti; igazi megalapítójának Helvetiust, pontos formulázójának Mouge-

olle-t ítéli. (Le milieu fait l'homme!) A szerző főleg de Greef: *Introduction à la Sociologie* (Bruxelles—Paris, 1886.) című művének bírálata közben állapítja meg a mesologikus irány alaptévedését, amely szerint a földrajzi környezet szükségszerű kényszerítő erővel hat az emberre s a szolid igazságnak megfelelően azt csak mint a kultúra előfeltételét s hajlamfejlesztő tényezőt kezeli. (18. l.)

Az ethnológiai szempont vizsgálatánál a szerző főleg Gobineau: *Essai sur l'inégalité des races* (2. éd Paris, 1884. 2. vol.) és Chamberlain: *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* (München, 1901.) című műveihez fűzi a rendszerre vonatkozó kritikai megjegyzéseit. Az előbbi három fajt különböztet meg: a fehéret (az ária), a sárgát (a mongol) s a feketét (a néger). Az elsőt az igazi művelődésre képes fajnak tekinti; a másodiknál az a véleménye, hogy bár nagy akaratereővel rendelkezik, de utilitarisztikus; a harmadikat asszonyias természetűnek tartja, de nagy művészi hajlamúnak is egyúttal. A kultúra fejlődését a három race keverékéből próbálja kimagyarázni. Chamberlain — hasonlóképen — annyira döntő faktornak véli a történeti fejlődésben a faji jelleget, hogy az egyéniséget teljesen megfosztja önálló jellegétől. (Szerinte Krisztus nem lehetett zsidó, mert az evangélium az ária szellem bélyegét hordozza magán. I. 219. l.) Giesswein velük szemben azt bizonyítja, hogy a vallásrendszerek és a kultúra jelentékenyen befolyásolják egyes népek géniuszát s így a faji, kivált a nemzeti karakter, ha nem is elhanyagolható, de semmiesetre sem primordiális tényező a társadalmi fejlődés folyamatában. A kulturális környezet befolyásának mérlegelésénél Giesswein kiváltkép Taine és Gumplovitz (*Grundriss der Soziologie*, 1885.) gondolatait veszi bonckés alá. Az utóbbi szerint: «Was im Menschen denkt, das ist gar nicht er, sondern seine soziale Gemeinschaft». (5. 167.) Ha ez igaz

volna, nézeteltérésnek nem volna helye a társadalomban. Giesswein szerint ez a tan bozontos circulus vitiosus teremt. Ha a közvélemény alakítja az emberek gondolkodását, nincs magyarázata a közvéleménynek, amely végelemzésben mégis csak az egyes emberek gondolatainak összegezése. A szerző ugyancsak állást foglal Le Bon (*Lois psychologiques de l'évolution des Peuples*) rendszerével szemben is, aki elismeri ugyan az eszmék változását, de azok terjedésével bizonyos hipnotikus öntudatlanságot vesz fel. Ha Giesswein konstatálja is bizonyos adott esetekben a lelki infekció megjelenését, de ezt a társadalmi fejlődés alaptörvényének nem tudja elfogadni. Ha van is bizonyos szuggesztív befolyása a milieu-nek, de belőle spontán szükségszerűséggel nem fejlődhetnek ki az összes emberi cselekedetek. Nem a milieu teremti meg a társadalmat, hanem épen ez hozza létre a milieu-t. (26. l.)

Igen jellegzetesek és találók ama tételek, amelyeket Giesswein a biológikus rendszer bírálatánál megállapít Herbert Spencer tanításaival szemben. (L. Collins F. Howard: Spencer Herbert szintheticus filozófiájának kivonata. Ford. Jászi Oszkár, Pekár Károly, Somló Bódog és Vámbéri Rusztem. Budapest, 1903.)

Már Spencer maga is nagyon érzi a különbséget, amely a fizikai és társadalmi szervezetek között fennáll. Amott az öntudat csak annak egy részére koncentrálódik, emitt pedig a szervezet minden részére kiterjed. Így a kettő között vont analogiát Spencer is csak illusztrációnak tekinti. Giesswein hangsúlyozza, hogy ezek a lényegbevágó észrevételek Spencer követőinek táborában figyelmen kívül maradnak s megállapítja, hogy a biológiai rendszer sem a szerves élet kezdetéről nem nyújt világos és megokolt fogalmat, sem pedig a biológia s a társadalmi élet átmeneti tünetényeiről. Amint a szerves élet nem szükségszerű folyamánya az anyagnak és erőnek, ugyan-

úgy az ethikai s a szellemi élet sem a biológiának. (30. l.) A művelődés nagy kategóriái (pl. az evangélium, az emberbaráti s hazafias áldozatkészség) a biológiai törvények ellenére a szellemi élet forrásaiból buzognak elő. Spencernek az is nagy hibája, hogy tulságosan elmerül a vad népek ethnológiájába s a művelt emberek pszichológiáját szeme elől téveszti.

Marx rendszerét, a történelmi materializmust, hasonlóképen tisztá s megdönthetetlen logikával tekinti át — kimutatván, hogy a gazdasági faktor, ha *conditio sine qua non*-ja is a földi életnek, távolról sem *causa efficiens*, amely a létformákat egyedül megmagyarázni képes lenne. A kultúrát sokszor az emberek egyenesen a gazdasági érdekek ellenére küzdötték ki. De másrésről az is kétségtelen, hogy az önfenntartási ösztön pusztá szolgálata magukat az éhező tömegeket sem tudja kielégíteni.

Miután a szerző a mű első részében felfedte mindama fogalmi elemeket, amelyek a naturalista rendszerekben történelmi determinizmusra vezetnek, a második részben azon eszméket sorakoztatja elénk, amelyek az ő felfogása szerint eleven hatóerőkként munkálkodnak az emberiség fejlődési folyamatában. Ilyen 1. a vallás eszméje. Hivatkozik a történelmi multnak arra a szembeszökő tanúságára, hogy emberi lélek nem élt és működött a földtekén a transzcendentális fogalmaknak és érzéseknek legalább is valamelyes rudimentális formája nélkül. Marx a vallásban a gazdasági tényezők szükségszerű felépítményét fődözi fel, Spencer pedig ugyanezt animista illúzióknak nézi. Ám az a sok áldozat, amelyet a vallás kedvéért hoztak meg a népek, sem a gazdasági tényezőből, sem az emberi szellem tévelygéseiből le nem vezethető. Ellenkezőleg. Ha a vallást reális értéknek nem tekintjük s kikapcsoljuk a történelemből, alig marad ott egyéb hátra, mint a durva ösztönök uralma : rémtettek, amelyek tanulmányozására kár és bűn lenne az időt fecsérelni. Ilyen

továbbá 2. az ethikai eszme. Az emberi természet egyik ényeges és univerzális sajátja az igazság érvényesülésére vonatkozó törekvés. Ez is eleven erőként hullámszik a történelemben, amelynek öntudatra emelkedéséről a régi világ kulturális hagyatékai kézzelfogható formában tanuskodnak. A történelmi determinizmus eme kultúrerő híján csak a vak fatalizmust, a jónak a kellemessel való azonosítása pedig a jog és igazság felforgatását eredményezheti. Ugyancsak 3. a szociális eszme. Ennél a tételnél az individualizmus és a kollektívizmus tulásait utasítja vissza, amelyek helyes egyensúlya adja meg a természetes fejlődés kritériumát. Hangsúlyozza itt főleg az akarati szabadság fenntartásának mellőzhetetlenségét, amelyet a kollektívizmus kétségbevon s az individualizmussal egyetemben elutasítani törekszik. Stirner, Nietzsche individualizmusa pedig, mint antiszociális tényező, szükségképp anarchiára s a Dsingisz kánok despotizmusára vezet. Az abszolút kollektívizmus és individualizmus nem ad teret sem a szabadságnak, sem a hazaszeretetnek, amelyek pedig szintén a szociális eszme fogalmi köréhez tartoznak. A hazaszeretet nem csupán a föld és a nép szeretete, hanem mindazon dicső és nemes dolgoké is, amelyeket az ősök műveltek. Tehát a szellem köteléke nyomul itt előtérbe az anyag köteléke helyett. Igazi felértése csak ethikai alapon történhetik. Nemkülönb 4. a kulturális eszme. Megállapítja, hogy a kultúra sem a fajhoz, sem a helyhez nem fűződik. Fejlődésénél nem csupán gazdasági, hanem ethikai szempontok is érvényesülnek. Az igaz és szép érzéke nélkül tudomány és művészet el nem képzelhető. Végül hangsúlyozza a metafizikai fogalmak elismerésének szükségességét mind a történelmi, mind a szociológiai kutatásoknál, mert hiszen a történelem folyamában végelemzésben a metafizika kristályosodik meg s a dolgok valódi értelmét csak ennek segítségével lehet felderíteni. Nélküle csak

sterilizált tudományok léteznek, amelyből kiölték a fenntartó elemet. (58. l.) Végkövetkeztetése: Amit a pozitivizmus kiölt a történelemből, az élető lelket, azt csak a történelem metafizikája adhatja vissza. (61. l.)

A Társadalmi problémák s a keresztény világnézet című művében a materialista s idealista felfogás kiegyeztetését tűzi ki feladatul. A szociológiai elméletek föfogyatkozását abban látja, hogy az individualizmus vagy a kollektívizmus gondolata jut túltengésbe bennük. Azok az írók, akik a számos irányban válsággal vívódó nemzetgazdasági élet problémáival foglalkoznak, nagy hajlandóságot mutatnak arra, hogy világnézetüket az oeconomiai törvényszerűségek alapjára fektessék. Az emberi természet emelkedettebb, de főleg axiológikus elemeinek figyelmen kívül hagyása itt erősen az individualizmus javára billenti le a mérleget. A kollektív rendszerek viszont igen sokszor az ellenkező végletbe csapnak. Amennyiben az utóbbiak álláspontjuk helyesége érdekében az ősi keresztény állapotokat és felfogást is megidézik, a szerző mélyreható kritikával boncolja szét a félreértett történelmi dokumentumokat s kimutatja, hogy azok nem a társadalmi formák felforgatására, hanem a szívek belső reformjára vonatkoznak (v. ö. Leveleye : *Revue de deux Mondes*, 1878. p. 42. l.) s bennük a főszűly az alázatos lélekre s az eszményi szeretet érvényesítésének kötelezettségére esik. (V. ö. 87. s köv.) Aki tehát akár a hegyi beszédben («Boldogok a lelki szegények . . .»), akár az első keresztények életében, akár a szentatyák (szent Ciprián, Alexandriai szent Kelemen, Lactantius, szent Vazul, Aranyházájú szent János, szent Ambrus, szent Ágoston, szent Tamás stb.) nyilatkozataiban a kizárólagos kollektívizmus elméleti vagy gyakorlati apológiáját földözi fel, nem pillantja át az egész keresztény felfogás horizontját, amely nem a magánvagyon, hanem a vele üzőtt visszaélések ellen foglal

állást (v. ö. szent Tamás: *Summa Theologiae*: 2., 2., 66., 2. ad 1.) s amely a maga eszményi céljainak megvalósítását sem a kapitalizmus, sem a kollektivizmus gondolatához nem kötheti.

Az individualizmus és kollektivizmus ellentéteit tehát csak a teljes emberi természettel számoló keresztény világnézet tudja áthidalni. Az egyenlőség nehéz problémájának megoldásához ugyancsak a keresztény életfelfogás adhatja meg a szilárd alapot, hangoztatva az etikai egyenlőséget a természettudományok azon megállapításával szemben, hogy a természet irtózik az egyenlőségtől. (Garofalo.)

A munka fogalmi körét hasonlóképp a keresztény eszmerend tudja megtisztítani a hozzátapadt materialista elemektől. Nemcsak azért, mert a munkát, bármely mechanikai jellegű is, a lélek tevékenységének vallja, hanem azért is, mert az erkölcsi kötelességnek tekinti. Peabody szerint Jézus nem a munka mechanikájának, hanem a lélek dinamikájának mestere. A munkában rejlő erkölcsi érték hangsúlyozása mentheti meg egyedül a munkást az oeconomiai világnézet alapján fenyegetőleg kísértő modern rabszolgaságtól.

Az Egyén és társadalom című értekezésében kiváltképp az egyéniség kialakulásának problémájával foglalkozik. Tiszteletreméltó felkészültséggel cáfolja azokat az elméleteket, amelyek az egyéniséget akár a földrajzi tényezők, akár a faji jelleg, akár a pszichikai vagy szociális milieu közvetlen teremtményeinek tekintik. Különös érdekességet kölcsönöz a műnek, hogy a benne megvívott szellemi tornát nem a spiritualizmus, hanem a naturalizmus talaján bonyolítja le, amennyiben igénybe vett szellemi fegyvertársai jóformán mind a természettudományi álláspont képviselői s az ő nyilatkozataik vagy gyakorlati tanulmányaik révén mutat rá ama qualitas occultára, amely az egyéniségnek — az összes

s kellő mértékig méltányolt befolyásoló tényezők ellenére is — örök sajátja marad.

Jehlicska Ferenc a Társadalmi kérdés és etika (Budapest, 1908.) című művében a szociológiai elméleteknek egyik alapvető témáját világítja meg a spiritualista fel fogás értelmi sugaraival. A munka két főszakaszra oszlik. Az elsőben a Marx-féle rendszer amorális irányzatát veszi vizsgálat alá s komoly, meggyőző fejtegetésekben mutatja ki, hogy a Marx-rendszer alapjait képező tanítások (anyagelvi elmélet, az erkölcs, mint a gazdaság függvénye, a Hegel-féle dialektikai rendszer, a Marx-féle gazdasági törvények) megokolatlan feltevések, amelyeket az immanens álláspontot valló írók is márértékteleneknek tekintenek: még inkább azokká válnak a transzcendens világfelfogás perspektívájában. A másik rész az ú. n. autonóm erkölcsstan részletes kritikája. Emi rendszerek az ember természetfölötti jellegét s örök hivatását nem hajlandók elismerni, azért náluk az erkölcs fogalmának legjellegzetesebb sajátságai elmosódnak s ez az önmagában abszolút érték, mint az alanyi színezetű elméletek függvénye, relativvá s így a gyakorlati életben csekély jelentőségű kategóriává válik. Azon észrevétele, hogy a manchesterizmus s a szociális helyzetnek vele kapcsolatos rosszabbodása a Smith-féle angol autonóm erkölcsstanra s ezen a réven a reformáció individualista szellemére vezethető vissza, különös figyelmet érdemel.

A keresztényszociális alapgondolat lelkes apostolra talált Komócsy István személyében, aki főleg a szociálpolitika terén fejt ki tevékenységet, de figyelemreméltó cikkei révén, amelyekben gyakorlati eljárásának elméleti alapjait világítja meg, a szoros értelemben vett szociológiának is érdemes szolgáltatokat tesz. Abban a meggyőződésben élván, hogy a keresztény eszmerend s a munkás-ság anyagi boldogulásának felkarolása között nem forog-

hat fenn lényegi ellentét, azért írásaiban s társadalmi tevékenységében egyaránt e két kategória harmóniába hozására törekszik. Előbb az «A magyar keresztényszocializmus szervezete» címen (Magyar Kultúra, 1913. 18. sz.) a mozgalom történetét vázolja, hogy a keresztényszocialista párt 1907-ben megszövegezett programja iránt érdeklődést ébresszen; utóbb az «A magyar keresztényszocializmus programja»-ban (Magyar Kultúra, 1913. 20. sz.) igen energikus hangú s mély meggyőződésről tanuskodó fejtegetések keretében foglalkozik a párt-program részletes ismertetésével s egyben elméleti megokolásával. A mozgalom világnézleti vonatkozásaiban ugyanazon tendencia jelentkezik a gazdasági élettel kapcsolatosan, amelyet Eötvös tűzött ki maga elé a keresztény gondolat s a jog viszonylatában: a kereszténységben rejlő s még kellőképp ki nem zsákmányolt energiák értékesítése. Amennyiben pedig a keresztényszocialista rendszer a magántulajdon s az államélet fenntartása révén a maga szociális elemeiben sem kíván elszakadni a multtól, tiszteletreméltó konzervatív vonások kristályosodnak meg benne. A haladó jelleget a gyakorlati élet tapasztalatainak figyelembevétele képezi — sok részletes cél elhatárolásával, amelyekre itt nincs módunkban kiterjeszkedni.

Az alapgondolat mindenestre egészséges és termékeny s a nagyobb jövőre számító társadalmi berendezkedésben ebben az irányban kell keresni a tájékozódást. Anélkül, hogy bármit is le akarnánk vonni a szerző komoly törekvéseinek érdeméből, a véleményünk szerint való igazság kedvéért két megjegyzést fűzünk e fejtegetésekhez. A szerző azt írja, hogy a keresztényszocializmus az evangélium vallási és erkölcsi kinyilatkoztatásának szociálpolitikai és gazdasági integrációja. (Magyar Kultúra, 1913. 20. sz. 340. l.) Kevésbé szerencsés kifejezés, amennyiben az evangéliumi igazságok lezárt egészet

alkotnak s semmifajta emberi integrációra nem szorulnak. A keresztényszocializmus is alkalmazást keres számukra a gazdasági életben, de lényegi elemeit egy iótával sem gyarapítja.

Nehéz elfogadnunk a szerző azon ítéletét is, hogyha az egyházi személyek közvetlenül nem foglalkoznak az emberek földi vonatkozású dolgaival, tekintélyük pusztán öröklött s nem új érdemek által megalapozott lesz. (U. o. 345.) Mindenesetre tisztelettel kell honorálnunk az egyházi férfiaknak azt a törekvését, hogy ahol mód és alkalom kínálkozik reá s a megfelelő szakképzettség sem hiányzik, a társadalmi gazdasági bajok orvoslására is közrehassanak: az Egyház főhivatását azonban inkább a közvetett cooperatióban látjuk. Ha a hívők lelkiismeretét sikerül eleven érzékenységgel megtartania, tekintélye nem csupán a multak érdemeire támaszkodik, hisz oly univerzális erőket vezet bele a társadalom közszellemébe, amelyek az élet legheterogénebb viszonylataiban is megéreztetik áldásos hatásaikat.

A szociálpolitikai vizsgálódások mellett a szerző a tömegek lélektanával is nagy érdeklődéssel foglalkozott. Alapul erre Le Bon: *Psychologie des Foules* (Paris, 1895. Magyarul Balla Antal: *A tömegek lélektana*. Budapest, 1915.) című műve szolgált, amelyet két értekezésben is gondosan átvizsgált, hogy annak értékesíthető elemeit elkülönítse az értéktelenektől (V. ö. *A tömegek lélektana*. Kath. Szemle, XXIX. k. VII. f., 1915.; *A társadalmi fejlődés iránya*. Magyar Kultúra. III. évf. 13—14. sz., 1915.)

La Bon egyike ama szociológiai íróknak, akik az irracionalizmusnak tulajdonítják a vezető szerepet a társadalom fejlődésében. «Nem az ész közreműködésével, hanem annak ellenére támadnak oly érzelmek, mint a becsület, a lemondás, a vallásos hit, a dicsőség, a hazaszeretet s ezek voltak máig a civilizáció forrásai». (A tömegek

lélektana. 106. 2.) Minthogy ezen kategóriák számára a nyers pozitivizmusban nincsen hely, pusztán illúziók számába veszi azokat s nagy keserűséggel állapítja meg, hogy a népek fejlődésének mozgatója sohasem az igazság volt, hanem a tévedés. (U. o. 100. l.) Komócsy vele szemben igen helyesen mutat rá a társadalmi fejlődés ama tényezőjére, amelyet a vezető egyének racionalitása képvisel; abban a felfogásban van továbbá, hogy — amennyiben Le Bon szerint a tömeg képekben gondolkodik — a gazdasági érdekek felkarolása mellett a tömegek ezen belső természetéhez való alkalmazkodás biztosítja a társadalmi fejlődés helyes irányba való terelődését. Lényegi ellentét itt sincs Komócsy felfogása s a mienk között. Amennyiben azonban következtetéseink súlya az alkalmas agitatori terminológia megválasztására esik, hangsúlyozni kívánjuk, hogy a javasolt módszer csak fáradsalmas előkészítés után segíthet a helyzeten. A szerző maga is érzi ezt, de nem foglalkozik behatóan a kérdés megvilágításával. Elítéli La Bon transzcendens színvakságát, de ezenkívül az ő szociológiai terepszemléjét igazoltnak tartja, holott az a maga tapasztalatai elemeiben is korrekcióra szorul. Bizonyos ugyanis, hogy az irracionalizmusban is van bizonyos belső orientáció, szunnyadó *raison*, amely nélkül a tömegtörekvések nem lennének képesek összezárulni. Még a legvadabb kilengések idején is ott rejtőzik az emberi lelkekben bizonyos eszme, amely a maga megnyilatkozásának alkalmát keres. Nélküle a lelki infekció s a befolyásolhatóság sem találna módot az érvényesülésre. A társadalmi fejlődés kulcsát tehát alig találhatjuk meg egyebütt, mint az emberi természet nemes irányú *raison*jainak oly mérvű öntudatra ébresztésében, hogy azok a szenvedélyek viharában is kalauzai lehessenek az emberi cselekvőségnek. A terminológia csak akkor hat, ha az ily módon megvetett reális lelki fundamentumokra támaszkodhatik. Komócsy

legmélyebben szántó művének az A tömegben végrehajtott cselekedetek s az erkölcsi felelősség (Budapest, 1918.) című értekezését kell tartanunk. Reámutat benne a jog- és erkölcsbölcselet ama régi módszerének hiányosságára, amely a cselekmény és a tettes személytelenítő elkülönítésével törekedett felmérni az egyéni cselekedetek értékét s kiemeli a maga fizikai és pszichológiai környezetében működő egyén megismerésének fontosságát, hogy a benne érvényesülő számos irányú befolyás annál szembetűnőbben napvilágra kerüljön s a tettek fölött kimondott ítélet annál tárgyilagosabb legyen. A dolgozat főérdeme annak megállapítása, hogy az a diszpozíciókészség, amely az emberre ható szociológiai sorozatokból előáll s amely a tömegben szinte elemi erővel törtet érvényesülésre, korlátozza ugyan a felelősséget, ám az így létrejött cselekedetek nem valami szubsztanciaлизált tömeglélek munkái, hanem az egyedek ténykedései maradnak. Végelemzésben tehát a tömeg nem nyeli be teljesen az egyéni önállóságot, mint az irracionalista fatalizmus hajlandó feltenni. A felelőtlenség is, amelyet egyes esetekben felidézhet, nem az akarat szabadság tagadása, hanem az időnkint túlfokozódó szenvedélyek korlátozó hatalma révén áll elő. Így tehát csak megerősíti mindazokat a tételeket, amelyeket főnőbb a tömegjelenségek kérdésében hangsúlyoztunk.

Wahlner Béla A társadalomtudomány tankönyve (Rozsnyó, 1908.) című műve azzal a célzattal készült, hogy a szemináriumok növendékeit a szociológiai alapismeretekbe bevezesse. A szerény cím mögött nagyon érdemes anyag húzódik meg. A szerző szerencsés analízissal mutatja ki, hogy a metafizika s a komoly tárgyilagosságra törekvő naturalizmus útjai a természettudományok felismerésében mellőzhetetlenül összetalálkoznak. A különbség csak az lesz közöttük, hogy míg a naturalizmus megállapodik az adottság konstatálásánál,

a metafizika értelmet is fűz hozzá — a természettörvényekben az isteni bölcsesség munkáját szemlélve, amely törvényeket szab úgy a dolgok, mint az emberi cselekedetek igazgatására, amott a szükségkép hatóerőiben, emitt az axiológikus értékekben. Azok az intézkedések, amelyek közvetlenül emberi eredetűek s amelyek jog nevezet alatt szabályozzák az emberek egymás közötti érintkezését, elismertetésre csak akkor tarthatna igényt, ha a belső intuicióval is felismerhető természettörvény (itt erkölcsi törvények) keretei között mozognak.

Az állam eredetét az Istentől belénk oltott természetre vezeti vissza, amennyiben az embert szükségletei, képességei s hajlamai az együttes életre utalják. Az állam céljának a jogvédelmet tekinti, de a pusztá jogállamot — az igazságosság és szeretet híján — alkalmatlannak tartja a harmonikus fejlődés biztosítására. A kormányformákra nézve — összhangban a spiritualizmus képviselőivel — hangsúlyozza, hogy az Isten törvényeiben semmiféle tételes intézkedés nem foglaltatik.

A részletvizsgálódásokban is sok józansággal filtrálja át a jogi s a később fejtegetett közgazdasági anyagot a keresztény életfelfogás eszméivel.

A magyar szociológiai írók közül még Csepela Alajos : Keresztény szociológia (Miskolc, 1907.) s Geöcze Sarolta : Szociológia ethikai alapon (Budapest, 1922.) címűeket említjük itt meg, amelyek a spiritualista felfogás lelkes szeretetéből fakadtak, de a súlyos szociológiai problémákat inkább csak megpendítik vagy egy röpke megjegyzéssel siklanak át fölöttük s így a bölcséleti elmélyedés hiánya miatt a komoly meggyőzés eszközeinek bajosan tekinthetők.

ZÁRÓSZÓ.

Feltűnhetett a jelen összefoglaló kísérlet olvasóinak az a barátságtalan, szinte pesszimista hang, amelyet a társadalomtani művek legnagyobb csoportjának kritikájánál alkalmaztunk. Ámbár az adott esetekben reámutattunk azokra a tárgyi szempontokra, amelyek elfoglalt álláspontunk kritériumait alkották, szükségesnek tartjuk mégis, hogy egy rövid áttekintő szemlét tartsunk a legfontosabbak fölött.

Az alap gondolatot a szociológiai rendszerek elemzésénél az emberi természetnek a maga csorbitatlan valóságában való fenntartása képezte. A gyakorlati élet kézzelfoghatólag leleplezi előttünk annak bizonyos értelemben vett kettősségét, amelynél fogva átmeneti létforma a gépies törvények szerint igazodó s a kötetlen valóságok között a maga lényegének immanens és transzcendens elemeivel. Benső alaptermészetük szerint kínzó misztérium mind a kettő. Amit a maga erejére támaszkodó emberi ész megtudhat felőlük, az csak az ő reális létük s gyakorlati munkásságuk egynémely törvényszerűségeinek felismerése. Nagybárra állapotkonstatálás. Amennyiben okismeret, az okozatosság végtelen sorozatából egynémely közvetlen hatóerőknek tudomásulvétele — a végső, a döntő alapok evidens szemlélete nélkül. A rideg tapasztalás az anyag és a lélek világát, mint elűtő formákba kristályosodó adottságokat tárja elénk. Benső kapcsolatuk a maga lényegi elemei szerint ismeretlen mindnyájunk előtt. Azok a magyarázatok,

amelyek eme heterogén lételemek egyikének észrevett törvényszerűségeiből történnek a másik ontológiai megvilágítására, pusztán a «scientific imagination» játécai.

Érthető némiképp, hogy a modern természettudományi felfogásnak a massa pigra felé fordított figyelme bizonyos idegenkedéssel tekint a kezéből minden pillanatban kisikló transzcendens kategóriákra. Az is az emberi pszichológia sajátja, hogy a maga belső erőire nézve elérhetetlennek tetsző győzelmet a gúny vagy a küzdelem értékének lekicsinylésével kívánja a maga számára biztosítani. Innen azonban a tárgyilagos szellemek előtt nem az illető lételemek jelentéktelensége vagy mellőzhetősége következik, hanem pusztán az emberi erők gyengesége vagy az értelem bizonyos irányú eltévelyedése. A transzcendens lételemek a legridegebb gépiességgel működő létformákba is belétestesednek csak úgy, mint az emberi lélek szublimis valóságába, mert végelemzésben a primordialis alapoknak tekintett anyag és erő, akár a pusztta létet, akár a termékeny potenciális energiák halmazát tekintsük bennük, maguk is csak okozatok, amelyeknél a principiumok után sóvárgó emberi szellem sohasem lesz képes megállapodni.

Az első nagy hiányérzet, amelyet a természettudományi létmagyarázat képviselőinél észlelünk, a transzcendens életelemek valósága iránt mutatott nagyfokú érzéketlenség. Hogy valamely formában tudomást szereznek rólok, nyilván kiderül abból, hogy a természettudományoknak szolid vagy ilyeneknek tartott felfedezései a felszínes lelkek gondolatvilágában egy-egy új rohamra való felhívást jelentenek a vallás birodalmának birtokbavételére. Nem érdektelen tréfája a sorsnak az a megkapó analógia, amely eme modern tudósok s a régi pogány népek szellemi alakulása között fennforog. Az ősi egyistenű vallás nagy eklipszisével megszlott a világ uralma az emberi képzelet anthropomorph

istenei között. Eleinte csak egy-két isteni szubsztancializáció kísérlette meg a tekintélyétől megfosztott, egyetlen őserő helyettesítését, utóbb azonban, pl. a hanyatló római birodalomban, minderősebben megnyilatkozott a hajlandóság az alanyi foglalkozásokhoz és viszonyokhoz simuló istenek megteremtésére, amiért is azok annyira elszaporodtak, hogy némelyikük koldusabb lett a legutolsó halandónál. Terentius Varro, aki a maga patriotizmusában hazája gyengeségeit is erekyeként igyekezett megőrizni, hasztalan próbált rendet teremteni közöttük. Kisértő árnyaikat csak a kereszténység szellemi fuvalma űzi el a Kapitoliumról. A modern naturalista világnézet a maga legmélyebb alapjaiban alig tekinthető egyébnek a politheizmus egy fajtájánál. Hisz az istenfogalom mellőzésével a részekre eső kozmosz egyes alkotó elemeit iktatja a primordialis létmagyarázatok sorába s az alanyi tetszésnek megfelelő formába szubsztancializálja a függvényszerű életjelenségeket. Klasszikus példát nyújt erre nézve nálunk pl. az Uránia-könyvtár egyik írója, aki bizonykodik, hogy az evolution kalauzolása mellett a «bélféregtől Newtonig» az ember fejlődése zökkenés nélkül levezethető. (V. ö. Pekár Károly: Modern világfelfogásunk és az ember világ-helyzete. Budapest, 1905. 28. s. köv.) A rideg naturalizmus talajáról a transscendens világba átröppenő szellemek egész sorozatát szerkesztették meg a modern tónusú babonagyűjteményeknek, amelyek virágkora addig tart, míg a scientific imagination láza el nem múlik s az értelem vissza nem nyeri a maga szerepkörének betöltéséhez kívánatos hűvös nyugalmat.

W. E. Gladstone a Liverpool-College-ben egy ízben beszédet tartott. Ama nagy lelkesedésre célozva, amelyet Spencer rendszere váltott ki Európaszerte, azt a gúnyos megjegyzést kockáztatta meg, hogy a modern tudósok az evolution csodás erejével az Istent a teremtés, a vál-

tozhatatlan törvények révén pedig a világfenntartás és kormányzás munkájától törekszenek felmenteni. (V. ö. Spencer : *The study of sociology*, p. 388.) A szavak éles törként hatottak Spencer szívébe. Mikor Gladstone erről tudomást szerzett, a *Contemporary Review* 1873. dec. számában egy nyilatkozatot tett közzé, amely némileg a sértődött tudós megnyugtatót célolta, de rideg pontokba szedve megismétli említett szavainak lényegét s nyíltan hangoztatja, hogy a természettudományi vizsgálódások eddigi eredményeit elégteleneknek tartja arra, hogy általános világnézet alapjául szolgáljanak. (V. ö. Spencer i. m. 436. s. köv.) Az előkelő helyről származó kritikára Spencer nem volt képes érdemleges feleletet adni. Akik a pusztá igazság után sóvárgó szemekkel pillantják át a modern naturalista elméleteket, lehetetlen, hogy készséges lélekkel ne csatlakozzanak Gladstone álláspontjához.

A második nagy hiány, amely a természettudományi világfelfogásban szemet szúr, az ember erkölcsi alap-hivatásának ignorálása vagy félreismerése. Természet szerint fakad ez a naturalizmus alapszelleméből. Az a feltevés, hogy az ember époly természetű alkotóeleme a kozmikus életfolyamatnak, mint az állat- vagy növényvilág, szükségképen vezeti reá a következetes szellemeket az axiológikus életjelenségek negációjára ; vagy, ha az erőszakos tapasztalati tények egyesek felfogásában nem engedik érvényre emelkedni ezt a nyilván képtelenségre vezető felfogást, azok magyarázatára csak dialektikai formulát alkalmazhatnak, amely a rendszerből kieső tünetények értékét és jelentőségét az érthetatlenség még sűrűbb fátyolrétegével borítja be. A szélsőséges mechanikus felfogásnak újabban alig van számottevő képviselője. Helyettük elég tekintélyes számban azon gondolkodók lépnek előtérbe, akik az erkölcsi értékeket tudományosan rehabilitálni próbálják ugyan, de im-

manens álláspontjukról nem hajlandók lemondani. Az az autonóm erkölcsstan, az a morale sans Dieu, amely ily módon kifejlődik, igen alkalmas arra, hogy felmorzsolja a morális lényegi elemeit. Némelyek a közjót, mások a kultúra előmozdítását tekintik az erkölcsiség alapsajátságának. Az evolucionistáknál hol a hasznos, hol a kellemes meríti ki az erkölcsös lényegi jegyeit.

Az erkölcs, mint valami könnyed relativum kapaszkodik reá az immanens bölcséleti tételek pókhálójára s velük együtt tépi foszlányokra azt az új vélemények viharzó szele. Ha az erkölcsöt nem tekintjük az intentionális akarat eredeti művének ; a reá vonatkozó érzéket «facteur sans être produit»-nak (v. ö. Fonsegrive : *Morale et Sociétés*. Paris, 1907. pp. 42. ss.) ; ha a maga eredetében, mivoltában s szankciójában nem horgonyozódik be az abszolút lét hullámaiban : útmutatóul bajosan szegődhetik mellénk az emberi élet útvesztőiben. Eme kategória alaptermészete főleg a szociológia szempontjából tarthat igényt a maga belső igazságának megfelelő felértésre és méltánylásra. A fénysugarak közül, amelyeket az életnek eme standard-jelensége hint szerte, csak egyre-kettőre kívánjuk reáirányozni a figyelmet.

Az erkölcsi hivatás adottsága a legkönnyebben eligazít bennünket az egyén és társadalom viszonylatának kérdésében. A modern elméletek igen erőteljes vonásokkal színezték ki ama hatásokat, amelyeket az egyén a társadalomnak köszönhet s a morális érzéket is hajlandók olyan adományoknak tekinteni, amelyért a társadalom adósai vagyunk. Eme feltevésből azt a kötelességet vezetik be számunkra, hogy mint a társadalom kreaturái, semmi fajta emberi feladatot se tekintsünk fontosabbnak a közérdek szolgálatánál. Ámde nyilván érezzük, hogy ennek a felhívásnak csak addig tudunk önbecsérzetünk s benső nyugalunk fenntartásával megfelelni, amíg annak teljesítése lényegünk legeredetibb

s legbensőbb tartalmával ellentétbe nem kerül. Egyébként pedig az élet minden java, de maga az élet is értékét s értelmét veszti szemeink előtt, ha benső szentélyünk kiüresítésével önállótlan vízcseppek gyanánt olvadunk bele a népek tengerébe. Eme tapasztalatunk épúgy tanúsítja az ember erkölcsi egyediségének nativus önállóságát, mint a velünk szemben támasztott kizárólagos társadalmi igények jogosulatlan voltát.

Mint a jelen munka folyamán már említettük, az ember belső természetében egyedül a szellem az, amely vitássá látszik tenni a moralitás kimagasló jelentőségét. Az erkölcsi élet is már bizonyos fokig magában foglalja ezt a kategóriát. A szellemnek kell felismernie az emberi alap-hivatást, annak kell vezető szerepet játszania az erkölcsi létforma kialakításánál. Az irracionális létben megnyilatkozó orientáció is csak a szellem tudomásul vétele révén válik értékke életünkre nézve. Ha nincs jelen a maga racionalizáló erejével, erkölcsről nem lehet beszélni. Ám ha az általános élethivatás a szellemi világnak alkotó energiákká fokozódó lendületéhez volna kötve, ezek és milliók esnének el a földi céljaik elérésétől, vagy legfeljebb arra lennének kárhóztatva, hogy lépcsőként szolgáljanak egy-két kiváltságos életforma kialakításához. A morális élethivatottság végtelen előnye éppen abban áll, hogy itt a belső szuverénítás megnyilatkozásának helyzetekhez, viszonyokhoz kötött feltételei nincsenek. Valamiképp az ember, mint Fongsegrive megjegyzi, egy külön teremtet világ, amelyet a maga pályáján a valóságos orientáció s a lelkiismeret irányítúje vezet.

Ha tehát a szociológiai elmélkedésekben szálakat keresünk, amelyek minden embert testvéri viszonyba fűznek; ha törvényeket kutatunk, amelyek bizonyos egyiséget vétetnek észre az emberi sors változatos alakulásai-ban, az erkölcsi világra kell irányítani tekintetünket. Ez a kategória mindenestre egyfajta szempontból öleli

át az emberiség érdekszféráit, de ez a szempont a leglényegesebb és legelőkelőbb. Az erkölcsi norma nem hirdeti oly értelemben a jó praeponderantiáját, mintha vele kívánná pótolni az élet- és kultúrseriesek összes törvényszerűségeit. Ezek bizvást róhatják a maguk önálló útjait: a morális csak arról az igényéről nem mondhat le, hogy az összes életvonatkozásokat az erkölcsi jó mértékére ne helyezze s mindenkor fel ne emelje a szavát, amikor akár az egoizmus, akár a társadalom oly igényekkel lép fel, amelyek az Isten terveivel való azonosulás által transzcendens irányban megnövekedett énünk lealacsonyítására vagy összeroppantására vezetnek.

Feltűnhetett továbbá a jelen munka olvasóinak, hogy a naturalista szociológiai művek mindamaz érzékeket és képességeket, amelyek bizonyos művelődési kategóriák kialakulására vezettek, az evolutiongyümölcsének tekintik s az atyaság közvetlen szerepével a fizikai életviszonyok kényszerítő hatalmát s a társas érintkezések nem is annyira dajkáló, mint inkább teremtő befolyását szokták megróni. Egyeseknek különösnek tetszett, hogy a fizikai életviszonyok az állatokra is épűgy hatnak, mint az emberre és ott mégsem veszünk észre öntudatos kultúrkatagóriákat. Ezek azonban azzal nyugtatják meg magukat, hogy a magasabb életformák kialakításához «l'homme-machine» szükséges. Így a kultúrális haladás minden érdeme igazában a társadalomra háramlik. Az okoskodás felértése azonban így is nehézségekkel jár. A társadalom ugyanis elvont fogalom. Mikor társadalmi szellemről, érzésről, tevékenységről beszélünk, csak bizonyos ismert vagy anonym egyedek lelki obiectivatiója forog szóban, amelyet a tömegek active vagy passive magukévá tettek. Igaz, hogy az egyes egyedek a maguk elszigeteltségében nem alkalmasak társadalmi feladatok megoldására. A szellemükből kivillanó fénysugarakat mások szövögetik tovább. Ám az is kétségtelen, hogy, ha az utóbbiak

szerepe pusztán az ismeretek átvételében s tovaterjesztésében állana, haladó művelődésről bajosan lehetne beszélni. Az igazság tulajdonképpen az, hogy a szellemi termékek a befogadó egyének lelki világába quasi a magvak szerepét töltik be, amelyeket azok különleges energiái kicsiráztatnak, szárba, virágzásba szöktetnek. Ehhez a művelethez két feltétel szükséges. Az egyik az, hogy a kulturális alanyoknak meglegyen az érzéke a szellemi szikrák felfogásához; a másik az, hogy meglegyen bennük a potenciális energia azok lángralobbantásához. Ez a folyamat tehát az egyedi világ berendezésében azonos érzékeket s képességeket sejtet, amelyeket a tudomány mai álláspontja, de hitünk szerint mindörökké is pusztán adottságoknak kell tekintenünk, amelyeket a Gondviselés keze oltott bele az emberi természetbe. Kidd Benjamin meggyőző adatokkal igazolja, hogy a barbár népekben nem a kultúrérzék, hanem a hagyományok nevelő ereje hiányzik s a művelés alá fogott egyedek egyetlen generáció alatt is a kultúrnépek színvonalára tudnak emelkedni.

A társadalom elvont fogalma helyett a kultúrkategóriák megismerhető forrásai az egyedek művelődési érzékében keresendők. Így a vallások univerzális jellege érthetetlen lenne az emberi lényegiség függvényérzetének öntudatra emelkedése nélkül, amely arra ösztökéli az egyedeket, hogy az élet homályában bizonyos irányú eligazodást keressenek. Az erkölcsiség nem lenne képes kialakulni a jó és rossz eredeti különbségeinek s axiológikus jellegének felismerése híján. A jogokat bajos elképzelni az igazságosság, az esztétikát a szépség iránt megnyilatkozó ősi érzék feltételezése nélkül. A változások, amelyek ezen eredeti orientációk értelmezésében jelentkeznek, az emberi törékenységgel függnék össze, amely a transzcendens világból letükröződő fénysugarakat nem a maguk épségében, hanem csak fogyatékosan fogja fel — gazdag

teret biztosítva az emberek számára az egyéni erők megfeszítésére. Hiszen a művelődés egész titka abban rejlik, hogy az ősi tájékozódottságban megvillanó eszményképeket minél tökéletesebb formában igyekezzünk megvalósítani a gyakorlati élet hullámveréseiben.

Ha természet szerint védelmére kívánunk kelni az egyéni értéknek, amikor azt a modern tudományos elméletek lerombolással fenyegetik, mindenestre tévesen ítelné meg álláspontunkat az, aki azt hinné, hogy az egyedekből alakuló társadalmi szervezetek jelentőségét lekicsinyeljük. Ellenkezőleg. Amint az a meggyőződésünk, hogy az egyéni érték összeroppanásával mindent elveszítünk, úgy másrésről készséggel valljuk, hogy a rideg elszigeteltség a «vae soli» gyászával fenyegetné egész életünket. Amint önmagunkban a test és lélek kapcsolata révén bizonyos kettősség ismérveit fődözzük fel, épúgy előáll ez a dualizmus az egyénnek autonóm és szociális szerepkörével kapcsolatosan is. Itt is szükségképpen meg kell találnunk azokat a szempontokat, amelyek segítségével mindkét jellegű mivoltunknak pusztán a gazdagodása álljon elő. A modern elméletek szélsőségei eléggé leleplezték azokat a veszedelmeket, amelyek a kérdéses kategóriák kizárólagosságának védelme révén fenyegetnek bennünket. A rideg egoizmus a mi szociális létünk, a túlzott kollektív felfogás pedig a mi egyéni értékünk számára helyez kilátásba koldusrongyokat.

Igen erős tendencia mutatkozik a modern társadalomtani művekben kivált arra nézve, hogy a kollektív igények hangsúlyozásával a *nemzeti* egyediségek tekintélyét meggyengítsék s fokozatosan azután azoknak a nagy világtársadalomba való beolvasztását készítsék elő. Ez a törekvés számos vonatkozásban ütközik össze az emberi alaptermészettel. Minden egyénnek tapasztalnia kell önmagán, hogy a jótéteményeknek minő

gazdag bőségszaruját önti ki reánk a fizikai és szellemi környezet. A fejlődés tavaszkorán annak tükrében ismerünk reá a magunk öntudatos énjére. Akárminő formaváltozatokban kristályosodják meg előttünk, ez ébresztgeti az Istentől kapott szunnyadó képességeinket, melengeti érzelmeink világát s munkája nyomán önkéntelenül fellobbanó hálaérzetünk okozza, hogy annak egész panorámája drága emlékként helyezkedik el lelki életünk kincsházában. Amint azután feljebb haladunk a természeti fejlődés lépcsőfokain, mindegyre jobban kiszélesül a korábbi szűkös látóhatár s öntudatos szellemünknek újabb appreciációkra nyílik alkalmá a nemzeti élet iskolájában. Észreveszük, hogy a nagy emberközösségnek ezrek és milliók lelki rezdületeiből létesült, hatalmas szervezete miként terjeszti ki védő karjait életünk fölé; miként nyitja meg előttünk szellemi hagyományainak zsilipjeit; miként törekszik magasabbra felfokozni egyéni értékünket. Megértjük, hogy ősi adottságot képező potenciális képességeinknek a társadalmi lét a harmatja s napsugara, amely azokat kibontakozásra, virágzásra segíti.

Ám a nemzeti élet reánk áradó áldásait még távolabbi perspektívában is szemlélhetjük. Amint az egyénekre a közös erkölcsi hivatottság mellett is ezernyi individuális feladat megoldását szabta ki a Gondviselő, ugyanezt tapasztaljuk a nemzetek életében is. Még ha a távolabbi providenciális szerepekre nem is gondolunk, már az a körülmény is élesen elkülöníti az emberi közösségek különböző csoportjait, minő értelmezésben keresik és találják meg a létfenntartás feltételeit eredeti képességeikkel egy-egy adott fizikai és szellemi milieuben. A közös feladatok megoldása sok ezer egyéni erő munkáját igényli s ha a fáradsalmak diadalra vezetnek, de akkor is, ha a sikertelenség esetén közös gyász lesz az egymásra utalt emberek osztályrésze: az egyéni és

kollektív sors találkozása erőteljes misztikus szálakkal fonja össze őket. Az eredmény az egyéni energiáknak az önösség határait messze túlhaladó megfokozása leszen s a bennünk s a nemzeti létszervezetben lüktető azonos eszmei s érzelmi hullámok révén az egyéniségnek kiszélesedése s bizonyos értelemben a nemzeti lélekkel való azonosulása leszen.

Hítünk szerint minden öntudatos ember áthalad eme belső tapasztalatok skáláján ; ha ennek ellenére is meghervad időnként a nemzeti érzés, túlnyomó részben az önként jelentkező vagy mesterségesen felszított egoista érzések a felelősek érte. Annál visszásabb jelenség, hogy ez a lelki hangulat a modern szociológiai elméletekben az altruizmus díszes palástjában jelenik meg előttünk. Az eljárásban mutatkozó, bántó ellenmondás eleve magában hordozza a sikertelenség csiráit a kitervezett kollektív rendszerekhez fűzött remények szempontjából. Ám a főhiba mégis csak ott van, hogy ez a törekvés nem számol eléggé az emberi erők véges természetével. Nem lehet ugyanis kétség benne, hogy a gyakorlati feladatok horizontjának oly mérvű kiterjesztése, mint a kollektív rendszerek kívánnák, mint az emberi képességekhez nem arányított vállalkozás, az egyéni munkakedv szükségyszerű megtorpanására vezet. Aminő áldozatokat meg tudunk hozni véreinkért, nemzetünkért, amelyek a közvetlen érdekelttség kötelékei révén fűződnek hozzánk, ugyanazokra idegen milliók különleges érdekei nem tudnak reálelkesíteni bennünket.

Ezen, a gyakorlati élet tanulságaiból levezetett tétel s az általános emberszeretet kötelme között nincs lényegi ellentét. Az előbbi az átmeneti, az utóbbi a transzcendens jellegű életfeladatokkal áll vonatkozásban. Az Isten atyaságának s az azonos morális hivatottságnak elismerése mellett nem forog fenn semmi különös akadály arra nézve, hogy testvéri jóakarattal forduljunk mindazon

emberegyedek felé, akiknek létéről, sorsáról bármily formában tudomást szereztünk. Ezen kötelem a nagy perspektíva ellenére is, amelyet megnyit szemeink előtt, kisebb súlyú feladat reánk nézve, mint a világ ezernyi heterogén gyakorlati gondjának vállunkra vétele. Súlyos tévedés lenne azt hinni, hogy az emberszeretet általános parancsa implicite az univerzális életközösség kialakítására vonatkozó utasítást is magába zárja. Hiszen virág a rózsza is, a lilium is ; egyedi színpompájuk elvesztése nélkül is egyformán szolgálhatják a közös célt, az Alkotó dicsőségét. A nemzetek is Isten kertjének virágai, kollektív nemes értékeik kifejtése mellett könnyűszerrel olvadhatnak egymással testvéri harmóniába. Sőt, amennyiben a multak történetében megkristályosodó emberi sors a törzsi, a faji, a nemzeti egyediségek kereteiben pereg le, inkább oly értelmezésben lehet felfognunk a gyakorlati életből kicsendülő isteni akaratot, hogy minden embercsoportnak a maga differenciált tulajdonságainak hangszerén kell lejátszania az élet melodiáit.

A közös cél elérésére szolgáló eszközök megválogatásában merülhetnek fel ellentétek közöttük. Ezek azonban nem a nemzeteknek nemes vagy közömbös, hanem erkölcsi terheltséget jelentő sajátságai révén állanak elő. Maguk a nemzeti egyediségek sok erőteljes lendületben, dicsőségben vagy gyászban megszíneződött létformái az életnek, kimulásuk az emberi nem riasztó arányú energiacsökkenését eredményezné.

TARTALOM.

	Oldal
1. A társadalomtan fogalma	4
2. A szociológia mint tudomány	9
3. A társadalomtan története	13
<i>A)</i> Naturalista irányzat	13
<i>B)</i> Immanens kritikai irányzat	78
<i>C)</i> Spirituális irányzat	97
4. Zárószó	130

SZENT ISTVÁN KÖNYVEK

Katolikus kultúrát fejleszteni, *katholikus tudományt* terjeszteni és népszerűsíteni, ez a hivatása a *Szent-István-Társulatnak*, ez a hivatása a kiadásában megjelenő **Szent István könyveknek**.

A **Szent István könyvek** sorozata az emberi tudás minden ágát fel akarja karolni. A **Szent István könyvek** a tudomány mai színvonalán mozognak. Oly stílusban óhajtuk a könyveket megjelentetni, amely alkalmassá teszi őket arra, hogy minden művelt egyén érdeklődéssel olvashassa. Viszont súlyt helyezünk arra, hogy a **Szent István könyvek** mindegyike a katolikus világnézetnek legyen beszédes hirdetője.

Ily módon — reméljük — elérjük azt a célt is, mely e könyvek kiadásánál szemünk előtt lebegett: az olvasni vágyó katolikus közönségnek oly műveket nyújtani, amelyek kielégítik igényeiket anélkül, hogy veszélyeztetnék hitüket, sőt amelyek alkalmasak arra, hogy a tudás és műveltség eszközeivel is megerősítsék őket vallásos meggyőződésükben és világnézetükben.

Természetesen e program megvalósítása nagyban függ attól, hogy a kath. közönség felkarolja-e, támogatja-e nagylelkűen e vállalatot. A Szent-István-Társulat igen nagy anyagi áldozatokkal indítja útjára a **Szent István könyvek** sorozatát, a nagy közönségtől függ, hogy a könyvek eljussanak oda, ahova szánva vannak.

A SZENT ISTVÁN KÖNYVEK sorozatából megjelentek:

1. *Zubriczky Aladár dr.*: Jézus élete és a vallástörténet. (Elfogyott.)
2. *Wolkenberg Alajos dr.*: A teozófia és antropozófia ismertetése és bírálata.
- 3—4. *Wolkenberg Alajos dr.*: Az okkultizmus és spirítizmus multja és jelene. (Elfogyott.)
- 5—6. *Balanyi György dr.*: A szerzetesség története.
- 7—8. *Alszegehy Zsolt dr.*: A XIX. század magyar irodalma.
9. *Miskolczy István dr.*: Magyarország az Anjouk korában.
10. *Palau-Timkó Jordán*: Krisztus útján. A katolikus tevékenység főelvei.
11. *Quadrupani-Babura László dr.*: Útmutatás jámbor lelkek számára.
12. *Prohászka Ottokár*: Elbeszélések és utirajzok. (Elfogyott.)
13. *Triklál József dr.*: Természetbölcselet.
14. *Bognár Cecil dr.*: Értékelmélet.
15. *Prohászka Ottokár*: A bűnbocsánat szentsége.
16. *Babura László dr.*: Szent Ágoston élete.
17. *Lepold Antal dr.*: Szalézi szent Ferenc válogatott levelei.
18. *Áldásy Antal dr.*: A kereszteshadjáratok története.
19. *Marosi Arnold dr.*: Átörökítés és nemzetvédelem.
20. *Zoltvány Irén dr.*: Erotika és irodalom.
21. *Horváth Sándor dr.*: Aquinói szent Tamás világnézete.
22. *Balogh Albin dr.*: Művelődés Magyarország földjén a magyar honfoglalás előtt.
23. *Marczell Mihály dr.*: A katolikus nevelés szelleme.
- 24—25. *Motz Atanáz dr.*: A német irodalom története.
26. *Babura László dr.*: Szent Ambrus élete.
27. *Márki Sándor dr.*: II. Rákóczi Ferenc élete.
28. *Kiss Albin dr.*: A magyar társadalomtan története.
29. *Szabó Zoltán dr.*: A növények életmódja.
30. *Weszelszky Gyula dr.*: A rádium és az atomelmélet.
31. *Balanyi György*: Assisi szent Ferenc élete.