A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
KÖNYVKIADÓ-VÁLLALATA.

A

POLITIKAI TUDOMÁNY TÖRTÉNETE

AZ ERKÖLCSTANHOZ VALÓ VISZONYÁBAN.

IRTA

PAUL JANET.

FORDITOTTA

ANGYAL DÁVID.

III.

BUDAPEST.

KIADJA A MAGYAR TUD. AKADÉMIA.

1892.

PAUL JANET.

*

A POLITIKAI TUDOMÁNY TÖRTÉNETE

AZ ERKÖLCSTANHOZ VALÓ VISZONYÁBAN.

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
KÖNYVKIADÓ-VÁLLALATA.

ÚJ FOLYAM X. KÖTET.

A POLITIKAI TUDOMÁNY TÖRTÉNETE

AZ ERKÖLCSTANHOZ VALÓ VISZONYÁBAN.

IRTA

PAUL JANET

III.

BUDAPEST, 1892.

A

POLITIKAI TUDOMÁNY TÖRTÉNETE

AZ ERKÖLCSTANHOZ VALÓ VISZONYÁBAN.

IRTA

PAUL JANET.

FORDITOTTA

ANGYAL DÁVID.

III.

BUDAPEST.

KIADJA A MAGYAR TUD. AKADÉMIA.

1892.

HORNYÁNSZKY VIKTOR KÖNYVNYOMDÁJA BUDAPESTEN.

V. FEJEZET.

Montesquieu.

1. §. Montesquieu előzői. — Saint-Pierre abbé. Politikai tervei: 1. a politikai akadémia, 2. a szavazás módja, 3. a polysynodia, 4. az örök béke. — Az *Entresol* és Alary abbé. — D'Argenson. Utópiái. *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France.* (Elmélkedések Francziaország hajdani és mostani kormányzatáról.) Helyhatósági szabadság. Támadások az aristokratia ellen. — 2. §. Montesquieu. *Lettres persanes* (Persa levelek) és *Elmélkedések a rómaiak nagyságának és hanyatlásának okairól.* — *Esprit des lois.* (A törvények szelleme.) — Tárgy és módszer. — A kormányzatok fölosztása. — A három elv elmélete. — A kormányzatok romlása. — Méltatás és bírálat. — Az *Esprit des lois* irányzata. — A politikai szabadság elmélete. — A hatalmak elkülönítésének elmélete. — Az angol alkotmány elmélete. Ez elméletek vizsgálata. — Montesquieu reformáló elméletei: 1. A büntetési elmélet reformja. 2. Polémia a rabszolgaság ellen. 3. Polémia a türelmetlenség ellen. — Nemzetgazdasági eszmék. — 3. §. Montesquieu iskolája. Blakstone, Paley, Delolme.

Ime elérkeztünk e történelem legfontosabb mozzanatához. De bármekkora lesz is a fölmerülő kérdések jelentősége, igyekszünk azokat teljes elfogulatlansággal tárgyalni, mint azt a tudomány megkivánja. Igaz, hogy a XVIII. század embereiről és iratairól szólván, el nem felejthetjük, hogy nem csupán metaphysikai elméletekről van szó, hanem magáról történelmünkről és hazánk leg-

rettentőbb megpróbáltatásairól. A még mindig élő sorok, melyeket a múlt században atyáink lelkesedéssel olvastak, ő rájok nézve csak igéretekkel és reményekkel voltak telve; ők egy új társadalomnak és az emberi nem határtalan boldogsága korszakának hajnalát látták azokban. De mi, bármily viszhangot keltenek is még ama sorok lelkünkben, s bármennyire élnek még sziveinkben az azoktól táplált remények, hogyan felejthetnők el, hogy mindegyikök alatt valami fájdalmas emlék rejtőzik, s hogy ennek vagy amannak a mondásnak nemzeti történelmünk egy tragikai eseménye felel meg? Hogyan felejthetnők, hogy mennyi vér és fájdalom árán vásároltattak meg az oly hőn óhajtott, alig birt, majd ismét visszavett, majd megint megadott, majd újra elrabolt szabadságok, melyeknek állhatatlansága mintha csupán a kételyt és a közömbösséget hagyta volna hátra a szellemekben? Végre hogyan felejthetnők, hogy az egyetlen és törvényes forradalom helyett, mely egy csapásra megalapította volna az ész és a szabadság uralmát, atyáink megérték, sőt mi magunk is megértük a forradalmak egész sorozatát, melyek közől mindegyik ellenmondott előzőjének, s melyek mintha csak az erősebb jogával akarták volna helyettesíteni az isteni jogot, a véletlenségeknek egy oly lánczolatát alkotva, melynek vége némelyekre nézve a bukás örvényét, de mindenkire nézve az ismeretlen jövendőt jelenti.[1] Hogyan mellőzhetnők mind ez emlékeket, midőn pillantásunkat és gon-

[1] E sorok a megelőző kormányrendszer alatt irattak, s így könnyen érthető, hogy a csüggedés hangja szól belőlök. Mi azokhoz tartozunk, kik azóta újra bízni és remélni kezdenek s kik azt hiszik, hogy visszatérve a XVIII. század s a franczia forradalom elveihez, jobb jövőt remélhetünk.

dolatainkat oly könyvek felé fordítjuk, melyek mind e mozgalmak kútfejei voltak, minők az *Esprit des lois* és a *Contrat social?* De mégis szabadulnunk kell ez előre alkotott szempontoktól s a mai ember lelkét elfoglaló zavaros érzéstől, bizonyára nem azért, mintha nem volna hasznos okulást meríteni a történelem tapasztalataiból és tényeiből; de nem szabad a jelenkor szenvedélyeivel fognunk ez emlékek tanulmányához, melyek túl fognak élni bennünket. Legyen tehát szabad Montesquieu vagy Rousseau politikáját úgy tárgyalnunk, mintha Platóról vagy Aristotelesről volna szó.

1. §. *Montesquieu előzői.*

Láttuk, hogy XIV. Lajos uralkodásának végén már alakulóban volt a következő század politikai szelleme. Fénélon a nélkül, hogy feladta volna az isteni jogot, az absolut monarchia mérséklését és korlátozását kívánta; inkább hajlott a türelmességre, mint Bossuet és XIV. Lajos; s végül gyűlölte a háborús és hódító politikát. Vauban fájlalta a köznyomort és az adórendszer gyökeres reformját sürgette. Ezek voltak az uj század első sugárai. E XIV. Lajos ellen irányuló ellenzékből fejlődik majd észrevétlenül a mind tágabb körökre kiterjedő szabadságnak szükségérzete és vágya. Két irót hozhatunk föl az új szellem jelzésére, mely még nem emelkedik a kormányforma lényeges változtatásának gondolatáig, de már reformokat, javításokat s ujításokat követel. Saint-Pierre abbét és d'Argenson marquist,[2] kik sima és

[2] Saint-Pierrere nézve l. Ed. Goumy tanulságos és szellemes munkáját. Páris, 1859.

természetes átmenettel vezetnek Fénélontól Montesquieuhöz.

Saint-Pierre abbé. — Saint-Pierre valóban meglehetősen közel áll Fénélonhoz. Ő is sok iránt érdeklődő, ujító s ábrándos szellem, szintén nagy ellensége XIV. Lajos kormányának s kivált háborús politikájának. Középszerű és tehetségtelen iró, de mégsem egészen megvetendő gondolkodó; oly szenvedély uralkodik rajta, mely akkor új és eredeti volt, a politika és a reform szenvedélye; és e szenvedély bizonyos jelentőséget kölcsönöz neki. Minden dologban csak tervekről, találmányokról, szabályzatokról és újításokról álmodozott; mindenről irt, számtalan dolgozata maradt fönn, sok csak kéziratban. De e zűrzavarban lehetetlen föl nem ismerni bizonyos eredeti erőt, s eszméi közül néhánynak messzebbre kiható jelentősége volt, mint sem maga hitte volna. Rousseau némi fontosságot tulajdonított nekik. Végre pedig az által, hogy szenvedélyesen szeretett irni a politikáról, fölébreszté korának érdeklődését, vita tárgyává tette eszméit, és azok közé tartozott, kik hozzá szoktatták az elméket e kérdések tárgyalásához. Vegyük ehhez, hogy valamennyi politikai ujításait szabadelvű irány jellemzi, mely mindinkább eltávolodik a korlátlan monarchia rendszerétől.

Saint-Pierre abbé politikai tervei négy fő eszmére vezethetők vissza: 1. egy politikai akadémia alapítására; 2. a szavazásnak, azaz a tisztviselők választásának módjára; 3. a polysynodiára, vagyis a tanácsok halmozódására; végül 4. az örök béke eszméjére, mely tervei közül a leghiresebb.

Saint-Pierre abbé oly elvből indul ki, melyet Richelieu és XIV. Lajos bizonyára nagyon kérdésesnek találtak

volna, s melyet még korunkban is csak kevés politikus fogadna el föltétlenül, abból ugyanis, hogy a népek annál boldogabbak és annál jobban vannak kormányozva, minél nagyobb a politikai tudomány elterjedése, vagyis minél több embernek van érzéke e tudomány iránt.[3] E haladás elősegítése czéljából egy politikai akadémia alapítását indítványozza, melynek hivatása volna valamennyi, a politikáról és közigazgatásról irt jó értekezések elfogadása, megbirálása és jutalmazása. Hogyan alakulna ez akadémia? Mindjárt meg fogjuk látni. Főleg azt kell megjegyeznünk, hogy ez akadémia, Saint-Pierre gondolata szerint, nem csupán tudományos testület, melynek a fölvilágosítás és az oktatás a rendeltetése, hanem valódi politikai testület, melynek hivatása az, hogy embereket szolgáltasson valamennyi hivatalra, s hogy a közigazgatás számára szabályzatokat dolgozzon ki. Oly testület ez, mely egyesítené a politikai és philosophiai tudományok akadémiájának és az államtanácsnak munkakörét. Ez akadémia birája volna az egyesektől indítványozott reformterveknek, a királyi tanács jóváhagyásának fentartása mellett. E tervek szerzőinek jutalmazásában Saint-Pierre abbé nagylelkű adakozónak mutatkozik. Bőkezűen osztogatja az évjáradékokat. Évjáradékot ad a föltalálóknak, a föltalálók munkáinak olvasásával s birálatával megbizott akadémikusoknak, az akadémikusok itéletének felülvizsgálatával megbizott tanácsosoknak; sőt évjáradékot ad még azon hivatalnokoknak és azok gyermekeinek is, kiket ama tervek megfoszthatnának kiváltsá-

[3] *Oeuvres de polit.* k. III. — *Projet pour perfectionner le gouvernement des États.* (Javaslat az államok kormányzatának tökéletesítéséről.) 11. l. Rotterdam, 1755.

gaiktól s kiknek ennélfogva joguk volna pénzbeli kártalanítást követelni.

Könnyű észrevenni, hogy Saint-Pierre abbé elméjében a helyes gondolat mily hirtelen válik képzelgéssé. Érezte, hogy czélszerű volna oly akadémiát alapítani, mely lassanként helyes politikai eszméket terjesztene el az országban s fölvilágosítaná az elméket. De nem látta át, hogy ez akadémiának, ha valóban hasznos akar lenni, a tiszta elméletnél kell maradnia; hogy a politikai föltalálók és tervcsinálók jutalmazása egyértelmű volna a kalandos képzelgés szellemének fölbátorításával; hogy valamely testület csak akkor dolgozhat ki használható szabályzatokat, ha alaposan értesülve van a tényekről s az ügyek menetéről, pedig az ily értesültség nem enged időt az elvek philosophiai tanulmányozására, s hogy végül tökéletesen el kell különíteni egymástól a tudományt és a közigazgatást; nem mintha az egyiknek nem kellene hatnia a másikra, csakhogy e hatás csupán lassú és közvetett lehet s annál többet ér, mennél kevésbbé tolakodó s parancsoló módon lép föl.

A jó Saint-Pierre abbé majd hogy meg nem érte a politikai akadémiáról szőtt álmának valósulását; de csakhamar tapasztalta, hogy mennyire csalódott, midőn azt hitte, hogy a kormány szivesen látja az ő kedvelt tudománya elemeinek terjesztését s az egyeseknek abban való kiképeztetését.[4] 1724-ben Alary abbé, a Vendôme

[4] Az *Entresol* előtt már történt néhány kisérlet Franczia-országban politikai akadémiák alapítására. Rathery, D'Argenson emlékiratainak tudós kiadója, Choisy abbé iratai nyomán arról értesít, hogy 1692-ben, vagyis még XIV. Lajos uralkodása alatt, egy akadémia alakult a luxembourgi palotában s minden kedden ülést tartott magánál Choisy abbénál. E társaság hírneves tagjai

téren egy félemeleti helyiségben, bizonyos politikai clubfélét alapított, mely az *Entresol* (Félemelet) nevet vette föl.[5] Itt különféle kérdéseket igen szabadon tárgyaltak;

közt Perrault és Fontenelle neveit említik. Az *Assemblée de Luxembourg* feladata szélesebb körű volt, mint az *Entresolé*. Az *Entresol* a politikára szorítkozott; a *Luxembourg* az erkölcsi tudományok egész területére kiterjeszté figyelmét, ide értve a theologiát is. Ugy látszik, hogy e társaság nem érezte a kormány szigorát, talán mivel sikerült magát észre nem vétetnie általa; de magától fölbomlott, mivel vitáiba szenvedély és élesség vegyült. Volt egy másik politikai akadémia is (ezt D'Argenson említi), a *Louvre akadémiája*, mely a király rendeletére alakult és oszlott szét Torcy ministeriuma alatt. Csak annyit tudunk e társaságról, hogy tagjai inkább látszottak óhajtani szerencséjök előmenetelét, mint tudományuk gyarapítását. Végre Villemain, *Tableau de la littérature française au XVIII siècle* című művében (15-ik leczke), elhallgatva az érdekes adat forrását, arról értesít, hogy az *Entresol* mellett s talán azzal versenyezve egy másik politikai akadémia székelt Rohan palotájában, egy jezsuita elnöklete alatt. E tények mutatják, hogy a társadalmi s philosophiai tudományok akadémiája alapításának gondolata nem a forradalom önkényes eszméje, hanem egy már többször s már XIV. Lajos alatt megkisérlett vállalkozás volt, mely egy élénken érzett s jogos szükségnek felelt meg és csak azért bukott el, mive nem fért össze a régi rendszer alatt a hatalom szervezetével.

[5] Alary abbé meghitt barátságban élt egy jóval híresebb egyéniséggel, kinek valami része lehetett ez akadémia megalapításában. A híres Bolingbroke-ot értem (lásd II. kötet), ki akkor Párisban élt mint száműzött, de kit épen 1724-ben hívtak vissza hazájába. Londonból ezeket irta barátjának: «Kérem adja át legalázatosabb üdvözletemet a mi egész kis akadémiánknak. Vigasztalhatatlan volnék, ha nem bíznám abban, hogy a következő hónapban viszontlátom tagjait». E sorokból arról értesülünk, hogy Bolingbroke, ha nem is szerepel az *Entresol* tagjainak névjegyzékében, mégis együtt érzett s szellemi közösségben élt velök; sőt talán vakmerőség nélkül föltehetjük, hogy az ő sugallatára alapította Alary abbé ez intézményt, mely ép annyira hasonlított egy angol

megbeszélték Európa ügyeit, sőt azt beszélik, hogy egy angol követ, Walpole vagy Chesterfield, Londonban képzelvén magát és nem birván reá venni Fleury bibornokot arra, hogy állást foglaljon az angolok és a spanyolok közt, az *Entresolba* ment s ott védelmezte ügyét, mintha a nemzet színe előtt állana. Mindenféle politikai emlékiratot olvastak ott föl.[6] Több kiváló egyéniség fordult ott meg, egyebek közt D'Argenson marquis, a tizennyolczadik század egyik legjelentékenyebb embere, ki később külügyminister volt és szerzője egy igen érdekes *Értekezésnek Francziaország régi kormányáról* (Essai sur l'ancien gouvernement de la France); továbbá Ramsay, Fénélon barátja, ki mint láttuk, ennek eszméi alapján szerkesztette az *Essai sur le gouvernement civil-t* (Értekezés a polgári kormányzatról); végre Saint-Pierre abbé, ki D'Argenson szerint egymaga a társaságnak többet nyujtott,

clubhoz, mint a mi akadémiánkhoz. Ha e hozzávetés valónak bizonyúl, akkor e körülmény egyike volna azon ezernyi részletnek, melyek mutatják Angliának befolyását Francziaországra a XVIII. század elején.

[6] Montesquieu egy kiadásában (1817. Belinnél in 8.) e szavak olvashatók: «A *Dialogue de Sylla et d'Eucrate* egy politikai s irodalmi társaság számára volt irva, mely minden szombaton összegyűlt Alary abbénál, a franczia akadémia tagjánál s a franczia király gyermekeinek nevelőjénél». És a jegyzetben a kiadó megnevezvén magát, hozzáteszi: «Villenave őrzi Montesquieu saját kéziratát, valamint Alary abbénak valamennyi kéziratát, melyek közül a legfontosabb egy *Németország története*, és Saint-Pierre abbénak többi kéziratát is, stb.» Rajta voltunk, hogy e becses kéziratoknak nyomára akadjunk, de nem birtuk kitudni, hogy hová lettek. Érdekes volna megtudni, hogy a *Dialogue de Sylla et d'Eucrate* valóban az *Entresol* számára volt-e irva. Ezzel első sorban megállapíthatnók e híres munka keletkezése idejét, továbbá az *Entresol* is gyarapodnék egy újabb dicsőséggel.

mint a többiek valamennyien: «Úgy érezte ott magát, mint az olyan országban, melyet régóta s hasztalanul óhajtottunk látni s hová végre eljutottunk. A közönség előtt ismeretes rendszereiben mintha egyébről szó se volna, mint fölfedező irodákról és politikai értekezletekről». Fleury bibornok ismerte az akadémiát és büszke volt reá. Dicsőségének tartotta egy politikai akadémia alapítását, mint Richelieu alapította a franczia akadémiát. Szerencsétlenségre e kedvtelése nem sokáig tartott. Az *Entresol* gyanússá lett.[7] Panaszokat emeltek az egykorú eseményekről tartott beszédek miatt. A naiv Saint-Pierre abbé azt hitte, hogy mindent jóvá tesz, ha azt ajánlja a bibornoknak, hogy adjon engedélyt csupán általános politikai tervek és kérdések megbeszélésére, az ügyek menetére való czélzások mellőzésével. Ez annyit jelentett volna, mint egyszerű elnézés helyett határozott fölhatalmazást kérni a bibornoktól. A bibornok így válaszolt: «Úgy látom, uram, hogy önök gyűléseikben politikai munkákat szándékoznak megbeszélni. Mivel az ilynemű tárgyak rendesen messzebb vezetnek, mint az ember akarná, nem illik, hogy a gyűlések azokkal foglalkozzanak». Ez tilalom volt; az *Entresol* föloszlott és Saint-Pierre abbé ebből azt tanulhatta, hogy akkortájt egy politikai akadémia megalapítása nem volt sokkal könnyebb föladat az örök béke létrehozásánál.

A Saint-Pierre abbétól indítványozott második s az előbbinél sokkal fontosabb újítás, a szavazás módja volt, vagyis a választási elvnek minden rendű tisztviselőkre való kiterjesztése. Az abbé szerint körülbelül így kellene

[7] L. az előbbi fejezetet.

eljárni.[8] A szavazásnál három harmincz tagú csoport alakúlna, az egyik a birói karból, a másik a nemesi s a harmadik az egyházi rendből. E csoport mindegyike három tagot választana, a kik közől a király egyet szemelne ki mindaddig, míg belőlük a politikai akadémia negyven tag számáig megalakul. Viszont az akadémikusok ajánlanak körükből jelölteket a királynak az államtanácsi előadók (maîtres des requêtes) tisztére; ezek választanák a tartományok főnökeit, kik azután az államtanács tagjait választanák, kik közűl szemelné ki a király a maga miniszterei. E választási hierarchia rendszerének segélyével a király elérné azt, hogy mindig a legalkalmasabb egyének fognak rendelkezésére állani, s hogy kikerüli a kegyosztással járó kelletlenségeket s a hivatalhajhászók alkalmatlankodását. Csak az a kérdés, hogy szivesen kerülné-e ki e kelletlenséget és alkalmatlanságot?

Egy másik reform, mely Saint-Pierre abbé gondolatában szorosan összefüggött a választás rendszerével, a tanácsok halmozódása, vagyis a polysynodia volt. E rendszer a regens alatt alkalmazva volt s abból állott, hogy bizottságok helyettesítették a miniszteriumokat. Saint-Pierre abbé szerint eddig a közigazgatásnak csak két, még pedig igen tökéletlen formáját ismerték: az egyik a *vezirség,* a másik a *félvezirség.* A vezirség oly rendszer, mely egy vezérlő miniszterre s egyedül csak reá bízza az egész politikai hatalmat; ez a törökök és az első nemzedékből származott királyok rendszere, s végül ez azon rendszer, mely húsz évig Richelieu önkényének szolgáltatá ki a királyságot. A félvezirség enyhítése az előbbi

[8] Projet 13—17. ll.

rendszernek; ez a hatalom fölosztása különböző miniszterek közt, a nélkül, hogy közűlök valamelyiknek vezérszerep jutna. E két rendszer helyett a regens mindegyik miniszteriumnak megfelelő, bizonyos számú tanácsokat alakított. Ezt nevezi Saint-Pierre abbé *polysynodiának;* szerinte e rendszer kitünő, csakhogy tökéletesíteni s szilárdítani kell s át kell alakítani állami intézménynyé: «E nézetek egy része — teszi hozzá Saint-Pierre abbé — a boldogult király halála előtt kilencz vagy tíz évvel jutott eszembe; de az olvasó jól tudja, hogy akkor az államra nézve hasztalan s reám nézve veszélyes lett volna azoknak közlése».

És szerinte ime ezek a polysynodia, vagyis a tanácsok halmozódásának előnyei, a vezirséggel és félvezirséggel szemben: 1. Jobban fogják ismerni a tényeket, minek következtében jobb határozatokat is fognak hozni; mert legtöbbször a hibák a tudatlanságban lelik magyarázatukat, s a határozatok czélszerűsége a tények ismeretétől függ. Már pedig, ha csak egy tanácsos van, ez ismerheti is, nem is a tények összeségét, vagy tudatosan másíthatja azokat; de ha több a tanácsos, az egyiknek tanúságtétele ellensúlyozza a másikét. 2. A tanácsok sokasága elősegíti a rendszabályoknak több oldalról való megvilágítását. Valamely nehéz ügyben, egy baj kikerülése vagy valami hasznosnak megteremtése végett, tíz ember több eszközre s a magatartásnak többféle módjára fog akadni, nagyobb szabatossággal fogja azokat megvitatni s nagyobb biztossággal fog közűlök választani. 3. A magánérdek kevésbbé fog ellentétbe jutni a közérdekkel. Valóban ez érdek tisztább fényben fog megjelenni, találkozni és számolni fog más vele versenyző és ép oly tisztán fölfogott érdekekkel. 4. A közterhek

nem lesznek oly nyomasztók és szigorúbb ellenőrzés alatt fognak kezeltetni, mert a király kerüli majd a céltalan költekezést és nem osztogat oly bőkezűséggel évdíjakat, ha látja, hogy mily nagy nyomorba döntik alattvalóit e költekezések és évdíjak. Sőt magoknak a tanácsosoknak személyes érdeke is kivánni fogja a segélypénzek terhének kisebbítését, mert e terhet ők is éppen úgy érzik, mint a többi néposztályok. 5. Több hasznos szabályzat és intézmény fog keletkezni, mert több ember foglalkozik majd az új indítványok vizsgálatával, azoknak czélszerű tervekké való átidomításával s előnyeik megvitatásával. 6. Az erősebbektől kevesebb igazságtalanságot és sérelmet kell majd eltűrni. A panaszok könnyebben fognak eljutni a trónhoz, mert a miniszterek számának gyarapodtával a trónhoz vezető útak is számosabbak lesznek. 7. Végre a nemességnek több része lesz a kormányban. Mert a vezirség rendszere alatt a miniszteréknek érdekében állott eltávolítani az előkelő embereket, kik őket kiszoríthatták állásaikból. Már pedig ismeretes, hogy ép a nemesség mutathat föl több becsületérzést, több hűséget a király iránt, több hazaszeretetet, több lángelműséget, több neveltséget, több nagy érzést s több hajlamot az erényre.

Állapodjunk meg a polysynodiának ez utolsó előnyénél, szemben a vezirséggel. Láthatjuk belőle, hogy Saint-Pierre abbé terveinek bizonyos rokonsága van az aristokratikus monarchia azon terveivel, melyekről Fénélon, Beauvilliers herczeg és a burgundi herczeg kis köre álmodozott. Saint-Pierre abbé bizonyos finomsággal vette észre az absolut monarchia hiányait s érezte az előnyöket, melyek az ügyeknek számos testületekben való szabad megvitatásával járnak. De mindig képzelgő és gya-

korlatlan szelleme itt is két igen különböző dolgot zavart össze: a tanácskozást és a végrehajtást. Az általa kiemelt előnyök mindannyian valódiak volnának azon esetben, ha a tanácsok csupán határozó testületek volnának. De mint a végrehajtó hatalom szervei, tétlenségre és anarchiára lennének kárhoztatva. Különben a tapasztalat be is bizonyítá ezt. Midőn a regens a miniszteriumokat tényleg a tanácsokkal helyettesíté, az ügyek igazgatásában oly rendetlenség és fejetlenség támadt, hogy vissza kellett térni az előbbi rendszerhez.[9]

Alapjában véve, a Saint-Pierre abbétól kigondolt terv, a nélkül, hogy ő maga erről eléggé számot adott volna magának, nem volt egyéb, mint egy neme a parlamentaris monarchiának, fölosztva bizonyos számú különféle testületekre, melyek idő múltával a király hatalmát átszállították volna a tanácsokra, s következőleg a souverenitást kimozdították volna addigi helyéből. Ha még hozzá veszszük a választás elvét, mely alulról származtatja a hatalmat, a helyett, hogy a királytól szállítaná azt lefelé, és hozzá veszszük még egy politikai akadémia elvét, mely mindenkit fölhívna az állam dolgainak tárgyalására: bizonyos, hogy e három terv kapcsolata valódi forradalmat támasztott volna. Egyébiránt ezt Rousseau a maga szellemi felsőbbségével ki is emelte a *polysynodia vizsgálatában.* (Examen de la polysynodie.)

De Saint-Pierre abbé tervei közűl a leghíresebb az, melyhez neve fűződött: az örök béke terve. A tervnek keletkezése ismeretes. Sully beszéli *Emlékirataiban*, hogy IV. Henrik király ép akkor, midőn megöletett, Németor-

[9] Legalább ez a nézet van általánosan elfogadva, de Montesquieu máskép vélekedik. L. *Lettres persanes*, CXXXVIII.

ságba akart indulni, hogy utolsó csapást mérjen az osztrák házra, s hogy bizonyos formában európai szövetséget alakítson, mely a háborút lehetetlenné tegye. Ez volt a kiinduló pontja Saint-Pierre abbé munkájának; e gondolatot tette magáévá, fejlesztette s védelmezte makacsul egész életén át. Terve abból állott, hogy alá akarta iratni Európa valamennyi vagy legtöbb uralkodójával a következő öt pontot: I. A következő öt pontot aláíró uralkodók ez időtől fogva örök szövetségre lépnek. II. Minden szövetséges tényleges jövedelmeinek és állama kiadásainak arányában fog hozzájárulni a nagy szövetség biztossága és közös védelme eszközeinek föntartásához. III. A nagy szövetségesek most és jövőre nézve a magok és utódaik nevében lemondottak és örök időkre lemondanak arról, hogy viszályaikat háború által intézzék el és megegyeznek abban, hogy ezentúl a nagy szövetségesek közvetítésével a békés egyezség útjához folyamodnak. IV. Ha a nagy szövetségesek közül valaki megtagadná a nagy szövetség ítéleteinek s rendeleteinek végrehajtását, ha ellenséges szerződéseket kötne s harczi készületeket tenne, az ellen a nagy szövetség fegyverkezni fog és támadóan lép föl mindaddig, míg az engedetlen végre nem hajtja a mondott rendeleteket vagy ítéleteket. V. A szövetségesek megegyeznek, hogy teljhatalmú képviselőik, állandó gyűlésökben, szótöbbséggel véglegesen szabályozhatnak minden szükségesnek vagy fontosnak tetsző ügyet.

Ime egy nagy szövetség, mely az utrechti szerződésekre van alapítva, egy örökös gyűlés, állandó birodalmi gyűlésnek vagy congressusnak egy neme, mely a szövetség ügyeit eldönti; viszály esetén a nagy szövetségesek közvetítése vagy választott birósága, s végül ellenállás esetén fegyveres kényszer a nagy szövetség

részéről: ezekből állanak azon örök béke pontjai, mely magában foglalja a folyvást megújuló háborúk csiráját, a mi az ilynemű terveknek gyökeres hibája volt és marad is mindig.

A mi e tervnek előnyeit illeti, Saint-Pierre abbénak nem esik nehezére azoknak kifejtése: 1. biztosíték a külháborúk csapásai ellen; 2. biztosíték a polgári háborúk csapásai ellen; 3. az uralkodók számára államaik birtokának biztosítása; 4. a katonai kiadások jelentékeny apasztása; 5. a közbiztosság fejlesztése által a jövedelmek gyarapodása; 6. az államok haladása a törvények tökéletesítése által stb. E bizonyos előnyökkel s azonkívül sok egyéb jóval járna egy nagy szövetség megalapítása, mely mindegyik állam jogait védelmezi és a solidaritás kapcsával fűzi az egyiket a másikhoz. Ez előnyök nagy részét nem lehet elvitatni. De az a kérdés, hogy lehetséges-e ily szövetség és ha már lehetséges, hogy tartós volna-e?

Mellőzve az olyan terv politikai értékének fejtegetését, mely pusztán csak a papiron létezett, meg akarjuk határozni azon philosophiai elvet, mely abban alkalmazásra talál. Ez a biráskodás elve. A családapa természetes biráskodása ez, mely föntartja a rendet a családban és elintézi a gyermekek közt támadt viszályokat, a helyett, hogy a megoldást az erőszakra hagyná. Az egyezményes, demokratikus vagy monarchikus biráskodás ez, mely elintézi az emberek közt támadt viszályokat a társadalomban, midőn a javak fölosztásáról vagy az igéretek beváltásáról, vagy a sérelmek megtorlásáról van szó; mely nem engedi elfajulni az emberek egyenetlenkedéseit az emberi nem vesztére válható állandó ellenségeskedéssé s mely bár nem irtja ki a haragot és a szenvedélyeket, a mi

lehetetlen, de gyöngíti hatásaikat vagy azoknak elejét veszi. Végül ez azon elv, mely lehetővé teszi nyolczszáz ezer embernek, hogy együtt éljenek akkora helyen, mint Páris, a nélkül, hogy nagy volna az egyének vagy a tulajdon ellen intézett támadások száma. Miért ne lehetne tehát alkalmazni a nemzetekre is a biráskodás e rendszerét, ép úgy mint a családokra? Miért kell amott föntartanunk a természetes állapotot, mely a magánosok közt már nem létezik? Miért ne lehetne az emberi társadalomból valódi társadalmat alakítani? Saint-Pierre abbé e miértjeire azt válaszolhatjuk, hogy a külön társadalmakban a rendet a törvényes hatóság által alkalmazott büntetések tartják fönn. Ha tehát analogia útján akarunk következtetni, a földnek valamennyi államait nem bíróság alá kellene rendelnünk, hanem oly egyetlen hatalom alá, mely rendelkeznék valamennyi néppel és valamennyi országgal. Az örök béke e világon csak az egyetemes monarchia által volna lehetséges; ámde kérdezhetnők, hogy ez orvosság, ha fölteszszük is lehetőségét, nem volna-e rosszabb a bajnál.

Saint-Pierre abbé rendszerét senki sem bírálta elmésebben, mint az a hollandi korcsmáros, ki ajtaja fölé egy temetőt festetett e felirással: *Az örök békéhez!* Valóban ott van az egyetlen valódi béke, melyet az emberek feltalálhatnak.

E négy főtervhez Saint-Pierre abbé még számosat csatolt, melyek föllelhetők terjedelmes munkáiban. Ilyenek: javaslata a czímek hasznosítására; javaslat a papok nőtlenségéről (II. k.); javaslat a regények és színi előadások hasznosításáról (VII. k.), javaslat az orvosi tudomány fejlesztéséről, javaslat a vallási intézmények tökéletesbítéséről; javaslat a theologiai viták megszüntetéséről;

javaslat Francziaország kereskedelmének fejlesztéséről (V. k.) stb.

D'Argenson marquis. — Saint-Pierre abbé mellett és az *Entresol* társasága legkitünőbb tagjai közt D'Argenson marquist [10] kell fölemlítenünk, a kit, noha rendkívül szellemes ember volt, a *buta* D'Argensonnak neveztek, mivel nem volt oly csillogó jelenség, s mivel kevésbbé ügyesnek látszott szerencséje előmozdításában, mint öcscse, D'Argenson gróf, a hadügyminiszter. Saint-Simon így jellemezte a két testvért: «az egyik szellemes és nagyravágyó, sőt azonfelül nagy világfi is; a másik, az idősebb csak együgyű volt s az is maradt mindig». Ez «együgyű» egyike volt a XVIII-ik század legeredetibb szellemeinek. Mint Saint-Pierre abbé barátja és majdnem tanítványa, benne is volt némi hajlam az utópiára és képzelgésre; de ezzel nála gyakorlati érzék, emberismeret és a tapasztalat philosophiája párosultak, mik az élet viszonyaiban járatlan abbénak nem voltak sajátjai. Mint iró szintén jelentékenyebb Saint-Pierre abbénál. Ennek nem volt stilje s nem is törődött vele. D'Argenson sem sokat törődött vele, de természetes tüzével reátalált a nélkül, hogy gondolt volna reá. «Ez nem egy akadémikus stilje» — mondja Saint-Beuve —, «sem egy főúré, hanem inkább egy falusi köznemesé, a ki olvasmányokkal táplálkozott és a ki válogatás nélkül, himezetlenűl s tűzzel fejezi ki magát. Mirabeau atyáinak s elődeinek hangjára emlékeztet bennünket». [11]

Mondottuk, hogy voltak utópiái, mint Saint-Pierre

[10] D'Argenson *Emlékirataiban* (I. k.) találjuk föl mind azt, mit az *Entresol* akadémiájáról tudunk.

[11] Saint-Beuve *Causeries du lundi* XII. k.

abbénak; csakhogy az övéi nem voltak oly ártatlanok, mivel az erkölcsi viszonyokba ütköztek. A házasságot «őrületes jognak nevezte, mely divatját fogja múlni», és a maga részéről igen jól érezte volna magát Pláton köztársaságában, hol Richelieu tábornagy szerint államtitkár lehetett volna. E bizarr képzelet ötletei közül hadd álljon itt egy valóban mulattató: «A fejedelemnek» — mondá D'Argenson — egy szép reggelen, miután kikérte a mathematikai és természettudományok akadémiájának tanácsát, törvényt kellene hoznia, mely a napnak fölosztását meghatározná valamennyi alattvaló részére. Bizonyos óra volna kitűzve a látogatások, más óra a munka s megint más a pihenés számára. Az egyházak harangjai hirdetnék a fő foglalatosságok idejét ép úgy, mint egy kolostoréi, mi igen csodálatos hatást tenne oly városban, mint Páris".[12] Egyébiránt nem kell komolyan vennünk D'Argenson álmodozásait, s nem szabad azokat összetévesztenünk Saint-Pierre abbé utópiáival; amazok játékai egy szellemes embernek, ki elég jól ismeri a világi dolgok nyitját; emezek pedig egy naiv és nagylelkű gyermek csalódásai. Ez utóbbi soha sem választotta el a szemlélődést a gyakorlattól; mindannak, a mit álmodott, végrehajtását is kívánta, és a valóság nehézségei számára soha sem voltak akadályok. D'Argensonnál ellenben az utópia a képzelet birodalmában maradt; de midőn a gyakorlati politika terére lépett, ott élesen beható s gyakorlati szellemét használta, mely egészen modern és a szó legjobb értelmében kiválóan szabadelvű volt.

Ez a szellem teszi még ma is olvashatókká *Elmélkedéseit Francziaország kormányzatáról,* mely a XVIII.

[12] D'Argenson, *Mémoires.*

századnak egyik legjobb politikai értekezése.[13] Igaz, hogy e munkában még nem nyilvánul a politikai szabadság eszméje. Szerzője, s már ez is sok, a községi szabadságra szorítkozott. Óhajtott volna, saját szavai szerint, «önkormányzatot népies alapon, királyi fönhatóság alatt». Bírálta már, mint napjainkban szokás, az összpontosítás visszaéléseit és panaszkodott, hogy a kormánytanács határozata nélkül bajos egy ballépést is jóvá tenni vagy valami csorbát kiköszörülni.[14] «Az emberek — így szólt — csak azt végzik el, mi őket közvetlenül érdekli. Isten, a leghatalmasabb uralkodó, az emberekre bízza a reájok tartozó dolgok gondját. Hagyja működni a másodrendű

[13] E munka Amsterdamban jelent meg először 1765-ben, e czím alatt: *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France;* de már jóval előbb meg volt irva. Rousseau ismerte és dicsérettel idézi a *Contrat social*-ban (IV. k. VIII. f.): «Nem foszthatom meg magamat az örömtől, hogy ne idézzem néha e kéziratot, bár a közönség azt nem ismeri; meg akarom ezzel tisztelni egy jeles és becsülésre méltó férfiú emlékét, ki még miniszterségе idején is szivében valódi polgár maradt, s akkor is megőrizte helyes és egészséges nézeteit országa kormányáról». D'Argenson e munkát bizonyára az *Entresol* akadémiájának mutatta be először, mert azt beszéli, hogy ott a kormányzatról néhány értekezést olvasott föl. De főkép a közjog volt az a tárgy, melyre vállalkozott; és mivel e tárgyat is igen bőnek, vagy mint ő mondja, «kimeríthetetlen tengernek» tartotta, az egyházi jogra szorítkozott és már igen előrehaladt munkájában, midőn a társaságot föloszlatták. E munka nem veszett el és megjelent 1737-ben e czím alatt: *A franczia egyházi jog története.* D'Argenson tervét, jegyzeteit s kéziratát átadta hajdani tanárának, de la Motte jezsuita atyának, ki Hollandiában élvén mint száműzött, kiadta azt de la Hode név alatt. D'Argenson igen őszintén nyilatkozik e munkáról: Mind az, a mi abban jó, így szólt, tőlem ered; de a mi kétes értékű s izléstelenül irt dolog van benne, az attól a szerzőtől való».

[14] VIII. f., I. cz. 270. l.

okokat, vigyáz reájok, de nem végzi el helyettök a munkát. Elvállalja-e az orvos, hogy maga végzi el betegének testi működéseit? Nem gondolnak eléggé a szabadság azon fokára, melylyel a törvények azoknak tartoznak, kik alá vannak vetve hatalmuknak. A kormányzónak helyesen vegyítve kell alkalmaznia a fölügyeletet és a szabadjára eresztést. A függetlenség azzal a szellemi felsőséggel működik, mely habozás és zavar nélkül minden munkát és tervet a maga erejéhez mér; míg a szolgaság, mely csak más számára szerez, csakhamar restséggé, tunyasággá és nyomorrá fajul".

Egy másik jelentékeny szempont d'Argenson nézetei közt, ellenséges érzülete az aristokratia s a nemesség, vagyis az ellen, mit ő hűbérrendszernek nevez.[15]

A hűbéri jog soha sem volt egyéb, mint bitorlás a királyi hatalom rovására, melyet ez tűrt, előbb kényszerből, majd megszokásból. A hűbérurak fölhasználva a királyok gyöngeségét, otthon uradalmaikban utánozni kezdették őket; e bitorlások öröklődtek és a souzerainitás már odáig jutott, hogy letaszítsa trónjáról a souverainitást s helyére üljön. Elvben a hűbérrendszer sohasem volt egyéb, mint ököljog. Ha e rendszer valóban észszerű kormányforma volna, hogyan van az, hogy a görög philosophusok, kik annyit irtak a politikáról, soha sem gondoltak arra, hogy oly kormányrendszereket javasoljanak, melyek bizonyos számú földesurak hatalmán alapulnak, kik egymás alá vannak rendelve születésök joga és földbirtokaik szerint.[16] Hogyan is támadhatott az

[15] U. o. IV. cz.

[16] Mily különös érv! és mennyire kitünik ebből, hogy a XVIII. század a politikában csak az észszerűséget kereste és soha sem a történeti tények eredményét.

a hit, hogy az emberek fölött való uralkodás souverain joga kereskedelmi czikké válhatott és meg volt szerezhető szerződés, vétel s hozomány útján? A hatalom természetes öröklésének egyedüli törvényes esete a monarchiai jog; de e jog czéljául nem tekinthetjük az uralkodó hasznát. Ez csak kisegítő módszer, elfogadva oly czélból, hogy a választás jogának ártalmai kikerülhetők legyenek. Elvben minden velünk született nagyság és hatalom kárhozatos az állam szempontjából. A jutalom a tetteket, a hivatalok a képességet illetik meg. Igaz, hogy mindig lesz egyenlőtlenség az emberek közt. De tüzek is támadnak mindig.

De d'Argenson nem éri be azzal, hogy ócsárolja és megbélyegezze a hűbérrendszert; ki akarja irtani annak utolsó nyomait, és el akar törülni minden megkülönböztetést, mely elválasztja a nemességet a többi polgároktól.[17] «Azt fogják mondani, hogy ez értekezés elvei, melyek a democratiának kedvezők, a nemességnek bukására irányúlnak, s valóban így van; csakhogy ez nem ellenvetés, hanem megerősítése következtetéseinknek». Kétségtelen, hogy soha sem érhető el a tökéletes egyenlőség a polgárok közt. De a politikában kiinduló pontul nem azt kell venni, a mi van, hanem azt, a minek lennie kell. Már az is sok, ha ismerjük az elvet; mert akkor igyekszünk hozzá közeledni, a mennyire lehetséges. A nagy hűbérek eltörlésének és széttagolásának haszna nyilvánvaló. A majoratusok eltörlése visszaadja a forgalomnak a hűbérek különböző részeit, melyek kivétettek abból egy család hiúságának kielégítése végett; e fölosztás által húsz gondviselő kezére fog jutni egy-egy

[17] LIII. f. 11. cz. 305. és köv. ll.

mai birtok, mi által a terméketlenséget bőség fogja fölváltani. Ne tagadjuk, hogy a nemesek a társadalomban olyanok, mint a herék a méhkasban. A nemesség s az öröklött vagyon az embert szükségkép henyeségre kárhoztatják. Tehát tökéletes és plátói egyenlőséget kell megalapítanunk? Nem; bizonyos, hogy keresnünk kell azt, de soha sem fogjuk elérni.

E philippica a nemesség ellen egy említésre méltó megjegyzéssel végződik. «Talán czáfolni fogják a szerzőt — úgymond — azt mondván, hogy az iró a csőcselékhez tartozik, ki szót emelt oly rangbeli fokozat ellen, melyet irigyel. Ezzel azonban ne igen bajlódjanak, mert *a szerző dicsekedhetik azzal, hogy nemes embernek született*».

Nem időzhetünk mindazon eredeti és ujító eszméknél, melyekre d'Argenson marquis könyvében akadunk. Csupán jelezzük élénk támadását a tisztségek vásárolhatósága ellen, mely szerinte a mesterséges aristokratia egy nemét teremti, mely egyaránt gyászos a fejedelemre és a népre, az állami tekintélyre és a szabadságra nézve. Jelezzük még azt a nézetét, hogy a tartományok megyékre osztassanak, továbbá fölszólalását a birtok- és a kereskedelmi szabadság érdekében és sok más okos vagy elmés nézetét, minők e jelentékeny munka minden lapján előfordulnak.

Bizonyára föl fogják hozni ellenem, így szól a szerző, hogy mind e reformok oda irányulnak, hogy a királyságot köztársasággá alakítsák át.[18] Ámde miért ellenkeznék a monarchiával az, a mi jó van a köztársaságban? Az állami hatalomnak lényeges joga a tör-

[18] *Mémoires*, VIII. f. II. cz. 303. l.

vényhozói hatalom. Már pedig ezt az indítványozott rendszer semmikép sem csorbítja; mert nem kivántatik semmiféle osztozkodás közte és a nép hatalma közt. Csak meg van könnyítve munkája egy teljesen önállótlan és függő segítség hozzárendelése által. Az alattvalók iránti túlságos bizalmatlanság a zsarnokságnak szülője. Nem uralkodhatik-e a király a polgárokon a nélkül, hogy ezek rabszolgákká alacsonyulnának? Mig a királyi hatalom ellenszegülésekbe ütközött, addig azok legyőzésére fordíthatta erejét. De most, hogy mindenütt el van ismerve, nem kell-e már egyszer arra is gondolnia, hogy jól kormányozzon? Mentől tovább gondolkodunk, annál inkább kitűnik, hogy az uralkodó a nép embere, s hogy a nép nem tulajdona a királynak. A szabadság a trón támasza. A rend törvényessé teszi a szabadságot.[19]

Igy a monarchia legbuzgóbb híveinek elméje el volt foglalva a javító és orvosló szerek keresésével, a mind jobban látható bajok számára, melyeknek leleplezésétől nem riadtak vissza. Igy tárultak föl lassanként a politikai tudomány titkai a közönség előtt; a különböző államok alkotmányainak összehasonlítása tágította az eszmék körét, elenyésztette az előitéleteket és megbarátkoztatta az elméket a változás eszméjével. De a politikai szemlélődés ez első kisérletei semmit sem nyomnak ama jeles munka jelentőségéhez képest, mely a XVIII. század közepén jelenvén meg, nemsokára befejezi a régi eszmék lerombolását, s a legmérsékeltebb szellemekben is oly határtalan reményeket támaszt, melyek bizonyára messze túlszárnyalták magának a szerzőnek akaratát vagy óhaját is.

Boulainvilliers. — E korszak politikai irói közt, de

[19] *Mémoires* u. o. III. cz. 316. l.

D'Argensonnal ellentétben s túlhajtott aristokratikus irányzattal, egy tudós és eredeti egyéniséget kell fölemlítenünk, kit kivált a régi Francziaországra vonatkozó történelmi kutatásai tettek ismeretessé, Boulainvilliers grófot.[20] A szerző legkeserűbb gyűlöletének ad kifejezést a királyi hatalom ellen, mert ez lassanként elnyomta a nemesség valamennyi politikai jogát és azt a törvény igája alá hajtotta. Egyszersmind kimondhatatlan megvetést érez az alsóbb osztály ellen. Azt hirdeti, hogy a frankok foglalták el az országot és alapították meg az államot. Magok közt szabadok voltak és egyenlőek. Mindnyájan nemes származásúak lévén, képesek voltak a nemességre. Személyes szabadságuk korlátlan volt és általános gyűléseiken teljes souverainitás illette meg őket. Ebből következtetve azt állította, hogy a feudális rendszer remekműve volt az emberi szellemnek. Mindazonáltal érdeméül kell betudnunk, hogy a regensnek tervet nyujtott be az *États généraux* összehivásáról.[21]

[20] *Histoire de l'ancien gouvernement de la France, avec 14 lettres sur les parlemens ou états généraux* (Francziaország régi kormányának története, 14 levéllel a parlamentekről vagy országos rendekről); Hága 1727. Boulainvilliers történelmi tanaival ellenkeznek Dubos abbé iratai: *Histoire critique de la monarchie française dans les Gaules*, Páris 1731. (A franczia monarchia kritikai története Galliában), monarchiai szempontból irva; Mably abbé műve: *Observations sur l'histoire de France* (1765.) (Észrevételek Francziaország történetéről) a demokratiai szempontnak képviselője.

[21] *Mémoire au duc d'Orléans* (Emlékirat Orleans herczeghez) 1727.

2. §. *Montesquieu.*

Kétségtelen, hogy az *Esprit des lois* (a törvények szelleme) a XVIII. század legkitünőbb könyve; sőt a politikai tudomány egész történetében is csak egy munka van, mely a terv nagy arányaira, az adatok gazdagságára, a kutatás szabad szellemére és az elvek erejére nézve hozzámérhető (nem merem állítani, hogy fölötte áll) és ez: Aristoteles *politikája*. Macchiavellinek talán volt annyi mélysége és éleslátása, mint Montesquieunek, de igen kevés tényismerete volt, s másrészt romlott szelleme mindig megakadályozta abban, hogy elég magasra emelkedjék, végül pedig oly mértékben, mint Aristotelesnek vagy Montesquieunek, az általánosítás nagy adománya nem volt sajátja. A mi Grotiust és Bodinust illeti, bármily jogos tisztelettel tartozunk nekik, senkinek sem fog eszébe jutni, hogy a szempontok s a lángelme messze kiható erejére nézve összehasonlítsa őket az *Esprit des lois* szerzőjével.

Tanulmányoztuk Montesquieu előzőit, tanulmányozzuk most magának Montesquieu alapvető művének előzményeit, mely előtt mint tudjuk, már két lángeszű könyve jelent meg: a *Lettres persanes* és a *Grandeur et la décadence des Romains.*[22] Montesquieu két különböző úton lépett a politikába, a szatira és a történelem útján. Később is föl-

[22] A *Lettres Persanes* 1721-ből való; a *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* 1734-ből való. A *L'Esprit des Lois* 1748-ban jelent meg 438 l. L. Louis Vian *Montesquieu, sa vie et ses oeuvres d'après des documents nouveaux et inédits* (Montesquieu, élete és művei uj okiratok alapján); és Caro. *La fin du XVIII. siècle* (A XVIII. század vége) I. k. II. f.

ismerhető e két befolyás gondolatainak végleges emlékművén.

Les Lettres Persanes. Igen nevezetes a *Lettres Persanes* (persa levelek) azon tekintet nélküli kegyeletlen hangja, melyet a szerző minden társadalmi és vallásos tekintélylyel szemben használ. Ez már nem Pascal mély iróniája, ki megtámadja a nagyságot ugyanakkor, midőn az emberek lelkébe vési annak szükségét; ez egy oly elme fölszabadulása, mely átlátja a régi intézmények korhadtságát s újakról kezd álmodozni. De mivé fejlődhetik oly társadalom, melyben a legjobbak és legfölvilágosultabbak már kezdettek semmiben sem hinni? Mit mondott volna Bossuet, ha ily beszédet hall a nagy királyról: „Többre becsül egy embert, ki őt vetkőzteti vagy az asztalkendőt adja át neki, a másiknál, ki számára városokat foglal el vagy csatákat nyer . . . Láttuk, hogy kis évdíjat adott egy embernek, ki két mértföldre futott el és egy másiknak egy jó kormányzóságot, ki négy mértföldet futott . . . Több a szobor palotájában, mint polgár egy nagy városban".[23] Most hallgassuk meg, hogy mit mond a pápáról: „A pápa a keresztyének feje. Régi bálvány, melynek szokásból tömjéneznek".[24] A parlamentekről így szól: „A parlamentek ama nagy romokhoz hasonlítanak, melyeket lábbal taposnak . . . E nagy testületek is az emberi dolgok sorsára jutottak: megviselte őket az idő, mely mindent szétrombol; az erkölcsök romlottsága, mely mindent meglazított, s elnyomta őket a legfelsőbb hatalom, *mely mindent levert*".[25] A nemes-

[23] XXXVIII. levél.
[24] XXIX. levél.
[25] XCII. levél.

ségről így szól: „Az inasok testülete Franczia országban tiszteltebb, mint másutt: *a nagy urak nevelő intézete ez.* Pótolja a többi rend hiányát".[26] A papokról így szól: „A dervisek kezében van az államnak majdnem minden vagyona; a kapzsi embereknek társasága ez, kik mindig elfogadnak és soha sem adnak".[27] A gazdagokról így szól: „Az által, hogy meg kell vetnünk a gazdagot, végre odáig jutunk, hogy a gazdagságot is megvetjük". Az állami bérlőkről így szól: „A kik az adót beszedik, nyakig úsznak a kincsekben: köztük kevés a Tantalus".[28] Az egyetemről így szól: „Az egyetem a franczia királyok legidősebb s igen idős leánya; mert több mint kilenczszáz éves; azért néha félre is beszél".[29] Végre a királyi évdíjakkal és kegyekkel űzött visszaélés egy helyütt élesen metsző iróniára hangolja, melyet egyaránt sugallt az udvarok megvetése és a nép szeretete.[30]

A szatira és irónia e szelleme, itt nyilatkozó túlságaiban, bizonyára összefügg a szerző ifjúságával; mert később Montesquieu értésünkre adja, „hogy benne nincs hajlam az ócsárlásra". De a *Lettres Persanes* egyes eszméi fönmaradnak és ujra találhatók az *Esprit des Lois*-ban. Ezek közül a legfontosabb, a zsarnokságtól való irtózás és e kormányforma bűneinek élénk érzete. Már látja a lejtőt, melyen az európai monarchiák a zsarnokság felé hanyatlanak: „A legtöbb európai kormány —

[26] XCVIII. levél.

[27] CXVII. levél.

[28] XCVIII. levél.

[29] CIX. levél.

[30] L. az egész CXXIV-ik levelet: «Parancsoljuk meg, hogy minden munkás, kinek öt gyermeke van, vonja meg tőlük mindennapi kenyerök ötöd részét» stb.

így szól — monarchikus, vagyis inkább így neveztetik; mert nem tudom, hogy voltak-e valaha ily kormányok. Legalább bajosan maradtak meg sok ideig tisztaságukban. Erőszakos állapot az, mely mindig zsarnoksággá vagy köztársasággá fajúl. A hatalom soha sem lehet egyenlően fölosztva a fejedelem és a nép között. Nagyon is nehéz megőrizni az egyensúlyt".[31] Ez időszakban Montesquieu figyelmét még nem ragadta meg a kormányzatnak az a szervezete, mely által az angolok középútat igyekeztek tartani a kényuralom és a köztársaság közt; csupán a Richelieu előtt való hagyományos és aristokratikus monarchia intézményeit ismerte; de már észrevette egyenlősítő jellemét azon uralomnak, „mely mindent levert"; már előre érezte, mint később fogja mondani az *Esprit des Lois*-ban, hogy az vagy a kényuralom, vagy a népuralom felé hajlik. Már is megvolt az a nevezetes adománya, hogy egy különleges és határozott tényben föl tudta ismerni az okok és okozatok egész sorozatát. Így a bombák föltalálásában látta egyikét azon okoknak, melyek Európában a korlátlan monarchiát megteremtették. „Ez ürügy volt nekik nagy csapat állandó katonaság tartására, melylyel azután elnyomták alattvalóikat".[32]

Mind a mellett Montesquieu igen jól fogta föl a különbséget az európai és ázsiai monarchiák közt.[33] Cso-

[31] CII. levél.

[32] CV. levél.

[33] A megboldogult Gandar, sorbonnei tiszttársam figyelmeztetett a hatásra, melyet Chardin *Voyages en Perse* (Utazások Persiában) című, akkor tárgyának teljes ujsága által föltünő műve gyakorolt Montesquieu szellemére. E körülmény magyarázza meg, hogy Montesquieu mindig oly előszeretettel foglalkozott az ázsiai monarchiákkal, s hogy miért választotta a persákat hőseiül.

dálatosan kimutatja, hogy az európai uralkodók hatalma a valóságban nagyobb az ázsiai zsarnokokénál, ép azért, mivel korlátoltabb.[34]

De jelentkezik már Montesquieuben az előszeretet egy az absolut monarchiától különböző politikai állapot iránt. Már nyilvánvalóan érzi lelke az angol szabadság nagy varázsát. Nem titkos csodálkozás nélkül beszél „az angolok türelmetlen jelleméről, mint a kik nem engednek királyaiknak időt, hogy nyomasztóbbá tegyék hatalmukat, s a kik, midőn egyszer azt találták, hogy egyik királyukkal szemben részükön van a nagyobb erő, nem késtek kijelenteni, „hogy felségsértés bűnét követi el az a fejedelem, ki háborúval támadja meg alattvalóit". Még nem jól ismeri az angol kormánygép rugóit, melyeket később oly csodálatos mélységgel fog föltárni; de hatást tesz reá ez ország sajátszerű látványa, „hol mindig a szabadság szokott kikelni az egyenetlenség és a lázadás tűzvészeiből; hol a fejedelem mindig ingadozik ingathatatlan trónján; hol a türelmetlen nemzet okos marad még szenvedélyes kitöréseiben is". E szép rajz mellé Montesquieu még többet csatol, melyek mind annyian kedveznek a köztársaságoknak: „Ez a hollandiai köztársaság, mely annyira tisztelt Európában s oly félelmetes Ázsiában, hol kereskedői annyi királyt látnak lábaik előtt" ... „Svájcz, mely a szabadság képe". Megjegyzi, hogy Hollandia és Svájcz „Európának legmostohább s mégis legnépesebb vidékei". Végre a köztársaságok erkölcsi felsőbbsége eme szavaiban tör elő: „Úgy látszik, hogy a becsület, a hírnév s az erény szentélye a köztársaságokban van fölállítva, és azon országokban, hol

[34] CII. levél.

szabad hangoztatni a haza nevét. Rómában, Athénben, Lakedaemonban egyedül a becsület jutalmazta a legkitünőbb szolgálatokat".[35]

Ez elemzés már elég arra, hogy észrevegyük a *Lettres persanes*-ban Montesquieu politikai eszméinek első csiráit. A többi analogiát s rokonságot jelezni fogjuk később magában az *Esprit des Lois* elemzésében. Forduljunk most a szatirairótól a történetiróhoz és emeljük ki a *Rómaiak nagyságának és hanyatlásának okairól* szóló csodálatos munkából (1734) a politikára vonatkozó általános szempontokat.

Elmélkedések a rómaiak nagyságának és hanyatlásának okairól. — Montesquieu munkája összehasonlítható a Macchiavelliével; mind a kettő a római történelem philosophiája. De Montesquieu könyve sokkal történetibb, a Macchiavellié politikaibb. A *Discorsi sopra la prima decade di Tito Livio* a gyakorlati politika kézikönyve, az *Elmélkedések* a történelem általános törvényeinek vizsgálata. Itt tehát szükségképen kevesebb politikai elvre fogunk akadni. Azon kívül Montesquieu politikája különbözik a Macchiavelliétől, még pedig nem csupán az erkölcsi álláspont emelkedettségére, hanem szellemére nézve is. Macchiavelli politikája egészen gyakorlati, a Montesquieué tudományosabb: mind a kettő a történelemre támaszkodik; de az egyik azért, hogy ott gyakorlati példákat és cselekvési módokat találjon; a másik azért, hogy ott okokat és törvényeket fedezzen föl. Az egyik inkább hasonlít az alkal-

[35] LXXXIX. levél. E helyből látható, hogy Montesquieu még nem különböztette meg, mint később tevé, a becsületet s az erényt. Ez a hely elégséges annak kimutatására, hogy mi a mesterséges a három elvről szóló elméletében. A becsület, mint monarchiai elv, elméletének eredete, föltalálható a következő (XC.) levélben.

mazott mechanikához, a másik inkább az elméletihez; mind a kettő azonban a tapasztalaton alapszik.

E tudományos szellem, mely az *Esprit des Lois* nagy jelentőségének is alapja lesz, már az *Elmélkedésekben* is nyilatkozik. Itt gyönyörűen kimutatja Montesquieu, hogy az aristokratikus állam irányzata mindig a demokratia felé hajlik, ép úgy, mint a hogy a *Lettres Persanes*-ban jelezte és az *Esprit des Lois*-ban még erősebben fogja kiemelni a monarchiának a zsarnokság felé hajló irányát. Látjuk, hogy a patriciusok, a királyok hatalmától szabadulni akarván, mint voltak kénytelenek fölkelteni a népben «a szabadság mértéktelen szeretetét»; majd hogy a nép mint vette észre, hogy «az a szabadság, mely iránt benne oly nagy szeretetet akartak fölkelteni, nem az övé»; hogy egy király alattvalóit kevésbbé emészti az irígység, mint azokat, kik az előkelőknek engedelmeskednek; «azért láttuk, hogy a nép mindig gyűlölte a senatorokat»; hogy az emberi természetben gyökerező beteges hajlamnál fogva, a plebejusok, kik tribunokat kaptak védelmök végett, a támadásra használják őket; hogy végre több századon át az alkotmány annyiban volt kitünő, «a mennyiben a hatalom minden visszaélése ellen saját szervezetében lehetett orvosszert találni»; a mivel összefügg az a Montesquieutől kiemelt csodálatos törvény, hogy egy szabad, azaz mindig nyugtalan ország csak úgy tarthatja fönn magát, ha saját törvényeiben megtalálhatja a helyreigazítás módját.[36]

Látjuk, hogy az angol kormányzatot már figyelmesebb vizsgálat tárgyává tette, mert hivatkozik arra éppen az említett törvény igazolása végett, mint olyanra,

[36] Considérations VIII.

mely mindig képes ama helyreigazítást eszközölni. Anglia kormányzata bölcsebb, mivel ott van egy testület, mely folyvást figyeli a kormányt s folyvást figyeli önmagát; és hibái olyanok, a melyek soha sem tartósak, sőt sokszor hasznosak a nemzet figyelmének ébrentartására.[37]

Ép így találjuk meg az *Elmélkedések*-ben már a hatalmak elkülönítése elvének csiráit is. „Róma törvényei bölcsen fölosztották a nyilvános hatalmat nagy számú tisztségekre, melyek kölcsönösen támogatták, korlátozták és mérsékelték egymást".[38]

Montesquieu egyik legszebb s a tapasztalat által leginkább igazolt gondolata, a versengések, vagyis a pártok szüksége a szabad államokban. Őt a viszálkodások egyátalában nem ijesztik meg, sőt a valódi politikai élet jelét látja azokban; míg a zsarnokság látszólagos békéje lassú halált jelent. Ez, mondja később az *Esprit des Lois*-ban, „hasonlít az oly város csendjéhez, melyet az ellenség éppen elfoglalt".

Azért is az ő nézete szerint nem a plebejusok és patriciusok küzdelme volt a köztársaság bukásának oka, mint valamennyi szerző hitte. A valódi ok a város és a birodalom túlságos nagysága volt. Ellenben ama versengésekre szüksége volt Rómának: „Egy szabad államtól a háborúban bátor embereket s a békében félénk polgárokat követelni annyi, mint a lehetetlent kívánni és általános szabály az, hogy a mikor valamely államban, mely köztársaságnak nevezi magát, mindenki csendes, biztosra vehetjük, hogy ott nincs szabadság.»[39]

[37] Considérations VIII.
[38] Considérations XI.
[39] U. o. IX.

De azért ne gondoljuk Montesquieut az anarchia hivének és a rend ellenségének; ezt senki sem fogja föltenni róla. Világos, hogy csupán a békés versengésekre érti, a mit mond, legföljebb a népnek amaz önkéntes kiköltözéseire, melyek a nemességet vérontás nélkül egyezségre birták. A mi ellen ő küzdött, az a zsarnoki államok hazug nyugalma volt, melynek külszíne alatt «mindig van valódi harcz . . . és ha egyetértést látunk, nem barátsággal összekötött polgárok vannak ott, hanem egymás mellé temetett holttestek».

Alig lehet kimondani, hogy mennyire undorodott Montesquieu a zsarnokságtól; semmi sem különösebb, mint e szenvedély oly emberben, ki a kiváltságos osztályok körében született, s egészben véve eléggé szelíd kormány alatt. Nem csupán az ázsiai uralkodók, vagy a római Caesarok gyűlöletes zsarnokságát utálja, hanem azt az oly mérsékelt és szabályozott zsarnokságot is, minőt Augustus próbált megalapítani. «Augustus — így szólt — megalapítá *a rendet*, azaz a *tartós szolgaságot;* mert az oly szabad államban, hol éppen jogtalanúl magához ragadta valaki a főhatalmat, szabálynak nevezik mindazt, mi meggyökerezteti egy embernek határtalan hatalmát, és zavarnak, egyenetlenségnek s rossz kormánynak nevezik azt, mi föntarthatja az alattvalók tisztességes szabadságát».[40]

L'Esprit des Lois. — Láttuk Montesquieu politikai gondolatának keletkezését és fejlődését; ideje már, hogy fölfogjuk gondolatát egész érettségében s teljes erejében s hogy rátérjünk a mester remekművére, az *Esprit des Lois*-ra.[41]

[40] Considérations XIII.

[41] Az *Esprit des Lois* Genfben jelent meg év nélkül (2 köt.

Az elvek. — Hibáztatták Montesquieut könyvének eszméje és módszere miatt. Montesquieu — igy szólnak — inkább tanulmányozta azt, a mi van, mint azt, a minek lennie kell; mindennek okát tudja adni; minden tény bocsánatot nyer tőle; s ha meg tudja mondani, hogy valamely törvényt miért hoztak, már meg van elégedve s nem kérdi, hogy kellett volna-e hozni azt. E kritikákból azt lehetne kivenni, hogy Montesquieu Macchiavelli iskolájához tartozott, és hogy a XV-ik század politikájának példájára emlékoszlopot emelt a haszonnak az igazság rovására.[42]

Semmi sem oly igazságtalan, mint e vádak. Mindjárt az *Esprit des Lois* első fejezete kielégítő választ ad azokra. Mit mond Montesquieu? Hogy «vannak a dolgok természetéből folyó szükségképi vonatkozások», s ezeket nevezi ő törvényeknek. Mit mond még? «Hogy van egy alap-ok, és hogy a törvények nem egyebek, mint azon vonatkozások, melyek fönnállanak ez alap-ok és a különböző lények között, és azon vonatkozások, melyek magok a különböző lények közt fönnállanak» . . . , hogy «bizonyos értelmes lényeknek lehetnek oly törvényei, melyeket ők maguk csináltak, de vannak oly törvényeik

4r.); de a kritika egyértelműen 1748-ra teszi a megjelenés évét. A könyvben 14 a censurától követelt cserelap volt; Vian (*Hist. de Montesquieu, sa vie et ses oeuvres* Paris 1877.) két fenmaradt példányból helyreállította az eredeti szöveget. Különben a változtatások csekély jelentőségűek.

[42] L. Barthélemy Saint-Hilaire *Bevezetését* Aristoteles *Politikájának* fordításához. «A politikai jogtudománynak még születnie kell, mondja Rousseau (Emile II. k.). Az egyedüli ujkori iró, ki képes lett volna e nagy tudományt megteremteni, Montesquieu volt; de ő a politikai jogok elveit nem akarta tárgyalni, hanem a fennálló kormányok positiv jogainak tárgyalására szorítkozott».

is, melyeket nem magok csináltak; hogy a törvények keletkezése előtt már voltak lehető jogvonatkozások; s hogy azt állítani, mintha nem volna semmi más jogos vagy jogtalan, mint az, a mit a positiv törvények rendelnek vagy tiltanak, annyit jelent, mint azt mondani, hogy mielőtt a köröket meg nem rajzolták, sugaraik nem voltak egyenlők.» Mi az ily tannak az értelme? Vajjon oly embertől származik-e, a ki mindent alárendel a törvénynek, ki mindent csodál, a mit a törvényhozó tesz, és számba sem veszi azt, a mit tenni tartoznék s a ki végre mindent a körülményektől tesz függővé? Vajjon e tan egy Hobbes vagy egy Macchiavelli philosophiája-e? Nem; ez Malebranche és Platon philosophiája; ez azon philosophia, mely az ősi és örökös jogot elébe helyezi a törvényes jognak, s ezt amattól származtatja. Montesquieu sem vélekedik másképp, ő, kinek meghatározása szerint a törvény «az emberi ész, a mennyiben a föld valamennyi népét kormányozza»;[43] s ki hozzá teszi, hogy «a nemzetek politikai és polgári törvényei nem lehetnek egyebek, mint az egyes esetek, melyekben azon emberi ész alkalmazva van».

De, így folytatják, ha Montesquieu belátta, hogy a polgári és politikai törvények csupán kifejezői az emberi észnek általában, miért nem törekedett először is meghatározni az igazságnak absolut föltételeit, hogy azután

[43] *Esprit des Lois* I. k. III. f. Ugyane tan így van kifejezve a *Lettres Persanes*-ban: «Az igazság az összeillőség viszonya, mely két dolog közt tényleg fönnáll. E viszony mindig ugyanaz. Ha nem volna Isten, mégis szeretnünk kellene az igazságot... Ime ez az mi bennem azt a gondolatot kelti, hogy az igazság örökké való s nem függ emberi egyezményektől».

kimutassa, mint térnek el attól a positiv törvények s mint közeledhetnek hozzá? Ellenkezőleg, alig hogy föllállította az általános elveket, abba hagyja a következéseket, és feladván az elméleti módszert, a történelmi és kisérleti kedvéért, már csak azt vizsgálja, a mi van és elhanyagolja azt, a minek lenni kellene.

Elismerem, hogy Montesquieu eljárhatott volna az így kigondolt terv szerint is. De mire való követelni egy szerzőtől azt, a mit tehetett volna a helyett, hogy számot adnánk arról, a mit tett? Megtámadni az *Esprit de Lois*-t mai formájában egy lehetséges és eszményi *Esprit des Lois* nevében, nem ugyanaz-e, mint Aristotelestől kivánni, hogy Pláton *Köztársaságának* szerzője legyen; vagy mint magát Montesquieut hibáztatni azért, mert a *Rómaiak nagyságáról és hanyatlásáról* irt gyönyörű könyve helyett, melyben annyi erővel összegezi a római forradalmak okait, nem irt Vico példájára történet-philosophia-félét, és nem tüntette föl a római nép szerepét az emberiség fejlődésében? Ha jól értem Montesquieu birálóit, azt sajnálják, hogy nem találják föl nála a természeti jog tankönyvének egy nemét, olyant, minőt Puffendorf vagy Burlamaqui irtak. De úgy tetszik nekem, hogy ez teljes félreértése annak, a mi eredeti és uj Montesquieu könyvében. Ő belátta, hogy a törvények alapelve minden bizonnyal az igazság; de hogy a törvények a valóságban igen sok viszonytól függnek, melyek őket a végtelenig változtatják. Minő viszonyok ezek? Montesquieu megmondja: «A törvények a kormányzat természetétől és elvétől függenek, továbbá az ország természeti viszonyaitól, a hideg, forró vagy mérsékelt égaljtól; a talaj minőségétől, helyzetétől, nagyságától, a munkás, vadász vagy pásztornépek életmódjától; függeniök kell a sza-

badság azon fokától, melyet az alkotmány tűrni képes; az ország lakosainak vallásától, hajlamaitól, vagyonától, számától, kereskedelmétől, erkölcseitől, szokásaitól. Végre függenek egymástól, saját eredetöktől, a törvényhozó czéljától s a dolgok azon rendjétől, melyre alapítva vannak. Mind e szempontokból kell azokat figyelembe venni. S ezt fogom megkisérteni e munkában. Vizsgálni fogom mind e viszonyokat, s ezek együttvéve alkotják azt, a mit *A törvények szellemének* neveznek».[44] Az ily philosophia, mely a helyett hogy a törvényeket csupán az elvont igazsághoz való vonatkozásukban vizsgálná, azokat a népek életének és szervezetének általános és szükségképi tényeivel való összefüggésökben tanulmányozza; a másodrendű és közbülső okok e philosophiája mennyivel tanulságosabb a jog elvont elméleténél, mely eldöntetlenül hagyja azt a kérdést, hogy mi módon nyer majd alkalmazást e jog más-más körülmények között? Végre, találhatunk hibát a kivitelben, ily jelentékeny és annyira uj munkában. Különös is volna, nem találni; de az alapeszme mindamellett nagy és helyes marad.[45]

Midőn némelyek hinni látszanak, hogy Montesquieu egyenlő közömbösséggel adja elő mind a tényeket, hogy mindannyinak egyenlő értéket tulajdonit, s hogy nem tesz különbséget a jogos és jogtalan közt, megfeledkeznek könyvének legszebb és legjobb részeiről. Hogy először is politikai elméleteiről szóljunk, kinél találjuk még a XVIII. században is a zsarnokság határozottabb megve-

[44] *Esprit des Lois* I. k. III. f.

[45] Comte Ág. (*Cours de philosophie positive*, IV. k. 47e leçon) jól látta Montesquieu e nagy érdemét és őt tekinti a társadalmi tudomány igazi megalapítójának.

tését, keserűbb és vérig hatóbb bírálatát; kinél találhatunk élénkebb rokonszenvet a mérsékelt és szabad monarchiák iránt, sőt több előszeretetet a köztársaságok és népies kormányok iránt? Volt-e valaha publicista, kiben a politikai szabadság iránt nemesebb és emelkedettebb érzelem élt volna? Nem ő volt-e az első, ki Franciaországot megtanította vagy emlékeztette e szabadság szeretetére, melyet elfelejtett, ha ugyan ismert valaha; erre az álomra, melyet annyi nevében vagy ellenére elkövetett hiba sem törölhet ki a nemes indulatú emberek lelkéből? Tett-e többet Montesquieunél e kornak bármely philosophusa, Voltairet sem véve ki, az emberiségért és a törvények javításáért? Ő volt az, ki a leghatásosabban támadta meg a barbárság utolsó maradványait, a törvények kegyetlenségét, a rabszolgaságot, s kivált a feketék rabszolgaságát, és végre azt a fölháborító ellenmondást, mely az isteni erkölcstan és az üldöző vallás közt fönnáll.

A törvények philosophiája Montesquieunél e híres tételen alapszik: «A törvények azok a szükségképi vonatkozások, melyek a dolgok természetéből folynak». E meghatározást gyakran megtámadták, mint elvontat és homályosat. De Tracy azt mondotta: «A törvény nem vonatkozás és a vonatkozás nem törvény». Helvetius szintén azt állította, hogy a törvények nem vonatkozások, hanem a vonatkozások eredményei. Ezek körmönfont ellenvetések. Tracy szerint a törvény eszméje magában foglalja a positiv tekintély eszméjét és analogia által vitték át az eszmét a természetre, azt mondván, hogy a dolgok úgy mennek végbe, mintha ott valamely törvényhozó alkotott volna törvényeket. Ez lehetséges, ha az eszme eredetét nézzük; mert bizonyos, hogy az ember a természet személyesítésén kezdette. De ha igaz is, hogy az ember

a mi positiv törvényeinkkel való analogia útján nevezte el az erkölcsi törvényeket föl nem jegyzett törvényeknek, és később a természeti jelenségek állandó és szabályos vonatkozásait természeti törvényeknek: mind a mellett elemzés és elmélkedés által idő multával fölismerhette, hogy ez állandó és szabályos vonatkozások a dolgok természetének eredményei. Például a mértan állandó vonatkozásokat mutatott neki az alakok és az alakok elemei közt; ép úgy az erkölcstan bizonyos állandó vonatkozásokat mutatott neki az emberek közt; végre a természettan állandó vonatkozásokat a testek közt. Általánosítván ez eszmét, mondhattuk, hogy valamely dolog csak oly föltétel alatt létezhetik, ha bizonyos természete és e természetéből származó vonatkozásai vannak és ez az, a mit törvényeknek nevezünk. Visszatérve azután a polgári élet köréhez, a honnan kiindultunk, Montesquieuvel együtt mondhatjuk, hogy magok a polgári törvények is a dolgok természetéből származó szükségképi vonatkozások, azaz, hogy nem a törvényhozók ötletének eredményei, hanem hogy a társadalmi, történeti, égalji viszonyoktól stb függenek. Igy függ össze Montesquieu meghatározása könyvének általános gondolatával.

Más birálók is fölszólaltak Montesquieu meghatározása ellen, de egészen más oldalról. Ha a törvények szükségképi vonatkozások, akkor minden dolog szükségképi, mondja Spinoza; Montesquieu tehát spinozista. Ez volt a trévouxi jezsuiták ellenvetése. Montesquieu nem igen fárasztja magát a *Défense de l'esprit des Lois*-ban (A törvények szellemének védelmében) ez ellenvetés megczáfolásával. Csupán arra szorítkozik, hogy 1. idézi az I-ső fejezet azon helyeit, melyek a spinozismussal ellentétben

vannak;[46] 2. megmagyarázza czélját, mely szerint éppen Hobbest és Spinozát akarja megczáfolni, kik a törvényeket puszta egyezményekre vezették vissza; míg ellenben ő azt tartja, hogy vannak örökké való és változhatatlan törvények. Hozzá tehette volna, hogy két neme van a szükségességnek; van föltétlen és föltétes szükségesség. Isten föltétlen szükségességgel szükségszerű; a természet törvényei föltételesen szükségképiek, csak oly értelemben szükségképiek, hogy nem függnek önkénytől.

A Kormányzatok Elmélete. — Az *Esprit des Lois* fejtegető elemzése maga is jelentékeny könyv volna; Destutt de Tracy magyarázata (*Commentaire*) bizonyítja ezt.[47] Mi csak arra fogunk szorítkozni, hogy az imént jelzett két pontot tanulmányozzuk, úgy mint 1. a politikai elméleteket; 2. a philantrop és reformáló elméleteket.

Miután fejtegettük a törvények természetét, térjünk át magára a könyv lényegére. Az *Esprit des Lois*-nak nem a politika a tárgya s mégis a politika uralkodik az egész műben. Ennek oka az, hogy Montesquieu szerint a törvények fő különbsége a kormányzatok különbségéből származik. Elég fölismerni minden kormányzat elvét, «hogy — mondja Montesquieu — mintegy forrásukból lássuk kifakadni a törvényeket».[48]

Az emberek közt fönnálló törvényhozásoknak három fő jellemvonását különböztetjük meg. Bizonyos államokban, úgy látszik, hogy a törvényeket a közerény érzése sugallta, s hogy oly emberek által vagy oly emberek számára vannak csinálva, kik önmaguknak parancsolni

[46] Mi a valószinűsége annak, hogy egy értelmetlen ok adott éltet értelmes lényeknek?

[47] Ez érdekes és tanulságos munka 1796-ból való.

[48] I. k. II. f.

tudnak vagy kell tudniok. E törvények követelik és föltételezik, hogy a polgárnak legyen ereje arra, hogy föláldozza szenvedélyeit a hazának; legyen bizonyos mértékletessége, mely elejét veszi annak, hogy az emberek többet kivánjanak, mint a mire szükségök van és mely a fölöslegest megszüntetvén, megszünteti azt az alapokot is, mely miatt az emberek egymáson uralkodni akarnak, s így mindnyájokat egy rangba helyezi; követelik és feltételezik továbbá az egyenlőség természetes és önkéntes szeretetét, mely nem terjed a hatóságoknak való engedelmesség megtagadásáig, hanem ép ellenkezően, mindenkinek a törvény iránt való tisztelete által van biztosítva; végre azt az önzetlenséget, mely az erényt magáért szereti s nem a vele járó dicsőségért.

Az államok egy más csoportjában a törvények előmozdítják az ember természetes előszeretetét a kitüntetések iránt, s úgy látszik, hogy e szeretet sugallta azokat s mintegy részletesen előirják mind azt, a mi arra irányul, hogy bizonyos emberek tiszteltté váljanak más emberek előtt; fokozatokat teremtenek a polgárok közt, kiváltságokat alkotnak s tiszteletre méltó kivételeket azok számára, kik e kiváltságokban részesülnek: majdnem istenivé emelik a hatalmat, s nem az ijesztő erő azon jellemét adják neki, mely lever és megaláz, hanem ellenkezőleg azt a fönséget, mely fölemeli a hozzá közeledőket; biztosságot nyújtanak minden polgárnak, sőt bizonyos nagyságot is megengednek neki, nem azt a hősies nagyságot, mely az egyszerű erényes élet következése, hanem azt, mely bizonyos szépnek tartott tettek fényéhez fűződik.

Végre vannak államok, melyekben a törvények az emberekkel úgy bánnak, mint az állatokkal, nem kiván-

nak tőlök semmiféle erényt, semmiféle áldozatot, hanem csak anyagi engedelmességet; nem adnak semmiféle méltóságot, sőt még biztosságot sem az alattvalóknak; a jóra kötelezik őket, azaz arra, a mit egy ember önkényesen jónak jelent ki, nem a dicsőség érzése, nem is a kitüntetések és az emelkedés nemes szeretete, hanem egyedül az erő által. E lealacsonyító törvények csupán a félelem által kormányoznak.

Szóval, vannak népek, melyeknek törvényei az erényen alapulnak s az erényekkel együtt vesznek el; másoknál a törvény uralma erősebb, mint a jóé s a törvények csupán azon csillogó és lovagias érzés nevében parancsolnak, melyet Montesquieu becsületnek nevez; végre vannak népek, melyek csak az erőszaknak és a félelemnek engedelmeskednek.

Az *erény,* a *becsület,* a *félelem,* ime a három elv, melyekből az emberek közt fennálló törvényhozások különböző rendszerei származnak, s melyek a kormányzat három lényeges formájának felelnek meg: 1. annak, melyben a nép erényes lévén, önmagát kormányozhatja, vagyis a *köztársaságnak;* 2. annak, melyben a nép inkább a törvényeknek engedelmeskedvén, mint az erénynek és inkább a becsületnek, mint a törvényeknek, kormányzásra szorúl, még pedig határozott törvények által való kormányzásra, melyek bátorságban élését és hiúságát biztosítják, s ez *a monarchia;* 3. végre annak, melyben a nép csupán a félelemnek engedelmeskedvén, nem törvények által, hanem az erőszak, még pedig a legrettentőbb, mert egy embernek erőszaka által való kormányzásra szorúl, és ez *a zsarnokság.*[49]

[49] II. k. I. f.

Montesquieu szerint tehát két dolgot kell megkülönböztetnünk minden kormányzatnál: *természetét* és *elvét;* természete az, mi azzá teszi, a mi; elve pedig azon rúgó, mely működteti: az egyik sajátos alkata; a másik azon emberi szenvedélyek, melyek mozgásba hozzák.[50] Vizsgáljuk e két dolognak vonatkozásait a kormányzat mindegyik neménél.

A köztársaságnak természete az, hogy ott a népnek egészben véve, vagy csupán a nép egy részének van souverain hatalma; az első esetben a köztársaság *demokratia,* a másodikban *aristokratia.*[51]

A demokratiában a nép *uralkodó* és *alattvaló* egyszersmind. Uralkodó szavazata által, melyben akaratát fejezi ki; alattvaló az engedelmesség által, melylyel tisztviselőinek tartozik, kiket ő maga nevez ki, mert a demokratiai kormánynak az a lényege, hogy a nép nevezi ki a tisztviselőket.[52] Végre e kormányzatnak általános szabálya az, hogy a nép önmaga tegye meg mind azt, mit jól bir elvégezni, a többit pedig általa kinevezett hivatalnokaival végeztesse.

Egy ily módon szervezett kormányzat demokratia; de nem elég csak lenni, élni is kell s a legjobban szervezett demokratia is elpusztulhat, ha nincs meg benne

[50] III. k. II. f.

[51] II. k. II. f.

[52] *Esprit des Lois.* II. k. II. f. «A nép csodálatosan meg tudja választani azokat, kikre hatalmának egy részét bízza. Csak oly dolgoknak kell befolyást engednie elhatározására, melyeket nem tudnia lehetetlen, s oly tényeknek, melyek kézzel foghatók. Igen jól tudja, hogy valaki gyakran volt a háborúban s hogy ilyen vagy olyan sikerei voltak; tehát igen jól tud választani hadvezért.»

működésének és cselekvésének alapelve, az erény.[53] Midőn mindenki részt vesz a törvényhozásban, a törvények céltalanokká válnak, ha nincs közerény; mert a nép előre tudja, hogy ő maga fogja viselni a hozandó törvények terhét; azért hajlékony, elnéző s mételyező törvényeket fog hozni. És másrészt, mi célja volna annak, hogy a nép, mint fejedelem, törvényeket hozzon, ha mint alattvaló, végre nem hajtja azokat?

Midőn az *Esprit des Lois* megjelent, sok ellenvetést hoztak föl Montesquieunek azon tétele ellen: hogy az erény a köztársaságok alapelve. Ha csak a köztársaságokban van erény, ha a monarchiák csak bűnökből vannak alkotva, ha a köztársaságok mind erényesek s ha bennök a becsületnek még sincs helye stb., akkor — így szóltak — Montesquieunek magyaráznia kellett volna gondolatát. «Meg kell jegyezni — ugymond — hogy az, a mit erénynek nevezek a köztársaságban, az a hazaszeretet, azaz az egyenlőség szeretete. Ez nem erkölcsi s nem keresztyén, hanem politikai erény, és ez a rúgó, mely mozgásba hozza a köztársasági kormányzatot, mint a becsület az a rúgó, mely mozgásba hozza a monarchiát. Politikai erénynek neveztem tehát a haza és az egyenlőség szeretetét. Figyelembe kell vennünk, hogy egészen más azt mondani, hogy bizonyos tulajdonság, lélekállapot, vagy erény nem oly rúgó, mely mozgásba hoz valamely kormányzatot, és azt mondani, hogy azok nincsenek meg e kormányzatban. Nem csak hogy az erkölcsi és keresztyén erények nincsenek kizárva a monarchiából, de még a politikai erény sincs kizárva belőle. Szóval, megvan a becsület a köztársaságokban, noha ezeknek a politikai

[53] U. o. III. k. III. f.

erény a rúgója; a politikai erény megvan a monarchiában, noha ennek a becsület a rúgója».[54]

A demokratiában a nép maga végzi ügyeit; az aristokratikus kormányzatban az előkelők végzik helyette; a nép ott a nemesekkel szemben az, a mi az alattvaló a monarchiában a fejedelemmel szemben. Mindamellett az aristokratikus köztársaságnak bölcsesége abból áll, hogy a mennyire lehetséges, rövidíti a távolságot, mely a népet az előkelőktől elválasztja, s a népnek megadja az eszközt arra, hogy kilépjen alacsony helyzetéből és szerepet játszszék az államban. A legtökéletesebb aristokratiai állam az, melyben a nemesség a nép, a nép pedig oly szegény, hogy a nemességnek érdeke semmiképen sem kivánja annak elnyomását. A legrosszabb aristokratiai állam az, melyben a nép rabszolgaságban sínylik.[55] E kormányzatnak kevesebb szüksége van az erényre, mint a demokratiainak; de mégis reászorúl arra. A nép, melyet a törvények fékeznek, engedelmeskedhetik a nélkül, hogy erénye volna; de a nemeseket csak saját akaratuk fékezi; nekik tehát szükségök van bizonyos erőre, hogy ellenálljanak szenvedélyeiknek. Ez erőt vagy lelki nagyságukból meríthetik, mely arra tanítja őket, hogy a néppel egyenlőknek tekintsék magokat, vagy a mérsékletből, mely legalább föntartja őket az egymás közt való egyenlőségben. A *mérséklet* az aristokratikus kormányzat tulajdonképi erénye és elve;[56] eltávoztatja ott azt a gyűlöletességet, mely a népnek mindig szeme előtt álló egyenlőtlenségből s azon körül-

[54] II. k. III. f.
[55] III. k. IV. f.
[56] Előszó.

ményből keletkezik, hogy egyedül ő tartozik engedelmességgel; míg ellenben a monarchiában az előkelők is osztozkodnak vele abban.

A monarchiai kormányzat abból áll, hogy egy ember uralkodik mindenkin, állandó és meghatározott törvények szerint.[57] Azonban e törvények, a monarchia föltételei, semmit sem érnek, ha a fejedelmen kívül nincsenek, nem független, hanem alárendelt, a fejedelem és a nép közt közvetítő hatalmak, a közbülső csatornákhoz hasonlók, melyeken át folyik a hatalom. E hatalmak, noha az uralkodótól függenek, őt magát is bizonyos függésbe hozzák a törvényektől és a hagyományos intézményektől, mivel csupán közvetítésökkel bír cselekedni.

A monarchia tehát nem állhat fönn nemesség, előjogok s kiváltságok nélkül. A nemesek, a papság, a városok kiváltságai, az úri székek s az egyházi birás-kodás stb. mindannyi korlátjai a fejedelem önkényes hatalmának vagy a nép fölülkerekedésének. Vegyük el e rangfokokat és előjogokat s az állam szükségképen zsarnokivá vagy népuralmivá lesz. E közvetítő rangsorokon kívül szükséges még a törvények egész tárháza, hogy a monarchiai hatalom korlátai folyvást a fejedelem s az alattvalók szeme előtt álljanak, és szükséges még bizonyos politikai testület, mely kihirdeti a törvényeket, mikor megalkottatnak és emlékeztet reájok, mikor elfelejtetnek.

E rendszernek, mely csodálatosan van szervezve annyiban, mennyiben kibékíti az uralkodó mindenhatóságát és az alattvalók biztosságát, szüksége van egy rúgóra, egy mozgató alapelvre. Ez nem az erény, ez a becsület, azaz

[57] *Esprit des Lois*, II. k. IV. f.

minden személy s minden osztály előítélete.[58] Valóban, az erény előfordúlhat a monarchiai kormányzatban. De ez teljességgel nem szükségképi körülmény. Az állam fönmaradására nézve az a szükséges, hogy a fejedelemnek legyen bizonyos előítélete a saját nagyságáról s előjogairól, s hogy e nagyságot azonosítsa az államával; szóval, legyen bizonyos képzelmi hite, mely vele a jót kerestesse nem magáért a jóért, hanem hogy megvalósítsa a nagyság eszményét, melyet magában hord. Csakhogy e nagyságáról alkotott hit a fejedelemnél könnyen önimádássá, az alattvalók megvetésévé s a közérdekek iránt való közömbösséggé fajulna és az állam zsarnokivá válnék, ha az állam valamennyi testületeinek nem volna meg a saját előítélete, mint magának a fejedelemnek, ha a nemesség, a papság, a tisztviselők, a városok, a fejedelem előítéletével nem helyeznének szembe ellenkező előítéleteket. Az előítéletek ez összesége, melyek korlátozzák és tiszteletben tartják egymást, megalapítja a társadalmi hierarchiát s helyettesíti a jogot, mely a köztársaságok alapja; ime ez a becsület, a monarchiai intézmények föntartó elve.

Mind a köztársaságnak s mind a monarchiának külön alkotmánya, szerkezete s gépezete van. Az önkényuralom, már csak az által, hogy egy ember akaratán alapszik, semmi határozottsággal vagy biztossággal nem birhat, nincs tehát alkotmánya. Egyedüli alkotmánya az, hogy az embereket semmibe veszi s a fejedelmet minden fölé helyezi. De mivel a fejedelem minden és mindennek az ura, különös volna, ha fárasztaná magát a népért, mely semmi; azért is csak a hatalom élvezetét s erő-

[58] III. k. VI. f. és IV. k. II. f.

szakát tartja fönn magának, használatát pedig másra bízza. A fejedelemnek e képviselője absolut, mint maga a fejedelem, hogy ez nyugalomban élhessen; de bármily absolut is hatalma, mégis a fejedelemtől függ, ki leverheti, a mikor akarja és mint neki tetszik azokat, kiket fölemel, a mikor akarja és a mint neki tetszik. Az ily kormányzat elve nem lehet se az erény, se a becsület, mert mind a kettő ellenkezik ily hatalommal és ily engedelmességgel; a zsarnokság csak a félelmen alapszik. Az uralkodótól való félelem a népnek zabolája és védelme egyszersmind; mert a nép igen is gyenge lévén arra, hogy a fejedelem féljen tőle, ez leginkább az előkelők ellen fejti ki hatalmát, s éppen a nagyok félelme biztosítja a gyengéket.

Már megjegyeztük a *Lettres Persanes*-ban és az *Elmélkedésekben* Montesquieu erős gyűlöletét a zsarnokság ellen; de különösen az *Esprit des Lois*-ban gyűjti össze és hegyezi ironikus ékesszólásának legkeserűbb és legvéresebb nyilait, hogy e szörnyű kormányzatról képet adjon: «Midőn Louisianában — így szól — a vadak megkivánják a gyümölcsöket, tövestől vágják ki a fát és úgy szedik le gyümölcseit. Ilyen a zsarnoki kormányzat».[59] — «Midőn XII. Károly Benderben volt s a svéd senatusban némi ellenszegülésre talált, azt irta, hogy elküldi nekik egyik csizmáját, hadd parancsoljon ez. E csizma úgy uralkodott volna, mint egy zsarnok király».[60] «A zsarnoki kormányzatban minden két vagy három eszme körül forog; nincs tehát szükség új eszmékre. Ha egy állatot tanítunk, óvakodni fogunk attól, hogy tanító-

[59] II. k. V. f. és V. k. XIV., XV. f.
[60] III. k. IX. f.

ját, a leczkéket és a modort változtassuk; agyvelejére két vagy három mozgással hatunk s nem többel».[61] — «A mint a zsarnoki kormányzat elve a félelem, úgy czélja is a csendesség; de ez nem a béke, hanem ama városok csendje, melyeket az ellenség már elfoglalt».[62] Nem nehéz észrevenni e keserű szavak titkos irányzatát. A zsarnokság e rajza fenyegetés Montesquieu részéről a mérsékelt kormányok ellen, melyek hogy hiábavaló erőre tegyenek szert, szétrombolják a szerencsés korlátokat, melyek őket a zsarnokságtól elválasztják.

Két dolgot vizsgáltunk a kormányzatokban: először azt, a mi által léteznek, alkatukat; majd azt, a mi őket mozgásba hozza, vagyis elveiket. Hátra van még tanulmányozni azt, a mi őket megbuktatja, azaz romlásukat.

Minden kormányzat romlása mindig az elvek romlásán kezdődik.[63] Mivel a köztársaság elve az erény, a köztársaság akkor romlik, ha erényét elveszti. De mivel kétféle köztársaság van, a romlás nem ugyanaz mind a kettőre nézve. A demokratia az egyenlőség szellemének vesztével vagy annak túlhajtásával bukik el.[64] E bajok közül az első az aristokratiára vagy egyetlen ember uralmára vezet, a második először mindenkinek, majd egyetlen embernek zsarnokságát vonja maga után. Igaz, hogy a demokratia jelleme az egyenlőség, csakhogy a szabályozott egyenlőség: «Az igazi demokratiában csak mint polgárok vagyunk egyenlőek; a romlott demokratiában még mint tisztviselő, mint senator, mint biró, mint

[61] VIII. k. I. f.
[62] VIII. k. II., III., IV. f.
[63] VIII. k. I. f.
[64] U. o. II. f.

atya, mint férj s úr is azok vagyunk». Midőn a romlás oly fokra hágott, hogy a nép többé nem ismer el semmiféle köteléket, hogy már nem engedelmeskedik az előjáróknak, hogy nem tiszteli többé az aggastyánokat, s hogy a szabadosság uralkodik mindenütt, akkor a szabadság igen közel van bukásához. Minél több hasznot húz látszólag a nép szabadságából, annál közelebb van a percz, melyben el kell vesztenie azt. Kis zsarnokok keletkeznek, kik egynek minden bűnével birnak. Nemsokára tűrhetetlenné válik a szabadságnak maradványa is; egyetlen zsarnok támad és a nép mindenét elveszti, még a romlás előnyeit is. A szélső demokratia ez átmenetét a zsarnokságra valamennyi publicista észlelte. Platon e nagy igazságot költői és hasonlatos nyelvén fejezte ki, midőn így szólt: «A nép ki akarván kerülni a szabad emberektől való függés füstjét, a rabszolgák zsarnokságának tüzébe hull, fölcserélvén a mértéktelen és túlcsapongó szabadságot a legdurvább és a legkeservesebb szolgasággal».

A mi az aristokratiát illeti, az akkor romlik, midőn a nemesség már nem él egyetértésben a néppel; midőn a hatalom tömörűl vagy meglazúl és vagy zsarnokivá vagy gyengévé lesz; végre midőn a nemesek jobban érzik a parancsolás gyönyöreit, mint veszélyeit s midőn azt hiszik, hogy már semmitől sem kell tartaniok.[65]

Mivel a monarchiai kormányzatnak lelke a becsület, vagy minden rendnek és osztálynak az előítélete, e kormányzat elbukik magával az előítélettel, midőn az engedelmesség szolgasággá válik, s midőn a nép és az előkelők, loyalis alattvalók helyett, a fejedelemtől és

[65] VIII. k. V. f.

önmagoktól megvetett eszközökké sülyednek alá; midőn a becsület ellentétbe jut a megtiszteltetéssel, s midőn valakire ugyanegy időben halmozódhatnak a gyalázat és a méltóságok; midőn az uralkodó a törvények helyébe a saját akaratát teszi; midőn igazságszeretetét szigorrá változtatva, a római császárok példájára, Medúza-fejet függeszt mellére; midőn elnyomva a közbeeső hatalmakat, mindent maga akar tenni és az egész államot önmagára vezeti vissza; s végre midőn inkább hiú ötleteibe szerelmes, semhogy következetes akarata szerint cselekednék.[66] A mi az önkényuralmat illeti, az szüntelenül romlik, mivel természeténél fogva romlott.[67]

A kormányzatok elméletének bírálata. — Ez a háromféle kormányzatnak és elveiknek híres elmélete. Előadtuk Montesquieu eszméit félbeszakítás nélkül, hogy láthatók legyenek összefüggésökben és erejökben. De vizsgáljuk őket közelebbről is.

Montesquieu szerint három ősi kormányzat van, melyek természetök és elvök szerint különböznek, úgy mint a köztársasági, a monarchiai és a zsarnoki. E felosztás ellen sok és szerintünk alapos ellenvetést tettek.

Először is, Montesquieu szerint, a köztársasági kormányzatnak két faja van: az aristokratiai és a demokratiai. De vajjon itt valóban ugyanegy nemnek két különböző fajáról van-e szó, s nem két lényegesen különböző nemről? Az egyikben a nép összesége, a másikban a népnek csupán egy része foglalja el a főhatalmat. Ez nem másodrendű különbség. Ha az államnak alaptényе a souverainitás, akkor az államok jellemző

[66] VIII. k. VI. és VII. f.
[67] VIII k. X. f.

különbségét a souverain hatalom fölosztása módjában kell keresnünk. Már maga az a tény, hogy a souverain hatalom némelyek számára van föntartva s nem mindenkinek van része benne, gyökeresen megváltoztatja az állam szellemét. Igaz, hogy mind az aristokratiával, mind a demokratiával közös az, hogy királynak nincsenek alárendelve. De az aristokratiának s a monarchiának is megvan az a közössége, hogy minden hatalmat elvesznek a néptől. Ha a kormányzatok fölosztásának elvéül az *egy* és a *mindannyi* különbségét veszszük, nyilvánvaló, hogy közvetítőül be kell még vinnünk a *többek* kormányzatát; mert ép akkora a különbség a *többek* és a *mindannyi*, mint az *egy* és a *többek* közt. Ha tehát elfogadjuk Montesquieu fölosztását, az aristokratiát ugyanoly okból kell külön választanunk, mint a monarchiát, s így lesz négy kormányzat három helyett.

De Montesquieu elméletének másik hibája az, hogy mint két különböző nemet teljesen elválasztja a zsarnokságot a monarchiától. Kétségtelenül igaza van, midőn különbséget tesz egy embernek kormányzata közt, melyet alaptörvények korlátoznak, s egy másiké közt, mely egyedül a szeszélynek van kiszolgáltatva. De e különbség minden kormányzatnál megtehető. Vannak demokratiák, melyekben a nép csak szeszélyei szerint parancsol, a helyett, hogy a törvények alapján kormányozna; vannak aristokratiák is, melyekben a nemesek akarata foglalja el az alaptörvények helyét. Innen van a régi fölosztás, mely hat kormányzatot ismer, három jót és három rosszat; az előbbiek csak a törvényeknek engedelmeskednek s az alattvalók javát akarják; az utóbbiak csupán szeszélyöket követik s önérdekeiket hajhászszák. Kétségtelenül választhatjuk a fölosztás ez elvét is és kezdhetjük

a kormányzatok két nagy osztályának kiemelésével, a szerint, a mint a törvényeknek engedelmeskednek vagy nem engedelmeskednek, s azután ez osztályok mindegyikét három fajra oszthatjuk, a szerint, a mint a hatalom egy vagy több embernek, vagy az összeségnek kezében van. Vehetjük azonban a fölosztás elvéül a souverain hatalom eloszlását is, s így három alapkormányzatot nyerünk, melyek mindegyikét azután újra két fajra oszthatjuk. De nem vegyíthetjük össze e két elvet, s nem tehetünk különbséget az egyik segélyével a monarchia s a demokratia, a másik segélyével pedig a monarchia és a zsarnokság közt.

Azon kívül, szorosabban vizsgálva a dolgot, be fogjuk látni, hogy a monarchia és a zsarnokság közt nem oly nagy a különbség, mint a szerző mondja. Mert a tiszta monarchiában (és erről van szó; mivel még csak az egyszerű kormányzatokat tárgyaljuk), tehát a monarchiában a fejedelem, igen kevés alaptörvény kivételével, mindig megváltoztathatja a törvényeket; csak akaratán múlik, ha nem változtatja őket. Akarata a legfőbb törvény, s ez éppen a zsarnokság elve. Hogy teljességgel ne változtathassa meg a törvényeket, e czélra szükséges volna, hogy azokat egy hatalom vagy bizonyos meghatározott hatalmak védelmezzék és biztosítsák. De akkor ebből korlátozott, aristokratikus, parlamenti, képviseleti monarchia lesz, a királyi hatalom elé vetett korlátok természete szerint. Ez vegyes kormányzat; ez már többé nem a tulajdonképi értelemben vett monarchia. Kétségtelenül vannak monarchiák, melyekben az uralkodó a törvények szerint kormányoz és ez a szokás a fölvilágosúlt és művelt országokban; de a jogot tekintve, a monarchia ha absolut, mindig megváltoztathatja a törvényt; és ha nem

absolut, már nem is az a monarchia, melyről itt szó van; hanem egyike azon számtalan megalkuvásoknak, melyek a gyakorlatban keletkeznek a politika elemi formái közt, de a melyek nem foglalhatnak helyet egy elvont és tudományos fölosztásban, hol az eszmék általánosságban vannak fölfogva.

Másrészt, ha nem szabatos az a mondás, hogy a monarchia szükségképen megállapított törvényeknek van alávetve, vajjon szabatosabb-e azt mondani, hogy a zsarnokság teljességgel nincs alávetve semmiféle törvénynek? Kivel hitethetjük el, hogy a törökök, a persák és a khinaiak kormánya minden szabály, gát és szokások vagy egyáltalán oly valami nélkül van, a mi a fejedelemnek vagy alattvalóinak önkényes akaratát korlátozza? Hogy ily kormányforma véletlenül előáll, midőn egy Caracalla vagy egy Heliogabal foglalja el a trónt, az tagadhatatlan; de hogy ez az emberek közt található kormányoknak szabályos és valóban lényeges formája volna, az ellenkezik a dolgok természetével. Megengedem, hogy a keleti kormányzatokban kevesebb a törvény, mint nálunk, kisebb a személy és a vagyon tisztelete, és főkép az hiányzik, a mit mi alkotmánynak nevezünk; végre, kétségtelen, hogy vannak különbségek a barbár és a művelt kormányzatok közt, de e különbség nem fog odáig terjedni, hogy az emberek állatokká fajuljanak. Pedig ez történnék, ha létezhetnék egy ahhoz hasonló kormányzat, minőt Montesquieu lerajzolt a zsarnokság neve alatt. Szóval, nincs lényeges különbség az önkényuralom és a monarchia közt: «Két testvér ez, mondja Voltaire, kik annyira hasonlók egymáshoz, hogy az egyiket gyakran összetévesztik a másikkal. Valljuk meg, hogy mindenkor

olyanok voltak, mint két nagy macska, melyek nyakára az egerek csengetyűt próbáltak akasztani.[68]

Ha a Montesquieutől jelzett különbség a monarchia és az önkényuralom között nem lényeges, ha a monarchia nem szükségkép megállapított törvények szerint kormányoz, és ha az önkényuralkodás nincs megfosztva szükségkép minden törvénytől: ebből az következik, hogy az önkényuralom csak rendellenes formája a monarchiának, mint a demagogia rendellenes formája a demokratiának, s az oligarchia az aristokratiának. Visszajutunk tehát Aristoteles fölosztásához, mely nekünk egyszerűnek, szigorúnak és tudományosnak tetszik s mely tökéletesen megfelel mindenféle elméletnek.

A kormányzatoknak természetök szerint való fölosztásáról térjünk át elveik vizsgálatára. Itt bizonyára eredeti és mély gondolattal találkozunk. Valamely kormányzat él és fönmarad. Miért marad fönn? Nem egy belső rúgó erejénél fogva-e, mely életet ad neki, mozgatja, működteti s végre föntartja életét mindaddig, míg maga is elkopván, az államot is maga után vonja?[69] A kormányzatok elvének e philosophiai vizsgálata tehát Montesquieu szerencsés ujításainak egyike a politikai tudományban; és noha az gyakran paradoxszerű és önkényes, sőt talán elégtelen is, mégis csodálatra méltó.

A Montesquieutől fölismert három, vagy inkább négy elv közűl, kettő igaz: az erény elve és a félelem elve. Mindjárt visszatérünk ezekre. Más két elv is van, mely ingadozónak és rosszúl meghatározottnak látszik: ez a becsület és a mérséklet elve.

[68] Voltaire, Comment. sur *l'Esprit des Lois* IV.
[69] *Esprit des Lois* III. k. VI. f.

Kivált ez utóbbi bizonyára a leggyöngébb Montesquieu elméletében. A mérséklet csak korlátja, nem elve a cselekvésnek; akadályoztatja a bukást, de nem ad se életet, se mozgalmat. Másrészt nem illeti meg inkább az aristokratikus kormányzatot, mint bárminő mást. Nyilvánvaló, hogy minden kormányzatnak, mely élni akar, szüksége van reá. A monarchia mérséklet nélkül önkényuralommá fajúl, a demokratia mérséklet nélkül demagogiává vagy zsarnoksággá válik. A mérséklet valamennyi állam és valamennyi kormányforma föntartó eleme, s nem külön elve bármelyiköknek.

A becsület elmésen kitalált elv a monarchia és a kényuralom különbségének magyarázatára.[70] De ez határozatlan és rosszúl kifejtett elv. «Ez — mondja Montesquieu — minden egyén és minden osztály előítélete». De miből áll ez előítélet? «A becsület természetében van, hogy kívánja a rangot és a megkülönböztetést». Úgy látszik tehát, hogy a becsület ugyanaz, mint a hiúság. «A nagyravágyásnak, folytatja Montesquieu, jó hatásai vannak a monarchiában.» Ime a becsület, mely nagyravágyássá lesz. Később Montesquieu így határozza meg a becsületet: «mindennek ura ez, kinek mindenben vezérelnie kell bennünket.» Semmi sem határozatlanabb ennél. Valamivel jobban határozza meg, midőn így szól: «hogy ez kevésbbé az, a mivel másoknak, mint az, a mivel önmagunknak tartozunk», és «nem annyira az, a mi ben-

[70] Láttuk, hogy a *Lettres Persanes*-ban (l. föntebb) Montesquieu még összetévesztette a becsületet és az erényt s egyenlő szerepet tulajdonított nekik a köztársaságokban; de ugyanekkor meglepte az a szerep, melyet a dicsőség szeretete s a becsület játszottak Franciaországban. Ez azon különös s igen helyes nézet, melyből később meglehetős önkényesen rendszeres elvet csinált.

nünket polgártársainkhoz közelebb visz, mint inkább az, a mi tőlük megkülönböztet . . . . Ez a nemesség az erényekben, az őszinteség az erkölcsökben, az udvariasság a modorban». Végre midőn hozzáteszi, hogy «a becsület mondja nekünk, hogy a fejedelemnek soha sem szabad oly tettet reánk parancsolni, mely meggyalázó», világos, hogy itt a becsület már nem csak előítélete minden egyénnek s minden osztálynak, hanem már egy neme az erénynek s annak alkatrésze.[71]

Nem akarom tagadni azt, hogy van elmésség s részben igazság is a monarchiának és elvének elméletében. De az erény ezen elve, mely egészen újkori, mely hűbéri, lovagi, keresztyén eszmékből van alkotva, és végre a büszkeség azon természetes érzéséből, mely sajátja az embernek minden kormányformában, elégséges-e Fülöp és Sándor monarchiájának, az első görög és a XV-ik századbeli monarchiák magyarázatára? Másrészt, a becsület nem ép annyira elve-e az aristokratiáknak és talán még inkább, mint a monarchiáknak? A becsület, szűk értelemben véve, kiválóan aristokratikus előítélet; szélesebb értelmében a tulajdonképi erény, vagy legalább alkatrészeinek egyike. Az erény nem kevésbbé, mint a félelem tartóztatta vissza a velenczei nemeseket attól, hogy elárulják az állam titkait; és bizonyára a becsület ép annyira, mint a haza szeretete vezette vissza Regulust Karthagóba, hogy ott kegyetlen halállal haljon meg. Az ókori *honestum, pulchrum* és *decorum* igen hasonló ahhoz, a mit Montesquieu becsületnek nevez; már pedig ez eszme a köztársaságok szülöttje.

[71] A becsület elvéről a monarchiákban l. különösen III. k. VI. s VII. f., IV. k. II. f., VI. k. IX. f. és VIII. könyv VI. és VII.

Vegyük föl ujra Montesquieu elméletét és szabadon magunkba fogadva elveit, igyekezzünk annak több világosságot és szabatosságot adni.

Két természetes elv van az emberben, melyek a kormányzat két fő formájának adnak életet, azoknak, melyeket Pláton a két anyaalkotmánynak nevez, a monarchiának és a demokratiának. E két elv a nyugalom szeretete és a szabadság szeretete. E két elv azonos; mert szeretni a szabadságot mi más, mint az a kívánság, hogy nyugalomban és békében élvezhessük természetünk erőit, melyek nincsenek ellentétben mások boldogságával? És szeretni a nyugalmat nem ugyanaz-e, mint az a kívánság, hogy ne zavartassunk szabadságunk törvényes használatában? De, noha e két elv azonos, természeténél fogva mégis különböznek hatásaikban. Mert az egyiknek több a vonatkozása a mozgásra való hajlamhoz s a másiknak a tétlenség és mozdulatlanság kedveléséhez. Az egyik kívánja a cselekvést, a fejlődést minden irányban s mindig uj kalandok megkisértését; a másik maradni szeret bizonyos megszentelt határok közt; mindig ugyanazon körben akar forogni és nem akar fölszabadulni bizonyos szokások és bizonyos kötelékek alól. Az egyik többre becsüli az újítást mint a biztosságot. A másik fél az újítástól mint minden biztosság ellenségétől. Az egyik nem igen elégszik meg az anyagi jólléttel, s mindig egy képzeleti jóllétben dúskálkodik. A másik fél az ismeretlentől és szereti csöndesen élvezni azt, a mi biztos birtokában van. Az egyik birálni, feddni, vitatkozni szeret, és nem akarja magát megadni, ha nem tudja miért. A másik nem akarja magát fárasztani azzal, hogy megvizsgálja azt, a mit nem ért, azt, a minek megértéséhez nem köti magát; szivesen mellőzi az

ügyekkel való törődést, s a lehető legkevesebbet ártja magát beléjök.

Már pedig a nyugalom szeretete élteti a monarchiát s a szabadság szeretete a demokratiát. Ott, hol egy ember uralkodik, a cselekvések gyorsabbak, egységesebbek s önmagukhoz következetesebbek. Ott kevesebb a vitatkozás, az egyenetlenkedés, kevesebb az elvesztett idő, kevesebb a zavar, a forradalom. Tudjuk azt, hogy mi lesz holnap abból, a mi tegnap volt. A trónváltozások, melyek az ilynemű kormányzatokban a legjelentékenyebb mozgalmak, majdnem észrevétlen módon történnek, ha az örökösödési törvények jól meg vannak állapítva. Vannak néha zavarok a regensségek alatt, a mi éppen onnan ered, hogy akkor az egyedül uralkodó kormányzata mindig többek kormányzata felé hajlik; de midőn ismét a királyi hatalom lesz az uralkodó, a rend és a nyugalom ujjá születnek vele. A monarchiában az egyén általában csöndes, föltéve, hogy nem avatkozik az állam ügyeibe. Következésképp, midőn az ország polgárai legnagyobb részében meg van az előszeretet a nyugalom és a közömbösség a közügyek iránt, az állam monarchiaivá válik.

Ellenben vegyünk oly népet, melyet a szabadság szeretete lelkesít, úgy mint leirtuk, s világos, hogy nem fogja tűrni a kormányzatnak semmiféle oly formáját, melyben neki a lehető legnagyobb része ne volna. Ha mindenkiben vagy a legnagyobb részben megvan az előszeretet a mozgalom, a kaland, a birálat, a vitatkozás és a vizsgálat iránt, mindenki akar majd valamit jelenteni az államban; részt akarnak majd venni a törvények készítésében, attól félvén, hogy azok elnyomhatnák buzgalmukat és kivánságaikat. Ők akarják majd kinevezni tisztviselőiket, hogy akaratuk becsületes végrehajtásáról

biztosítva legyenek; alá akarják őket vetni az ellenőrzésnek és nem fogják engedni, hogy magokat is alávessék annak. Bizalmatlanok, zajongók lesznek, a szó barátjai s gyakran határozatlanok a cselekvésben. De mindenek fölött megalapítni szándékoznak majd magok közt az egyenlőséget. A szabadság bajosan egyeztethető össze az egyenlőtlenséggel. Valóban, ha egyesek oly szabadalmakkal birnak, melyekre törekedni nekem teljesen el van tiltva, akkor nem vagyok szabad, mivel tehetségeimnek bizonyos természetes és törvényes fejlődése meg van akasztva. Ha csak némelyek csinálják a törvényeket, vagy csak némelyeknek van joguk bizonyos hivatalokra, akkor nem vagyok szabad, mert minő biztosítékom van ellenök? Kétségtelenül megeshetik, hogy igen sok tapasztalat következtében valamely nép megnyugszik az egyenlőtlenségben, hogy biztosítsa szabadságát; de ez egyike azon megalkuvásoknak, melyek a kormányzat minden elvei közt lehetségesek; mi pedig itt azokat tisztaságukban s különbségeikben vizsgáljuk. Ez értelemben mondjuk: a demokratia alapelve a szabadság és az egyenlőség szeretete.

Különbséget kell tennünk valamely kormányzatnak alap elve és föntartó elve közt. Az egyik létét, a másik fönmaradását okozza. Melyek tehát a monarchia és a demokratia föntartó elvei? Kezdem a demokratián.

Itt Montesquieu csodálatra méltó; és bármit mondottak róla, úgy hiszem, hogy a politikai tudomány axiomájának kell tekintenünk azt a nagy elvet, hogy a demokratia az erényen alapszik. Valóban, midőn megadják a szabadságot a népnek, szükséges, hogy igen sok oly cselekvést engedjenek meg neki, melyek más kormányzatban nincsenek megengedve. E cselekvések közt némelyek rosszak, némelyek pedig jók lesznek; és

vigasztalódunk a rosszak miatt, mert kárpótlást nyerünk a jók által. De ha azok mind rosszak, a rendetlenségnek és romlásnak mennyi elemét viszik be magukkal az államba! Például mindenkinek meg van engedve, hogy kifejezze gondolatait azon reményben, hogy a jó gondolatok győznek majd a rosszakon s hogy az igazság erőt fog venni a tévedésen. De ha mindenki visszaél a gondolattal, ha némelyek árúba bocsátják, mások szenvedélyeiknek áldozzák föl s ha mindannyian a megadott szabadságot csak a törvények, a tisztviselők, az erényes emberek stb. meggyalázására fordítják, vajjon az ily szabadság nem anarchia és elnyomás-e? És mivel semmi erőszakos fönn nem maradhat, megromlott köztársaságnak is okvetetlenül el kell buknia. Másrészt nem lehet tagadni, hogy a szabadság viszálkodást okoz az államban. E viszálkodás jót tesz, ha nem viszik a túlságig. De tegyük föl, hogy nincs ellensúlya, akkor mindenkinek háborúja lesz belőle mindenki ellen, s a kormányzatok legszebbike a vadság állapotához lesz hasonlóvá. Már pedig oly államban, hol csekély szerepet engednek az erőszaknak, ép azért, hogy mennél több tért adjanak a szabadságnak: az egyedüli természetes ellensúly az erény. Azon kívül a demokratia nagy veszélyeinek egyike az egyenlőség szeretete. Mert a mint van természetes és igaz egyenlőség, van olyan is, mely nem törvényes, mely egy sorba helyezi a tudatlan és a fölvilágosult, a rossz és a jó embert. Ha a rossz emberek többségben vannak, meg fognak botránkozni az értelmes és kiváló ember felsőbbsége miatt. Innen a gyanakodások, az ostracismusok, az üldözések, mind az, a mi beszennyezte az ó- és újkori demokratiákat, s gyakran még a zsarnokságnál is alábbvalókká tette. Tehát a népben elegendő erénynek

kell lenni, hogy a jobbakban az erényt fölismerje, megbecsülje és tisztelje. Vegyük hozzá, hogy a demokratiában a nép csinálja a törvényeket s a nép engedelmeskedik nekik; már pedig ha törvényeket csinál s nem engedelmeskedik nekik, ez annyi, mintha nem is csinálná őket. Ha pedig előre látván saját gyöngeségét és előre is megalkudván azzal, törvényeit a maga romlottságához alkalmazza, mit ér az ily kormányzat? Végre, bármely oldalról vizsgáljuk is a demokratiát, látni fogjuk, hogy csak az erény által létezik, él és marad fönn. Az ó-kor valamennyi nagy politikusai mondották ezt: Szent-Tamás és Macchiavelli ugyanazt mondották. Ennek tehát igen nagy igazságnak kell lennie, hogy egyszerre elismerje annyi különböző lángész, kik oly különböző elvekből indultak ki.

A mai publicistákról is elmondhatjuk, a mit Montesquieu mondott a korabeliekről: «A görög politikusok, kik a népuralmi kormány alatt éltek, annak támaszául más erőt, mint az erényt, nem ismertek el. A mai politikusok nekünk csak iparvállalatokról, kereskedelemről, pénzügyekről, vagyonról meg fényűzésről beszélnek».

Jogosan állítják, hogy Montesquieu igen is engedett az ó-kori előítéleteknek, midőn azt mondotta, hogy a demokratiai erény a mértékletesség szeretetéből s az önmegtagadásból áll. Ez annyit tesz, mint az állam nevében az egyéntől oly áldozatot kívánni, melyet a vallás alig bir elérni Isten és az örökkévalóság nevében. De ha igaz, hogy a modern demokratiák nem hasonlíthatók az ó-koriakhoz, nem igaz, hogy azok nem ugyanazon elven alapulnak, t. i. a törvényeknek való engedelmességen, az előjáróság tiszteletén, a haza szeretetén, más jogainak tiszteletben tartásán, szóval az igazságon. Az igazság a

demokratia valódi elve, bármily formában jelentkezzék is az. Egyedül az teszi a szabadságot lehetségessé, tartóssá és kivánatossá.

Igy tehát a demokratia alapelve a szabadság és az egyenlőség szeretete, föntartó elve pedig az erény.

Forduljunk most a monarchiához. E kormányformának alkotó elve, mint mondottuk, a nyugalom szeretete. Mi a föntartó elve? Nem tagadjuk annak elismerését, hogy ez elv a becsület; csakhogy mit kell értenünk a becsületen?

Láttuk, hogy ez elvben, úgy a hogy Montesquieu fejtegette, meglehetős nagy a zavar; most egy neme az a léha hiúságnak, vagy szűk előítélete egy kasztnak és testületnek; majd lelki nagyság és az érzés büszkesége lesz belőle. E két értelmezésnek melyikében volna a becsület a monarchiák föntartó elve? Meg kellene különböztetnünk e fontos árnyalatokat s nem kellene egyetlen elvet alkotni annyi különböző elemből. Az olynemű becsület, minőt a régi monarchiában helyeztek abba, hogy valaki a király szolgája legyen, semmikép sem hasonlít a Vicomte d'Orte becsületéhez, ki IX. Károlynak megtagadta a hóhéri szolgálatot a hugenották ellen, vagy Crillonéhoz, ki III. Henriknek megtagadta Guise herczeg meggyilkolását. Az első értelemben a becsület csak alkatrésze a fejedelem oly imádásának, mely közös a monarchiai és a zsarnoki államokkal. A második értelemben a becsület nem egyéb, mint magának az erénynek egyik alkatrésze. De kivált e második értelemben sajátja a monarchiai kormányzatnak a becsület. Mert a zsarnokságban szintén előfordul a hiúság egy neme, mely keresni fogja a megtiszteltetést, az előmenetelt, a fejedelem kegyeit, s mely igyekezni fog annak személyéhez minél közelebb jutni.

A monarchiai becsület tehát kivált az a büszkeség, mely megtagadja a fejedelemnek az engedelmességet, midőn az a lelkiismerettel ellenkező cselekvéseket parancsol. Ez, mint nekünk látszik, a monarchiai becsületnek legkiválóbb vonása. Mert összetéveszteni azt a nagyravágyással, a dicsőség szeretetével, annyit tesz, mint kiforgatni sajátos lényéből; mivel a nagyravágyás nem kevésbbé gyakori a zsarnokságban, a dicsőség szeretete pedig a köztársaságokban. A monarchiai becsület tehát érzete a fejedelem iránt tartozó kötelességünknek, mérsékelve annak érzete által, a mivel önmagunknak tartozunk. Ez tehát korlát a fejedelem hatalma ellen, s azon elven nyugszik, hogy a fejedelem nem tehet mindent s nem is kell mindent akarnia. Ez tehát egyik alkatrésze a szabadság szeretetének, átvive oly kormányzatra, mely nem ez elven alapszik.

Hogyan foglalhat helyet a szabadság szeretete a monarchiai kormányzatban? Kétféle módon. A monarchia rendesen vagy a zsarnokság vagy az aristokratia után következik. Az első eset ritka, a második leggyakoribb volt az új-korban. A monarchia következik az önkényuralom után, midőn az önkényuralom fölvilágosulttá lesz. Már pedig a világosság első sugara, mely az alattvalók lelkében földereng, arra tanítja meg őket, hogy a fejedelem nem tehet mindent, s hogy vannak dolgok, melyek magasabban állnak hatalmánál. Innen a becsület első érzete és innen az első korlát az egyeduralkodó hatalma ellen. A másik esetben a becsület érzése nem egyéb, mint egyik maradványa az aristokratiai szabadságnak, mely a legvégsőig védelmezi magát. Ez könnyen észrevehető monarchiánk történetében. A becsület jóval többet követelt a XVI. század egy-egy előkelőjétől, mint a XVIII-ik egy-egy

udvaronczától. A becsület a XVI. században még megkívánta az erősített kastélyok birtokát és a fegyvereket, melyeket önvédelemre még a korona ellen is lehetett fordítani, míg a XVIII. században már nem tiltotta, hogy valaki a király előszobáiban és kegyencznőinek boudoirjában töltse el életét. Igy a monarchiai becsület nem egyéb, mint jele annak, a mi az aristokratiából a monarchikus országban megmaradt, vagy a mivé az ott alakult.

Van egy elv, mely vonatkozásban van a becsület elvével a monarchiai államokban, s mégis megkülönbözteti ezeket az önkényuralomtól, és ez a közvélemény elve. Van közvélemény a monarchiában is. Igaz, hogy nem oly szabadon fejezik ki mint a demokratiában, vagy a korlátozott és képviseleti monarchiákban, de létezik. Megvan az a közös érzés, hogy a király, bármily szent is hatalma, tartozik alattvalói boldogságának szentelni magát. Itélnek tényeiről, itélnek minisztereiről. És noha jogában van mindent megtenni, a mit akar, valóságban gyakran számolni köteles e véleménynyel, még ha néma is az. Francziaországban volt közvélemény még Richelieu, még XIV. Lajos alatt is. A közönség helyeselt és ócsárolt bizonyos mértékben. Az is kétségtelen, hogy bizonyos mértékben ugyanígy áll a dolog a zsarnoki államokban is; de ez annak a jele, hogy a zsarnokság monarchiává alakul át. Másrészt a közvélemény igen gyönge lehet a monarchiai államokban; ez akkor annak a jele, hogy a zsarnokság felé hajlanak.

A közvélemény hatalma a monarchiákban még egyike a szabadságszeretet formáinak. Ez az az engedmény, melyet a monarchia a közszellemnek, a vizsgálat és a birálat szellemének, s a mi mindennél drágább: a szabadságnak ad. Megkülönböztetem a becsületet és a

közvéleményt. Az első kiválóan aristokratikus érzés; a másik demokratikus elv. Mind a kettő jelzi, hogy minő részt vesznek a kormányzatban a nemesség és a nép. Nem mondom, hogy törvényes részök van abban: mert akkor ez aristokratia volna, vagy demokratia, vagy vegyes monarchia; de végre is számot tesznek az államban és jelentőségök a becsület és a közvélemény jelentőségéhez van mérve.

A monarchia magyarázata után, s miután visszavezettük azt, mint Montesquieu kívánja, a becsület elvére, melyhez még a közvéleményét csatoljuk: könnyű lesz megmagyarázni a kényuralmat és elvét.

A kényuralom visszaélésből keletkezett formája a monarchiának, a kormányzatnak azon alacsony formája, a legalábbvaló mindenek közt, mint Platon mondja,[72] melyben a gyöngeség és a nyugalom túlzott szeretete miatt a polgárok minden hatalmat az uralkodó személy akaratára hagynak, ellenállhatatlan erőt adnak kezébe, s magoknak csak a korlátlan engedelmességet tartják fönn. Ily kormányzat csak a félelmen alapszik. Erről álmodozott Hobbes, mint a kormányzatok mintájáról, de ez a valóságban a legtökéletlenebb forma, mivel önmagával ellenmondásban van. Valóban, az ember csak a nyugalomért áldozhatja föl a szabadságot. De a nyugalom lehetetlen biztosság nélkül; és a biztosság összeférhetetlen a félelemmel. Igy tehát oly kormány, mely e föltevés szerint, a legnagyobb félelmen alapulna, már pusztán ez által is szétdúlná azt, a miért a félelmet ki kellett volna állani, azaz a biztosságot és a békét. A

[72] Plato, Közt. I. IX. ἡ μὲν ἀριστοκρατία ἀρίστη, ἡ δὲ τύραννις κακίστη. L. I. k. 201. l.

zsarnokság tehát, úgy mint Montesquieu leirja, absurd kormányzat, azaz ellenmondó már föltételeiben is.

A félelemre alapított kormányzat lehetősége és tartóssága nyilvánvalóan megkivánja, hogy a félelem ne legyen egyetemes és állandó; nem szükséges, hogy mindannyian féljenek és hogy mindent féltsenek, a mivel birnak; mert különben mi hasznát vennék annak, hogy nem a magok urai? Általában elég nyugalmat és békét kell találniok a magánéletben, hogy ne legyen kedvök a közügyekbe avatkozni. Szóval a félelem csak azokat illeti, kik az államnak ellenállni akarnak, nem pedig azokat, kik az eléjök szabott korlátokkal meg lévén elégedve, csak azt kivánják, hogy azokon belől ne háborgassák őket. De ha a félelem idáig is behat, akkor az többé nem kormányzat, hanem zsivány ság. «*Quid sunt regna,* mondja szent Ágoston, *remota justitia, nisi magna latrocinia?*»[73]

Magában az önkényuralomban sem a félelem a kormányzatnak egyedüli elve. Először is nem érzik mindig a félelmet. Kezdetben engedelmeskednek félelemből, azután szokásból teszik. Általában tévedés volna azt hinni, hogy valamely hatalom mindenekelőtt azon van, hogy féljenek tőle; főképen arra törekszik, hogy megtehesse a mit akar; s ha ez sikerül neki a félelem fölidézése nélkül, azt a szükséges esetek számára tartja fönn. Ez történik a valóságban az önkényuralmi kormányzatoknál. Az alattvalók szokásból engedelmeskednek és elfelejtik, hogy szörnyű kormány alatt élnek. A félelem állapota nagyon is erőszakos arra, hogy folytonos lehessen. A szokás tehát oly elv, mely mérsékli a félelem hatását.

De nem csak ennyiből áll a dolog. Az alattvalók,

[73] Aug. *De civitate Dei.* IV. k. IV. f.

kik kényuralmi kormányzatban születnek, kezdettől fogva igen élénk benyomásokat nyernek azon felsőbb láthatatlan hatalomról, mely mindent tehet, mely minden nagysággal s minden a képzelettől kigondolható fénynyel van körűlvéve; e hatalom iránt tehát korlátlan csodálattal telnek el. Mennél alantabbról tekintenek föl reá, annál inkább ejti bámulatba s zavarja meg őket annak magassága; nem csupán félelmet éreznek iránta, hanem tiszteletet is. A kik kívül állva és egy jobb kormányzat szempontjából tanulmányozzák a despotismust, azok azon meggyőződésre juthatnak, hogy ily hatalom csak megvetést érdemel: de a kik csupán azt ismerik és soha sejtelmök sem volt másról, azon természetes tisztelettel viseltetnek iránta, melyet az emberek általában a felsőbbek hatalma iránt éreznek. S így az alattvalóknak az önkényesen uralkodó fejedelem iránti engedelmességében a tisztelet félelemmel van vegyítve.

Vegyül ezzel még egy más nemesítő érzés is: a vallásos érzés. A keleti monarchiákban, a hol rendesen keresni szoktuk a kényuralom legtisztább typusait, az uralkodó szent lény. Manu szerint a király, nagy istenség.[74] Keletről kaptuk az isteni jog tanát, mely csak enyhítése a hindu tannak. Általában a kényuralmi kormányzatban az uralkodó a vallás feje. A nagyságnak mily bő forrása lesz ezzel osztályrészévé! Utójára is a vallás, mely az engedelmességnek elve az alattvalók számára, korláttá lesz a fejedelem előtt is. Montesquieu maga mondja ezt: «A vallás az, mely egy kevéssé helyreigazítja a török alkotmányt. Az alattvalók, kiket nem a becsület köt az állam nagyságához, a vallás ereje

[74] Manu törvényei, VII. k. 8.

és elve által vannak hozzá kötve».[75] Ime egy uj elv, mely mérsékli és nemesíti a félelmet.

Rekeszszük be végre ez elemzést az aristokratia és elveinek tanulmányával. Az aristokratiában a nép a nemességgel szemben úgy áll, mint az uralkodóval szemben; és a nemesség önmagához való vonatkozásában olyan, mint a nép a demokratiában. Igy az aristokratikus kormányzat köztársaság a nemesek, és monarchia a nép számára. Része van tehát e két kormányzat elveiben. Mint köztársaság a szabadság és az egyenlőség szeretetén nyugszik. Valóban a nemesek az aristokratiában ép úgy irtóznak egy ember uralkodásától, mint a nép a demokratiában. De ép ez okból kell félniök az egyenlőtlenségtől. Mert az, a mi egyenlőtlenséget alapít meg az aristokratiában, közelebb viszi ezt a monarchiai kormányzathoz. Ha néhány család a többi fölé kerekedik, ez többé nem aristokratia, hanem oligarchia; ha sikerül egynek az első helyre fölküzdenie magát, a monarchia már nincs messze. De az aristokratiának, mivel ép úgy alapszik a szabadságon és az egyenlőségen (legalább a nemesekén) mint a demokratia, szüksége van mint ennek is, az erényre. Szükséges, hogy a nemesek jobban szeressék az államot mint saját nagyságukat, mert különben uralkodásra fognak törekedni és az egyensúly megbomlik. Szükséges, hogy engedelmeskedjenek a törvényeknek, különben a köztársaság el fog veszni az anarchia által. Szükséges, hogy ne tegyék magokat méltatlanokká kiváló állásokra a hitványság és a romlottság által; különben a nép nem fog tőlük félni, nem fogja őket tisztelni, nem fog nekik engedelmeskedni. De az erénynek az aristokratiában más

[75] V. k. XIV. f.

jelleme lesz, mint a demokratiában; több pompa és fény veszi körül. A demokratiai erény, mely csupán az összeségökben egyenlő polgárok sajátja, lehet szerény és egyszerű; állhat csupán a józanságból, a takarékosságból s a munkaszeretetből; ilyen volt például a hollandi köztársaság erénye; ilyen volt az első években az amerikai köztársaság erénye. Az aristokratiai erény nem csupán a polgárok erénye, hanem az uralkodóké s bizonyos tekintetben a monarcháké is, s innen kapja a büszkeségnek és rátartásnak bizonyos jellemző vonását. Pedig nekem úgy látszik, hogy ép az ilynemű erény érdemli meg a becsület nevét, mely még inkább az aristokratiának mint a monarchiának elve. Megvan a monarchiában is, de ugyanoly jogczímen, mint a nemesség. Mennél függetlenebb a nemesség a királytól, a becsület annál nagyobb szerepet játszik ott; ez az alávetett aristokratia erkölcsi ellenállása az egészen szilárd monarchiában.

De ha az aristokratia, a nemeseket tekintve, köztársaság: monarchiának kell mondanunk az alattvalók szempontjából. E szempontból ugyanazon elveken fog nyugodni, mint a monarchia, és ennek minden formáját fölveheti. Az aristokratia, mint a monarchia, a nyugalom szeretetén alapszik; s valóban kevesebb az izgatottság az aristokratikus államban, mint a demokratiában; a nép nem avatkozván az állam ügyeibe, csöndesen él a számára hagyott jogok határai közt. Egyfelől a nép, mely a nyugalom barátja, másfelől a nemesség, a szabadság barátja: ime az aristokratia. Ez tehát szintúgy mint a monarchia, a népnek a nagyok iránt érzett bizonyos félelmén alapszik; de a félelmet szintén mérsékelhetik mindazon elvek, melyek, mint láttuk, a korlátlan önkényuralomról a korlátolt monarchiára vezető utat jelzik. Itt is

találunk egy önkényes oligarchiát s egy szabadelvű aristokratiát, s végtelen sok közbenső alakulatot; ily értelemben lehet a *mérséklet* e kormányzatnak egyik elve.

A törvények vonatkozásaikban a kormányzatokhoz. — Miután a kormányzat három eredeti formáját természetökben és elveikben tanulmányoztuk: összegezzük most, hogy több szabatosságot adjunk ez általánosságoknak, a törvények különböző nemeit, melyek mindegyik kormányzatban ennek természetéből és elvéből származnak.[76]

A demokratiában például a következő törvények folynak annak természetéből: 1. a szavazásokról szóló törvények; lényeges dolog ugyanis meghatározni a polgárok számát, kikből a gyűléseket kell alkotni; 2. a tisztségekre vonatkozó törvények; alaptétel az, hogy a nép nevezi ki a tisztviselőket; 3. a sorshuzás által történő választás.[77] 4. a szavazatok nyilvánossága; 5. a népre ruházott közvetlen törvényhozói hatalom.

A demokratiában az elvre vonatkozó törvények ezek: 1. az agrár törvények és a javak forgalmát korlátozó rendszabályok; 2. az osztályrészek csekélysége; 3. a fényűzés ellen hozott törvények és a régi erkölcsök föntartására czélzó szigorú rendszabályok. E törvények múlhatatlanul szükségesek a mértékletességnek és az erénynek, mint e kormányzat elveinek megőrzésére.

Az aristokratiában a természetéből folyó törvények a következők: 1. a választás kiszemelés által; 2. a kormányzó senatus, míg a nemesek testülete a népet alkotja;

[76] *Esprit des Lois* II. és V. k.

[77] Montesquieu csak a régi köztársaságokat veszi tekintetbe, nem látjuk be, hogy miért ne méltányolnák az érdemet a demokratiákban.

3. a dictatura intézménye, hogy az államot, ha szükséges, visszavezesse elveire; 4. a népnek adott befolyás bizonyos mértéke; 5. a tisztségek hatalmának kiegyenlítése rövid tartamuk által. Az aristokratia elvéből eredő törvények pedig ezek: 1. semmi személyes előjog, semmi szabadalom (adómentesség stb.); 2. a nemesek eltiltása a kereskedelemtől; 3. szigorú igazság a nép számára. «Ha a törvények nem gondoskodtak tribunról, szükséges, hogy magok azzá legyenek.» Az elvre vonatkozó törvények főkép nemlegesek: 1. semmi elkobzás, semmi agrártörvény és adósságok eltörlése; 2. semmiféle elsőszülöttségi jog, semmi örökségi helyettesítések, semmi ősiség.

A monarchiának természetére vonatkozó törvények ezek: 1. a nemesség létezése; «ha nincs uralkodó, nincs nemesség; ha nincs nemesség, nincs uralkodó», mert különben ez zsarnok volna; 2. a papság létezése; «a mily veszélyes a papság hatalma egy köztársaságban, ép oly helyén való az a monarchiában . . . . mindig jó korlát, ha nincsen más»; 3. a törvényeknek egy független birói testület kezébe való letéteményezése. Az elvre vonatkozó törvények a következők: 1. az örökségi helyettesítések a család jószágaira nézve; 2. az *ősi jószágok* visszaválthatósága, mely szerint a nemesek visszaszerezhetik az elődök tékozlása által elidegenített jószágokat; 3. a nemesi jószágok szabadalmai, a nemes előjoga, mely össze van forrva hűbérbirtoka előjogaival; 4. az elsőszülött joga.

Mi a kényuralmat illeti, ennek alig vannak törvényei; és nem könnyű megkülönböztetni a természetére vonatkozó törvényeket az elvre vonatkozóktól. E kormányzatban a veziri intézmény alaptörvény. A háborúk

ott természetes vadságokban mennek végbe. Ha a fejedelem el van fogva, halottnak tartják. A hadsereg souverain uralkodó. A vallásnak nagy a befolyása, uj félelemmel tetézi a régit. A trónörökösödésnek nincs semmi törvénye, a fejedelem választja utódját. A jószágok elidegeníthetlensége, mértéktelen uzsora; közpénzek sikkasztása és vagyonkobzás.

Montesquieu, mint a parlamentek barátja. — Eddig úgy tárgyaltuk Montesquieu elméletét, mint egy elvont és tudományos elméletet, melyben csupán szemlélkedő érdeklődése nyilvánul. De közelebbről vizsgálván azt, lehetetlen benne félreismerni bizonyos irányzatot, bizonyos szándékot s a korszellemnek egy bizonyos nyomát. Nyilvánvaló, hogy könyvében azért ad oly nagy helyet a kényuralomnak, azért emeli ki annyi keserűséggel az általa okozott bajokat s annyi kedvteléssel a kényuralom és a monarchia különbségét, mivel Franciaország monarchiai intézményeinek átalakulásában rohamos hanyatlást lát a kényuralom felé. A monarchia, úgy a mint ő leirja, nem egyéb, mint a régi franczia monarchia, az a parlamenti és még hűbéri jellemű monarchia, mely körűl volt véve állami testületekkel, s a szabadalmak, előjogok, mentességek és az általános jogokat helyettesítő különös jogok hierarchiájára volt alapítva, szóval oly mérsékelt monarchia, mely alaptörvényeken nyugszik s közbülső, alárendelt és függő hatalmak által van támogatva.

Ez volt a múltban Montesquieu eszménye; a parlamentek rendszerének barátja ő, s a Fronde elméleteinek régi maradványaira találunk nála. Megfeledkezik az *États généraux*-ról; egy szóval sem említi a régi monarchia e nagy intézményét. De ajánlja a földesurak, a papság, a

nemesség és a városok szabadalmait.[78] Nem ellensége az egyházi törvényszékeknek.[79] Végre a mi a legnevezetesebb vonása politikájának, azt kivánja, hogy a monarchiában a törvényeknek legyen letéteményese.[80] Nem mondja meg, hogy ki legyen a letéteményes, de kitalálttatja. «A fejedelem tanácsa — így szól — nem alkalmas letéteményes. De a nemesség tudatlansága és a polgári kormány iránt tanúsított megvetése kivánatossá teszik, hogy legyen egy testület, mely szüntelenül életre kelti a feledésbe merült törvényeket.» E testület nyilvánvalóan a parlament. Azonban Montesquieu azt mondja, hogy a törvények letéteményezése csak a *politikai testületeknél* lehetséges. A parlamentek tehát politikai testületek voltak: ez a Fronde tana.

Ép oly könnyű megérteni azt a számos czélzást, melyet Montesquieu azon fokozatos és szakadatlan egyenlősítésre tesz, mely a régi monarchiának műve volt mindaddig, míg maga is elbukott. Mélyreható éleselműséggel látta annak csalhatatlan következéseit. «Romboljátok le az előjogokat a monarchiában, nem sokára népuralmi vagy zsarnoki államot kaptok.» Ez történt Francziaországban; de a zsarnoki állam maga után vonta a népuralmit. Midőn az angolokról mondja, hogy ha eltörölnék a közbülső testületeket, ép ez által szabadságuk mellett is a föld legszolgaibb népévé válnának, lehetetlen észre nem venni a franczia kormányra való czélzást. Egyébiránt a vonatkozás világossá lesz, midőn Montesquieu közvetlen azután hozzá teszi: «Law egyike

[78] II. k. X. f.
[79] U. o.
[80] U. o.

volt a kényuralom legnagyobb előmozdítóinak Európában». A kényuralom tehát kikezdte Európát, «el akarta törölni a közbülső rangfokokat és meg akarta semmisíteni a politikai testületeket». Nem ez volt-e oka Saint-Simon gyűlöletének is XIV. Lajos ellen? Nem ez volt-e azon politikai reformok alapelve, melyekről Beauvilliers herczeg, Fénélon és a burgundi herczeg kis körében álmodoztak? Mit akartak e reformátorok, hacsak nem újjáalakítását az aristokratikus monarchiának, mely napról napra észrevehetően tért veszített a tiszta monarchiával szemben? Montesquieu ily szándékot tulajdonítván Lawnak, szemet hunyhatott-e azon körülmény előtt, hogy a királyság már jó részben megvalósította azt? A modor, melyben Richelieu bibornokról szól, világosan mutatja, hogy a franczia monarchiát megváltozottnak tekinti. «Richelieu bibornok azt akarja, hogy a monarchia kerülje ki azon testületek tüskés akadályait, melyek mindenben nehézségeket csinálnak. *Ha ez embernek a zsarnokság nem lett volna a szivében, elméjében élt volna.*» De a mit Richelieu akart, nem azt akarta-e XIV. Lajos is? És nem állott-e a dolog ugyanígy még XV. Lajos alatt is? Egy másik helyen Montesquieu azt mondja, hogy «Richelieu lealacsonyította az állam rendeit».[81] De nem mondja, hogy utána visszahelyezték őket jogaikba. Már pedig az oly monarchia, melyben a rendek le vannak alacsonyítva, a kényuraság felé hajlik. A franczia monarchia tehát a kényuralom felé hajlott. Jegyezzük meg, hogy Montesquieu egy szót sem szól XIV. Lajosról. De hallgatása az oly nagy uralomról, melyről már a *Lettres persanes*-ban metsző szigorral ítélt, nem annak a jele-e,

[81] V. k. XI. f.

hogy gondolatát nem mondja ki egészen, hanem csak sejteti? Nem a franczia monarchia keserű rajzát nyújtja-e a következő kép: [82] «A monarchiák romlanak, midőn lassanként elveszik a testületek előjogait vagy a városok szabadalmait . . . A mi vesztét okozta a Csin és Szui dynastiáknak, mondja egy khinai szerző . . . abból állott, hogy a fejedelmek egészen közvetlenül magok akartak uralkodni». Mit érdekel minket Csin és Szui? E khinai nevek nem helyettesítenek-e más neveket, melyeknek kiejtésétől tartózkodik a szerző? «A monarchia elvész, ha a fejedelem, mindent személyére vonatkoztatva, az államot fővárosa, a fővárost udvara és az udvart egyedül személye köré csoportosítja.» Nem közvetlen és találó czélzás-e ez? Nem lett-e Versaillesból egész Francziaország és a királyból az egész állam? «A monarchia romlik, midőn a becsület ellentétbe jut a megtiszteltetéssel, és midőn valakire ugyanegy időben halmozódhatnak a gyalázat és a méltóságok.» Ki olvashatná e sorokat a nélkül, hogy Dubois bibornokra gondolna?

Végre Montesquieu tudtunkra adja titkát a következő sorokban: «Nem akkor van baj, midőn az állam egy mérsékelt kormányzatról más mérsékelt kormányzatra tér át . . . hanem akkor, midőn a mérsékelt kormányzatról rohamosan hanyatlik a kényuralom felé».[83] És ha még azt lehetne hinni, hogy ez csak általános vélemény, különös alkalmazás nélkül, a következő hely határozottan kiábrándítana bennünket: «Európa legtöbb népét még az erkölcsök kormányozzák; de ha *a hatalommal való tartós visszaélés által*, ha valamely hódítás

[82] VIII. k. VI. f.
[83] U. o. VIII. f.

által a kényuralom megfészkelné magát bizonyos ponton, az erkölcsök és az égaljak még oly erős hatása is érvényét veszítené és az emberi természet e szép világrészben szenvedné át, legalább egy ideig, mindazon meggyalázást, melylyel a másik három részben illetik azt».[84]

Ez tehát az igazi értelme a kényuralom azon elméletének, melyről azt mondották, hogy igen is nagy helyet foglal el könyvében. Az ijesztés egy neme az, melyet a mérsékelt kormányzatok ellen használ, azok ellen, melyek azelőtt az intézmények, törvények és független testületek által támogatva, lassanként elhagyták vagy éppen megdöntötték ez akadályokat és naponként jobban közeledtek a zsarnokság felé. Ha most, szemben ez ijesztéssel, melyet Montesquieu fenyegetésül használ az elfajúlt kormányzatok ellen, szemügyre veszszük a szabad kormányzat ama kitünő rajzát, melyben Montesquieu elemző tehetségének és lángeszének minden erejét összpontosította, maradhat-e homályban az *Esprit des Lois* politikai irányzata? Úgy szólván, túlságosan mutatja ki, hogy a kényuralom a legbarbárabb kormányzat; sejteti, hogy a monarchia minden oldalról a zsarnokság felé hajlik; kedvvel tárja föl és részletezi a szabad kormányzat rendszerét, melynek minden eleme, legalább úgy hiszi, megvan magában az országban is, a hol ő ír. Végre, miután tanulmányozta a hatalmak fölosztását úgy Angolország alkotmányában, mint a római alkotmányban, hozzáteszi még: «Kutatni akarnám valamennyi tőlünk ismert mérsékelt kormányzatban, hogy minő a három hatalom fölosztása és ily módon kiszámítanám, hogy mindegyikök a szabadságnak mily mértékét élvezheti. De nem kell

[84] *Esprit des Lois* VIII. k.

mindig annyira kimeríteni a tárgyat, hogy az olvasónak ne maradjon semmi dolga. Nem az a föladat, hogy olvasmányt adjunk, hanem az, hogy *gondolatokat ébresszünk*».[85]

Az angol alkotmány. — Vizsgáljuk tehát Anglia alkotmányának azon elméletét, mely bámulatba ejtette a mult századot, s melynek azóta oly nagy befolyása volt Francziaország politikai sorsára.[86]

A philosophiai eszmék, melyekből Montesquieu kiindúl, nem eléggé határozottak. Ime a szabadságról adott meghatározása: «A szabadság, mondja, abból áll, hogy mind azt tehessük, a mit akarnunk kell és ne legyünk kénytelenek tenni azt, a mit nem kell akarnunk».[87] E meghatározás igen helyes; de ő azt következteti belőle, hogy «a szabadság az a jog, mely szerint mindent tehetünk, a mit a törvények megengednek». Ám ezzel már nagyon meg van szorítva a szabadság szó értelme. Igaz, hogy nem vagyok szabad, ha nem tehetem azt, mit a törvények megengednek, vagy kénytelen vagyok azt tenni, mit azok nem parancsolnak; az is igaz, hogy hamis az a szabadság, melynek alapján tenni lehet azt, a mit a törvény eltilt: mert ha mások is úgy cselekedhetnek, ez aztán anarchia lesz; ha pedig csak magam tehetek így, ez az önkény. De ebből nem következik, mintha a törvénynek és csupán csak a törvénynek való engedelmességből állana az egész szabadság, mert a törvény

[85] XI. k. XX. f.

[86] Lásd a Bertolini auditorhoz intézett levelet, ki Montesquieut magasztalta azért, hogy magoknak az angoloknak is ő tárta föl kormányzatuk szépségét. Montesquieu elhárítja magától e dicséretet, mely azért mégis igaz marad.

[87] VI k. III. f.

zsarnoki is lehet. Az is nagyon igaz, hogy a szabadság abból áll, hogy «megtehessük azt, a mit akarnunk kell»; de a törvény ép azt tilthatja meg, a mit akarnom kell. Például akarnom kell istent tisztelni, lelkiismeretem szerint. Ha a törvény azt rendeli, hogy a fejedelem lelkiismerete szerint tiszteljem, szabad vagyok-e? Elismerem, hogy önkényes kormányzat az, mely nem itél a törvény szerint; de oly kormányzat, melyben csak a törvénynek engedelmeskednének, azért még nem volna szabad kormányzat; mert fontos dolog tudnunk azt, hogy ki csinálta a törvényt és hogyan csinálta. Montesquieu hibája onnan ered, hogy mint korának majdnem minden publicistája, a helyett, hogy a törvényt a jogból származtatná, a jogot származtatja a törvényből.

A polgári szabadság, igazi értelmében, azon jog, melynél fogva tehetségeinket szabadon, tetszésünk szerint használhatjuk, de úgy, hogy összeütközésbe ne kerüljünk más emberek ugyanazon jogával, másrészt a közbiztosságra szükséges áldozatok föntartása mellett. A politikai szabadság azon biztosíték, vagy a biztosítékok azon összesége, mely által minden egyén és a nép tömege bizonyossá van téve arról, hogy a természetes szabadságot a lehetség szerint meg fogják őrizni az állam törvényei.

E meghatározások alapján lássuk most már, hogy Montesquieu szerint mi a szabad alkotmány? Szabad az alkotmány akkor, ha abban senki sem élhet vissza a hatalommal. De e végett szükséges, hogy a hatalom ne legyen korlátlan, mert minden ember, kinek hatalma van, késztetve érzi magát arra, hogy visszaéljen vele. Igy szabad alkotmányban *a hatalom korlátozza a hatalmat.* Ez az egyensúlynak és a hatalmak mérlegelésének elve, miről annyiszor volt szó a politikában Montesquieu óta.

De hogy a hatalom korlátozhassa a hatalmat, nyilvánvalóan szükséges, hogy több hatalom legyen az államban. Innen a három hatalom elmélete.[88]

Aristoteles volt az első, ki a társadalom kormányzatában három működést különböztetett meg, s reá vezethető vissza a három hatalomnak azon híres fölosztása, melyet Locke és utána Montesquieu ismételt, ú. m. a végrehajtó, a törvényhozó és a birói hatalom. Tehát nem Montesquieu alkotta meg ez elméletet; de az ő érdeme annak kimutatása, hogy a hatalmak elkülönítésében van a szabadság első biztosítéka, s hogy azoknak fölosztásában leljük meg annak igazi mértékét. Ez azon elv, melyet Anglia alkotmányának vizsgálatában fedezett föl, melyet előtte egy publicista sem ismert, s mely utána a politikai tudomány szerzeménye maradt.

Ha ugyanaz hajtja végre az államban a törvényeket, a ki azokat csinálta, nincs szabadság, mert az zsarnoki törvényeket csinálhat, hogy zsarnoki módon hajtsa végre. Ha a végrehajtó hatalom el akarja kobozni alattvalói javait vagy javainak egy részét, ez óhajtott javakat a törvény által sajátjainak fogja nyilvánítani és a végrehajtás végett rendelkezésére álló erővel el is fogja kobozni azokat. Ily módon a polgárokat megfoszthatja szabadságuktól, sőt életöktől is, még pedig az alkotmány alapján, hacsak az alaptörvények tisztelete, az erkölcsök s az államfő okossága mindezt meg nem gátolják, a mikor a polgár tényleg szabad lehet, de az alkotmány nem biztosítja szabadságát. Ép oly világos ez akkor is, ha a törvényhozói hatalom egyszersmind a végrehajtó erővel is el van látva, akár a nép választotta e hatalmat, akár

[88] XI. k. IV. f.

magának a népnek kezébe van az letéve. A nép összesége, törvényei és ereje által, mindenkinek biztosságát fenyegetheti, és ily államban a tömeg hatalmas, de senki sem nyugodt, mert senki sincs soha biztosítva arról, hogy nem jut-e csakhamar azok közé, kiket a nép hatalma fenyeget. A polgárok biztossága csak a két hatalom elkülönítésén alapszik. A törvényhozói hatalom ellenszegül a végrehajtónak, s megszabja munkakörét; viszont a végrehajtó hatalom szavazata által megakadályozza a törvényhozás zsarnoki kezdeményeit; szóval a hatalom akadályozza a hatalmat, s ez a szabad alkotmányok titka.

De a legnagyobb veszélye a szabadságnak az volna, ha a birói hatalom egyesülne a másik két hatalom egyikével, kivált pedig, ha mind a kettővel. Ez esetben «a tisztviselőnek, mint a törvények végrehajtójának, az volna a hatalma, a mit magának mint törvényhozó adott. Megrabolhatja az államot a közügyekre irányuló akaratával, s mivel még biráskodó hatalma is van, megronthat minden polgárt a magánügyekre vonatkozó akaratával». Ebből következik, hogy az igazságszolgáltatást, ez oly szent hatalmat az emberek előtt, független hatóságra kell bízni, mely magoknak a polgároknak testületéből van véve, velök össze van vegyülve, s a melynek semmi érdeke sem levén a hatalomban, nincs érdeke jogtalan cselekvéseiben sem.

A törvényhozó hatalomnak, vagy magának a népnek kell lennie, vagy a népből kell származnia; mert «a szabad államban minden embernek, kiben szabad lelket kell föltennünk, önmagát kell kormányoznia».[89] Ha nem közvetlenül kormányozza maga magát, kép-

[89] XI. k. VI. f.

viselői által kell magát kormányoznia, s ezért választania kell őket. «Minden polgárnak, mondja Montesquieu, szavaznia kell, hogy képviselőit megválaszsza, kivéve azokat, kik oly alacsony állapotban vannak, hogy a közvélemény szerint szabad akarattal nem birhatnak.»

A törvényhozó hatalommal szemben áll a végrehajtó, melynek, hogy megakadályozhassa a törvényhozó hatalom igazságtalan kisérleteit, abban bizonyos részt kell vennie, nem közvetlen és tevőleges, hanem közvetett és nemleges részt; nem szabályalkotó jogosultsággal, a mi összezavarná a hatalmak jogköreit, hanem az ellenállás jogosultságával, s éppen ez az a megkülönböztetés, mely annyi vihart okozott a nagy forradalom kezdetén. A végrehajtó hatalomnak szabadnak kell lennie működésében, a mi lényege e hatalomnak; de tettei a törvényhozó hatalom itéletének vannak alávetve; mert a törvényekkel ellenkező dolgokat cselekedni, úgy szólván annyi, mint törvényeket hozni, a mi jogtalan avatkozás a törvényhozó hatalom jogkörébe, pedig ez a biró ez ügyben. A személynek, kire a végrehajtó hatalom bízva van, egynek kell lennie az ügyvitel gyorsasága végett, s mi több, sérthetetlennek is, mert ha a törvényhozó itélhetne felőle és megsemmisíthetné, akkor mindenhatóságot nyerne, és többé nem volna semmi korlát, ennélfogva szabadság sem. De mivel szükséges, hogy e hatalomra nézve is legyen sanctio, azért a nem felelős hatalom hivatalnokai lesznek felelősek a hatalom helyett. Egy egységes és nem felelős hatalom: monarchia, tehát a végrehajtó hatalomnak az egyeduralkodó kezében kell lennie.

A végrehajtó hatalom, vagyis a király és a törvényhozó hatalom vagy a nép közt, mint ellentétes ha-

talmak közt, melyek folytonosan figyelik és fenyegetik egymást, van egy közbülső hatalom, mely amazokat egyesíti és mérsékli. E hatalmat azok alkotják, kiknek kiváltságaik vannak az államban, — mely kiváltságoknak okát, igaz, hogy Montesquieu nem fejti ki, — kiknek tehát eszközeiknek is kell lenniök, hogy azokat megőrizzék és a támadástól megóvják. «Részt fognak venni a törvényhozásban azon előnyök mértékében, melyekkel az államban birnak s joguk lesz megakadályozni a nép kisérleteit, valamint a népnek joga van megakadályozni az övékéit». Igy osztozkodnak a törvényhozásban s alakítanak egy közvetítő testületet, melynek érdeke kivánja egyrészt az uralkodó ellenében a szabadságok védelmét, másrészt a nép ellenében az uralkodó előjogainak védelmét, ekkép biztosítván az alkotmány két elemi elvét.

Montesquieu ily módon foglalja össze e bonyodalmas gépezetet: «A törvényhozó testület két részből lévén alkotva, az egyik a másikhoz van lánczolva az által, hogy kölcsönösen akadályozzák egymást. Mind a kettőt megköti a végrehajtó hatalom, melyet ismét a törvényhozó hatalom köt meg». Montesquieu előre látja a fő ellenvetést e szép rendszer ellen. «E három hatalom egyensúlyának nyugalmat vagy tétlenséget kellene jelentenie; de mivel a dolgoknak szükségképi menete által haladni lesznek kénytelenek, egyetértésben lesznek kénytelenek haladni.» Mesterkélt válasz egy mesterkélt ellenvetésre!

Ime, Anglia alkotmányának híres elmélete, azon elmélet, melyről néhány észrevételt akarunk elmondani. Óvakodnunk kell itt egy könnyen megeshető zavartól. Háromféle kormányzat van és háromféle a hatalom

a kormányzatban; két igen különböző dolog ez. A kormányzat köztársasági, vagy aristokratikus, vagy monarchiai, a szerint, a mint a nép, vagy a nemesek, vagy a király kormányoznak. E kormányzatok mindegyike jó vagy rossz; többre lehet becsülni az egyiket a másiknál és közűlök mindegyiknél a háromnak kapcsolatát. Ez utóbbi eszme az, melyet csirájában megtalálhatunk Aristotelesnél, s melyet Cicero kifejtett Polybius után, és Macchiavelli Cicero után. Föltaláljuk ezt itt az angol kormányzat elemzésében; de ez nem alapeszméje az elméletnek, hanem csak másodsorban van. Montesquieu elméletének nem a kormányzatok megkülönböztetése az alapja, hanem a hatalmak megkülönböztetése, nem a kormányzatok három formájának kapcsolata, hanem a három hatalom elkülönítése. Ha a három hatalom egyesül, ez a zsarnokság; ha külön válik, ez a szabadság. Már pedig Anglia alkotmánya a hatalmak elkülönítésén alapszik, tehát szabad alkotmány.

Látjuk, hogy nem kell összezavarni a hatalmak elkülönítésének elméletét a vegyes kormányzatok elméletével; mert lehetséges a hatalmak elkülönítése egy egyszerű kormányzatban is, mint az Egyesült-Államokban; és lehetséges, hogy a hatalmak összeolvadnak egy vegyes kormányzatban, mint Rómában, hol a senatus egyaránt részt vett a végrehajtásban s a törvényhozó hatalomban, hol a népnek ugyanegy időben volt törvényhozó és birói hatalma.

A mi nekem kétségtelennek látszik Montesquieu elméletében, az a hatalmak elkülönítésének elve. Hogy a birói hatalomnak szükségképen függetlennek kell lennie, az rögtön szemébe ötlik mindenkinek. Lehetetlen erősebbet mondani e szavaknál: «Ha a birói hatalom

össze van kapcsolva a törvényhozóival, a polgárok élete és szabadsága fölött való hatalom önkényes volna, mert a biró igy törvényhozóvá válnék; ha pedig a végrehajtó hatalommal van összekapcsolva, a biró az elnyomó hatalmával rendelkeznék». Igy tehát első elve a mérsékelt kormányzatnak a birói hatalmat teljesen függetlenné tenni a főhatalomtól. De szükséges-e, hogy a végrehajtó hatalom is el legyen különítve a törvényhozóitól? Szükséges, az kétségtelen; mert ha az csinálja a törvényeket, kinél a hatalom van, ki akadályozhatja meg abban, hogy olyanokká csinálja, mint ő akarja, azaz zsarnokiakká és elnyomókká? Ha a törvényhozó hatalom van az erő birtokában, az eredmény ugyanaz lesz.

Ámde, mondják a szélső demokratia hívei, a népnek, souverain jogczímén, a végrehajtó és a törvényhozói hatalmat együttesen kell birnia és lehetetlen, hogy visszaéljen vele, mert a nép valamennyi polgárt magában foglal; pedig senki sem követ el jogtalanságot önmaga ellen. Azt válaszolom, hogy a nép bizonyára lehet jogtalan és elnyomó, s hogy hozhat zsarnoki törvényeket a kisebbség, a gazdagok, az előkelő polgárok vagy bizonyos vallásfelekezet ellen, mely neki nem tetszik. Tehát nem elégséges biztosítéka a szabadságnak a nép absolut hatalma. «Nem kell összezavarni a nép hatalmát a nép szabadságával,» mondja Montesquieu, és ennél nem lehet okosabbat mondani. De ha megengedjük, hogy a nép mint törvényhozó csinálhat igazságtalan törvényeket is, akkor ugyanazon okok, melyek két hatalomnak egy uralkodó személy kezében való egyesítése ellen szólnak, érvényesek egyszersmind azoknak a nép kezében való egyesítése ellen is. Nem akarom azt mondani, hogy a végrehajtó hatalomnak nem a népből kell származnia:

de a nép maga nem gyakorolhatja közvetlenül e hatalmat. Meg kell jegyezni különben is, hogy a nép, kivált a modern államokban, nem csinálja többé a törvényeket közvetlenül, hanem gyűlések által. Ha a végrehajtó hatalmat egy gyülésre bizzuk, ki akadályozza meg azt, hogy oligarchiára változzék s hogy magának végtelen tartósságot adjon, mint Anglia hosszú parlamentje? Vegyük még hozzá, hogy maga a gyűlés nem gyakorolhatja közvetlenül a végrehajtó hatalmat, hanem bizottságok által teszi. De e bizottságok valódi souverainek lesznek; reá parancsolják a törvényeket a gyűlésre, mely eszközükké vált és ez szintén oligarchia. Nem föladatom vizsgálni azt, hogy a demokratiákban a végrehajtó hatalomnak mint kell alakulnia, hogy el legyen különítve a törvényhozó hatalomtól, és hogy tőle független legyen a nélkül, hogy fölötte álljon; hanem bizonyos, hogy még ez esetben is el kell különíteni a hatalmakat.

Igen gyakori ellenvetés a hatalmak elkülönítése ellen a következő: Az állam három hatalma vagy egyetértésben működik, vagy ellenkezésben van. Ha egyetértésben működnek, egységet alkotnak, tevékenységök souverain és független, s ép úgy visszaélhetnek a hatalommal mint egy uralkodó, ép úgy mint maga a nép. Vegyünk csak egy protestáns és szabad országot, minő Anglia vagy Svédország; nem eshetik-e meg ott, hogy a király, a kamarák, a törvényszékek, valamennyi országos testületek, mind megegyeznek a katholikusok elnyomásában? Hol van a szabadság biztosítéka? Ha ellenben fölteszszük, hogy a hatalmak ellenkezésben vannak egymással, működésök meg fog szünni; a húzalkodások meg fogják zavarni a végrehajtást, a hatalmak kölcsönös fél-

tékenysége akadály lesz abban, hogy egyetértve jót tegyenek. Ebből mozdulatlanság lesz, vagy anarchia.

Azt felelem ez ellenvetésre, hogy nincs politikai elv, mely képes volna lehetetlenné tenni az emberi alkotmányokból támadható minden visszaélést. A hatalmak elkülönítése elvének nincs ily jelentősége, sem ily hathatóssága. Megakadályoz bizonyos visszaéléseket, de nem valamennyi visszaélést; megakadályoz bizonyos elnyomásokat, de nem valamennyi elnyomást. Például lehetetlenné teszi a végrehajtó hatalom zsarnokságát az által, hogy a törvényhozó hatalomnak ellenkező érdeke van, valamint ennek zsarnokságát amannak ellenkező érdeke által, s végre a birói hatalom zsarnokságát ennek a többi kettőtől való elkülönítése által. De ha mind a három egyetért abban, hogy közösen ugyanazt a zsarnokságot gyakorolják, bizonyos, hogy még a hatalmak elkülönítésének elve sem nyujt biztosítékot e visszaélés ellen. Jegyezzük meg azonban, hogy ez esetben az érdekeknek talán csak csekély száma van megsértve. Mert (ha ugyan az alkotmány nem romlott) lehetetlen, hogy a legáltalánosabb érdekek nagy többsége ne volna képviselve a három hatalom egyesítésében. Igy az elnyomás csak korlátolt lehet, néhány igen szűkkörű pontra szorítkozván. Másrészt az ily módon szervezett államban, a nyilvános hatalmakon kívül, mindig van egy láthatatlan erkölcsi hatalom, mely folytonosan hajlandó az átalakulásra a vizsgálat szabadságának befolyása alatt: s ez a közvélemény. Tehát a sajtó által kifejezett közvélemény, ez a szabadság utolsó biztosítéka, midőn már maga az alkotmány többé nem ad biztosítékot.

De veszem az ellenkező föltevést, midőn t. i. a hatalmak nem bizván egymásban és kölcsönösen figyel-

vén egymást, nem birnak egyetérteni, a miből összeütközések, huzalkodások, az ügyek lassítása és végre politikai válságok támadnak, melyek a szellemeket, az érdekeket s az egyéneket megfosztják minden biztosságtól. Ez ellenvetésre is azt válaszolom, hogy egy politikai gépezet sem orvosolhat minden hiányt, nem segíthet mindenen, s nem veheti elejét minden bajnak, nem akadályozhat meg minden rosszat. Valamely kormányzat csak azoknak szeretete és jóakarata által élhet, kik azt fentartják. Tegyük föl, hogy e szeretet hiányzik, s hogy a politikai testületek érdeköket az ország szeretete fölé helyezik, világos, hogy a legkisebb viszály szakadássá fajúl, s hogy az államot minden perczben fenyegeti az a veszély, hogy elvész a polgárháborúban. Ámde nem ismerek egyetlen oly kormányzati elvet sem, mely helyettesíthetné a haza szeretetét. Ellenben tegyük föl (és ez az, a mit föl kell tennünk), hogy a különböző nyilvános hatalmak annyira szeretik hazájokat, hogy föl nem áldozzák azt büszkeségöknek vagy nagyravágyásuknak; ez esetben a surlódások a gépezetet lassítják ugyan, de föl nem bomlasztják. Már pedig azon állítás, hogy e surlódások az ügyek menetében lassítást okoznak, nem ellenvetés a rendszer ellen, mert ép ez eredményt törekszünk elérni. A lassítás az emberi ügyekben nem baj, hanem haszon, mert ez szüli a megfontolást, a hidegvért, a vizsgálatot, a mi mind megannyi esély az igazság javára és a tévedések ellen. Sőt az ellenállás, mely igaz, hogy ingerel, midőn a szélsőségig van hajtva: nyugtalanít és tartóztat, midőn magamagát idejében tudja megtartóztatni. Van e kölcsönös küzdelemben a fölvilágosításnak bizonyos eszköze mind a két hatalom számára és van egy korlátja kölcsönös túlkapásaiknak.

Véleményünk szerint tehát a hatalmak elkülönítése a szabad kormányzatok nélkülözhetetlen föltétele marad. De az elméletben ez általános elvhez kell tartanunk magunkat, a nélkül, hogy részletesen meghatároznók, mily módon oszthatók föl és választhatók szét a hatalmak. Mert van ezer különféle kapcsolat, melyek a körülményektől és a közszellem állapotától függnek. Sőt nem is elég elkülöníteni a hatalmakat, egyesíteni és egyeztetni kell azokat. Nem elég megadni a szabadság biztosítékait, a tevékenység eszközei is szükségesek. Mert a kormányzat nem csupán a kérdések vizsgálatára van teremtve, hanem még megoldásukra is. Sőt maga a hatalmak függetlenségének szüksége kívánja, hogy mindegyiknek legyen bizonyos része a másiknak munkásságában. Ha a törvényhozó hatalomnak nincs semmi befolyása a végrehajtóra, ez teljesen hiábavalóvá fogja tenni amazt; ha a végrehajtó hatalomnak nincs semmi befolyása a törvényhozóira, ez magához fogja ragadni a végrehajtást. Látjuk, hogy minő gyakorlati bonyodalmai vannak a kérdésnek; csak az elvet akartam kiemelni.

De tekintsük most Montesquieu elméletét más szempontból, melyet gyakran összezavartak az előbbivel. Jegyezzük meg először is, hogy midőn Montesquieu három hatalmat különböztet meg: a végrehajtó, a törvényhozó és a birói hatalomról szól. Továbbá azt mondja, hogy «e három hatalom közűl a birói bizonyos tekintetben semmi». Tehát csak kettő marad, a végrehajtó és a törvényhozó. Már pedig Montesquieu szerint a végrehajtó hatalomnak, hogy erős és független legyen, egy uralkodó kezében kell lennie. Másrészt, hogy a törvényhozó hatalom megvédje mindenkinek biztosságát és szabadságát,

szükséges, hogy mindenki részt vegyen benne vagy hogy tagjait mindenki, azaz a nép, választhassa. Ime tehát a nép és az uralkodó egymással szemben. Ez ellentét közvetítőt kíván; kívánja a nép és a király jogainak és hatalmának közös biztosítékát és közös korlátját. E közvetítő a nemesség. Ime tehát három új hatalom: a király, a nemesség és a nép; és e három hatalmat meg kell különböztetni a már nevezettektől: a végrehajtó, a törvényhozó és a birói hatalomtól. Az elnevezések bizonyos zavara fordúl itt elő, melyet igen fontos eloszlatni, midőn a három hatalom elméletéről van szó. Mit értünk hatalom alatt? Az első vagy a második értelemben kell-e vennünk e kifejezést? Az első értelemben három hatalom van, még egy köztársaságban is, ha illően el vannak különítve; pl. a hatalmak elkülönítése az amerikai alkotmánynak ép úgy elve, mint az angolnak. A második értelemben három hatalom csak a vegyes monarchiában van, azaz a kormányzat egy különös formájában. Ugy látszik nekem, hogy nem emelték ki eléggé e két elmélet különbségét, melyeket Montesquieu sok ügyességgel összeolvasztott, de a melyek azért nem kevésbbé lényegesen különbözők. Vizsgáltuk már ez elméletek közűl az elsőt, vizsgáljuk most a másodikat.

Azt mondják, hogy a legnagyobb szellemek a kormányzat e formájának hívei voltak, mely a három elemi formából: a monarchiából, az aristokratiából és a demokratiából van alkotva. Ez igaz, de mégis bizonyos megszorításokkal. Platon például jól mondja, hogy egyesíteni kell a tekintélyt és a szabadságot, s hogy egy átlagos alkotmányt kell alakítani a két anyaalkotmányból; de csak a monarchiáról és a demokratiáról beszél, és semmit sem szól az aristokratiáról. Igaz, hogy Aris-

toteles csodálja ez egyensúlyt Sparta és Kárthágó kormányzatában. De ő maga, midőn kormányformát javasol, nem e mintát választja és köztársasága valódi demokratia, a rabszolgasággal. Polybius fölvette e gondolatot és szerencsésen használta a római alkotmány megértésére. De már megjegyeztük, hogy Rómában a monarchiai hatalom teljesen hiányzott; mert a kifejezések értelmén változtatunk, ha monarchiának mondjuk a consulság évi és megosztott hatalmát. Polybiustól ez elmélet Ciceróra szállott át, ki azon semmit sem változtatott. Tacitus mellesleg szól erről *Annales*-eiben; szent Tamás a nélkül, hogy jól megértette volna, megint ismételte; Macchiavelli újból Polybiustól és Cicerótól kölcsönözte; de ez nála csak visszaemlékezés jelentőség nélkül, s egész elméjével és lelkével az egyszerű kormányzatokat, a monarchiát vagy a demokratiát pártolta. A XVI. században ez elmélet közhelye a politikának. Erasmus sokkal inkább Ciceronianus, semhogy azt magáévá ne tegye. Bellarmin átkölcsönzi Szent Tamástól és csodálatos alkalmazását látja annak a katholikus egyház kormányzatában. A protestans demokraták, midőn kifogynak forradalmi támadásaikból és midőn valami javaslattal kell előállaniok, ez elméletre térnek. Bodinus ellenben erélyesen megtámadja, mondván, hogy a kormányzatnak elveit s nem formáit kell vegyíteni. Végre e közhely elveszítette minden értelmét az által, hogy sokszor ismételték; midőn Montesquieu megifjította, átidomította, váratlan erőt és életet adott neki, összekapcsolván a hatalmak elkülönítésének új elvével.

Mit következtessünk a kérdésnek e futólagos történeti átpillantásából? Azt, hogy valamennyi okos elme mindig fölfogta a mérsékelt kormányzat szükségét; de hogy Mon-

tesquieu előtt senki sem emelte ki annyi szabatossággal a monarchiai örökösödés, az aristokratikus kiváltság és a népjog egyesítését, mint oly vegyületet, mely a szabadságra okvetetlenül szükséges. Már pedig ez itt a kérdés. Hogy a kormányzatnak mérsékeltnek, egyensúlyban lévőnek kell lennie, azt megengedem, mert ez elv azonos a hatalmak elkülönítésének elvével. De azért kell-e az egyensúlynak ép ilyen vagy amolyan módon előállania? És ha bizonyos elem, akár a monarchiai, akár az aristokratiai hiányzik, következik-e ebből, hogy a kormányzat nem lehet szabad?

Azt hiszem, hogy Montesquieu elmélete, nagyon is betű szerint véve, azon alternativához vezet, hogy vagy megváltoztassuk a szavak értelmét, és monarchiának vagy aristokratiának nevezzük azt, a mi sem az egyik, sem a másik; vagy azt állítsuk, hogy a szabadság csak a társadalomnak egy bizonyos állapotában létezhetik, mely állapot, igen könnyen, nem is fordúl majd elő, vagy csak egyszer fordúl elő a történelemben.

Valóban, ez elmélet világánál itélvén a római kormányzatról vagy az Egyesült-Államokéról, monarchiának kell neveznünk a consulságot vagy az elnökséget. Pedig a consulság nem hasonlít a monarchiához, és az elnökség, mely kissé jobban hasonlít hozzá, még nem egyéb, mint igen messzeeső és igen elmosódott képmása a királyságnak; mert nyilvánvaló, hogy az örökösödés vagy legalább az élethosszig való hatalom, lényeges jellemvonása a királyságnak. Pedig ezek mégis igen nagy példái a szabad és mérsékelt kormányzatoknak. Ép így föltalálhatjuk az aristokratiának bizonyos képmását az Egyesült-Államok senatusában; de ez az aristokratia a nemességhez úgy hasonlít, mint az elnökség a királyság-

hoz: azaz egyáltalán nem hasonlít. Az oly aristokratia, melynek nincsenek kiváltságai, mely csupán az érdem, a kor és a tapasztalat felsőbbsége — nem aristokratia, hanem egyszerűen valódi demokratia.

Való, hogy az angol kormányzat igazolja Montesquieu elméletét. De vajjon ismételhető-e tetszés szerint e kormányzat? Van-e mindig valamely országban, a kivánt időben, egy elég nagy történelmi multú és eléggé népszerű család, mely monarchiát alapíthat? Meglesznek-e mindig a valódi aristokratia elégséges elemei? Ha ez elemeket a valóság meg nem adja, kell-e azokat mesterségesen teremteni? Sikerülhet-e a politikai erők mesterséges teremtése? Ha pedig nem lehet mesterségesen teremteni az erőket, lehetetlen-e azokat pótolni? Lehet-e valamely ország arra kárhoztatva, hogy soha se legyen szabad, mivel bizonyos különös föltételek nem találhatók benne?

Menjünk tovább. Mi az alapja az angol alkotmánynak? Az aristokratia; oly aristokratia, mely megengedi, hogy király kormányozza, s hogy a nép kivánalmai is számba vétessenek. Nagy aristokratia, az kétségtelen; de végre az a kérdés: szükséges-e okvetetlenül a nemesség egy szabad országban? Csak a társadalmi egyenlőtlenség által lehet-e megvásárolni a politikai szabadságot? Nehéz ezt hinnünk. Ha az ész kivánatossá teszi az ember előtt a politikai szabadságot, ugyanaz megkivántatja vele a polgári egyenlőséget is. Igen különös volna: a kiváltság mint a szabadság elve, és a jogok egyenlősége mint a szolgaság elve.

Ha elismerjük, a mit pedig kétségtelennek tartunk, hogy a művelt társadalom mindenütt a kiváltságok eltörlésére törekszik, s hogy az egyenlőség munkája a

törvényekben és az erkölcsökben szakadatlanúl előre halad: helyén való lesz a kérdést máskép tenni föl, mint Montesquieu föltette. Mert ő a szabad kormányzatokban múlhatatlannak tekint oly elemet, mely folyvást gyengűl. Ebből az következnék, hogy maga a szabadság mind nehezebbé és végül lehetetlenné lesz, az egyenlőség növekvésének mértéke szerint.

Ezek azon kérdések, melyeket Montesquieu meg nem oldott, s a melyeket, úgy látszik, utána sem oldottak meg teljesen.

A társadalmi tanok. — Noha a politikai elmélet az *Esprit des Lois*-nak leghíresebb és legfontosabb része, hűtelenül szolgáltatnánk igazságot Montesquieunek, ha nem emelnők ki az emberiség ügyének tett nagy szolgálatait, az általa megindított reformokat és a visszaéléseket, melyek ellen küzdött. E téren, melyen a század dicsősége nyilatkozik, Montesquieu egy kortársának sem enged, még Voltairenek sem. Sőt mondhatjuk, hogy megelőzte, mert már a *Lettres persanes*-ban követelte a büntetések enyhítését és a vallási türelmet. Ugyanez eszméket fejtegeti az *Esprit des Lois*-ban.

Első sorban elveinek és tapasztalatának nevében tiltakozik a büntetések barbarismusa ellen.[90] «A szigor, így szól, és ezen a legszélsőbb szigort érti, inkább illik a zsarnoki kormányzathoz, mely a rémület által hat, mint a monarchiai és köztársasági kormányzatokhoz, melyek a becsület és az erény által hatnak.» E kormányzatokban világos, hogy a szégyenérzetnek hatalmasabbnak kell lennie, mint a büntetésnek; mert ha a

[90] VI. k. IX. és XII. f. Vessük össze a *Lettres persanes* LXXX. levél.

szégyenérzet erőtlen, a büntetés szintén az. A jó kormányzatokban inkább elejét kell venni a bűnnek, mint azt büntetni, és a büntetésben bizonyos szelidséget kell használni, mely a kormányzat elvével rokonibb természetű. A büntetések szigora ellenkezik a szabadsággal, és a szabadsággal együtt enyhülnek a büntetések. A kegyetlen büntetések haszontalanok, mert a képzelet hozzájok szokik. Másrészt a mérsékelt államokban az élet elvesztése nagyobb büntetés, mint a szerencsétlen államokban a legiszonyúbb kínzások. A büntetések szigorának emelése által a kormányzat rugóját támadjuk meg és a kínzásokkal való visszaélés csak közönyösekké teszi az embereket irántok, sok esetben pedig a bűnös büntetlenségét biztosítja. Nem látják be, hogy a törvények szigora nagyobb rossz, mint a bajok, melyeket büntetni akarnak; mert az magát az állam elvét rontja meg. A részleges baj orvosolható; a gyökeret megtámadó baj orvosolhatatlan. Montesquieu a büntetések enyhítéséről irott e szép fejezetében nagyon óvakodik attól, hogy megtámadja hazájának törvényeit, mert, mint mondja, nincs hajlama az ócsárlásra; de nyilvánvaló, hogy midőn a büntetések kegyetlenségét a kényuralmi kormányzatok elvével köti össze, ugyanakkor a mérsékelt kormányzatokat fölhívja, hogy tüntessék el a barbarismust törvénykönyveikből. Csak néhány sort szentel a kínzásoknak, de eleget mond rólok; lángeszének egy sajátságos fordulatával a dolgok mélyére hat, midőn csak érinteni látszik őket. «Látjuk, így szól, hogy mai nap egy igen művelt nemzet mellőzi a kínpadot minden kár nélkül. Tehát természeténél fogva nem szükségszerű dolog az. Azt akartam mondani, hogy megjárja a zsarnoki kormányzatban, hol mind az, a mi félelmet gerjeszt, inkább illik a

kormányzat gépezetéhez; azt akartam mondani, hogy a rabszolgák a görögöknél és a rómaiaknál... De hallom a természet szavát, mely ellenem kiált».[91] Sokan azt hitték, hogy Montesquieu e szavaiban majdnem igazolni akarta a kínvallatást és hogy csak bizonyos szégyenérzet szakította félbe szavait. De az az állítás, hogy a kínvallatás összeegyeztethető a zsarnoksággal, vajjon igazolása-e annak, avagy nem inkább a zsarnokság megbélyegzése-e? Az a mondás, hogy ez intézmény a rabszolgaság egyik következése, a kínvallatásnak igazolása-e, vagy nem inkább a rabszolgaság megbélyegzése?

A rabszolgaság az a kérdés, melyet Montesquieu a legtöbb erővel, mélységgel s fénynyel tárgyalt.[92] Grotius a rabszolgaság jogát egy állítólagos hadi jogra alapította, mely fölhatalmazza a győzőt foglyának megölésére. Ennek élete tehát az övé levén, annál több joggal veheti el szabadságát, azaz midőn rabszolgává teszi a foglyot, annyi, mintha megkegyelmezne neki. Montesquieu erre azt válaszolja: «Nincs megengedve a gyilkolás a háborúban, kivéve a szükség esetét; de mihelyt egy ember a másikat rabszolgává tette, nem lehet azt mondani, hogy kénytelen volt azt megölni, mivel nem ölte meg». A következés bukik az elvvel együtt; egyedül az a jog marad fönn, hogy magunknál tarthatjuk a legyőzött foglyot, biztosítékul vállalatai ellen, a mi kikerülhetetlen következése a szerencsétlen hadi jognak; de nem, hogy saját használatunkra szolgálatra kényszerítsük s tulajdonunkká tegyük azt, ki egyenlő velünk a természet jogánál fogva. A rabszolgaságot mások egy állítólagos

[91] VI. k. VII. f.
[92] XII. k. II. f.

szerződésre, az adásvevés egy nemére alapítják. A szabad, így szólnak, eladhatja magát. Montesquieu igen szépen megfelel erre: «Az eladás árt tételez föl; ámde, ha a rabszolga eladja magát, mindene az úr tulajdonává lesz és így az úr semmit sem adna és a rabszolga semmit sem kapna». Azon kívül «minden polgárnak szabadsága a közszabadságnak egy része». A rabszolgaság eredetét némelyek a születésre is szokták visszavezetni; a rabszolga fia rabszolgának születik; mert az atya csak saját állását szállíthatja reá. «De ha egy ember nem adhatja el magát, még kevésbbé adhatja el meg nem született fiát. Ha a hadi foglyot nem lehet szolgaságra kénszeríteni, még kevésbbé lehet gyermekeit». Végre Montesquieu megjegyzi, hogy a társadalmi törvények mind éppen azoknak javára készültek, a kiket sújtanak. Büntetik a jog megsértését, az igaz; de védik a jogot annak a személyében is, a ki a törvényeket sérti. Ellenben a rabszolgaság törvénye mindig a rabszolga ellen van, soha sem mellette. Ha azt mondják, hogy a rabszolgaság biztosítja a rabszolga megélhetését, ezt csak oly emberekre kellene érteni, kik képtelenek kenyeröket munkájok által keresni. De ily rabszolgákról nem lehet szó. Szóval, a rabszolgaság, vagyis az a jog, mely valamely embert annyira sajátjává tesz a másiknak, hogy ez feltétlenül rendelkezhetik annak életével és javaival, természeténél fogva nem jó.[93]

Montesquieu érvekkel tárgyalta a rabszolgaságot általában véve; de élénkebb és metszőbb fegyverekkel is kellett megtámadni azt a szokást, melyet annyi érdek támogatott, s melynek borzalma a távolság miatt eny-

[93] XV. k. I. f.

hült a képzeletben. Az érvelés helyett most az iróniát veszi elő, nem Socrates szelíd s nem Voltairenek igen gyakran fagyos iróniáját, hanem a vérengző s egyúttal megható, mert a szivből fakadó iróniát. «A czukor igen megdrágulna — mondja Montesquieu — ha a növényt, melyből nyerik, nem rabszolgák művelnék .... Azok, kikről itt szó van, tetőtől talpig feketék és orruk oly lapos, hogy majdnem lehetetlen őket megsajnálni. Nem fér az eszünkbe, hogy isten, ki igen eszes lény, lelket s kivált hogy jó lelket lehelt volna egy egészen fekete testbe ... Hogy a négereknek nincs józan eszök, az abból is kitűnik, hogy többre becsülnek egy üveglánczot, mint egy aranyból valót, mely a művelt nemzeteknél oly nagyfontosságú ... Sekély elmék igen túlozzák a jogtalanságot, melyet az afrikaiak ellen elkövetünk; mert ha az oly nagy volna, mint ők mondják, nem jutott volna-e eszökbe az európai fejedelmeknek, kik egymás közt annyi haszontalan szerződést kötnek, hogy kössenek egy általános szerződést a könyörületesség és szánalom érdekében is?[94] Nagy és nemes szavak, melyek becsületére válnak az észnek és szivnek, a honnan keletkeztek; a századnak, melyben kimondhatók voltak; a szabadságnak, mely sugalta őket és végre a népeknek, melyek a magok érdekei koczkáztatásával megkisérlették e nemes óhaj valósítását!

Végre Montesquieu, kitől semmi emberi nem volt idegen, mint valamennyi korabeli nagy iró, erősen kikelt a vallási türelmetlenség ellen. A vallásból halálos fegyvert kovácsolni; kénszeríteni azt, a mi e világon a legszabadabb, a lelkiismeretet; rémületet kelteni a térítés

[94] XV. k. I. f.

érdekében, és vérengző testvériességgel üdvözíteni az embereket, úgy hogy legyilkoljuk őket: ez volt az az erőszakos politika, melylyel a babona és a hatalom visszaélése helyettesíté a szelídség politikáját és az irgalom erkölcstanát, mely az evangéliomban él. Ez még uralkodott a XVIII. században, noha meggyöngülve. Montesquieu ez esztelen eljárással szembeállítja a politika okosságát és az ember részvétét. «Megtűrni valamely vallást — mondja — nem egy annak helyeslésével».[95] Ha az államban, mely a béke és az egység alapján nyugszik, több vallás van, szükséges, hogy azok tűrjék egymást, azaz hogy békében éljenek. «Mert nem elég, hogy a polgár ne háborgassa az államot, polgártársát sem szabad zavarnia.» A vallások vitái, kölcsönös kárhoztatásaik pártokra szakítják az államot, s a jó erkölcsök és a jó elvek versenye helyett a zsarnokság küzdelmének szinhelyévé teszik. Igy beszél a politikus; az ember szavai pedig, melyeket egy lissaboni zsidó ajkára ad, így hangzanak: «Ti azt bizonyítjátok, hogy vallástok isteni, mivel a pogányüldözések és vértanúitok vére által gyarapodott; de ma ti veszitek át Diocletianus szerepét és reánk ruházzátok a ti szerepeteket. Könyörgünk nektek, nem a mindenható istenre, kit mi is szolgálunk s ti is, hanem Krisztusra, kiről azt mondjátok nekünk, hogy emberi állapotot öltött magára, hogy nektek követendő példákat mutasson, esedezve kérünk titeket, hogy bánjatok úgy velünk, mint ő bánt volna, ha még a földön járna. Ti azt akarjátok, hogy mi keresztyének legyünk, és ti nem akartok azok lenni .... Figyelmeztetnünk kell benneteket egy dologra, arra, hogy ha valaki

[95] XXV. k., IX. f.

utódaink közűl valaha azt merészli mondani, hogy a mi századunkban az európai népek műveltek voltak, reátok fognak hivatkozni annak bizonyságául, hogy barbárok voltak, s oly képzetet fognak rólatok alkotni, mely megbélyegzi majd e századot és gyűlöletet hoz valamennyi kortársaitokra».[96]

Bevinni a méltányosságot és emberszeretet a büntető törvényekbe, eltörülni a rabszolgaságot és a feketékkel űzött vásárt, véget vetni az autodaféknek és a vallásos üldözéseknek: ez azon három czél, melyért Montesquieu hévvel küzdött, melyet ékesszólással védelmezett, s végre a népek és a kormányok józan eszétől ki is küzdött. Kétségtelen, hogy a türelem ügyében Voltaire volt szövetségese; sőt ez a szövetséges a maga részéről annyi állhatatossággal s buzgalommal működött, hogy úgy látszik, mintha egyedül ő neki volna tulajdonítható az a dicsőség, melyben pedig osztozkodnia kell Montesquieuvel. De a mi a rabszolgaságot illeti, egyedül Montesquieu volt az, a ki megadta a harczi jelt. Ő volt az, ki e kérdésről a legerősebb, a legsürgetőbb, a legdöntőbb érveket találta föl, s azokat a legkeserűbb és a legmeghatóbb hangon fejezte ki. Hiába keresünk előzőinél oly mély s okos vádiratot. A tizenhetedik századnak nem voltak semmi kételyei a rabszolgaságról. Bossuet habozás nélkül elismerte, mint a szentirás által jóváhagyott tényt. Igaz, hogy Locke megtámadta, de nem sok eredetiséggel és erővel, sőt helyeselte is bizonyos esetekben. Az egyedüli fejtegetés, mely említést érdemel a Montesquieu előtti időkből, a Bodinusé a XVI. századból.[97] A forradalmak

[96] XXV. k., XIII. f.
[97] L. fent. III. k. IV. f.

e századában egyedül ő szólalt föl a rabszolgaság ellen. A mi a középkort illeti, egyhangú volt akkor ez intézmény pártolása, melyet pedig a keresztyénség lerombolni látszott. Az egyházatyákig és a stoikusokig kell visszamennünk, hogy oly élénk tiltakozást találhassunk, minő a XVIII. századé volt. De az egyházatyák csupán az emberek vallásos egyenlőségére támaszkodván, s megengedvén azt az emberi jog nevében, a mit a mystikus és a keresztyén jog nevében elvetendőnek itéltek, nem tépték ki gyökerestül e mételyező bajt. És ez volt az oka, hogy a jobbágysággá átalakult rabszolgaság szelídülése mellett is, minden készen volt az enyhített, de meg nem semmisített csapás fölújulására, midőn Amerika és a színes emberek fölfedezése ürügyet szolgáltatott a kapzsiságnak, a babonának és a tudatlanságnak; és a doktorok és theologusok részéről, Las-Casas kivételével, nem emelkedett szó az emberi jogoknak e vakmerő megtámadása ellen. Ki kell tehát mondani, hogy a XVIII. század az, mely először mért halálos csapást a rabszolgaságra; Montesquieu az, kinek volt hozzá bátorsága, s kit megillet érte a dicsőség; Európa nemzetei, általa és Rousseau s utánok mások által fölvilágosíttatván, elhatározták, hogy megszabadulnak e szégyenfolttól és Amerikának hagyták azt.[98] Szónokolhatnak a mennyit tetszik a philosophia és öntelt követelései ellen, de nem veszik el tőle azt a dicsőséget, hogy megtette azt, a mire se a theologusok, se a jogtudósok, se a politikusok nem mertek vállalkozni, mielőtt a közvélemény nem kénszerítette őket reá.

[98] Ismeretes, hogy e sorok megirása óta eltörölték a rabszolgaságot az Egyesült-Államokban, s a jobbágyságot Oroszországban; új hódításai ezek a XVIII. század publicistáinak.

Ugyanezt állíthatom a büntető elmélet reformjairól. Montesquieu itt is újító és kezdeményező. A törvényhozás telve volt a középkor nyomaival. A büntetések kegyetlenségét s túlzását, a vétségekhez és egymáshoz mért aránytalanságaikat, egy durva és barbár kornak mind e maradványait, ki támadta meg Montesquieu előtt? Mely ékesszóló hang hirdette azokat a fejedelmeknek, Európának és az utókornak? Később Voltaire, Beccaria s mások sokan újra fölvették Montesquieu nézeteit, kifejtették vagy javították azokat; de a kezdemény az övé, és itt is, mint a rabszolgaság ügyében, sikert ért s megnyerte ügyét. Nagyrészt neki köszönjük, hogy oly büntető törvények alatt élünk, melyek összhangban vannak erkölcseinkkel és fölvilágosultságunkkal, melyek fenyítnek lealacsonyítás nélkül, büntetnek elnyomás nélkül, s melyek végül nem háborítják föl az igazságérzetet azzal, hogy az emberiesség érzetét megsértik.

Montesquieu közgazdasági tanai. — Montesquieu közgazdasági eszméinek távolról sincs oly eredetisége és jelentősége, mint társadalmi vagy politikai eszméinek. Mégis, ha meggondoljuk, hogy az *Esprit des Lois* harmincz évvel megelőzi Smith Ádámnak *A nemzetek vagyonosságáról* czímű munkáját, érdeméül kell betudnunk, hogy e kérdéseknek oly jelentékeny helyet adott általános elméletében. A fényűzés, az állam jövedelmei, a kereskedelem (XX—XXIII. könyv) Montesquieuben érdekes nézeteket keltenek, melyek közűl némelyek ma már elavultaknak, mások veszélyeseknek is tetszhetnek, de a melyeket épp ezért hasznos megjegyezni, mint a kor szellemének ismertető jeleit.

Pédául Montesquieu nem igen távol áll attól, hogy helyeselje az antik előítéleteket a fényűzési törvények

használról és jogosságáról. Elismeri, hogy az ily fajta törvények köztársasági szellemben vannak alkotva. A szabadság szerinte az egyenlőséghez van kötve;[99] és az egyenlőség lehetetlen a vagyoni különbségek bizonyos mérséklete nélkül, és ennek következtében a fényűzés némi korlátozása nélkül. De e korlátozások hasztalanok vagy ártalmasak a monarchiában, hol minden az osztályok különbségére, a látszatra s ennek következtében az egyenlőtlenségre van alapítva. E szempontokban van bizonyos igazság. Igaz, hogy a fényűzés a monarchiák lényegéhez tartozik, mivel fényt vet az előkelő osztályokra; de épp ez által szükségesek volnának itt a fényűzési törvények, ha ugyan általában lehetségesek, hogy visszatartsák az alsóbb osztályokat a felsőbbek fényűzésére való törekvéstől. Másrészt a fényűzés ellenkezni látszik a demokratikus egyenlőséggel; de egyszersmind a szabadság lényegéhez tartozik; következménye az a tulajdonjognak, vagyis azon jognak, hogy ki-ki vagyonát korlátlanúl használhassa, gyarapíthassa s elköltheesse az állam ellenőrzése nélkül. Vajjon a fényűzési törvények nem illetéktelen beavatkozások-e az állam részéről a tulajdonjog használatába? Montesquieu, úgy látszik, csak a régi köztársaságokat és az új-kori monarchiákat vette figyelembe. De vajjon a szabad államok, melyeket nem az erőszak, a hódítás s a háború teremtenek meg, mint az ó-korban, hanem a munka és a kereskedelem, alávethetők-e ily megszorító törvényeknek, melyek megtiltván a vagyon használatát, megtámadják

[99] Ez elv különös, mert ez a modern socialismus elve, mely azt tartja, hogy az egyenlőség a szabadság alapja: mert a másoktól függő emberek, mondják a socialisták, nem szabadok.

még a társadalom elveit is? Lehet-e azt állítanunk, hogy a köztársaságok vagy a szabad államok szükségkép megromlanak a gazdagság által, s hogy az egyenlőség lehetetlen a mértékletesség nélkül? Ha végre mértékletességen csak a fényűzésben való mérsékletet értjük, nem lesz-e az könnyebben elérhető oly törvények által, melyek a munka szabadságának, a forgalom könnyűségének és a fölosztás igazságosságának fognak kedvezni, mint az elavult szigornak e rideg szabályzatai által? Vajjon elfoglalhatja-e a politika az erkölcstan helyét, s meghatározhatja-e szabatosan azt a pontot, mely elválasztja a szükségest a fölöslegestől?[100] Föl nem derített kérdések, melyeket a régiek nem ismertek, s melyeket Montesquieu nem vitatott meg!

Mint a fényűzésről, úgy az adók elméletéről is helyes és finom észrevételeket találunk Montesquieunél, melyek közűl azonban némelyek ma már teljes joggal gyanúsak. Az adót egyszerűen oly részletnek határozza meg, melyet minden polgár ad vagyonából, hogy a többiről biztosítva legyen és azt kellemesen élvezze.[101] Kimondja a helyes elvet, melynek uralkodnia kell az adók megállapításában. «Hogy jól meghatározhassuk a

[100] A fényűzés kérdése kitünően van tárgyalva Destrutt de Tracy *Commentaire sur l'Esprit des Lois* című könyvében.

[101] Meglepetésünkre Destutt de Tracy biztos és józan elméje azon állításra tévelyedik *Commentaire*-jében, hogy az adó magában véve baj s igyekezni kell abból hasznot huzni, a mennyire csak lehetséges. De az adó, ha jól van fölosztva, nem egyéb s nem kell hogy egyéb legyen, mint megfelelő viszonszolgáltatás az állam által tett szolgálatért, s így nem lehet rossz, mivel e szolgálat maga is jó. Kétségtelenül többet érne ingyen jutni e szolgálathoz, de így vagyunk mindennel, a mit kénytelenek vagyunk megvásárolni.

jövedelmeket, tekintettel kell lennünk úgy az állam, mint a polgárok szükségleteire. Nem szabad a nép valódi szükségleteiből elvennünk semmit, az állam képzelt szükségletei kedvéért.« Ez elv erkölcsi és gazdasági egyaránt; mert igazságtalan dolog elvenni a néptől annak, a mi neki szükséges, egy részét fölösleges költségekre s hozzá még ügyetlenség is, mert ez annyit tesz, mint apasztani a jövendő adók forrását, hogy a jelen szükségleteire minél többet meríthessünk belőle. Egy másik elve, mely az előbbinek következése, így hangzik: «Az államnak a maga vagyonát az egyesekéhez kell arányítania». Ha az állam e mérték szerint jár el, eleinte talán szűk viszonyok közt lesz, de később meg fog gazdagodni. «A magánosok jólléte nemsokára emelni fogja az ő vagyonát is. Minden a kedvező pillanattól függ. Vajjon az állam azon fogja-e kezdeni, hogy szegényítse alattvalóit a saját gazdagítása végett, vagy be fogja várni, hogy alattvalói tetszésök szerint gazdagítsák? Mint első fog-e hasznot húzni vagy mint második? Kezdeni vagy végezni fogja-e a gazdagsággal?» Mert valóban a közvagyon soha sem lehet más, mint a magánvagyon eredménye; ha e vagyonnak rovására fejlődik, kiapasztja forrását, mint mondottuk; ha ellenben csak annak nyomán jár, vele együtt nagyobbodik.

Az adóknak, Montesquieu szerint, három faját kell megkülönböztetnünk: a személyes adót, a földadót és az árúkra kivetett fogyasztási adókat. Az elsőnek nem egyszerűen arányosnak, hanem fokozatosnak kell lennie; [102]

[102] Látjuk, hogy a socialismusnak mennyi nyomát találhatnók föl Montesquieuben, ha egy szerzőt felelőssé lehetne tenni a theoriákért, melyek ő utána keletkeztek, mihelyt valami csekély köze van velök.

mert meg kell különböztetnünk mindenkinek vagyonában a szükségest, a hasznost és a fölöslegest. A szükségest nem kell adóztatni; a hasznost kell, a fölöslegest pedig sokkal inkább, mint a hasznost. A fölöslegesre kivetett adó nagysága megakadályozza a fölöslegest. Ez elvek a régi köztársaságok elvei. E köztársaságok, a mértékletességre alapítva, háborút izentek a fényűzésnek s a fölöslegesnek. A fokozatos adó egy neme a fényűzési törvénynek. De igazságos-e ez adó ott, hol a vagyon egyenlőtlensége a munka szabadságának törvényes következése? Nem állapít-e meg ez adó kiváltságot a szegények számára, szemben a gazdagokkal? Nem akadálya-e a tőkék szabad fejlődésének, azaz a munkának? És ha a tőkék fölhalmozása veszélynek tünik föl egy szabad országban, nem kell-e azok szétoszlását inkább várnunk oly méltányos törvényektől, melyek a termelésről, a forgalomról és a fölosztásról szólnak, mint az oly egyenlőtlen adótól, mely a magánosok vagyonát sújtva, egyszersmind a közvagyont is sújtja? Montesquieu, ki igen is el volt fogúlva a régiek politikai intézményei iránt, a mi az ő korában általános volt, nem vette észre és nem oldotta meg e nehézségeket. Az adó második faja, mely a földbirtokra van kivetve, Montesquieu szerint, nagy kelletlenségekkel jár, mivel igen nehéz megismerni a földek értékének különbségét, és sok embernek érdekében van annak eltitkolása. Ez igaztalanság következtében, mely a dolog természetében van, szükséges ez adót mérsékelni, úgy hogy ha némelyek nem fizetnek eleget, legalább senki se fizessen túlságosan sokat. Végre az adók harmadik fajának, vagyis az árúkra kivetett fogyasztási adóknak megvan az az előnye, hogy úgy szólván nem vehetők észre, mert midőn az árúczikk vásárlásakor fizettetnek,

bizonyos tekintetben önként adatnak, a nélkül, hogy gondolnának reájok; szükséges azonban, hogy az adót az eladó fizesse és ne a vevő; az első előlegezi a másodiknak és ez csak a maga idején fizeti tehetsége és szüksége szerint. Azon kívül, hogy a csalódás fönmaradjon a nép szemében, szükséges, hogy az árúkra kivetett adók ne legyenek szertelen aránytalanságban értékökkel; mert ez esetben a nép nagyon is érezné szolgaságát; a fejedelem kénytelen lesz maga adni el árúit, s mivel a csalás igen nyereségessé válnék, a csempészetre mért büntetések rendkívüliek volnának, s így a büntetések arányossága oda lenne.

Montesquieu derítette ki az igazságot, hogy a legszabadabb országok birják meg a legtöbb adót. Az oka ennek az, hogy a szabadság fejleszti a vagyont és hogy a magánvagyon forrása a közvagyonnak. De nem kell megfordítani a tételt és azt mondani, hogy az adók túlsága kedvez a szabadságnak. Minden dologban mértéket kell tartani, s épp e mérték az, mely a szabad népeket képesebbekké teszi a közkincstár gyarapítására. Ha ellenben e mértéken túl megyünk, egyaránt szegényítjük a népet és az államot. A Montesquieu által megkülönböztetett három adónem közül a személyes adó, szerinte, legjobban illik a szolgasághoz és az árúkra vetett adó legjobban a szabadsághoz. De itt megjegyezhetjük, hogy bár Montesquieu jól kimutatja, hogy az árúkra kivetett adó csak szabad országban lehetséges és hasznos, még sem bizonyítja be, mint Rousseau megjegyezte, hogy a személyes adó, ha méltányosan van fölosztva, nem volna szintén összeegyeztethető a szabadsággal.

Végül az állami jövedelmekről szóló e jelentékeny tanulmányt az adók bérbeadása rendszerének élénk és

mélyre ható birálatával fejezi be. E rendszer, mely a monarchia pénzügyeit gyakran a végső veszedelembe sodorta, mely a fejedelmet vagy az adóbérlőkkel való gyűlöletes egyetértésre, vagy erőszakos és mértéktelen végrehajtásokra kénszerítette, eltünt a franczia forradalom óta. Montesquieunek hálával tartozunk, hogy a vele járó visszaéléseket jelezte. «A kinek pénze van, így szólt, mindig ura a másiknak, az adóbérlő magának a fejedelemnek is zsarnoka lesz; ő maga nem törvényhozó, de kénszeríti amazt, hogy törvényeket hozzon.»

Azon eszközök közt, melyek leginkább gyarapítják a közvagyont, első helyen áll a kereskedelem. Emlékezünk, hogy Aristotelesnek annyira gyakorlati szelleme a kereskedelemre nézve osztozott korának előítéleteiben. Csodálatosan észrevette a különbséget, melyet később Smith Ádám jelzett, a csereérték és a használati érték közt. Méltányosoknak tartotta az oly cseréket, melyek az emberek kölcsönös szükségeinek kielégítésére valók. Lehetetlen volt be nem látnia, hogy ez éppen alapja a műveltségnek. De bár jóváhagyta az élet föntartására szükséges űzletek e nemét, elitélte a gazdagság tudományát, vagyis azt, mely fölhasználta a csereüzletet a haszon szerzésére; mert az egyiket korlátozzák a természetes szükségletek, a másik ellenben korlátlan; az egyiknek tárgya az élet szükségeinek, a másiké az érczeknek megszerzése. Aristoteles tehát elvetette a kereskedelmet, mint igazságtalan és szolgai foglalkozást. Montesquieu azonban, bármennyire magába fogadta az ó-kor politikai és társadalmi előítéleteit, ezt az előítéletet nem tette magáévá. A régieknek a kereskedelem ellen fölhozott azon vádjára, hogy elpuhítja a lelket, így válaszol: «A

kereskedelem, ha megrontja is a tiszta erkölcsöket, simítja és szelídíti a barbár szokásokat. Főhatása az, hogy a békére vezet; két egymással kereskedést űző nemzet a kölcsönös függés helyzetébe jut» ; és valóban, a népek dőre szenvedélyei és a fejedelmek vétkes törekvései nélkül, a kereskedelem volna s a kereskedelemnek kellene lennie az emberek közt az örök béke valódi biztosítékának sokkal inkább, mint Saint-Pierre abbé terveinek.

Montesquieu a kereskedelemnek két faját különbözteti meg, a fényűzési és a gazdasági kereskedelmet. Az elsőnek czélja az, hogy kielégítse a kevélységet, a gyönyöröket, a szeszélyeket; a másik azzal foglalkozik, hogy egyik nemzetnek áruit átszállítja a másikhoz, keveset nyerve a szállításon, de sokat a mennyiségen. Az előbbi kereskedelem a monarchiához, a második a sokak uralmához illik. A despotikus államokban kereskedelem nincs; ott többet foglalkoznak a megtartással, mint a szerzéssel. Ellenben szabad nemzetek többet foglalkoznak a szerzéssel, mint a megtartással. Ez utolsó elv mélyreható szempontot rejt magában. Oly országokban, hol a szabadság együtt jár a biztossággal, többet kockáztatnak és ennek következtében többet nyernek, mert a vagyonosság csak a tőkék előlegezése által növekedhetik. Ellenben ott, hol a tulajdon nincs biztosítva, mindenki visszavonul, nagyon is boldognak érezve magát, ha a magáét megtarthatja és nyugtalankodik azon, hogy elveszti, ha merész vállalatokba bocsátkozik ott, hol jó törvények nem védik igazságosan mindenkinek érdekét. Ugyanez okból kényuralmi országokban, ha a kormány elég okos arra, hogy bizonyos igazságossággal védje az egyéni tulajdont, a kereskedelem épp úgy gyarapodha-

tik, mint szabad országokban, de mégis mindig kisebb arányban. Különben nem fog sokáig fejlődni a nélkül, hogy nyomában életre ne keltené a szabadságot is.

Montesquieu csak érinti, de nem a nélkül, hogy gyors és mélyreható pillantásokat ne vessen rájok, a közgazdaságnak a kereskedelemmel kapcsolatos valamennyi nagy kérdéseit. A kereskedelem szabadságának tárgyában fölállítja a helyes elveket: «Az igazi elv az, úgy mond, hogy egy nemzetet sem kell kizárni a kereskedelemből, nagy okok nélkül . . . A verseny szabja meg a czikkek kellő árát és állapítja meg köztük a helyes viszonyt». Igy tehát a kizárás kivétel legyen és a verseny a szabály; és úgy vagyunk e kivétellel, mint általában minden kivétellel: komoly és különös okokkal kell igazolva lennie. Montesquieu nem kívánja a vámok eltörlését, de azt kívánja, hogy az állam semleges maradjon vámjövedelme és kereskedelme közt, olyképen, hogy e két ügy ne álljon egymásnak útjába»; ez az, a mit a kereskedelem szabadságának nevez. Védelmezi az anyagi kénszert, de csupán kereskedelmi ügyekért. Nagyon helyesli a bankok alapítását, de csak a szabad államokban s nem azokban, melyeket egy ember kormányoz, mivel ez annyit jelent, mint egyik oldalra tenni a pénzt, másikra a hatalmat. Épp így a kereskedelmi társulatok hasznosak az oly államokban, melyekben gazdasági kereskedelmet űznek, de nem az egyeduralmi államokban, sőt még az előbbiekben sem hasznosak mindig.

Montesquieut még azon publicisták közé is kell sorolnunk, kik a pénz kamatja tárgyában helyes elveket nyilvánítottak. Tudjuk, hogy mi volt Aristoteles véle-

ménye ez ügyben ; [103] nem csupán az uzsorát vetette el, hanem magát a kamatot is. Nem ismerte el, hogy a pénz más is lehet, mint forgalmi jegy, s hogy maga is árúczikké váljék. Megütődött azon a gondolaton, hogy kamat által a kereskedelem tárgyává lesz az, a mi a kereskedelemnek eszköze ; nem mondja, hanem sejteti, hogy a pénz, midőn megfizetteti magát, akadálya lesz a forgalom könnyűségének, melynek érdekében jött létre. Csakhogy felejti, hogy a pénznek, mely mint minden más anyag, sürűn vagy ritkán fordúlhat elő, változó értékkel kell birnia ; sőt hogy mint jegy a birtokos kezében valódi vagyonnak is képviselője, s hogy e két okból az érczpénz birtokosa nem foszthatja meg magát attól más kedvéért, még csak bizonyos időre sem, a nélkül, hogy megfizettesse magának az azzal tett szolgálatot és a szenvedett nélkülözés kárát. Az előlegezett pénzbeli tőke oly érték, melyet a hitelező átad a kölcsönvevőnek ; ingyen nem adhatja át s így keletkezik a pénz a pénzből. «A pénz nem egyéb, mint jegy, mondja Montesquieu ; világos, hogy a kinek szüksége van a jegyre, kénytelen azt kibérelni, mint teszi minden egyébbel, a mire szüksége lehet. Az egész különbség abból áll, hogy a többi dolgok bérelhetők vagy vásárolhatók ; ellenben a pénz, mely a dolgok ára, csak bérelhető, de nem vásárolható.» Aristoteles, ki éppen nem pártolja a kereskedést, nem fogadja el a pénz kamatját sem ; ellenben Montesquieu elfogadja mind a kettőt. Mert a kereskedésből szükségképen következik, hogy meg kell fizetni a pénz árát. «Igen jó cselekedet kölcsönözni másnak pénzt kamat nélkül, de mindenki érzi, hogy ez csak a vallás tanácsa lehet s nem

[103] L. I. k. III. f. 271. l.

polgári törvény.» Valóban, a hitel árában nincs semmi, a mi nem volna szigorúan igazságos. Eltörölni az árt annyi, mint azt kívánni, hogy minden dologban az ajándékozás lépjen a csere és a könyörület a szerződés helyébe, a mi annyi volna, mint kiszolgáltatni a társadalom fönnállását a jótékonyság szeszélyeinek. A jótékonyság enyhíti a bajokat, de egyedül arra nem lehet alapítani a társadalmi állapotot; az olyan országban, hol mindenkinek élete csak társainak jóságától függne, senki sem dolgoznék és minden ajándék forrása csakhamar kiapadna. De ha a csere a vagyonosodás alapoka, maga a kölcsönzés is egy neme a cserének, minélfogva annak árát csupán erkölcsi tanácsesal lehet tiltani, de szigorú törvénynyel nem lehet. «A kereskedelem érdekében szükséges, hogy a pénznek ára, de ez ár kevéssé jelentékeny legyen. Ha túlságos magas, akkor a kereskedő, ki azt látja, hogy kamatra többet költ, mint a mennyit az üzletben nyerne, semmire sem vállalkozik; viszont ha a pénznek nincs ára, akkor meg senki sem ad kölcsön és a kereskedő épp oly kevéssé vállalkozhatik. Csalódom, mikor azt mondom, hogy senki sem ad kölcsön. A társadalom ügyei nem szünetelhetnek; meggyökerezik az uzsora, de mindazzal a rendetlenséggel, melyet minden időben lehetett tapasztalni.» A pénz kamatja eltörlésének tehát két egyformán gyászos következése volna: az üzleti pangás és az uzsora. «Mennél szigorúbb volna a törvény, annál inkább beállanának a szükségképeni következések, mint Rómában látjuk, hol a kölcsönvevés és hitelezés minden tisztességes módja el lévén törölve, meggyökerezett a mindig üldözött, de azért mindig föl-újuló borzasztó uzsora. A jóban túlzó törvények túlságos bajokat szülnek. Fizetni kell a pénzkölcsönért és a tör-

vény büntetéseinek veszedelméért». Montesquieu gyönyörűen bebizonyítja, hogy nem kell nagyon is csekélyre határozni meg a pénz kamatját; de bebizonyítja-e, hogy meg kell azt szabni? Hajlandó-e elfogadni bizonyos modern nemzetgazdák azon véleményét, hogy a pénz kamatjának szabadnak kell lennie, mint minden értéknek, mi úgy látszik, hogy természetes következése azon tannak, mely a pénzt ép oly árúczikknek tekinti, mint más egyebet? Szeretném tudni e kiváltság okát. Montesquieu ellenvetései az igen alacsony kamat ellen, nem szólnak-e minden törvényes kamat ellen is? Mire támaszkodnak annak megállapításában, hogy bizonyos kamat a legjobb, a legigazságosabb, sem nagyon kevés a hitelezőnek, sem nagyon magas a kölcsönvevőnek? Mikép határozható meg ez az érték, mikor a többi értékek meg nem határozhatók? E kérdéseket még ma is tárgyalják a nemzetgazdák. Nem lehet szemére vetni Montesquieunek, hogy nem oldotta meg őket.

Végül egy kiváló fontosságú tárgyhoz fogok, melyről az *Esprit des Lois* szerzője szintén odavetette ama merész nézetei egyikét, melyeket az ő kora óta támadt problemák ma talán még érdekesebbekké tesznek, mint a minők az ő idejében voltak. Ez az a kérdés, hogy köteles-e az állam segítséget nyujtani a nyomorban élőknek.[104] «Az ember nem azért szegény, mondja, mert semmije sincs, hanem azért, mivel nem dolgozik». Nem találjuk-e itt föl harmincz évvel Smith előtt Smith elvét? Oly korban, midőn a nemzetgazdák csak a földbirtokot tekintették vagyonnak, egész újítás volt a tudományban e mondás: «A munkás, ki gyermekeinek mesterségét

[104] XXIII. k. XXIX. f.

hagyja örökségül, oly vagyont hagyott hátra, mely számuk arányában sokszorozódik. Nem áll ugyanez arról, kinek tiz hold földből kell élnie, és ki azt gyermekei közt fölosztja». De e munka mellett is a polgárok nem szereznek mindig annyit, hogy megélhessenek belőle. Vannak aggastyánok, betegek és árvák. Montesquieu nem tartozik azon iskolához, mely azt tartja, hogy a jótékonyság ellenkezik a nemzetgazdaság helyes elveivel. De nem is találja föl minden bajnak orvoslatát a meddő alamizsnálkodásban. «Bármennyi alamizsnát adnak egy meztelen embernek az utczákon, még nem tesznek eleget az állam azon kötelezettségének, mely minden polgár számára biztosított jövedelmet,[105] táplálékot, kellő ruházatot és az egészségnek nem ártalmas életmódot tartozik juttatni.» De hogyan tehetne eleget az állam e roppant kötelezettségnek? «Egy jól rendezett állam e segélyt a mesterségeknek tőkéjéből meríti: némelyeknek oly munkákat ad, melyeket képesek elvégezni, másokat tanít a munkára, a mi már maga is munkát ad.» Ily módon a munkában vagy a munkának tanításában találja föl Montesquieu azon természetes vagy múlékony bajok orvosságát, melyeket a munkás osztályoknál a kor, a betegségek s a munka szünetei okoznak. A munka kedvelése szükségesebb, mint a világ valamennyi kórházai; ezek ép ellenkezően elősegítik a lustaságot, és így gyarapítják az általános és a különleges szegénységet. Rómában a kórházak az okai annak, hogy mindenki jól érzi magát, kivéve azokat, kik dolgoznak, meg azokat, kik iparból vagy a művészetekből élnek, meg a kiknek földjeik vannak, és

[105] Újabb nyoma a socialismusnak oly irónál, kit rendesen nem szoktak számítani e tan ősei közé.

a kik kereskedést űznek». Nem kell azonban e szavakból azt következtetnünk, hogy Montesquieu pártolja azt a tant, mely szerint minden polgárnak joga van az államtól foglalatosságot és munkát követelni. Montesquieu minden túlhajtott véleménynyel ellentétben állván, ép oly kevéssé fogadta volna el e tant, mint azt, mely mindent a könyörületre és jótékonyságra vezet vissza, melyek ha ellensúly nélkül vannak s nem a kellő módon alkalmaztatnak, csak fölbátorítják a renyheséget s jutalmazzák a bűnt. Ő azt tartja, hogy az állam általánosságban pártolhatja a munkát, osztogathat bizonyos munkákat, adhat oly nevelést, mely a munkára szoktat, a nélkül, hogy többre volna kötelezve annál, mint a mit az okosság megenged és a szükség parancsol. De mennyi átható és merész eszme van a roppant munkának ez eldugott lapjain! Ki láthatta volna előre akkor, hogy mily alkalmazást nyerhetnek az oly szavak, mint a következők: «Midőn VIII. Henrik reformálni akarta az egyházat Angliában, kiűzte a szerzeteseket, e magában véve is renyhe fajt, mely azonkívül a mások renyheségét is táplálta, mivel vendégszeretetet gyakorolván, végtelen sok dologtalan ember, nemes és polgár azzal töltötte életét, hogy egyik kolostorból a másikba futkosott. Eltörölte még a kórházakat is, melyekben a szegény nép élődött, mint a nemesek élődtek a zárdákban. E változások óta a kereskedelem és ipar szelleme meghonosult Angliában». Alig fejezhető ki, hogy mily merész volt Montesquieu a nagy mérséklet látszata alatt!

Voltaire az *Esprit des Lois*-nak szentelte azon kis iratai egyikét, melyekben egész kritikai éleslátása tündöklik. E csodálatos, de nem tökéletes könyvnek főhibáit a tapintat ama helyességével és az izlés ama finomságával

jelzi abban, mely Voltaire szellemének eredeti sajátsága. A múlt század egyik előkelő philosophusa, de Tracy is foglalkozik az *Esprit des Lois* vizsgálatával és birálatával egy alapos és tanulságos munkában, mely szintén szerencsével igazít helyre Montesquieu hibái közül néhányat. De vajjon kell-e, hogy az *Esprit des Lois* magyarázata, szükségképen e műnek folytonos birálata legyen?[106] Azt szeretném, ha valaki részletesen kimutatná Montes-

[106] Például már mondottuk, hogy Tracy mindjárt az első könyvnél a *törvény* szó meghatározásánál valódi szóhüvelyezésen kezdi. A törvények nem szükségképi vonatkozások, melyek a dolgok természetéből folynak, mint Montesquieu mondja; a törvény nem vonatkozás és a vonatkozás nem törvény. A II. könyvben a kormányzatok azon fölosztását, mely Montesquieunél így hangzik: köztársaság, monarchia, despotia, egy egészen elvonttal és a gyakorlatban nehezen követhetővel helyettesíti: 1. az emberek általános jogaira alapított kormányzatok; 2. azok, melyek azt állítják magokról, hogy különös jogokra vannak alapítva. Mellőzi a III. könyvben a Montesquieutől elfogadott elveket: az erényt, a becsületet és a félelmet, s helyökbe egy egészen elvont természetűt tesz: az észt. Innen ez elvont szabályok; csupán az észre alapított kormányzatok képesek kifejleszteni a közoktatást. — Az észre alapított kormányzatoknak csak szabadjára kell hagyniok a természetet stb. Több helyeslésre számíthat ez addig a publicistáktól igen kevéssé' ismert elv: a fényűzés következése az, hogy a munkát hasztalan és ártalmas módon használják föl. — Tracy könyvének legfontosabb fejezete az, melyben kikel Montesquieunek az alkotmányos monarchiára vonatkozó nézetei ellen, s ezeket a maga eszméivel helyettesíti, melyek körülbelül egyenlők a III. év alkotmányában megvalósultakkal; de egy a restauratió alatt kiadott pótlékjegyzetben megtagadni látszik ez eszméket. Mondhatjuk még, hogy Montesquieu gazdasági eszméinek birálata általában véve értelmes. Összefoglalva mindent, Tracy munkája gondolatokat ébreszt. Kiváltkép fontos, mint összefoglalása az ideolog iskola politikai eszméinek. Még szólni fogunk róla a befejezésben.

quieu könyvének szépségét, választott tárgya roppant homályosságát és azt az erőt, melylyel annak urává tudta magát tenni, az anyag nehézségeit és a vállalat sikerét. Tudom, hogy Montesquieu igen is szerette a szellemességet; hogy munkájában az elrendezés nem tökéletes; hogy kétes tekintélyeket idézett, vitás, vagy éppen hamis tényeket hozott föl; hogy elvei közűl némelyek szűkkörűek s hogy kritikája nem elég biztos némely visszaélésekkel szemben; de tudom, hogy a tárgy roppant nagy volt, a legnagyobbak egyike, melyeken valaki megkisérthette erejét. Képzeljük csak el a törvényhozás összes rendszereit az emberek közt, a törvényeket, a jogi szokásokat, az intézményeket, melyek a polgárok politikai, nyilvános és házi életét szabályozzák; a nemzeteknél uralkodó szokásokat, a különböző dolgokat, melyek szabályzatok alá esnek, szóval a chaost; ime ez az, a minek kibonyolítására, rendezésére és néhány elvre való visszavezetésére Montesquieu vállalkozni merészkedett. Addig a jogtudósok, sőt a philosophusok a római törvények tanulmányával foglalkoztak; azoknak czikkeit magyarázták, azoknak logikai összefüggését és következményeit mutatták ki; és az élesebb eszű az volt közűlök, ki az egyik czikket a másikkal magyarázva, a legjobban értelmezte a műszavak jelentését. De magyarázni a törvényt nem annyi, mint annak okát adni. Ez ok kívül van magán a törvényen, vagy a kormányzat elveiben, vagy a nép jellemében s vérmérsékletében, vallásában, szóval ezer okban rejlik, melyeket föl kellett fedezni és csekély számra visszavezetni. Szaporítja a nehézséget az, hogy gyakran valamely törvény elve maga is csak következése egy másik elvnek, s hogy ez elveknek vonatkozásai vannak egymáshoz és módosítják egymást. Igy a vallás egyik elv,

mint a kormányzat is egy másik, s fölváltva okai vagy következései lehetnek egymásnak. A fényűzésnek befolyása van a törvényekre, mint a népességnek is; de a fényűzés és a népesség egymásra is befolynak. Tehát vizsgálni kellett e vonatkozásokat elszigetelten és egyszersmind fontolóra venni azokat együttesen. Ha helyes képzetet alkotunk magunknak mind e bonyodalomról, akkor talán nem lesznek oly meglepőek Montesquieu könyvének hiányai; talán inkább bámulatot fog kelteni az a szép világosság, melyet ily homályos tárgyra derített, és talán nem fogunk annyira megütközni előszavának e büszke mondásán: «Midőn fölfedeztem elveimet, mind az, a mit kerestem, magától föltárult előttem.» Ezt mondván, kétségtelenül csalódott s úgy találhatjuk, hogy elvei távol vannak attól a jelentőségtől és messze terjedő fontosságtól, melyeket ő tulajdonít nekik; maga is gyakran megfelejtkezik rólok. De mégis ő az első, ki a tudományos, a modern szellemet a politikai és társadalmi tényekre alkalmazta. Legalább Descartesja, ha nem is Newtonja a politikának.

3. §. *Montesquieu iskolája.*

Kisebb vagy nagyobb szabatossággal Montesquieu iskolájának nevezzük azon irók összeségét, kik az ő nyomát követték az angol alkotmány elemzésében és csodálatában. Igazában ez iskola tulajdonképen csak a mi századunkban vagy a múlt század végén létezett. Ide tartoznak Mounier, Necker, de Staël asszony, Royer-Collard, Guizot és általában az úgynevezett «doctrinairek», kik rendszeresen és dogmatikus módon védelmezték Montesquieu tanát; ez iskola tehát már túlhaladja a chronologiai

korlátot, melyet magunk elé vontunk.[107] A XVIII. században csak az angol alkotmánynak részletes elemzéseire találunk, melyeket csak a bámulat kifejezése kisér, de nem a vizsgáló elmélet. Ennyiben nevezhetők e különböző magyarázók Montesquieu tanítványainak. Valóban ő látszik az elsőnek Európában, ki fölfedezte Anglia alkotmányának eredetiségét, még pedig nem csak Franczia-ország, hanem maga Anglia előtt is. Az angolok alkotmányukkal éltek, majdnem a nélkül, hogy gondoltak volna reá és a nélkül, hogy annak elméletét adták volna. Tudjuk, hogy a XVIII. században Angliában csak journalisták és polémikus irók voltak, de nem publicisták. Egy jogtudós, Blakstone volt az első, ki Montesquieut követve, maga is rendszeresen kifejtette hazája alkotmányának elméletét. Mondhatjuk tehát, hogy Montesquieu volt az, ki az angolok előtt fölfedezte alkotmányuk nagyságát, ki őket arra tanította, hogy büszkék legyenek reá, s ki iránta majdnem babonával határos fiúi szeretetet keltett bennök, azt a csodálatos babonát, mely nélkül a kormányzatok fönn nem maradhatnak.

Blakstone. — Blakstonenak csupán oly czímen van helye e tanulmányokban, mint az angol alkotmány magyarázójának, még pedig mint oly magyarázónak, kire Montesquieu befolyással volt. Valóban egy irónak sincs kevesebb joga a politikai philosophus czimére; egynek sincs kevesebb eredeti eszméje az állam philosophiájáról. — Blakstone kiváló jogtudós, a tény és a törvény publicistája. Semmit sem ad az elméletre. Lássuk tehát tőle az angol alkotmány elemzését, melynek nem egy helyén könnyen föl fogjuk ismerni még Montesquieu kifejezéseit is.

[107] L. utolsó fejezetünket: Befejezés.

«Minden zsarnoki kormányzatban, a törvényhozó és a törvényeket végrehajtó hatalom ugyanegy embernek vagy ugyanegy testületnek kezében van. Valahányszor egyesül e két hatalom, elvész a közszabadság. Az ily kormányzatban a hatóság zsarnoki törvényeket hoz és zsarnoki módon hajtja végre őket, mivel törvényhozó és egyszersmind törvények alól fölmentő s mivel mind a két föladatra megvan mind azon hatalma, melyet birni akar. De oly államban, hol a törvényhozó hatalom el van választva a végrehajtótól, a törvényhozó hatalom a végrehajtóra nem biz oly hatalmat, mely saját függetlenségének s a polgárok szabadságának fölforgatására vezethetne. Az alkotmány egyensúlyának föntartása végett nagyon szükséges, hogy a végrehajtó hatalom egyik ága, de nem összesége legyen a törvényhozásnak. Azért ruházta föl azt az alkotmány a törvényhozásnak azon részével, melynek inkább van hatalma visszavetni, mint elhatározni valamit . . . Abban van az angol alkotmány valódi kitünősége, hogy alkotó részei kölcsönösen féken tartják egymást a törvényhozásban. A nép fékezi a nemességet s a nemesség a népet azon kölcsönös kiváltság által, melynek alapján az egyik elvetheti azt, mit a másik javasol; a király pedig mind a két felet féken tartván, védelmezi a végrehajtó hatalmat mindenféle bitorlás ellen . . . . Valamint az erőműtanban az egész gépezet három egyenlő erejű, de különböző rúgó által és pedig három különböző irányban mozgatva, összetett mozgással egy közös úton halad czélja felé: úgy a törvényhozásnak három ága, noha ellenkező szenvedélyek hajtják, egyesülve működik azon czélra, hogy megalapítsa az állam boldogságát és biztosítsa szabadságát . . . A rangok és méltóságok különbsége szükséges minden jól kormány-

zott államban . . . De a nemesi testület még szükségesebb egy új alkotmányban, hogy a korona vagy a nép jogait védelmezze. . . . Mivel a nemesi czímek annyira szükségesek az államban, azért birtokosaikból a független törvényhozás külön ágát kell alakítani. Ha a nép tömegével vegyülnének, kiváltságaikat csakhamar elsodorná a népies áradat. Oly jelentékeny államban, minő a miénk, igen helyesen rendelték azt el, hogy a nép képviselői útján cselekedjék. De a választóktól bizonyos vagyoni kellékek kimutatását követelik, hogy ki legyenek zárva azok, kikről állapotuk alacsonysága miatt gyanítható, hogy nem rendelkezhetnek szabadon akaratukkal.»

Ez idézetek, melyeknek minden sorában fölismerhettük Montesquieu oly eleven s oly szabatos gondolatainak elmosódott, de hű képmásait, bizonyítják a befolyást, melyet e nagy szellem az angol jogtudományra gyakorolt. A század végén azt látjuk, hogy Montesquieut tanították Oxfordban azon egyetemen, mely Anglia legnagyobb politikusait képezte. Ily módon a XVIII. század franczia philosophiája, mely hozzájárult országunk régi s ingatag alkotmányának fölforgatásához, azzal dicsekedhetik, hogy szilárdította és meggyökereztette az angol alkotmányt.

Paley. — Azon irók közt, kik azzal foglalkoztak, hogy fejtegessék Montesquieu elméletét a hatalmak fölosztásáról, idéznünk kell még Paleyt, ki *A politikai és erkölcsi philosophia elvei* czímű munkájában [108] elemzését adja az alkotmánynak, különösen kiemelvén azt, a mit «az alkotmány egyensúlyának neveznek»; vagyis azon óvó-

[108] London, 1785. VI. k. VII. f.

szereket, melyek oly végből alkalmaztatnak, hogy a különböző hatalmakat megóvják kölcsönös túlkapásaiktól. Két dolgot különböztet meg: *a hatalmak egyensúlyát* és *az érdekek egyensúlyát*. A «hatalmak egyensúlya» alatt azt értem, úgy mond, hogy nincs oly hatalom a törvényhozás egyik részének birtokában, melynek túlzását vagy visszaélését ne korlátozhatná valamely a másik résznél lévő ellentétes hatalom. Például a törvények alkotásának hatalma, mely a parlament két kamarájának birtokában van, ellensúlyozva van a korona vetója által, oly módon, hogy ha a parlament a királyi hatalmat fölforgató törvényeket fogad el, a fejedelem előjogának közbevetése által megmentheti hatalmának szükséges jogait. Másrészt e királyi megtagadás önkényes használatát megszorítja a parlament azon kiváltsága, hogy visszautasíthatja a királyi közigazgatástól követelt segélypénzeket. Azon alkotmányos tétel, hogy «a király nem tehet rosszat», korlátozva van azon másik nem kevésbbé alkotmányos tétel által, hogy a királynak törvénytelen rendeletei nem igazolják azokat, kik végrehajtásukhoz segítségökkel járulnak . . . A királynak azon hatalma, hogy megizenheti a háborút, korlátozva van az alsóház azon hatalma által, hogy megadhatja vagy megtagadhatja a segélypénzeket, melyek nélkül hadakozni nem lehetséges. Paley szerint ezek a fő biztosítékok, melyek a hatalmak egyensúlyát föntartják.

Lássuk most, hogy mit nevez az érdekek egyensúlyának. Ezen azt értjük, így szól, hogy az állam három részének (a király, a felsőház, az alsóház) illető érdekei úgy vannak elrendezve és alakítva, hogy ha a három közül az egyik túlkapást kisért meg, a másik kettőnek érdeke az, hogy ellenállásra egyesüljenek. Ha

a király megpróbálná kiterjeszteni hatalmát az alsóház hatalmának és szabadalmainak rovására, a felsőház veszélyeztetve látná saját méltóságát minden engedmény által, mely a korona hatalmát a parlament hatalma fölé helyezné. Az önkényes hatalom megalapítása nem kevésbbé félelmetes az aristokratia nagyságára, mint a mily végzetes a köztársaság szabadságára nézve. Mert az a nemességet azon örökölt helyzetből, melyet a nemzet tanácsában elfoglal, oda sülyesztené, hogy ne legyen több, mint egyik alkatrésze egy zsarnoki udvar hiú díszelgésének. Másrészt, ha az alsóház el akarná hagyni törvényes korlátait s a korona előjogait próbálná sérteni, a felsőházat csakhamar nyugtalanítaná a nép hatalmának minden újabb terjesztése. Minden versengésben, mely a király és a képviselőtestület közt támadhat, a király mindig biztos támaszra fog találni a nemesség együttes hatalmában . . . Végre, ha a nemesek próbálnák fölélesztení a felsőbbséget, mely elődeik osztályrésze volt a hűbéruralom alatt, a király és a nép csakhamar visszaemlékeznének arra, hogy e barbár zsarnokság mennyire bántalmazta az egyiket s mennyire elnyomta a másikat. Megfeledkeznének szempontjaik és hajlamaik természetes ellentétéről, ha észrevennék, hogy oly uralom visszatérése fenyegeti őket, mely mindkettejöknek gyűlöletes és tűrhetetlen volt.

Delolme. — Paleynek ez oly szabatos s annyira világos nézetei (bármi véleménynyel vagyunk is a kérdés lényegéről) bizonyára Montesquieu elveiből indúlnak ki és csak azokat fejtegetik. Még több okunk van arra, hogy a genfi Delolme tudós munkáját *Anglia alkotmányáról*,[109] a Montesquieu iskolájához tartozónak tekintsük.

[109] Genf, 1787.

E munka nem egyéb, mint mélyebb kifejtése Montesquieu fejezetének az angol alkotmányról. Montesquieu csak a nagy körvonalakat rajzolta, a mi elegendő volt az ő tárgyára. Delolme jobban elmerül a részletekbe és egymás után előveszi a kormányzat mindegyik kerekét, hogy kimagyarázza azok mechanismusát és egybejátszását. Mint Paley, ő is kiváltkép az egyensúly elvét világítja meg; de jóval mélyebbre ható modorban. Fölösleges volna ennél hosszabban időzni, mert nem bocsátkozhatván az apró részletekbe, csupán ugyanazon általánosságokat ismételhetnők. — Különösen érdekes Delolmenál Francziaország és Anglia összehasonlítása. Igen jól magyarázza meg, hogy mennyire különböző volt a két országban a helyzet, s hogy ez az egyikben azon szabad kormányzat megalapítására vezetett, melyet a másik nélkülözött: «Francziaországban, úgy mond, a középkorban a királyi hatalom semmis volt; de az általános szabadság sem volt nagyobb. A földesuraknál volt minden hatalom és a nemzet maga semmit sem nyomott . . . Ellenben Angliában, a király roppant hatalma tette szabaddá a népet, mert ép a hatalom e nagysága keltette életre az egyesülés és a megfontolt ellenállás szellemét.[110] Azon kívül Anglia nem volt úgy fölosztva több különböző souverain uralomra, mint Francziaország, hanem egy egészet alkotott . . . . A királyságban két ellentétes szélsőség fogott kezet, hogy korlátokat emeljenek az igazságtalan hatalom ellen.» Ily módon, Delolme szerint — és e szempont igen mélyre ható — magának a királyi hatalomnak ereje, mint a hódítás következménye, volt az, a mi egyesíté a királyi hatalom ellen

[110] I. k. I. f.

az aristokratiát és a népet, a nemeseket pedig a szabadság vezéreivé és védőivé nevelte. Francziaországban ellenben gyönge lévén a királyi hatalom, a valódi zsarnokok a hűbérurak voltak; és a királyság volt a nép védője. «A népek, a magok együgyűségében, az orvosszert csupán a királyok uralmának általános megalapításában látták, vagyis abban, hogy egy ember akarata uralkodjék és csak azon korért sóhajtoztak, mely gyűlöletöket kielégítvén, szenvedéseiket enyhítené és egyenlő színvonalra szállítaná az elnyomókat és az elnyomottakat.» Ezek voltak az első nézetek azon nagy tárgyról, melyről azóta annyi kitünő publicista gondolkozott és irt.

Delolme könyve az utolsó jelentékeny franczia munka azok közül, melyek Montesquieu szellemében irattak a forradalom előtt.[111] Azt lehetett volna hinni, hogy ez eszméknek föl kellett volna ébreszteniök Francziaországban azt a hajlamot, hogy ugyanazon terv szerint, mint Angliában, szabad alkotmányt szervezzenek maguknak. De Montesquieu óta nagy változáson ment át a közérzület az angol kormányzatról. Két fontos tény nagyban csökkenté a bámulatot, melyet az első pillanatban éreztek e kormányzat iránt. Egyrészt Walpole kormányzata (mely tény tulajdonkép egykorú Montesquieuvel, de ő azzal nem számolt) azon gondolatot terjeszté el, hogy az angol kormány megvesztegethető és megvásárolható, hogy visszatérőben van az absolut monarchia

[111] Malouet munkája: *Elmélkedések a Francziaországhoz illő kormányzatról* (1789.); (*Considérations sur le gouvernement qui convient à la France*); a Neckeré: *A végrehajtó hatalomról* (1791.) (Du pouvoir exécutif); Mme de Staëlé: *Elmélkedések a franczia forradalomról* (1815.) (*Considérations sur la Révolution française*), vagy egykorúak a forradalommal, vagy későbbiek annál.

felé.[112] Másrészt az amerikai gyarmatok elvesztése miatt hinni kezdettek Anglia hanyatlásában, és nem látszott időszerűnek utánozni azt a népet, mely gyanúsnak tetszett romlottsága és a zsarnokság miatt. Új csillag emelkedett, a köztársasági szabadság csillaga, mely elhalványította a mérsékelt monarchia fényét. Delolme könyvének tehát nem volt semmi befolyása az eseményekre. De azért mégis érdekes, mint a XVIII. század legmélyebb tanúlmánya, az alkotmányos kormányzat mechanismusáról.[113]

[112] Találni fogunk később hasonló eszméket nem csupán az encyclopaedistáknál, hanem még Angliában is Humenél és Fergusonnál.

[113] Hogy Montesquieu politikai philosophiájának egyik alkotó elemét se hanyagoljuk el, e fejezet végén még hozzá csatolunk egy észrevételt, mely föntebb inkább helyén lett volna, s ez abból áll, hogy *az éghajlatok elmélete*, ez igen fölületes elmélet révén, melynek nincs is az a fontossága könyvében, mint a hogy hitték, mégis azon modern sociologjaink (Comte és Spencer) egyik elődjének kell őt tekintenünk, kik a politikát a természetrajz egyik részévé igyekeztek tenni.

VI. FEJEZET.

Voltaire. — J. J. Rousseau.

Voltaire. Erkölcstana. Nézetei a társadalmi reformokról. Politikai eszméi. — J. J. Rousseau. Szelleme. Erkölcstana. Politikája. — *Discours sur l'inégalité des conditions.* (Értekezés a társadalmi osztályok egyenlőtlenségéről.) E munka elemzése. — *Contrat social.* (Társadalmi szerződés.) — Hobbes és Grotius czáfolata. — A szerződés elmélete. — Ez elmélet megvitatása. — A tulajdon elmélete. — A közakarat elmélete. — A törvény elmélete. — A kormányzat elmélete. — A kormányzatok fölosztása. — A legjobb kormányzatról. — A képviselet elvéről. — A polgári vallásról. — Rousseau politikájának méltánylása. — Befolyása a franczia forradalomra. — Kisebb politikai iratai. — Montesquieu és Rousseau összehasonlítása.

A XVIII. században egészen új látvány tárult elénk. A philosophia, mely addig nem lépett ki az iskola vagy a tiszta tudomány köréből, a világ ügyeibe kezdett avatkozni. Uralkodott vagy uralkodni kezdett. Vezette a közvéleményt, átalakította a társadalmat; több volt pártnál, hatalommá lett. De a közvéleménynyel csak úgy bánhatunk, ha nyelvét is átkölcsönözzük; csak úgy lehet vezetni a közönséget, ha gyönge oldalánál fogjuk, s ha látóköréhez alkalmazkodunk. Ezt tette Voltaire kiváló szellemmel. A philosophiát fegyver gyanánt használta; rettentő fegyvert csinált belőle; sőt vissza is élt ez új hatalom-

mal; de azt is el kell ismerni, hogy gyakran a társadalom javára használta. Az emberek még el nem felejtették, hogy mivel tartoznak neki és bármennyire törekedtek is nevét gyűlöletessé tenni, úgy látszik, hogy csak népszerűbbé tették.

Voltaire. — Egyébiránt nem a szorosabb értelemben vett erkölcstanban kell keresnünk Voltaire nagyságát. Erkölcstana fölületes, világias, a legszükségesebbre szorítkozó, ellensége a túlságoknak, ép oly távol áll a mysticismus, mint a stoicismus magaslataitól, szóval valódi képmása a népies erkölcstannak, a mindenki erkölcstanának. Minden úrnak, mint Luther mondá (Herr Omnes) Voltaire a bámulatra méltó képviselője. Visszhangja volt a közönséges emberek tiltakozásának az askétismus boszantó vagy érthetetlen magasztosságai ellen. Megengedem, hogy ez hasznos visszahatás volt; tudom, hogy a világ magától nem megy előre, s hogy egy kissé érdeklődni kell ügyei iránt, ha jól akarjuk igazgatni őket. A föllengző erkölcstan csak néhány ritka, mély és szűkkörű léleknek való. De azért még sem igazságos dolog az ily erkölcstanról gúnynyal és megvetéssel szólni; ez volt igen is gyakran a Voltaire hibája; s mivel egy kiváló szellem mindig mérsékeltebb a tömegnél, mások még tovább mentek mint ő, és a mysticismus, vakbuzgóság és rajongás ürügye alatt kárhoztatták mindazt, a mi túllép a középszerű becsületességen. S ez az, a mi mindjárt meg fogja értetni velünk Rousseau eredeti és fontos szerepét.[1]

[1] Voltaireről és Rousseauról l. a következő iratokat: Ernest Bersot, *La Philosophie de Voltaire.* (Voltaire philosophiája.) — *Études sur le XVIII. siècle.* (Tanulmányok a XVIII. századról.) — A. Gérard *La Philosophie de Voltaire d'après la critique alle-*

Ha Voltaire okos és értelmes, de kevéssé emelkedett az emberre vonatkozó nézeteiben, az életben és erkölcstanának az egyén számára adott sekélyes tanácsaiban, még sem habozhatunk elismerni nagyságát a köz erkölcstan tekintetében, midőn az embereket arra hívja föl, hogy több tisztelettel legyenek az emberi természet iránt, s jobban becsüljék annak méltóságát és jogait. A XVIII. századot megrótták azért, hogy többet beszélt az embereknek jogairól, mint kötelességeiről. A vád igaz lehet; de el kell ismerni, hogy századokon át csak kötelességeikről szóltak, felejtve jogaikat. Tudom, hogy a kettőnek együtt kell járnia, s hogy az oly társadalom, melyben többé nincs kötelességérzet, csakhamar megtagadja a jogot is. De azt is meg kell vallani, hogy nehéz az erény a megalázott léleknek; s hogy az örvénynek, mely a nagyokat elválasztja a kicsinyektől, nem kell igen is mélynek lennie, mert különben a pártfogás elnyomássá és az engedelmesség szolgasággá válik. Talán egész a XVIII. századig nagyon is sokat engedtek meg az uralkodónak az alattvalók, a nagyoknak a kicsinyek és az erőseknek a gyengék ellenében, és nem fontolták meg eléggé, hogy az ember gyöngeségei mellett is sokkal

mande (*Revue philos.* III. 441.) 567. l. (Voltaire philosophiája a német kritika szerint.) — Saint-Marc Girardin, *Jean-Jaques Rousseau, sa vie et ses ouvrages 1875.* (Rousseau élete és munkái.) — Caro, *La Fin d'un siècle* I. k. III. és IV. f. (Egy század vége.) — Desnoiresterres, *Voltaire et Jean-Jaques Rousseau.* (Voltaire és Rousseau.) — *Jean-Jaques Rousseau jugé par les Genevois d'aujourd' hui*, 295. l. Genf és Páris Sandoz. (Rousseau a mai genfiek itélete szerint.) — *J. J. Rousseau's Religionsphilosophie, unter Benützung bisher nicht veröffentlichter Quellen*, Borgeaud K.-tól; Lipcse, 1883.

kiválóbb teremtés, semhogy föntartás nélkül kiszolgáltassuk valamely emberi tekintély mindenhatóságának. Innen a sok igaztalanság, barbárság és visszaélés. A római és a hűbéri jog romjaiból alakult törvényhozás nem alkalmazkodott az erkölcsök és korok változásához. Az emberrel — kinek *szent dolognak kell lenni az ember előtt*, mint Seneca mondá — nem bántak azzal a tisztelettel, mint egy szabad lénynyel kellett volna, s nem azzal a szelídséggel, melylyel egy gyönge lénynek tartozunk. Végül a világ legműveltebb és legfölvilágosultabb társadalmában hiányzott az emberszeretet, s gyakran még az igazság is. Korának valamennyi irói közül Voltaire volt az, ki a legodaadóbb buzgalommal és a legtöbb kitartással szentelte magát azon nemes munkára, hogy helyreigazítsa az előítéleteket és visszaéléseket.

Hihető-e ma már, hogy még nem múlt egy századja, kínpadra vonták a vádlottakat, hogy a föltételezett bűn vallomását kicsikarják belőle? Ez oly igazságtalan és esztelen barbárságot ama XVIII. századbeli philosophia törekvései szorították ki, melynek sokkal gyakrabban szokták kiemelni hibáit és túlzásait, semhogy illendő ne volna tisztelettel megemlékeznünk szolgálatairól is. Mint láttuk, Montesquieu, majd Beccaria,[2] végre Voltaire az emberszeretet legtörhetetlenebb védője, kimutatták azon okok hiábavalóságát, melyekkel a kínpadot igazolták, s földerítették ennek hasztalanságát és kegyetlenségét.[3] «A törvény nem itélte még el őket —

[2] L. alább, VIII. fej.

[3] *Commentaire sur le livre des délits et des peines.* (Magyarázat a vétségek és büntetések könyvéhez.) L. még: *Prix de la justice et de l'humanité*, Gazette de Berne, no XIV, 1777 febr. 15. (Az igazság és emberszeretet becse.)

mondja Voltaire — és a bűnösségökről való bizonytalanságban már sokkal rettentőbb kint mérnek reájok a halálnál, melyre akkor ítélnék őket, ha biztosan tudva volna, hogy megérdemlik. Hogyan! még nem tudom, hogy bűnös vagy-e és kínozzalak, hogy bizonyosságot szerezzek magamnak; és ha ártatlan vagy, hogyan kárpótolhatnálak az ezer halálért, melyet tőlem szenvedtél azon egy helyett, melyet számodra előkészítettem.» A kínvallatás volt akkor a büntetőjogi törvényhozás legkiáltóbb visszaélése; de volt még más is, például a büntetések és bűnök aránytalansága. «Minden azt a nagy igazságot bizonyítja, mondja Voltaire Montesquieu után, hogy a szigorú törvény néha létre hozza a bűnöket . . . Nem szabad semmi önkényesnek lennie abban a képzetben, melyet a nagy bűnökről alkotunk. Mindaz, a mi túlságos a törvényben, a törvények megsemmisítésére vezet.» A méltányosság nem csupán a büntetések enyhítését, hanem igazságos fokozatosságát is kívánja. Igazságos-e, hogy a gyermek kitételét ugyanoly módon büntessék, mint megölését, és a tolvajlást ép úgy, mint a gyilkosságot? A mi a halálbüntetést illeti, alkalmazását lehetőleg ritkává kell tenni, ha ugyan nem kell egészen eltörölni, mint Beccaria kívánja. «Azt mondották régen, hogy egy akasztott ember semmire sem jó. Az igazság kardja kezünkben van, de gyakrabban kell azt tompítanunk, mint élesre köszörülnünk.» Voltaire fölszólal még a vagyonkobzás és a büntető eljárás hibái ellen is. «A büntető perrendtartás, igy szól, mintha csak a vádlottak vesztére volna irányozva»; fölszólal a boszorkány vádak és a szentségtörésre mért rendkívüli büntetések ellen. «Megsértette Istent; meg, ez kétségtelen s igen komolyan. Bánjatok úgy vele, mint maga az Isten. Ha

vezekel, isten megbocsát neki. Szabjatok reá erős vezeklést és bocsássatok meg neki.»

Valamennyi társadalmi reform közűl a vallásos tűrelem az, melyen Voltaire a legtöbb erélylyel dolgozott, s melyre, úgyszólván, egész szivével adta magát;[4] ép annyi mérséklettel mint lendülettel és szenvedélylyel védelmezi azt. «Úgy látszik nekem, hogy az eretnekségnél különbséget kell tenni a vélemény és a pártoskodás közt. Ha elejét akarjátok venni annak, hogy valamely felekezet fölforgassa az államot, legyetek iránta türelmesek . . . . Más rendszabályhoz nem lehet nyúlni a politikában, mint halálba küldeni irgalmatlanúl a vezetőket és követőiket, férfiakat, asszonyokat, gyermekeket, minden kivétel nélkül, vagy pedig megtűrni őket, mihelyt a felekezet elszaporodott. Az első eljárás egy szörnyetegé, a másik egy bölcsé. A vallás arra tanít, hogy mi viszonyban van isten az emberhez. A polgári törvény pedig a ti viszonyotokat tárgyalja népeitekhez.»[5] E szavak nem származnak az ingerült és erőszakos pártembertől, a vallás ellenségétől s a hitetlenség apostolától; hanem az igazi philosophustól, a bölcstől, az emberiség barátjától. Nem hiszem, hogy az ész más nyelven szólhat; a politikának és az igazságnak abban egyet kell érteniök, hogy meg kell adni a szabadságot azon vallásoknak, melyek nem fenyegetik az államot. E téren nem lehet eléggé kiemelni Voltaire szerepének nagyságát, s igazságtalan volna elfelejteni befolyásának jótékonyságát.

[4] L. kivált *Traité de la tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas*, 1763. (A vallási türelemről Jean Calas halála alkalmából.)

[5] *Commentaire sur Beccaria.* (Beccaria commentárja.)

Tekintsünk csak korunk társadalmára, hol a különböző vallásfelekezetek jó egyetértésben élnek, egymás üldözése és erőszak nélkül, csak szóval és tollal küzdve egymással, részesülve mindannyian társadalmunk előnyeiben, törvénykönyveink jogelveiben s a közhivatalokban, s aztán itéljük meg, hogy mi ér többet, vajjon a vallási béke s egyetértés-e az egy haza polgárai közt, vagy pedig egyetlen felekezet szenvedélyes és erőszakos uralma, vagy éppen minden más felekezetnek teljes kizárása? Még a hitnek sincs oka panaszkodni ez állapot miatt; mert nem lehet azt állítani, hogy ma gyöngébb a keresztyén hit, mint a XVIII. században. Az lesz a mi századunk dicsősége, hogy, legalább Francziaországban, először ismerte el a vallásos egyenlőséget és a polgárok szabadságát mind arra nézve, a mi a lelkiismeret köréhez tartozik. A philosophia e szép hódítását kivált Voltaire nagylelkű és állhatatos törekvéseinek köszönjük, ki magával vonta ez új keresztes háborúba korának minden kitünő szellemű és emelkedett lelkű emberét.[6]

[6] Azon társadalmi reformok közül, melyeket leginkább Voltaire segített elő, meg kell még említenünk a jobbágyság eltörlését; ismerjük a fontos polémiát, melyet e tárgyban a jurai szerzetesekkel folytatott. (1770—1775.) E polémiára vonatkozó főiratok a következők: *Au roi en son conseil pour les sujets du roi qui réclament la liberté en France.* (A királyhoz tanácsában, a király azon alattvalói érdekében, kik szabadságot követelnek Franciaországban.) — *La voix du curé sur le procès des serfs du Jura.* (A plébános szava a jurai jobbágyok peréről.) — *Coutume de Franche-Comté sur l'esclavage.* (A Franche-Comtébeli szokásjog a rabszolgaságról.) — *Supplique des serfs de Saint-Claude.* (A saint-claudei jobbágyok kérvénye.) — *Extraits d'un mémoire sur l'entière abolition de la servitude en France.* (Kivonatok egy értekezésből, mely a franczia jobbágyság teljes eltörléséről szól) stb.

A tulajdonképi politikában Voltaire eszméi nem nagyon eredetiek s nem is igen határozottak. A részletekre nézve jó gondolatokat találunk a *Commentaire sur l'Esprit des Lois*-ban. Általában Voltaire kitünő a kritika terén és szereti a commentár formáját; ennek keretében emelheti érvényre legjobban azokat a szakgatott eszméket, az ötleteket, a fölcsillanó s eltünő gondolatszikrákat, melyekben diadalát üli csodálatos szelleme. Azért irt commentárt Corneilleről, Pascalról, Beccariáról és végül az *Esprit des Lois*-ról. Meg kell vallani, hogy jól találta el az utóbbi munka gyönge oldalait; de e kritikában kiváló józansággal a fölfogás bizonyos fogyatékosságát párosítja. Megvetően bánik el az *Esprit des Lois* első fejezetével: «Ez annyi, úgymond, mint megujítani a nominalisták és realisták vitáját». Lehetséges, de ez csak azt bizonyítja, hogy az a vita nem volt hiábavaló. Mert annyira csekély fontosságú-e tudni, hogy vajjon az igazság szükségkép az emberekért létezik-e és természetes vonatkozásaiktól függ-e, vagy hogy önkényes egyezmény-e, és magában véve közömbös? Helyesebben birálja Montesquieu emlékezetbeli hibáit, a föltevésekből kiinduló kutatások, az érdekes adomák s a rendkivüli és rosszul bizonyított törvények iránt tanúsított előszeretetét. «Hagyjuk el, mondja neki, a gyermekeket és a vadakat, s csak igen ritkán kutassuk a külföldi nemzeteket, melyeket nem ismerünk eléggé. Gondoljunk inkább magunkra.» Mind a mellett is nem igen találó az a mondás, hogy ne foglalkozzunk az idegen nemzetekkel. Ha Montesquieu úgy gondolkozik, mint Voltaire, nem beszélt volna az angol alkotmányról. Méltán kivánja Montesquieutől, hogy pontosan kell meghúzni a határvonalat a monarchia és a kényuralom között. «Két testvér ez, kiknek oly nagy

a hasonlósága, hogy az egyiket gyakran fölcserélik a másikkal. Valljuk meg, hogy mindenkor olyanok voltak, mint két nagy macska, melyek nyakára az egerek csengetyűt próbáltak akasztani». Montesquieunek az a szerencsétlen gondolata volt, hogy helyeselje vagy igazolja a birói hivatalok vásárolhatóságát. Azt mondotta ugyanis, hogy «e vásárolhatóság helyén van a monarchiai államokban, mivel ez által mint családi mesterséget végzik azt, a mire nem vállalkoznának az erény kedvéért». Voltaire erre igy válaszol: «Az igazságszolgáltatás az emberek vagyonával és életével való rendelkezés isteni hivatása: családi mesterség! . . . Tehát egy monarchia Montesquieu szerint csak vétkekre van alapítva! . . . Ezerszerte jobb volna, mondja egy bölcs jogtudós, eladni valamennyi kolostor kincseit és valamennyi egyház ezüstneműit, mint eladni az igazságot!» Szép szavak ezek. De föl lehetne hozni mégis Montesquieu védelmére, hogy nehéz megtudni, vajjon azon a helyen valóban a tisztségek vásárolhatóságát mentegeti-e, avagy talán inkább támadást intéz a monarchia ellen? Montesquieu gondolata néha fátyolozott és homályos; nem mondja mindig azt, a mit mondani akar; gyakran sejteti csupán.

Voltaire egy *Idées républicaines* (Köztársasági eszmék, 1765) czímű kis iratában kiválóan merész gondolatokat nyilvánított. Ott például ezt olvassuk: «A tiszta zsarnokság az emberek rossz viseletének büntetése. Ha valamely emberi társaság egy vagy néhány embernek uralma alá kerül, ez nyilvánvalóan azért történt, mert ama társaságnak sem bátorsága, sem ügyessége nem volt arra, hogy magát kormányozza». Nem annyit jelent-e ez, mint a népeket azon vágyra ösztönözni, hogy mutassanak ily bátorságot és ily ügyességet? A polgári kor-

mányzatot így határozza meg: «mindannyinak akarata egy vagy többek által végrehajtva, oly törvények erejénél fogva, melyeket mindannyian hoztak». E meghatározást Rousseau elfogadta volna és oda tette volna a *Contrat social* meghatározásai mellé. A köztársasági kormányzat elve így hangzik: «Minden családapának a maga és nem a szomszédja házában kell úrnak lennie. Mivel már a társadalom több házból és több területből áll, visszás dolog az, hogy egy ember legyen e házak és területek ura, s természetes az, hogy mindenki fölszólalhasson a társadalom érdekében . . . . Jól tudjuk, hogy a polgárokat illeti meg annak megállapítása, hogy mit kell adniok az állam költségeire». A fejedelmek és a kegyenczek iránt mutatott minden előszeretete mellett, mint látjuk, becses dolognak tetszett Voltaire előtt a szabadság. A tulajdonnal társította azt: «*Liberty and propriety!* ez az angol jelszó. Többet ér mint Szent György és jogom mint Saint-Denis és Montjoie. Ez a természet kiáltása». Csodálta Anglia nagyszerű kormányzatát, melyről Montesquieu oly szép képet rajzolt. «Hihető, hogy oly alkotmány, mely szabályozta a király, a nemesek és a nép jogait és mely alatt mindenki biztosságot talál, addig fog fönmaradni, mig az emberi dolgok fönmaradhatnak. Hihető az is, hogy az oly államok, melyek nem ily elveken alapulnak, forradalmaknak vannak kitéve.»

Voltaire *Essai sur les moeurs* (értekezés az erkölcsökről) című munkája nem politikai könyv, hanem egyetemes történet. Voltaire mégis mellesleg, mint szokása volt, itt is ott is közbeszúr néhány szabatosan s élénken kifejezett, fölvilágosultan szabadelvű és néha merész gondolatot. Igy, midőn megelőzve bizonyos tekintetben Sieyès abbét, a harmadik rendről beszél, azt mondja: «A har-

madik rend, *mely a nemzet javát alkotja* s melynek nem lehet külön érdeke, szerette a trónt». Szólván egy prédikátorról, ki XIII. Lajos alatt «hősies szabad viseletet» tanúsított, azon észrevételt teszi, hogy «*akkor* még volt bátorság». Hozzáteszi még: «A szabadság szeretete, mely az emberben oly *természetes*, a reformátusokat akkor köztársasági eszmékkel kecsegteté».[7] Megjegyzi, hogy «Genf, mióta szabad, kétszerte népesebb s gyarapodott iparban és kereskedelemben».[8] A következő szavakban méltányolja a monarchiát: «Szerencsés kormányforma oly király alatt mint XII. Lajos, de mindeneknél rosszabb kormányzat egy gyönge és gonosz király alatt».[9] Az egyenlőség nem kevésbbé drága volt neki mint a szabadság: «Csakis oly országok, így szól, méltók arra, hogy emberek lakjanak bennök, melyekben minden társadalmi osztály egyenlően alá van vetve a törvényeknek». Az egyenlőséget valódi értelmében és pedig okosan szabadelvű értelemben fogja föl. A kik azt mondják, hogy minden ember egyenlő, a legnagyobb igazságot mondják ki, ha t. i. azt értik rajta, hogy minden embernek egyenlő joga van a szabadságra, a vagyonra, tulajdonra és a törvények védelmére. Ellenben nagyon csalódnék az, a ki azt hinné, hogy az embereknek egyenlőknek kell lenniök foglalkozásaikra nézve, mikor nem egyenlők tehetségeik tekintetében.[10] Igen szigorú a hűbéri kormányzattal szemben.[11] «Bizonyos az, hogy az emberek

[7] *Essai sur les moeurs*, CLXXV. f.
[8] U. o. CXXV. f.
[9] LXXI. f.
[10] XCVI. f.
[11] XCVI. f.

nem a saját kedvökből választották e kormányformát.» Végül visszautasítja Boulainvilliers gróf aristokratikus elméletét, ki a nemesség jogát a hódítás jogára alapította: «Melyik ember mondhatja a maga jószágán: én Gallia egyik hódítójától származom? És ha egyenes vonalban e hódítóktól származnék is, a városoknak és községeknek nem volna-e több joguk visszavenni szabadságukat, mint a mennyi joga volt a franknak vagy nyugati góthnak elrabolni azt?»

Összefoglalva mindent, kétségtelen, hogy Voltaire nem volt sem moralista, sem eredeti publicista. Minden tudományban tanítvány, de független tanítvány, hatalmasabb mint mesterei. Lángeszével mindenbe lelket önt, mindent fölvilágosít, mindenütt terjeszti és elfogadtatja az igazságot. Inspiratiója az emberszeretet, ma köznapi szó, de akkor őszinte érzést, élénk érdeklődést fejezett ki mindenért, a mi az emberre, jogaira, méltóságára és boldogságára tartozik. Valami ahhoz hasonló változás ment végbe akkor, mint a mi Rómában történt a császárság korában. A legundorítóbb elfajultság közepett, minden intézménynek romlása között, az ember eszméjének tisztulása és nemesbedése volt észrevehető; több tiszteletet éreztek irányában és a törvények már jobbak és igazságosabbak lettek a stoikus philosophia befolyása alatt, jóval előbb, mint a hogy a keresztyénség bevitte azokba az egyenlőség és testvériesség hatalmas szellemét. Ép így a XVIII. században, mialatt az erkölcsök mind inkább romlottak, a régi intézmények aláásattak, s minden megingott és veszedelemben forgott, egy merész és nagylelkű philosophia az igazságnak és emberszeretetnek oly nyilvánvaló elveit terjesztette, hogy szinte csodálkoztak az emberek azon, hogy miért nem

jutottak soha azelőtt azoknak tudatára. A társadalmi egyenlőség érzése oly hatalmassá vált, hogy pillanatnyira minden mást helyettesített, még a vallásos érzést is, melyhez oly szorosan volt fűzve. Terentius *homo sum*-ja e század jelszava s különösen a Voltaireé. A Rousseau jelszava, mely majd a század második felében küzd amazzal az uralomért, inkább ily fenyegetőbb formába foglalható: *Civis sum Romanus*. A hirneves alkotmányozó gyűlésnek kellett a század végén kifejtenie e két jelszót «a jogok kijelentésében», valamennyi kor philosophiájának e kivonatában, de a mely különösebben Montesquieu, Voltaire és Rousseau új szellemétől van áthatva.

J. J. Rousseau. — A másik kettő után következő e harmadik férfiu befejezi és megkoronázza a XVIII. század philosophiai és politikai mozgalmát. Megvolt benne mindaz, a mi az ékesszóló irónak kelléke: a képzelet, a szenvedély, a dialektika, néha még a szellem is. Nincs meg benne a kifejezések oly leleményessége, a fordulatok oly eredetisége és az ötletek azon mélysége, melyek Montesquieut megkülönböztetik valamennyi franczia szerző közt; nincs meg az a folyékony átlátszósága, az a könnyűsége, az a megnyerő szabadsága és az a bősége a szellemes szavakban, a váratlan hasonlatokban, melyek minden lépten-nyomon fölcsillannak Voltaire páratlan lapjain. De viszont fölülmúlja mind a kettőt a teljességben, a szakadatlan mozgalmasságban, a hatalmas fokozásban, az indulattól lüktető logika, s végül az ó-kor szónokaiéhoz hasonló lendület dolgában. Voltaire és Montesquieu gyors és rövid stilben irnak; ellenfeleikre egész föllegét röpítik a nyilaknak, melyek találnak, de olykor nem hatnak be mélyen. Rousseauban több a kitartás, több az, a mit a latinok *tenor*-nak neveztek, s a mit Cicero a szónok

ismertető jelének tekintett. Van benne mozgalmasság, hév, a latinok *impetus*-a. A mi szellemét illeti, az nem volt teljesen higgadt; nem hiányzott emelkedettsége, képes volt az abstractióra, erős volt a fölfogásban, ügyesen s finoman következtetett, értett az alkotáshoz és a kifejtéshez, de hijával volt a helyes mértéknek; nem különböztette meg jól az eszméket, sőt saját eszméi körében sem volt mindig tiszta áttekintése; ép azért nem is kerülte ki az ellenmondást. Azonkívül igen is sok epét vegyít mind abba, a mit ir; hangjában van valami lenéző, valami, hogy úgy mondjam, leczkéztető, a mi sért és fáraszt. De sokkal inkább, mint bármely irója korának, lelkét öntötte irataiba; és e lélek, ha nem nagy is, bizonyos tekintetben mégis szép és megható, a számos hiba s majdnem bűn mellett is, a mely terheli. Megvolt benne a nagyság iránti érzék, s nagy ügyeket védett: isten, a lélek, a lelkiismeret, az erkölcsi szabadság, a politikai szabadság és egyenlőség ügyét. Ha a szellemek uralma egyedül Voltairere van bízva, talán lealacsonyította volna őket; mert mint láttuk, nagyon nélkülözte az erkölcsi érzés emelkedettségét. Játszi és gúnyolódó szellemének befolyása, az exact tudományok naponként növekedő tekintélye, a közvélemény királyává lett *Encyclopaedia*, melyet már is üldöztek az elismert hatalmak valamennyi óvó intézkedései és igazságtalanságai; a nőktől kormányzott s a közvéleményt kormányzó szalonok, az erkölcsök szabadságának s a szellem szabadságának szövetsége: mind e különböző okoknak a teljes lelki süllyedés lett volna az eredménye, ha Rousseau stoicismusának merevségével, vallásos hitének méltóságával, az erkölcsi szépért való lelkesültségével és polgári fanatismusával ellenkező irányban nem

érvényesíti hatását. Új életet öntött a szellemekbe és a jellemekbe; nagy tanítványai voltak, kik a század végének dicsőségére váltak, mint Turgot, Malesherbes, Bernardin de Saint-Pierre, oly emelkedett szellemek, kikben a philosophia egyesült az erkölcsi és vallásos érzéssel, a nélkül, hogy megrontaná ezeket.

J. J. Rousseau erkölcstana. — Rousseau erkölcsi philosophiája kapcsolatban van általános philosophiájával. Mindenben a természet jogainak szószólója, a műveltségnek mételyező mesterkéltségei ellenében. Korának atheismusában, materialismusában, sensualismusában oly társadalom eredményét látja, melyet sophistává tett a könyvekkel s az okoskodással űzött visszaélés. «A gondolkodó ember elromlott állat.» A szalonok eme sophistikájával szembe állítja a szív philosophiáját, a lelkiismeret és a természet hangját. «Mindig könyveket állítnak isten közé és közém.» Rousseau tehát az erkölcstanban az érzés tanát hirdeti; nagy ékesszólással fejtegette azt, de az elemzés gazdagsága, a megfigyelés tehetsége s a rendszeresség azon művészete nélkül, melyek ugyane korszakban Angliában ugyane tant annyira kiemelkedővé tették Hutcheson, Hume és Smith Ádám irataiban. A természetes erkölcstan apostola oly korban, midőn Helvetius, Holbach, Diderot, Locke philosophiájának következetes tanítványai minden erkölcsi törvényt az egyezményre vezettek vissza, és a kötelességet a személyes érdekre szállították le. Voltaire szintén védelmezte a természetes erkölcstant, de kevesebb fenköltséggel, kitartással s komolysággal; csak a türelmetlenség ellenében volt benne nemesség és pathos. Rousseau bizonyos tekintetben platonikus, a ki telítve van sensualismussal. Spiritualista, mint Platon. Mint ebben, ő benne is él az eszmény szeretete,

s a jobbnak ábrándja; hisz egy atyáskodó istenben, méltányos jutalmazásban s a felelősségben: végre hite van valami természetes világosságban, mely földeríti a különbséget a jó és rossz között; hite van a lelkiismeret isteni ösztönében. De ő e világosságot a szívbe helyezi; az erkölcstant kiszolgáltatja a szenvedély, néha még a szervezet minden véletlenségének is; egyaránt áldoz a kötelességnek és gyönyörnek, s elmondhatni erkölcstanáról, hogy bizonyos neme az epicuri stoicismusnak.

Rousseau politikája. — A politikai philosophiában Rousseau eredeti gondolkodó, kinek nézetei az igaznak és hamisnak oly vegyületét mutatják, hozzá még oly finom átmenetekben, hogy a legkényesebb és legelfogulatlanabb figyelem nélkül nem kecsegtethetjük magunkat azzal, hogy a kettőt pontosan szétválaszthassuk. A következő lapokon meg fogjuk kisérteni e szétválasztást, melyet majdnem mindig lehetetlenné tett vagy a vakbuzgó csodálat, vagy a rendszeres ellenségeskedés.

Kétségtelen, hogy a politikában Rousseau sokszor tévedett. De tévedései semmit sem bizonyítanak lángesze ellen; a politika történetében keresnünk kell az oly publicistát, a ki ne tévedt volna, s ép ily súlyosan. Avagy nem tévedt-e Platon, ki megengedte a nők és gyermekek közösségét, hogy ne is szóljunk a vagyon közösségéről? Nem tévedt-e Aristoteles, ki védelmezte a rabszolgaságot? vagy Szent Tamás, ki a pápának fönhatóságot tulajdonít a királyok fölött? vagy Macchiavelli, ki mindent megenged a fejedelmeknek és a köztársaságoknak, nagyságuk biztosítása érdekében? vagy Hobbes vagy Spinoza, kik mind a ketten a jogot az erőhöz mérik? vagy Bossuet, ki elismeri a rabszolgaságot, mint Aristoteles, s a nyilvános hatalmat úgy származtatja le, mint

Hobbes, a királyból pedig majdnem istent csinál? Csak két politikai irót ismerek, kik kevésbbé csalódtak, mint Rousseau, s ezek Locke és Montesquieu. De az előbbinél ez az előny nagyrészt talán arra vezethető vissza, hogy nem mélyíti ki eléggé gondolatait, hanem megelégszik azzal, hogy a legkedvezőbb színben tüntesse föl őket. Könnyű az igazságnál maradni, ha a határozatlannál maradunk; a szabatosság ellenben érdem, de veszély is. A mi Montesquieut illeti, ki szerintünk Aristotelessel együtt fejedelme a politikai íróknak, mi nem fogunk kisebbítésére vállalkozni. Azt azonban mindenki el fogja ismerni, hogy a tapasztalati politikának, mely a tényeknek okát igyekszik adni, kevesebb esélye van a csalódásra, mint az elméleti politikának, mely az elveket akarja megtalálni. Mit következtessünk e futólagos fölsorolásból? Azt, hogy Rousseau se többet, se kevesebbet nem csalódott, mint a legnagyobb publicisták legtöbbje, és megérdemli, hogy a legnagyobbak családjához soroljuk.

Rousseau két fő politikai irata a *Discours sur l'inégalité des conditions* (1753) és a *Contrat social* (1764); de el kell ismernünk, hogy igen nagy a különbség a két munka közt. Az egyik akadémiai szónoklat, melyben Rousseau igen sok engedményt tett a rhetorikának és a hatásnak. A második valódi értekezés, hosszasan átgondolva s komolyan szerkesztve, melyben főhibáival együtt, szellemének s stíljének legerősebb tulajdonságai is föltalálhatók. Ő maga sajnálja *Confessions*-ában (Vallomások VIII. k.) a *Discours sur l'inégalité* fekete, komor szinezetét, s azt Diderot befolyásának tulajdonítja. Azt mondja, sokat erőlködött, hogy kikerülje e hibát a *Contrat social*-ban; és igazságos azt mondani, hogy e második munka jóval nyugodtabb és mérsékeltebb, mint az első. —

Most nehány szót a *Discours sur l'inégalité des conditions*-ról.

Discours sur l'inégalité. — E munkában Rousseau igyekszik megtalálni a természetes, a kezdetleges embert, a milyennek kellett lennie, mielőtt a műveltség átidomította és természetéből kivetkőzteté. Csakhogy Rousseau az által, hogy kivetkőzteti az embert mind abból, a mi mai társadalmi állapotában jellemzi, oda jut, hogy mást nem lát benne, mint «oly állatot, mely kevésbbé erős, mint némely más állat, s kevésbbé mozgékony, mint más állatok, de mindent összevéve, mindannyinál kedvezőbben van szervezve . . . Látom őt, teszi hozzá, mint lakik jól egy tölgy alatt, mint oltja szomjúságát a legközelebbi patakban, ágyat találva ugyanazon fa tövénél, mely neki eledelt adott; és ime kielégítette szükségleteit.» Ilyen a természetes állapot, azon állapot, melyben Rousseau szerint keresnünk kell a természeti törvényt, a természeti jogot.

Rousseau sok szellemmel irja le ez állapotot, melyet képzelete teremt és szemei soha sem láttak. Az embernek nagy physikai erőt tulajdonit, hogy legyőzhesse a természet akadályait s rendkívüli mozgékonyságot, hogy ellenállhasson a vadállatoknak; oly szervezetet, melyet ismeretlen szenvedélyek még nem támadtak meg; az érzékek ritka finomságát, természetes közömbösséget a rossz és jó iránt, és ennek következtében egyenlő hiányát a jóságnak és a gonoszságnak; az önfentartás természetes ösztönét, párosulva a szánalom természetes ösztönével, végre a nyugalmat és a boldogságot.

Annyira megerőlteti képzeletét, hogy a természet emberét az állati állapotra vezesse vissza, hogy azután ugyancsak nehezére esik megmagyaráznia a társadalmi embert. Először is önkényesen erkölcsi szabadságot tulaj-

donít a tőle kigondolt kezdetleges embernek; csakhogy az olyan szabadságnak, melyet az ész világossága át nem hat, s melyet valamely társadalom ki nem fejleszt, annyira homályosnak kell lennie, hogy tulajdonképen semmi. Rousseau kijelenti, hogy e kezdetleges állapotban nem látja be, miképen kerülhet arra a sor, hogy az embernek szüksége legyen az emberre, s egymástól oly távolságban mutatja a szükségletet és az ipart, hogy majdnem kimagyarázhatatlannak tekinti az első mesterségek föltalálását; de még nagyobb nehézségeket okoz neki a nyelv előállása, melynek semmiképen sem találja meg elfogadható magyarázatát a tőle leirt természetes ember képességeiben. Ebből azt következteti, hogy a természet igen keveset tett az ember társulása érdekében. Elfelejti azt kérdezni, hogy vajjon nem ő maga teremtett-e ily örvényt a természetes és a társadalmi ember közt, és hogy a nehézségek, melyekbe ütközik, midőn a mai embert a saját elméletéből akarja kimagyarázni, nem tesznek-e inkább ez elmélet ellen tanúságot, mint a társadalom ellen. Valóban úgy látszik, hogy Aristoteles helyesebben okoskodott, mint Rousseau, midőn így szólt: «A természet adta az embernek a beszédet, tehát társas életre teremtette az embert». Rousseau ellenben így szól: «Elveim szerint, a társadalom nem természetes állapota az embernek, s így a beszéd sem a természet adománya; miképen teremthette tehát a beszédet? Oly kérdés ez, melyre nem tudok semmiféle választ».

Könnyű azt megállapítani Rousseaunak, hogy e kezdetleges állapotban kevés az egyenlőtlenség; ez egyszerű; mert mennél kevésbbé van kifejlődve az emberi természet, annál kevesebb különbségei, s így annál kevesebb egyenlőtlenségei is vannak. Az embryo állapota a

legtermészetesebb és egyszersmind legnagyobb egyenlőséget mutató állapota az összes embereknek.

Az egyenlőtlenség tehát a műveltség munkája, s a természetes állapotból a társadalmi állapotba való átmenet következménye.

Nem követhetjük Jean Jaques Rousseaut visszatekintő psychologiája minden leleményes fejtegetésében. A beszéd nem természetes, és az ember mégis beszél; a család nem természetes, s az ember mégis családban él; a társadalom nem természetes, s az ember mégis társadalomban él. Ime az ellenmondások, melyeket ki kell magyaráznia.

Az emberi tökéletesedés az az elv, melyből fejtegetései kiindulnak. Látjuk, hogy a természetes haladás által egyszerre fejlődnek a jó és a rossz érzések; hogy a szükséglet sarkalja a tevékenységet, s a fölfedezések új szükségleteket hoznak létre; a gyöngeség érzése egyesülésre bírja az embereket s arra, hogy egymást szolgálják s egymást fölhasználják; a gondolkozás fölkelti az emberekben a maguk kitüntetésének vágyát és azt a törekvést, hogy egymást fölülmúlják és egyszerre kelti életre a csodálatot és az irígységet. Végre látjuk, hogy a munka megalapítja a tulajdont, a tulajdon pedig az egyenlőtlenséget, és hogy ez első haladások szükségessé teszik az utolsót: a polgári társadalmat minden bajaival és jó oldalaival; a biztosságot, de a szolgaságot is, az erősek pártfogását s a gyöngék rabszolgaságát, az erő által megalapított s a törvények által szentesített egyenlőtlenségeket, melyek idővel mindinkább meggyökereztek és úgy szólván egymás által szaporodtak. «Ilyen volt vagy ilyen lehetett a társadalom és a törvények eredete, melyek új békókat teremtettek a gyöngéknek s új erőket a gazdagoknak; örökre megsemmi-

sítették a természetes szabadságot, megállapították a tulajdon és az egyenlőtlenség törvényét, s ügyes jogbitorlással visszavonhatatlan jogot alkottak, s néhány nagyravágyó érdekében a jövőre nézve az egész emberi nemet alávetették a munkának, a szolgaságnak és a nyomornak.» Rettentő szavak egy föloszlásnak induló társadalomban, melyben a szörnyű egyenlőtlenségek igazolni látszottak e vádakat; igazságtalan és végzetes szavak, mivel nem csupán egy romlott társadalmat fenyegettek, hanem magát a társadalmat, s a jövő számára elhintették az egyenetlenség örök magvát.

Már láttuk másutt is, hogy a philosophia elfordította tekintetét a tényleges társadalom hibáitól és szerencsétlenségeitől; csakhogy nyugodt észszel és szelíd képzelődéssel tette azt, azért, hogy megpihenjen egy eszményen, egy tökéletes mintaképen, melyben az ember legmagasabb képességei a tökéletesség legmagasabb csúcsára jutottak. Ábránd az egyik, ábránd a másik; de a Platon köztársasága nem ér-e föl a vadak köztársaságával?

Főkép a *Discours sur l'inégalité*-ban öntötte ki Rousseau ingerült szelleme a maga embergyűlölő szenvedélyét, megfosztván merész munkáját attól az erőtől, melyet az elérhetett volna, ha hideg és szigorú vizsgálattal, nem pedig a harag fölhevülésében készül. A gondolat, azt fejtegetni, hogy mennyi mesterkélt, mennyi a természettel s kivált a joggal ellenkező dolgot létesített a társadalomban a szenvedély és az erőszak — nagyobbszerű művet teremtett volna, ha a szerző nem keveri össze, mintegy kedvtelésből, a közös kárhoztatás üstjébe az igazat és az igaztalant, a munkából eredő és a bitorlásból keletkezett tulajdont, a természetes szabadság ész-

szerű korlátait és e szabadság igazságtalan elnyomását, a törvényes hatóságot és a zsarnokságot, a fölvilágosodást és a romlottságot, és ha nem helyezi az embert azon választás elé, hogy vagy gonosz legyen, vagy buta.

Le contrat social. — Nem sok nyoma látszik a *Contrat social*-ban (társadalmi szerződés) e fanyar hangulatnak, mely visszatetszést kelt a *Discours sur l'inégalité* olvasásakor. A hang általában véve szigorú, a szerkezet erős, a gondolat mély, noha kiélezett, a stil ritka tömörségű. A tévedések, ellenmondások és homályos gondolatok igen számosak e könyvben; de az elemzés és dialektika különös erélye és azon merész kisérlet, hogy a politikát egy elvont tudomány pontosságára emelje, nagyon eredeti munkává tették a *Contrat social*-t, melyet nem szabad hidegen tárgyalni, bármily viszonyban legyen is saját ízlésünkkel és érzéseinkkel.[12]

Rousseaunak czélja volt visszamenni a politika első eszméire, körülbelül mint egy századdal előbb Descartes igyekezett kifejteni az első eszméket, melyekből ismereteink egész rendszere származik. Igaz, hogy Montesquieunek is majdnem hasonló terve volt. De Montesquieu elvei csak általános tények, kivonva az egykorú vagy az elmúlt állapotok megfigyeléséből és összehasonlításából; ez tehát történeti philosophia. Rousseau elvei azonban absolut elvek, vagy azok akarnak lenni, melyeket magának a társadalomnak eszméjéből vezet le, és a melyekben a társadalom létezésének lényeges föltételeit fejezi ki.[13]

[12] Berthier M. P. jezsuita irt egy *Réfutation du Contrat social* (A *Contrat social* czáfolata) cz. munkát, 1789.

[13] Rousseau egy földijének újabb kutatásai szerint a *Contrat social* nem volna tisztán elméleti munka, hanem szorosan össze-

Legalább ez a terv emelkedik ki előttünk a *Contrat social* olvasása közben. De el kell ismernünk, hogy a szerző azt nem emelte ki elég világossággal, és reá hivatkozva, tévedhetnénk a könyv tárgyára nézve. Rousseau téved és bennünket is tévedésbe ejt, midőn azt mondja: «Kutatni akarom, hogy lehetséges-e a polgári szervezetben

függne Genfnek politikai történetével (l. Jules Vuy érdekes értekezéseit: *Sur les origines des idées politiques de J. J. Rousseau* (Rousseau politikai eszméinek eredetéről), Genf; *Bulletin de l'Institut* XXIII. XXIV. s XXV. kötetek 1878—1881.; továbbá: Nourrissonnak az *Académie des sciences morales*-hoz beadott jelentését, 1882. április—május.

Vuy szerint Rousseau politikai tanai az 1387-iki chartával volnának kapcsolatban, mely Genf szabadságainak alapja volt, s Adémar Fabri püspöknek köszönhető, azzal a chartával, mely megalapította a népies főhatalom egy nemét, s Vuy szerint, a XVI. század protestantismusa által semmisíttetett meg. Különben ez az, a mit Rousseaunak szemére vetettek ellenfelei: «E zajongó tömeguralom, mondá Trouchées főügyész, *Lettres de la campagne*-jában (Falusi levelek) az alaptörvényből származnék! 1387-iki és 1420-iki okiratokon alapulna ez! e homályba vesző korból szedték volna elő!» . . .

Rousseau viszont elfogadta a vitát e történeti téren. «E jogokban — igy szól (*Lettres de la montagne* VIII.) — részetek volt a püspökök uralma alatt; és tőletek köztársaságiaktól akarják azokat most elragadni. Lásd Genf szabadalmainak 10., 11. és több más czikkét Adémar Fabri okiratában. Ez emlék nem kevésbbé tiszteletre méltó a genfiek előtt, mint a nagy charta az angolok előtt.» Rousseau ezután kutatja, hogy e chartát eltörölték-e a köztársaság alaptörvényei; de ép ellenkezőleg, azok folyvást hivatkoznak a régi szokásokra.

Az előbbi tétel támogatására Vuy egy egész sor, igen érdekes helyet idéz Rousseau kiadatlan és a neuchateli könyvtárban őrzött irataiból, melyeket már közzé is tett a *Revue suisse*-ben 1861-ben (33. lap).

a közigazgatásnak valami biztos és törvényes szabályára jutni, ha az embereket úgy veszszük, a mint vannak és a törvényeket úgy, a mint lehetnek.»[14] Nem ez a tárgya a *Contrat social*-nak: nem valami közigazgatási rendszabályt keres az, hanem a politikai jog elvont és egyetemes elvét; nem úgy veszi az embereket, a mint

«E városnak legjelentékenyebb forradalma, az, melyből a köztársaság származott, több tekintetben oly állapotban hagyta a várost, minőben azelőtt volt, és magát a szabadságot a püspöki kormányzat alapjára helyezte. Kénytelen vagyok tehát a tényleges állapot megmagyarázása végett a forrásra menni vissza és azzal, a mi már régen történt, világítani meg azt, a mi ma létezik. — E szabadalmak különböző czikkei több okiratban vannak kifejezve, és nevezetesen az Adémar Fabriéban 1387-ből. E hiteles iratot Genf polgársága, szabadságának alapkövéül tekinti. (U. o. 423. l.)» «A genfi nép szabadalmainak és szabadságainak eredete az idők homályában vész el.»

«A kormányzás dicsősége és nehézsége a püspöknek jutott, a haszon és a biztosság a népnek ... A szabadság valóban csak a püspökség alatt csirázott; és a püspökök, kiket Genf népe hazája régi zsarnokainak tekint, a valóságban annak atyái és jóltevői voltak.»

Bármily érdekesek ez idézetek, szerintünk még sincs eldöntve az a kérdés, hogy a *Contrat social* tanai valóban Adémar Fabri chartájából származnak-e, vagy ellenkezőleg Rousseaut nem az önvédelem vezette-e arra, hogy tanúságúl hívjon vagy a homályból fölidézzen oly régi okleveleket, melyeket azelőtt nem ismert és melyeket ellenfelei ismertettek meg vele. Annyi bizonyosnak látszik, hogy élt Genfben egy demokratikus hagyomány, melyet Calvin visszaszorított, s mely részben megmagyarázza Rousseau politikai irányzatait. Másrészt igen érdekes itt az a látvány, hogy az, a kit százszor is elneveztek az abstract és geometriai radicalismus apostolának, mint hozza magát kapcsolatba akár önként, akár a védelem szüksége miatt, a középkor okleveleivel és Genf püspöki kormányzatának emlékeivel.

[14] *Contrat social.* I. k.

vannak, hanem tekinti az embert általában véve, minden időnek, helynek és körülménynek korlátján kívül; nem mondja, hogy mik lehetnek a törvények, hanem azt, hogy miknek kellene lenniök, ha lehetséges volna. S növeli még a zavart az, hogy nem tudjuk, vajjon a szerző történetet ir-e vagy metaphysikát, a társadalmak születését beszéli-e el, vagy azok eszményi és absolut elvét keresi? Mintha hiteles emlékiratai volnának az emberek közt levő társadalmak első kezdeteiről, akkora biztossággal szól rólok. De nem kell nagyon szó szerint venni, midőn azt fejtegeti, hogy a dolgok mikép történtek; hanem inkább úgy hiszem: azt akarja megértetni velünk, hogy mikép történtek volna, ha a társadalmakat az ész elvei teremtik meg.

Rousseau először is az erősebb jogát czáfolja. Különösnek látszik, hogy érveket kellett használni ily észszerűtlen rendszer ellen. De e rendszernek, mint láttuk, a XVII. században igen ügyes védője akadt, a hirneves Hobbes, a *Leviathan* szerzője személyében.[15] Ez éleselméjű philosophus a zsarnokság tételét a különcz okoskodások jól összefüggő sorával védelmezte, melyek azon hamis elven alapultak, hogy eredetileg minden embernek egyenlő és korlátlan joga van mind arra, a mit megkiván; a miből következik, hogy a természetes állapot a háború állapota, melyből csak úgy lehet kibonyolódni, ha egy főnökre, bárki legyen az, absolut hatalmat biznak. Az erő joga ügyesen van álczázva e veszélyes rendszerben; Hobbes volt annak utolsó védője. Különben mindenki visszaútasította. Rousseau czáfolata csak stíljének eredetiségével tűnik föl.

[15] L. fent. IV. k. I. f.

Másrészt Grotius, a *Béke és háború jogának* híres szerzője, a nélkül hogy osztozott volna Hobbes elveiben, valami jogászi hajlamtól vezetve, ugyanoly eredményekre jutott. «Ha a magánember, így szólt, elidegenítheti szabadságát és egy úrhoz szegődhetik rabszolgának, miért ne idegeníthetné el a nép is a magáét, egy király alattvalójának, jobbágyának nyilvánítván magát?» Látjuk, hogy a politikai szabadságot a magán szolgaságra alapította és mindegyiket a szerződők szabad akaratából származtatta. Rousseaunak nem esik nehezére földeríteni az ily szerződés hiábavalóságát: «Hiú és ellenmondó egyezmény az, mely egyrészről absolut hatalmat és más részről korlátlan engedelmességet köt ki. Nem világos-e, hogy az ember semmire sincs kötelezve az iránt, kitől joga van mindent követelni? És ez egyetlen föltétel, melyben szó sincs kárpótlásról, viszontszolgálatról, nem semmisíti-e meg a kötést? Mert minő joga volna rabszolgámnak velem szemben, mikor minden, a mije csak van, az enyém, s így az ő joga az enyém lévén, saját jogom önmagammal szemben oly szó, melynek nincs semmi értelme».[16] E következtetések annyira igazak, hogy a Grotiusnál merészebb Hobbes határozottan elfogadja azokat és kijelenti, hogy az úr nem követhet el igaztalanságot rabszolgájával szemben: «Mert, így szól, ez teljesen alávetette a maga akaratát és mind az, a mit az úr tesz, a rabszolga beleegyezésével van téve; már pedig nem követhetünk el jogtalanságot az iránt, ki azt szivesen elfogadja».[17] Mi tehát az ily szerződés? Semmis, már a szó értelménél fogva, s azon kívül nincs is megen-

[16] Contrat social. I. k. VI. f.
[17] Hobbes, *De civ.* sect. 11, V. f. 7. §.

gedve. Az emberi természet ellene szegül. «Lemondani a szabadságról, mondja Rousseau, annyi, mintha valaki lemond emberi mivoltáról, szabadsága jogairól, sőt kötelességeiről is. Semmiféle kárpótlás sem lehetséges annak számára, ki mindenről lemond. Az ily lemondás összeférhetetlen az ember természetével; és megfosztani az akaratot minden szabadságtól, annyi, mint megfosztani a cselekvéseket minden erkölcsi érvényöktől.»[18] Súlyt helyezek e nevezetes sorokra; föltüntetik ezek a polgári és a politikai szabadság összefüggését az erkölcsi szabadsággal, és kétségtelenné teszik az ember személyének szent és sérthetetlen jogczímét. Egy publicista sem hatolt ennyire előre. Rousseau az elsők egyike azon politikusok közt, kik először mutatták ki, hogy van az emberben valami elidegeníthetetlen, a mi független minden egyezménytől. Sajnos, hogy ő maga oly gyorsan megtagadja elvét, s hogy ő maga is megfelejtkezvén az egyének és a személyek jogáról, majdnem teljesen föláldozza azt az állam korlátlan fenhatóságának.

Mégis helyesen fogta föl a kérdés nehézségeit és igen jól látta, hogy a legkényesebb föladat meghúzni azt a határvonalat, mely elválasztja a pártfogást az elnyomástól, és összeegyeztetni az egyénnek önmaga iránti kötelességét az állam iránti kötelességeivel. E bonyolult kérdést így formulázta: «Találni a társulásnak egy bizonyos formáját, mely minden erejével védelmezi és oltalmazza minden tagjának személyét s vagyonát, és mely által mindegyik tag mindenkivel egyesülve, mégis csak önmagának engedelmeskedik s oly szabad marad, mint azelőtt volt. Ez az alapkérdés, melynek megoldását a *Contrat social*» nyujtja.

[18] *Contrat social*, I. k. IV. f.

A társadalmi szerződés hypothesise ellenében nem ellenvetést hozunk föl, ha azt kérdezzük, hogy hol és miképen ment végbe e szerződés, s hogy maradtak-e annak nyomai; mert először is létezhetett magától érthetően és hallgatagon, a nélkül, hogy valami tanúság maradt volna fönn róla; sőt még ha ily szerződés soha nem létezett volna is, a szerzőnek akkor is joga van azt állítani, hogy az elvben föltétele egy valódi társadalomnak és hogy az állam magában véve s nem tekintve eredetét, nem más, mint oly szabad társulás, melyet szerződés szabályoz.

Nem volna továbbá igazságos az a Rousseau ellen fölhozott ellenvetés sem, hogy a társadalom nem szerződésből keletkezik, hanem a természet szülötte; mert nem az emberi társadalomról általában véve van itt szó, hanem különösen a politikai társadalomról, a mi két igen különböző dolog. Locke helyesen jegyzi meg *Értekezésében a polgári kormányzatról*, hogy egy franczia és egy indián, ha Amerika pusztáin találkoznak, már bizonyos társadalmi állapotban vannak egymás között, de azért még nem ugyanegy politikai társadalomnak tagjai. Azon elvek tehát, melyek megmagyarázhatják az emberi társadalom keletkezését, nem elégségesek a politikai társadalom keletkezésének magyarázatára; és ismételvén Aristotelessel azt, hogy az ember társadalmi állat, nem kell hinnünk, hogy már ezzel számot adtunk az állam eredetéről is. Rousseau igen jól mondja, hogy «a kérdés ép azon tény meghatározásán fordul meg, mely által valamely nép néppé lesz». Már pedig ez a tény: a szerződés. Igaz, hogy a legtöbb állam a hódítások sorozata által keletkezik; de mellőzve azt, hogy a tény a jog ellen nem érvényes, mi történik akkor, midőn egyik nép legyőzi a

másikat? Azon van, hogy magához fűzze, mind inkább részesítve azt a maga törvényeinek jótéteményeiben, vagyis akaratát igyekszik meghódítani, miután meghódította területét. Addig, míg a legyőzött bele nem egyezik a győzővel való kapcsolatba, az egység csak névleges, és a legkisebb véletlen veszélyezteti. De midőn hódítások s erőszak nélkül két vagy több tartomány egyenlő föltételekkel szerződést köt, s megegyeznek abban, hogy ugyanoly kormányzati rendszer vagy ugyanoly törvények alatt éljenek, a mint ez történt az Egyesült-Államokban vagy gyakran Franciaországban is: nem láthatjuk-e ebben egy törvényesen szervezkedett nép eszményét? Végre nyomjuk el valamely államban az összes polgároknak azt a közös akaratát, hogy ugyanazon kötelezettségek által egybekapcsolva a terhek és előnyök egyenlő osztályrészével együtt éljenek: vajjon mi lesz a politikai testület föntartó elve? Egyedül az erő, mely nagyon bizonytalan elv; mert az erő majd az egyik, majd a másik félre száll át, és e váltakozások alatt az állam okvetetlenül elvész.

Tehát nem magát a társadalmi szerződés elvét kell megtámadnunk, hanem e szerződés záradékait és föltételeit. Ezek valamennyien arra az egyre vezethetők vissza, hogy a társadalom minden tagja teljesen el van idegenítve minden jogaival együtt a közösség javára.[19]

Az a kérdés támad itt, hogy Rousseau, ki annyi erővel állapította meg Grotiussal szemben, hogy sem az ember, sem valamely nép el nem idegenithetik magukat, s hogy le nem mondhatnak szabadságukról, miért látja most a társadalmi kötés lényegét abban, hogy minden egyes elidegeníti magát az összeség javára? Már maga az elide-

[19] *Contrat social.* I. k. VI. f.

genítés kifejezése is hyperbola. Egy személy, egy szabad lény el nem idegenítheti magát; egyedül a dolgok idegeníthetők el. De, mintha a kifejezés nem volna elég erős, Rousseau fejtegetése közben még túlozza azt; mert minden személytől azt követeli, hogy önmagát jogaival együtt teljesen idegenítse el. Mi más ez, mint valóságos halál, és miképen állhat a társadalmi életnek alaptényе, mindjárt eredeténél, abból, hogy mindenki teljesen lemondjon önmagáról?

Rousseau azt állítja, hogy ez elidegenítés veszély nélküli, és pedig két okból: 1. mindenki teljesen átadván magát, mindenki számára egyenlő lesz a helyzet; senkinek sem állván érdekében, hogy súlyosbítsa a többiekét; 2. mindenki átadván magát az összeségnek, senkinek sem adja át magát; és mivel nincs a társaságnak oly tagja, kire nem szerezzük meg ugyanazt a jogot, melyet magunkra nézve átengedtünk, a veszteségnek megfelelő értéket s több erőt nyerünk annak megtartására, a mit birunk.»[20]

Sok ebben az elvont és a homályos eszme. Eléggé érthető az első kárpótlás: az, hogy az áldozat egyenlő mindannyi részére. De nem nagyon csekély vigasz-e, rabszolgának lenni mindenkivel együtt? s a társadalom minden tagjának elidegenítése kevésbbé igaztalan-e és kevésbbé ellenkezik-e a joggal az által, hogy az mindenkivel közösen történt? A szerző, az igaz, hozzá teszi, hogy e helyzet közös lévén, senkinek sem áll érdekében súlyosbítani a többiét. Ez igaz lehet egy eszményi társadalomban, hol mindannyian valóban és egyértelműen határoznának mindnyájok érdekeiről. De a valóság-

[20] *Contrat social.* II. k. VI. f.

ban, a souverain hatalom mindig néhány emberben összpontosul; tehát azok büntetlenül és jogosan elnyomhatják a többieket, mivel a társaság mindegyik tagja a közösség javára mindent elidegenített, s mivel a főnök azt mondhatja: a közösség én vagyok.

Rousseau azt is mondja, hogy az ember megfelelő értékét nyeri annak, a mit elveszített, mivel mindegyik tag az egésznek része lévén, minden társának személyét, vagyonát és jogait nyeri. De mit ér az nekem, ha másnak személyiségét nyerem, midőn elvesztem a magamét? Más emberek személyisége ép oly kevéssé az enyém, mint az enyém nem az övék, magoknak sincs joguk, hogy azt átengedjék nekem. Ez különös és érthetetlen csere; én mindent adok, mivel önmagamat adom. Van ezért kárpótlás? Én az egészet adom és csak töredékeket nyerek, mivel az, a mit mindenki ad, szét van szórva az egésznek tagjai közt. Az egésznek a részek fölött való felsőbbségéből ez az észrevehetetlen parány, mely nekem is mint az egész egyik tagjának jut, vajjon kárpótolhat-e azon végtelen veszteségért, melyet szenvedtem, midőn előbb feláldoztam egész lényemet?

Végre minden erőlködésünk mellett lehetséges-e csak valamennyire is megérteni azt az elvont és algebrai műveletet: minden egyes embernek elidegenítését mindenki javára? Ez által, mondják, el van érve a legtökéletesebb egység. El, az kétségtelen, de a legtökéletesebb abstractió is; az a nem tudom mi, a mit államnak neveztek, s melynek magát mindenki teljesen föláldozza, semmi, ha nem összesége az élő s munkálkodó személyeknek, kik a gondolat és cselekvés tehetségével vannak fölruházva, tehát jogaik, kötelességeik, érzelmeik, természetes képességeik vannak, melyek el nem idegeníthetők, hacsak

meg nem halnak. Áldozzátok föl mind ezt: mi marad? A semmi. Platon is *Köztársaság*-ában teljesen egységes államot kivánt alakítani. Aristoteles azt válaszolta neki: «Az állam nem absolut egység, hanem összesége a lényegökben különböző embereknek».[21] E fényes válasznak ép annyi érvénye van a *Contrat social*, mint a *Köztársaság* ellenében.

A társadalmi szerződés által az emberek, kik azelőtt csak szétszórt sokaságot képeztek, egy testületben egyesülnek és bizonyos tekintetben egyetlen személyt alkotnak. Ez az állam, melyet hasonlókép souverainnek nevezünk, midőn tekintetbe veszszük hatalmát, melyet tagjai fölött gyakorol; az állam tagjainak pedig két neve van; a szerint, a mint a souverain részeinek vagy a parancsai alá tartozóknak tekintjük őket: mert minden politikai testületben ugyanegy személynek két vonatkozása van, melyeknek a *polgár* s az *alattvaló* ellentétes kifejezései felelnek meg. Azért mondja Rousseau, hogy mindenki önmagával köt szerződést; valóban mindenki arra kötelezi magát, hogy mint alattvaló engedelmeskedik a törvényeknek, melyeket mint polgár fog hozni. Ez az a kettős vonatkozás, mely szerinte biztosítja az egyén szabadságát és bátorságban létét. De mindig megújul az az ellenvetésem: mikép szerződhetik az ember önmagával, ha előzetesen lemondott minden személyiségről?

Rousseaunak gondolata szüntelenül ingadozik a két ellentétes elv, az állam joga és az egyén joga közt. Igy miután a közszemélyiségnek engedte át valamennyi társult személynek minden jogát, mégis fölteszi a kérdést, hogy mik a souverain hatalom korlátai. E kérdés ép ily

[21] Arist. *Politika*. II. k. I. f. 4. §.

fönnakadást okozott két publicistának, kiknek elveiben van bizonyos analogia a Rousseauéival; Hobbest és Spinozát értjük. Spinoza szerint a jog a hatalomhoz van mérve; ki mindent tehet, annak joga is van mindenre; oly rendszer, melyben lehetetlennek látszik a souverain hatalomnak valami korlátját fölfedezni. Mégis van ilyen Spinoza szerint, s ez magából az elvből levonható. Valóban nincs oly korlátlan souverain, ki betű szerint mindent tehetne. Jogának korlátja maga az a lehetetlenség, melynél fogva képtelen megsemmisíteni minden az övével ellenkező erőt.[22] Ámde ez szegényes tartalék, mert mind addig, míg a souverain eléri a lehetetlennek e korlátját, ugyancsak elég szabad tere marad az emberiség legszentebb jogainak elnyomására, megalázására és megsemmisítésére. A korlát, melyet Hobbes a souverain hatalom számára elismer, még nevetségesebb; ez a határ, úgymond, az a pont, melyen túl egy alattvaló többre becsüli a halált az engedelmességnél;[23] más szavakkal, az alattvalónak egyetlen joga a souverainnel szemben a halál. Nem volt szükséges Hobbestól megtanulniok a rabszolgáknak, hogy e szomorú jogot nem lehet tőlök elvenni. Mi Rousseaut illeti, emelkedettebb eszméje van az emberi természet jogairól. Igyekszik megmenteni a magánszemélyeket, «kik természet szerint is, úgy mond, függetlenek a nyilvános személytől». Különbséget tesz a polgárok és a souverain illető jogai közt, és végre megemlékezik

[22] Spinoza, *Tractatus theologico-politicus.* XVII. f. Igazság szerint meg kell még jegyeznünk, hogy Spinoza a szó és a gondolat szabadsága kedvéért kivételt tesz. (L. fentebb II. k.). De ez ellenmondás.

[23] Hobbes, *De civ.* 2. sect. VI. f. 13. §.

arról, hogy «a polgároknak természetes jogaik vannak, melyeket mint embereknek élvezniök kell».[24]

De akkor meg aztán nem igaz, hogy mindegyik társ valóban elidegeníti valamennyi jogát, s hogy először is lemond minden birtokáról oly végből, hogy annak biztosítékát megszerezze; a mi képtelen szerződés volna, mint Rousseau bebizonyítja, midőn visszaútasította a rabszolgaságot. Most e szavakban igazítja magát helyre: «Elismerik, hogy az, a mit a társadalmi szerződéssel ki-ki elidegenít hatalmából, javaiból, szabadságából, csupán csak része mindannak, a minek használata fontos a közösségre nézve».[25] Igy az elidegenítés nem teljes, hanem részleges. «Annyira nem igaz az, mondja, mintha a társadalmi szerződésben az egyesek részéről valami valódi lemondás fordúlna elő, hogy helyzetök e szerződés hatása által valóban többet ér, mint a milyen azelőtt volt.»[26] De hogyan nevezhette teljes elidegenítésnek azt, a mi még csak nem is lemondás? Midőn mindent átadunk, hogyan kaphatunk érte többet? Igen helyes az a megjegyzés, hogy a társadalmi szerződés hatása által minden társnak helyzete javul; de nem azért, mivel mindennek átadásán kezdette, hanem mivel föláldozva némely dolgot, a maradéknak biztosítékát szerezte meg.

Rousseau hozzá teszi, hogy «a souverain birálja meg a közösségre szükséges áldozatok nagyságát».[27] «Ime a mérleg újra a souverain felé hajlik. Azonban jól fölfogva, ez elv mégis igaz; ha Rousseau azt akarja mon-

[24] *Contrat social.* II. k. II. f.
[25] *Contrat social.* II. k. IV. f.
[26] U. o.
[27] *Contrat social.* II. k. IV. f.

dani, hogy minden államban szükség van egy legfelsőbb tekintélyre, hogy e tekintély nem lehet az egyéniség; s hogy ha az egyéniségnek joga van ítélni az állam és önmaga közt, akkor nincs többé állam; s hogy a törvény souverain és tiszteletre méltó, még ha csalódik is: oly elvet fejez ki, mely alapja minden politikai rendnek, bárminő legyen az. Ez elv volt ereje az ó-kori államoknak; nincs szebb valami, mint a tisztelet és engedelmesség azon érzése, melylyel az ó-kori polgár viseltetett a város, a haza s a törvény iránt. Socrates, kit az areopág igaztalanúl ítélt el, kötelezve érezte magát a halálra, hogy engedelmeskedjék a törvényeknek, és midőn barátai sürgetve kérték, hogy meneküljön, fölidézte ama jótékony törvények képét, lelket tulajdonított azoknak, önmaga ellenében a legsújtóbb szavakat kölcsönözve nekik, általok emlékezetébe idézteté anyai tekintélyöket és a kötelezettségeket, melyeket elvállalt, midőn védelmöket elfogadta.[28]

De ha Rousseau úgy érti, hogy a souverain korlátlan és felelősség nélküli úr; hogy mind az, a mit elhatározott, nem csupán kötelező, hanem igazságos is; hogy a souverain és az alattvaló közt nincs semmiféle biró, még csak erkölcsi sem; és végre, hogy a polgárnak éppen csak az a joga van, mit a souverain ad vagy meghagy neki: akkor elve ugyanaz, mint valamennyi zsarnoki kormányzaté. Már pedig ez látszik következni eme soraiból: «A souverainnek, mivel egyesekből van alkotva, kik részeinek tekinthetők, nincs és nem is lehet az övékkel ellenkező érdeke; ennek következtében a souverain hatalomnak nincs semmi szüksége arra, hogy

[28] L. Platon *Kriton*-jában a törvények csodálatos prosopopeiáját.

biztosítékot adjon az alattvalóknak; mivel lehetetlen az, hogy a test ártani akarjon tagjainak, és látni is fogjuk később, hogy külön egyiknek sem árthat. A souverain egyedül az által, hogy van, mindig az, a minek lennie kell».[29] Ugyanez elv erejénél fogva állítja Rousseau, hogy a souverain semmire sincs kötelezve önmaga irányában: «A politikai testület természete ellen van, hogy a souverain oly törvényt szabjon, melyet meg ne szeghessen. Mivel csak egy és ugyanazon szempontból tekintheti magát, oly helyzetben van akkor, mint a magános, ki önmagával szerződik; a miből látható, hogy nincs s nem is lehet semmiféle kötelező alaptörvény a nép egésze számára, még a társadalmi szerződés sem.»[30] E különböző helyeken, Rousseau egyedül a nép akaratát ismeri el souverainnek. De nem elégséges azt tekintetbe venni, a mit a nép akar; azt is számba kell venni, hogy mivel tartozik. Nem a szerződők akarata, még ha egyetértő is, teszi az igazságot; az igazság alapja, nem pedig eredménye a polgári kötéseknek; vannak tehát kötelező törvények az egész nép számára, akár beleegyezik, akár nem; és a társadalmi szerződés, mely az embernek a társulásra való természetes hivatásából veszi eredetét, azok közé tartozik.

Egy részletes kérdésnél igazolható ez általános észrevételek helyessége; nevezetesen a tulajdon elméleténél.[31]

A tulajdon. — Rousseau szerint van egy eredeti tulajdon, mely az első foglaló jogán alapszik; de hogy

[29] *Contrat social.* I. k. VII. f.
[30] U. o.
[31] *Contrat social.* I. k. IX. f.

e tulajdon törvényessé váljék, szükséges, hogy az állam elismerje s biztosítsa, a mi következő módon történik. Minden társ lemond mind arról, a mit a társadalmi szerződés előtt bírt, és a társaság akkor az összes vagyonnak birtokosává lévén, mindenkinek visszaadja a maga részét, biztosítván azt; a miből az következik, hogy a tulajdonok biztossága függetlenségök árán van megvásárolva. Minden polgár, Rousseaunak saját kifejezése szerint, már nem más, mint a közvagyon letéteményese. Közelebbről nézve a dolgot, e szerződés hasonló ahhoz, melyet a római birodalom utolsó éveiben a kisbirtokosok kötöttek a nagyokkal: hogy nyugalmat vásároljanak, föláldozták a szabadságot; átadták amazoknak jószágaik tulajdonát, melyeket azután újra visszanyertek bérlők vagy gyarmatosok czímén; oly szerződés, mely észrevétlen átmenettel a középkor jobbágyságára vezetett. A következő idézetek kétségtelenné teszik ez elméletet, melyet mi itt a *Contrat social* szerzőjének tulajdonítunk: «Az állam, úgy mond, tagjaival szemben, ezek összes vagyonának ura a társadalmi szerződés által, mint a mely az államban valamennyi jognak alapja . . . Különös ez *elidegenítésben* az, hogy a közösség, midőn elfogadja a magánosok javait, távol van attól, hogy megfoszsza őket azoktól, hanem biztosítja számukra a törvényes öröklést, a *bitorlást* valóságos joggá és a haszonélvezetet tulajdonná változtatja.»[32]

Ez egész elmélet teljesen hamis. Az állam nem teremti a tulajdont, hanem biztosítja. Megengedem, hogy az első foglaló joga nem elégséges arra, hogy törvényes tulajdon keletkezzék. «Mert, mint Rousseau igen helyesen

[32] *Contrat social.* I. k. II. f.

mondja, elégséges-e reálépnünk egy közterületre, hogy rögtön követelhessük annak tulajdonát? Elégséges-e az erő, melylyel pillanatnyira kiszoríthatjuk az embereket, arra nézve, hogy megfoszszuk őket örökre a visszatérés jogától?»[33] De vegyük hozzá azt a föltevést, hogy a foglalást végrehajtjuk «nem üres szertartással, hanem munkával és a műveléssel». Igazságos lesz-e akkor bitorlásnak nevezni az ily czímekre alapított tulajdont, és szükséges-e az állam közbelépése jogomnak megalapítására? Honnan venné maga az állam is e jogot, és nem volna-e ép ellenkezőleg az állam részéről valódi bitorlás: magának tulajdonítani azt, a mit én foglaltam el először s a mit verejtékemmel a magamévá tettem? Mi szükségem van arra, hogy utólag az ő tetszéséből fogadjam el azt, a mit előbb én szereztem meg a magam erejével? Elképzelem, hogy reá lépek ama nagy el nem foglalt területek valamelyikére, minők még találhatók az amerikai szárazföldön; hogy ott sátrat verek; bevetek egy mezőt, s életet adok e kopár talajnak: én magam vagyok, nincs ott az állam, hogy szentesítse tulajdonjogomat; vajjon azért kevésbbé igaz-e, hogy enyém az a jog, s hogy egy új telepítvényesnek nem lesz semmiféle joga az enyém ellenében? De, ime valaki mellettem követi példámat; egy harmadik is következik s még mások; házak, mezők, birtokok egyesülése, falu, község, város keletkezik; a rendezés szükségessé válik; előjárók neveztetnek ki, törvények hozatnak, kormányzat alakúl, ime egy új állam keletkezett a világban. Hogyan! birtokomra az imént, midőn egyedül voltam, oly világos volt jogom, mint a napfény, s most attól meg leszek-e

[33] *Contrat social.* I. k. II. f.

fosztva, mivel szomszédaim vannak; és ez új jövevények hozzájárulása vehet-e el valamit az előbbi jogokból vagy tehet-e valamit hozzájok? Az államnak, mely nem egyéb mint szabályzat, van-e valami joga e földre, melyet bizonyos tekintetben szorgalmammal teremtettem, midőn az állam még nem is létezett? És vajjon bitorlónak fog-e nyilvánítani mindaddig, míg beleegyezem abba, hogy bérlője legyek? A társadalmi szerződés csak egy dolgot csatol a tulajdonos jogához: a közös biztosítékot; és a polgári kötelezettségek szüksége nem egy megelőző jog hiányából származik, hanem abból, hogy képtelenek vagyunk megvédeni e jogot sanctio hiányában. E tan körén kívül a tulajdon nincs biztosítva; mert ha igaz, mint Rousseau mondja, hogy «minden egyesnek joga a saját vagyonára alá van rendelve a közösség jogának az összes vagyonra»: [34] megengedem, hogy e tanban tulajdonom biztosítva van az állam által szomszédaim ellen, de nincs biztosítva maga az állam ellenében.[35]

A közakarat. — Midőn megtámadom azt az elméletet, mely szerint az egyén elidegeníti magát a társadalom javára, nem azért teszem, hogy visszaútasítsam Rousseau alapelvét, azt tudniillik, hogy a souverain hatalom a köz-

[34] *Contrat social.* I. k. II. f.

[35] A társadalmi szerződés elve magában véve távol van attól, hogy kedvezzen a socialismusnak; mert ha a politikai társadalom szerződés eredménye, akkor nem lehet egyéb, mint biztosítéka a polgárok előbbi jogainak. A socialismus ellenben inkább azt föltételezné, hogy a társadalom bizonyos tekintetben már előbb létezett, mint a polgárok, szóval hogy a társadalomnak és az államnak előzetes joga van. De akkor az állam már nem volna szerződés eredménye.

akaratban székel. Ellenkezőleg, azt hiszem, hogy el kell választani e két elvet, s nem kell veszélyeztetni a másodikat az első által. Valóban, a souverain hatalom jogainak és korlátainak kérdése nem azonos a souverain hatalom elvének kérdésével. Bárminő legyen a társadalom igazi souverainje: király, papság, nemesség vagy nép, mindig helyén való lesz az a kérdés, hogy a souverain tehet-e, vagy nem tehet-e mindent? Viszont, miután meg van állapítva, hogy a souverain nem tehet mindent, még hátramarad az a kérdés, hogy ki legyen a souverain? Már pedig a közakarat a valódi souverain.

Midőn azt mondjuk, hogy a souverain hatalom a közakaratban székel, azt állítottuk, hogy a társadalom önmagának ura, hogy a saját kezébe van letéve sorsának felelős vezetése, s hogy nem sajátja valamely családnak, valamely egyházi vagy világi testületnek örök időkre és isteni jognál fogva. Vajjon annyit jelent-e ez, hogy jogot adunk neki bármit tenni? Nem, kétségtelenül. Nem, mert nem adjuk meg az egyénnek a mindent tevés jogát, midőn elismerjük, hogy szabad az akarata. A közakarat a társadalomban ugyanaz, mint a szabad akarat az egyénben. Bizonyos értelemben véve, nem souverain-e a szabad akarat? Ugyanoly értelemben a közakarat is souverain. Igaz, hogy mind a kettő fölött van az ész souverain hatalma. De az ész csak szabályozó és fölvilágosító hatalom, nem az élet és a mozgás elve.

Ha nem a közakarat a souverain, szükséges, hogy valami külön akarat legyen az. De mily czímen élvezhetné egy külön akarat azt a szabadalmat, melyet megtagadunk a közakarattól? Miért inkább ez az ember, mint a másik, ez a család inkább, mint a másik, vagy ez a testület inkább, mint a másik? Mily elv erejénél

fogva igényelhetne egynek vagy némelyeknek akarata birtokjogot mindenki fölött? Csak az erő, az isteni jog, vagy az atyai jog vehető tekintetbe. Nem itt a helye ez elvek mindegyikének vitatásába bocsátkozni; de röviden megmondhatjuk, hogy az erő soha sem lehetett jogelv; az isteni jognak nincs semmi ismertető jele, melyről fölismerhető volna azon számtalan forradalmak közepett, melyek a világ kezdete óta fölforgatták az államokat; a mi pedig az atyai jogokat illeti, következése legföljebb a családfők souverain hatalma volna, a mi már igen közel van az összeség souverain hatalmához; másrészt azonban, miután a magánjog fölszabadítja a gyermekeket nagykorúságuk idején és megadja nekik a szabad rendelkezést személyökkel és javaikkal: nem lehet érteni, hogy a politikai jog miért tartaná meg őket a függés viszonyában. Végre minden társadalomban, hol az egyének érdekeiket közösekké teszik a nélkül, hogy összezavarnák őket, a souverain hatalom nyilvánvalóan a tagok összeségeé, és a társadalomnak mindig joga van követelni azt, hogy számot adjanak neki. A mi pedig áll a külön társulatokról, ép úgy áll a társulatok legnagyobbikáról, vagyis az államról.[36]

Kétféle főhatalmat különböztetek meg, a parancsolásnak két nemét: az ész és az akarat parancsolását. Vegyük például az egyes embert. Az ész parancsol neki valamely cselekvést; elég-e ez? Mig csak az ész beszél, semmi sincs téve, semmi sincs elkezdve; személyem bizonyos tekintetben még számba sem jő, mert az eszem

[36] «A törvények tulajdonkép nem egyebek, mint a polgári társulás föltételei. Csupán a társulókat illeti meg a jog, hogy szabályozzák a társulás föltételeit.» *Contrat social.* II. k. VI. f.

nem én, és az igazság, melyet fölmutat nekem, kívül áll rajtam s független tőlem. Az ész kétségtelenül souverain, de oly souverain, kinek hatalma nincs; mert bármit mondjon, azt tehetem, a mit akarok. Ezért egy második főhatalom áll elő: akaratomé; egyedül az akarat viheti végbe, hogy a tett megtörténjék; az veszi magára a felelősséget érte, az ura sorsomnak; vagy inkább egyedűl az ő segélyével vagyok a magam ura, parancsolok magamnak s egyedül általa vagyok önmagam souverainje.

Ép így van a dolog az államban is. Az állam, mint az egyén, engedelmességgel tartozik az észnek: ez értelemben souverain. De az ész egymagában nem elégséges: akarat is kell, hogy engedelmeskedjünk neki; ez akarat csupán az állam akarata lehet. Mivel pedig az állam annyi mint mindenki, mindenkinek akaratát kell itt értenünk. Ily értelemben souverain a közakarat.

Maga Rousseau tökéletesen megmagyarázta a különbséget, melyet most jeleztünk; és ez okból, a törvényről szóló elméletének oly szilárdsága van, minőt nem találunk mindig a *Contrat social* többi részeiben.[37] Senki sem fejtette ki több szabatossággal az ész souverain hatalmának elvét, jelezve egyszersmind elégtelenségét is: «Az, a mi jó és megegyezik a renddel, jó és megegyező a dolgok természeténél fogva, és függetlenül az emberi egyezményektől. *Minden igazság istentől jő, egyedül ő annak forrása; de ha képesek volnánk azt ily magasból megszerezni, nem volna szükségünk sem kormányzatra, sem törvényekre.* Kétségtelenül *van egyetemes igazság, egyedül az észből származó;* de ez igazságnak, hogy körünkbe fogadjuk, kölcsönösnek kell lennie. Emberileg tekintve

[37] *Contrat social.* II. k. IV. f.

a dolgokat, a természetes sanctio hiányában az igazság törvényei hiábavalók az emberek közt; csak a gonosznak válnak javára és az igaznak lesznek ártalmára, ha ez megtartja azokat mindenkivel szemben, a nélkül, hogy valaki megtartaná ő vele szemben. *Egyezményekre és törvényekre van tehát szükség, hogy egyesítsük a jogokat a kötelességekkel* és hogy az igazságot tárgyára vezessük vissza.» Semmi sem lehet ennél jobban mondva és jobban gondolva. Az ész souverain hatalmának elve erkölcsi és nem politikai elv; e szabályt az erkölcstan szabja a politika elé. De nem elégséges megállapítani azt, hogy van örök s isteni törvény, melyet a népek ép oly kevéssé sérthetnek meg, mint a királyok; meg kell még magyarázni, hogy honnan ered a polgári törvény s hogy mi annak az elve. «Ha megmondottuk azt, hogy mi a természet törvénye, azért még nem fogjuk jobban tudni, hogy mi az állam törvénye.» Montesquieu meghatározását szembeállítják a Rousseauéval. «A törvények oly szükségképi vonatkozások, melyek a dolgok természetéből erednek.» E meghatározás, úgy mondják, minden önkényest kizár. Igaz. De először is a polgári törvények szükségképi vonatkozások-e? A legtöbbször nem változékony és esetleges vonatkozások-e, s nem ingatag megalkuvások-e ezer ép oly ingatag érdekek közt? Másodsorban, az eredeti törvény közt, mely az örök észben székel és a polgári törvény közt, mely annak csak igen távol eső származéka, lennie kell valami közvetítőnek, egy akaratnak, mely a magától életre nem kelhető irott törvényt okozta. Melyik lesz ez az akarat? Miért ez inkább, mint az? Szükségkép közakaratnak kell annak lennie; mert *a priori* nincs semmi ok arra, hogy bárkit kizárjunk.

Fönmarad még a gyakorlatból vonható ellenvetés. De itt nincs gyakorlatról szó. Csupán azt kutatjuk, hogy a jog szerint mi az államban a souverain hatalom igazi elve s nem azt, hogy minőnek kell lennie tényleg az államformának. Kétségtelenül már csak az által is, hogy elvet állítunk föl, világosan ez elvnek a valóságban való alkalmazására törekszünk; de azért nem vagyunk kötelesek azt tüstént alkalmazni, sem pedig inkább ilyen, mint olyan módon. A vita tehát érintetlen marad a különböző politikai formák pártfelei közt. Az egyedüli megállapított dolog az, hogy e formák csupán formák és nem elvek. De bárminő legyen az állam formája, a törvény nem lehet egyéb, mint a közakarat valódi vagy föltételezett kifejezése. Ha Rousseau tekintélye visszatetsző valakinek, könnyű azt megerősíteni egy sokkal magasabb és szentebb tekintélylyel, az Aquinói Szent Tamáséval. Kit illet meg a törvényhozás? «Az egész tömeget, mondja ő, vagy azt, ki annak képviselője: *Vel totius multitudinis, vel alicujus gerentis vicem.*»[38]

Az előbbi föntartásokat kellően figyelembe véve, foglaljuk össze Rousseau elméletét a souverain hatalomról. 1. E souverain hatalom el nem idegeníthető, «mert csupán a közakarat gyakorlása lévén, soha sem lehet elidegeníteni; a hatalom ugyan átszállítható, de nem az akarat». Az oly nép, «mely tökéletes engedelmességet igérne, és föntartás nélkül alávetné magát az absolut hatalomnak, ép ez által fölbomlanék; elveszítené a nép és a souverain sajátságát». 2. A souverain hatalom oszthatatlan; «mert az akarat vagy közakarat, vagy nem az; vagy a nép akarata, vagy egy magánosé. «Csupán

[38] L. föntebb I. k. II. k. III. f.

az első esetben souverain hatalom. De a ki azt mondja, hogy közakarat, ezen még nem érti szükségképen az egyhangúlag nyilatkozó akaratot; nem szükséges, hogy minden szavazat egyezzék; elégséges, hogy mindannyi számba legyen véve. 3. Ez akarat nem tévedhet: «A közakarat mindig helyes és mindig a közhasznot czélozza». Csakhogy óvakodnunk kell összezavarni a *közakaratot minden egyesnek akaratával.* «Az előbbi csak a közérdekre ügyel; a másik (az együttes akarat) a magánérdekre és nem egyéb, mint a külön akaratok összege; de vegyük el ez akaratokból az egymást kölcsönösen lerontó többet és kevesebbet, a kivonás eredményéül megmarad a közakarat.» De hogy valamely államban valódi közakarat jöjjön létre, nincs szükség a külön testületekre vagy társulatokra; mert akkor e társulatok mindegyikében oly akarat alakúl, mely általános a társulatra való vonatkozásában, de különleges az államhoz való viszonyában. Ekkor már a különbségek nem lesznek oly számosak, és nem adnak oly általános eredményt.[39]

E nevezetes elmélet végső következménye az, hogy nem annyira a szavazatok száma teszi általánossá az akaratot, mint inkább a közös érdek, mely őket egyesíti; hogy «az általános értéknek ilyennek kell lennie szintúgy tárgyában,[40] mint lényegében»; végre, hogy «a tárgynak, melyre nézve rendelkezünk, ép oly általánosnak kell lennie, mint az akaratnak, mely rendelkezik. Ez azon tény, melyet *törvénynek* nevezek».[41]

A kormány. — A souveraintől a kormányhoz kell

[39] *Contrat social.* III. f.
[40] U. o.
[41] U. o. IV. f.

leszállanunk.[42] Rousseau volt az első, ki e két eddig mindig összezavart kifejezést egymással szembe állította. A souveraint összehasonlítja az akarattal, mely az emberben a szabad cselekvést elhatározza, és a kormányt az erővel, mely azt végrehajtja. A souverainnek csak általános akaratai lehetnek; de azért szüksége van oly közegre, mely végrehajtja vagy végrehajtatja akaratait, s ez a kormány. A kormány csak megbizottja a souverainnek, közvetítő a souverain és az alattvalók közt. Igy a politikai testület három elemből van alkotva, melyek egymás közt arányban állanak; a souverain parancsol, a kormány végrehajt, az alattvaló engedelmeskedik. Rousseau igyekszik képzetet adni e különböző vonatkozásokról leleményes mathematikai formulákkal, de ezek bonyolultabbak s nem oly világosak, mint magok a dolgok, melyeket ki akarnak fejezni.

Joggal mondották, hogy Rousseau volt az első, ki szigorúan meghatározta a kormányt, szembe állítván azt a souverainnel. De e különbség alapja nincs-e már meg Montesquieunél is? Midőn ez például igy szól: «Mivel egy szabad államban, minden embernek, kiben szabad lelket teszünk föl, önmagát kell kormányoznia, szükséges, hogy a nép testületileg gyakorolja a törvényhozó hatalmat"; vagy midőn azon kormányzatokról beszél, melyekben a tisztviselők testülete «a törvények végrehajtója lévén egyszersmind, mindazzal a hatalommal bir, melyet mint törvényhozó adott magának . . . . s igy földúlhatja az államot általános akarata által, és tönkre tehet minden polgárt a különös viszonyokra irányuló akarata által», — nem Rousseau gondolatai e ezek, sőt nem ugyanazok

[42] *Contrat social.* III. k. I. f.

még kifejezései is? Rousseaut csupán az illeti meg, hogy a kormány fogalmát a végrehajtó hatalom jelentésére szorította, s ezt az értelmet fogadták el általában az alkotmányos államokban.

De ha Rousseaunak érdeme az, hogy szabatosan meghatározta a politikai nyelvnek ily fontos kifejezését, ép ez által különös nehézségeket teremt magának a kormányzatok fölosztásánál.[43] Valóban, midőn a kormányzatok különféle nemeiről szólunk, nem veszszük e szót a végrehajtó hatalom szűk értelmében (kormány), hanem meg akarjuk vele különböztetni a különféle politikai alkotmányokat. Már pedig az alkotmányok nem csupán a végrehajtó hatalom formáját szabályozzák, hanem a törvényhozóét is, és noha elvben ez utóbbi hatalom a nép sajátja, lehetséges, hogy valóságban egy király vagy egy nemesi testület, vagy csupán a nép egy része gyakorolja azt, s e különbségeket a kormányzatok fölosztásában számba kell vennünk. De Rousseau, hogy egy perczre se álljon el meghatározásától, a kormányzatokat egymástól csak a végrehajtó hatalom alkatára nézve különbözteti meg, a mi aztán őt önkényes s a tudomány és a nyelv valamennyi szokásaival ellenkező meghatározásokra vezeti. Például, ha meghatározása után indulunk, az Egyesült-Államok kormányzata monarchia volna, mivel a végrehajtó hatalom ott egy ember kezében van; aristokratiát, mely az ő elveinek megfelelne, nem ismerek, mert nem tudok államot, hol a népnek törvényhozó hatalma lévén, egyedül a senatus lenne hivatva a végrehajtásra. Rómában a senatus megosztotta a néppel a törvényhozó hatalmat. A mi pedig a demokratiát illeti Rousseau meghatározása

[43] *Contrat social.* III. k. III. f.

szerint, vagyis azt a kormányzatot, melyben az egész nép törvényhozó és tisztviselő, mai napság lehetetlen volna arra egyetlen példát találni a világon; sőt az ó-korban is egyedül az athéni köztársaság felelne meg a meghatározásnak, s még ez is tökéletlenül.

A kormány végrehajtó hatalomnak lévén meghatározva, az a kérdés, hogyan alakul s minő természetű az a tény, mely meghatározza megalapítását? Némely publicista, például Hobbes és Locke szerint, a kormány alapja szerződés. Az ily szerződés gondolata, Rousseau szerint, ellenmondásban van önmagával. A souverain nem adhat magának urat; nem engedheti, hogy bárminő föltételt szabjanak eléje; akarata teljes és tökéletes marad a kormány megalapítása előtt ép úgy, mint utána. Ez tehát nem szerződés, mert a szerződés mind a két félt kötelezi. «Ebből következik, hogy a tény, mely megalapítja a kormányzatot, nem szerződés, hanem törvény; hogy a végrehajtó hatalom letéteményesei nem urai a népnek, hanem tisztviselői, s hogy kinevezheti vagy leteheti őket mikor neki tetszik; s hogy reájok nézve nem szerződésről van szó, hanem engedelmességről.»[44]

Való, hogy a souverain a kormánynyal nem alkudozhat mint egyenlő fél és hogy mindig följebbvalónak fogja magát érezni. De nem megy-e igen messze azon állítás, hogy a népnek nincs semmi kötelezettsége a kormánynyal szemben? A souverain kétségtelenül mindent tehet, a mi neki tetszik; de midőn kormányt teremt, nem kötelezi-e magát hallgatag már e ténynél fogva is annak föntartására, mind addig, míg a kormány a maga részéről hű marad az előírt föltételekhez? Azon kívül,

[44] *Contrat social.* III. k. XVIII. f.

ha a souverain, mint souverain, soha sem idegeníti el akaratát és alá nem vetheti magát tisztviselőinek, nem kell-e mint népnek, magát az engedelmességre kötelezni azon főnökök iránt, kiket ő maga állított helyökre? Ha a kormány középső elem a souverain és az alattvalók közt, a kormány a souverain iránt csak oly föltétel alatt kötelezi le magát, hogy az alattvalók is lekötelezzék magokat ő irányában. E második kötelezettség nélkül az állam rendje veszélyben forogna; az alattvalók visszaélve souverain jogukkal, el nem ismernék a kormány tekintélyét, magok bitorolnák e tekintélyt és a társadalmi szerződés föl volna bontva.

Kérdjük most már meg a *Contrat social* szerzőjétől, hogy mi a nézete a legjobb kormányról? E pontban meglehetősen igazságtalanok vagyunk Rousseau iránt. Gyakran mondják hajlíthatatlan logikusnak, a lehetséges ellenségének, a tényekben tudatlannak, egy bizonyos forma, a tiszta demokratia makacs és vak párthívének, ki valamennyi államra, a kicsinyekre vagy nagyokra, a régiekre vagy újakra, erkölcseik és szükségeik tekintetbe vétele nélkül, Genf kormányzatát akarja erőszakolni. A *Contrat social* figyelmes olvasása megsemmisíti e vádakat. A szerző jól tudja, hogy a tapasztalatnak mennyi része legyen a politikai intézményekben, és hogy a kormányzatoknak nem csupán magokban véve kell jóknak lenniök, hanem jóknak a körülmények szerint is. Ime több döntő hely erre nézve: «Mindenkor sokat vitatkoztak a legjobb kormányformáról, a nélkül, hogy meggondolták volna, hogy mindegyikök a legjobb bizonyos esetekben és másokban a legrosszabb.[45] Általában véve

[45] *Contrat social.* III. k. III. f.

a demokratiai kormányzat illik a kis államokhoz, az aristokratiai a középsőkhöz, a monarchiai a nagyokhoz. De hogyan számlálhatjuk el a körülmények sokaságát, melyek kivételeket szolgáltatnak? [46] . . . Melyik ér többet, az egyszerű vagy a vegyes kormányzat? Ez igen vitatott kérdés a politikusoknál, s ugyanazt a választ kell adni reá, mint a melyet adtam az előbb minden kormányformára nézve.[47] . . . . Ha azt kérdik, hogy melyik a legjobb kormányzat, ép oly megoldhatatlan, mint határozatlan kérdést vetnek föl, vagy ha úgy tetszik, oly kérdést, melynek annyi a megoldása, mint a hány kapcsolat lehetséges a népek általános és viszonylagos helyzetei közt.»[48] Vajjon azon rövidlátó politikusok egyikének szavai-e ezek, kik azért, mivel csak egy elvont igazság van, nem értik, hogy annak ezerféle alkalmazása lehet a dolgok és az emberek végtelen változatossága szerint? Maga Rousseau, midőn véleményt kellett mondania Lengyelország kormányzatáról, ugyancsak óvakodott attól, hogy minden áron ajánlja a *Contrat social* tételeinek alkalmazását e szerencsétlen országra; hanem a mennyire tehette, a körülményekben, az erkölcsökben, a hagyományokban leleményes, de hatástalan orvosszereket keresett az orvosolhatatlan helyzet számára.[49]

[46] *Contrat social.* III. k. III. f.

[47] U. o. III. k. VII. f.

[48] U. o. III. k. IX. f.

[49] Grimm szerint Rousseau tanácsai nem igen gyakorlatiak; gúnynyal szól rólok: «Csak úgy tekinthetem munkáját, mint az oly szellemes ember művét, ki üres idejét törvények és kormányforma vázolásával tölti el valami utópia kedvéért. Ily szempontból tekintve, a munkát élvezettel s némi haszonnal olvashatjuk és sok okos gondolatot fogunk találni benne, sok zavaros eszmével vegyest.» (Correspondance, 1773. január.)

De mivel Rousseaunak nehéz következetesen megmaradnia egy egyszer elfogadott igazság mellett, a nélkül, hogy ellenmondásba vagy túlságba ne essék, nem sokára újra föltünni látjuk benne az ó-kor törvényhozóinak egyik elvakult tanítványát, Spárta, Athén vagy Róma ósdi polgárát. Rousseau nem bírja megérteni azt, a mit mi *képviseleti kormányzatnak* nevezünk. Először azt mondja, s ez igaz is, hogy a törvényhozó hatalom az állam szive lévén, szabályos és időszakos gyűlésekre van szükség, hogy a souverain hatalma el ne satnyuljon a nyugalomban; de hozzáteszi: «Mihelyt a nép törvényesen souverain testületbe gyülekezett, a kormánynak minden jogköre megszünik; a végrehajtó hatalom föl van függesztve, és az utolsó polgár személye ép oly szent és sérthetetlen, mint az első tisztviselőé; mert ott, hol a képviselt van, nincs többé képviselő.»[50] Voltaire, ki e helyet idézi, igen jól mondja: «E tétel veszedelmes volna, ha hamissága s visszássága nem volna nyilvánvaló. Midőn Angliában a parlament összeül, semmiféle jogkör nincs fölfüggesztve; és a legkisebb államokban is, ha a nép gyűlése alatt gyilkosság vagy lopás történik, a bűnöst átadják és kell, hogy átadják a büntető hatalom tisztviselőinek. Máskülönben a nép gyűlése nem volna egyéb, mint ünnepélyes fölszólítás a bűnre».[51] E tétel nem csak ellenkezik az igazsággal, mivel minden nyilvános rendet lehetetlenné tesz, hanem azt se láthatjuk be, hogy mikép egyeztethető össze a *Contrat social* elveivel is. Valóban, ha a kormány működése különbözik a souverainétől, mikép függesztené föl

[50] *Contrat social.* III. k. XIV. f.

[51] Voltaire: *Politique et législation, Idées républicaines*, XXXII. (Politika és törvényhozás. Köztársasági eszmék.)

a souverain összehivása a kormány munkásságát, hacsak a souverain maga nem veszi kezébe a kormányt, a mi e tannal ellenkezik? Ha minden polgár sérthetetlen is, mint a souverain hatalom tagja: nem sérthetetlen, mint egyén. A kormány teljesen alá van rendelve a souverainnek; de különvéve, minden magánosnak fölötte áll.

De a mi több, midőn Rousseau az összegyűlt népről beszél, betű szerint veszi és nem képzel más népgyűléseket, mint a minők az ó-kori köztársaságokban voltak, hol az utczákon és a nyilvános tereken szavaztak, és naivul megjegyzi: «Elképzelhetjük a zavart, melyet néha a tömeg okozott, ha arra gondolunk, a mi a Gracchusok idejében történt, midőn a polgárok egy része a háztetőkről adta be szavazatát».[52] Nem látjuk át, hogy e zavarnak mennyiben kellett növelnie a souverain tanácskozásainak méltóságát és világosságát. De Rousseau minden erejével visszaútasítja azt az egyetlen módot, melylyel a modern népek rendelkezhetnek souverain hatalmok gyakorlására, t. i. a képviseleti rendszert. Abból az elvből indul ki, hogy a souverain hatalmat nem lehet képviselni, mivel nem lehet elidegeníteni: «Lényegében a közakaratból áll és az akaratot nem lehet képviselni; vagy ugyanaz marad vagy más lesz, középső nem lehetséges».[53] Ezek abstractiók.[54] Igaz, hogy az akarat magában véve át nem szállítható; de miért ne

[52] *Contrat social* III. k. XV. f.

[53] U. o.

[54] Rousseaunak nézete e pontról, mint fentebb már láttuk, nem kizárólag elvont elveken alapszik. Rousseau elfogult nézeteit a képviseleti kormányrendszer ellen megmagyarázzák azon hibák, melyeket Genf kormányzatában vélt észrevenni s melyek oda valóban be is férkőzhettek. Észrevehetjük ezt a *Lettres écrites de la montagne*-ban (II. rész, III. levél). Genfben a souverain hatalom,

lehetne az akaratnak tolmácsa? Rousseau így szól: «Nem lehetetlen, hogy valamely külön akarat bizonyos ponton megegyezik a közakarattal; de az legalább lehetetlen, hogy ez az egyezés tartós és állandó legyen». Igaz, hogy nincs semmi absolut az emberi dolgokban; de a politikában meg kell elégednünk a megközelítéssel. Ugyanis elegendő egyezés lesz a képviselt és a képviselő közt, ha a képviselet gyakran megújul, időszakos választások által. Rousseau azt állítja, hogy a képviseleti rendszer a hűbéri kormányzatból származik. Ez nem áll; a képviselet eredetét a modern s lényegökben munkás társadalmakban kell keresnünk és az államok nagyságában. Az ó-kori államok, melyek igen kicsinyek voltak, és el nem foglalt emberekből voltak alkotva, nem tudtak volna mit tenni a képviselőkkel; Rousseau maga is elismeri ezt: «A görögöknél, úgy mond, mind azt, a mit a népnek tennie kell, a nép magától megtette; folyton össze volt gyűlve

vagyis inkább a törvényhozó hatalom, a *nagy tanács* (*conseil général*) kezében volt, vagyis a *citoyenek* és *bourgeois-k* egyesült gyűlésében. E nagy tanács távolról sem foglalta magába az egész népet: mert azon kivül még három osztályt találunk: a *lakosokat*, a *benszülötteket* és az *alattvalókat*. A végrehajtó hatalom pedig a legbonyolultabb módon volt fölosztva különböző testületek közt: a *kis tanács*, a *kétszázak tanácsa* és a *hatvanas tanács* közt. Már pedig megesett Rousseau szerint (s ebben nincs semmi valószinűtlenség), hogy e különböző tanácsok végre jogtalanúl a nagy tanács hatáskörébe avatkoztak, s hogy ennek souverain hatalma csupán névlegessé lett. Ugyanez történt Velenczében, melynek alkotmánya kevésbbé különbözött a genfitől, mint talán hiszik. Rousseau, kinek figyelme előre le volt kötve a törvényhozó hatalomnak a végrehajtó hatalomtól szenvedett csorbítása által egy kis államban, túlságos elfogultságra ragadtatott általában a képviseleti kormányrendszer ellen.

a piaczon; enyhe éghajlat alatt lakott; nem volt kapzsi; rabszolgák végezték el a munkákat; a szabadság volt a legfőbb teendője».[55] Rousseau nyilvánvalóan e varázs alatt áll, midőn az ó-kori köztársaságokról beszél. Csodálatra méltóknak találja e városokat, melyekben némelyek szabadsága a nagy többség szolgaságán alapult; és hogy hű maradjon az át nem adható akaratról mondott elvont elméletéhez, egy jóval nagyobb elvet veszélyeztet: a személyes szabadság elvét. «Hogyan! mondja ő, a szabadság csak a szolgaság támaszával tartja fönn magát? Talán. A két véglet találkozik. Mind annak, a mi nem természetes, megvannak a maga kelletlenségei, és a polgári társadalomnak még inkább, mint minden egyébnek. Vannak oly szerencsétlen helyzetek, melyekben az ember szabadságát csak a másénak rovására tarthatja fönn, melyekben a polgár nem lehet szabad a nélkül, hogy a rabszolga ne legyen korlátlanul rab. Ilyen volt Spárta helyzete. Mi titeket illet, modern népek, nektek nincsenek rabszolgáitok; ti magatok vagytok azok; az ő szabadságukat a magatokén váltjátok meg. Hiába dicsekesztek felsőbbségtekkel; én több gyávaságot, mint emberszeretetet látok abban.» E részlet az üres szókongatásnak és az értelmetlen vakbuzgóságnak igazi mintája. Rousseau nem érti a modern társadalmak szellemét; csak a nyilvános téren összegyűlt polgárokat látja, kik egyedül a szabadság ügyével foglalkoznak. De a szabadság egymaga semmi; csupán a többi jogok biztosítéka; csupán annak biztosítása, hogy minden félelem nélkül teljesíthessük az emberi föladatokat. E föladatok egyike a munka; a valódi társadalom oly társadalom, a mely dolgozik. Az antik társa-

[55] *Contrat social.* III. k. XV. f.

dalom, melyben némelyek nyugalomban élvezték a nagy többség munkája által szerzett szabadságot, még gyermekkorát élő társadalom volt. De ha minden egyes dolgozik, hogyan végezhetjük el a magunk ügyeit és az államéit? Másutt Rousseau önmagának megadja a választ: «El nem képzelhetjük, mondja, hogy a nép szüntelenül össze legyen gyűlve a közügyek megbeszélése végett».[56] Tehát képviselők kellenek. Még más okból is kellenek; azért, mivel a modern népek ügyei igen bonyodalmasok lévén, igen nehéz nálok a törvényhozás munkája s ennél fogva bizonyos képességet követel; de ez új szempont nagyon is messze vezetne bennünket.

A polgári vallás. — Fönmarad egy utolsó kérdés, melyet egy politikus sem kerülhet ki: a vallás és az állam viszonyainak kérdése.[57] Rousseau Hobbes elveihez látszik hajlani s úgy tetszik, hogy Voltairenek akarta átengedni azt a szép szerepet, hogy a vallásos szabadság és a vélemények jogának védelmezője legyen. Hogy azonban jól fogjuk föl Rousseau gondolatát, meg kell jegyeznünk, hogy a *Contrat social* ugyane fejezetében a vallásnak négy formáját különbözteti meg, a miből a vallásnak következő négy vonatkozása származik: 1. a természetes vallást, vagy a theismust; 2. a nemzeti vallásokat, mint a régieknél, hol a vallás kiegészítő része volt az alkotmánynak, mely vallásokat hasznosaknak mondja az államra, de ártalmasoknak az emberi nemre nézve; 3. a római keresztyénséget, vagyis a papok vallását, mely az embernek két hazát s két főnököt

[56] *Contrat social.* III. k. IV. f.

[57] *Contrat social.* IV. k. VIII. f. Lásd még *Les lettres de la montagne* I. rész I. f.

ad, és lehetetlenné teszi, hogy egyszerre áhitatos hivő és polgár lehessen; 4. végül a valódi keresztyénséget, úgy a hogy Rousseau érti, vagyis az evangéliom vallását, mely minden embert testvérnek ismer el; szent, magasztos, valódi vallás, de a mely mégis távol attól, hogy a polgárok szivét az államhoz csatolja, inkább elszakítja őket attól, mint minden más földi dologtól. E különböző vallásos formák megkülönböztetése után Rousseau megállapítja, hogy «az üdvözülés tudománya és a kormányzat tudománya különböző két dolog».[58] Sőt valami ahhoz hasonlót javasol, a mit ma az állam és egyház elválasztásának neveznénk. Javasolja, «hogy meg kell szabadítani a keresztyénséget minden földi kötelektől, s csak a lelkiismeret kötelezettségét kell nála meghagyni . . . . A keresztyén vallás, erkölcstanának tisztaságáért, mindig jó és üdvös az államban, föltéve, hogy nem teszik az alkotmánynak egyik részévé; föltéve, hogy abba általánosan mint vallás, érzés, vélemény s hit van fölvéve; de politikai törvénynek a dogmatikus keresztyénség rossz intézmény.»[59] Ha Rousseau nem engedi meg állami vallásul még az evangéliomi keresztyénségét sem, annál kevésbbé akarja olyannak látni a római keresztyénséget. A mi az ó-kor babonás vallásait illeti, rólok szó sem lehet. Mégsem hiszi, hogy «bármely állam el lehetne vallás nélkül», azért nem, mert legalább a természetes vallás elválaszthatatlan az erkölcstől, s az erkölcs alapja az államnak. Vissza kell tehát vezetni a vallást az elemi dogmákra, azokra, melyek valóban hasznosak minden társadalomra; el kell pedig hagyni mindazokat, melyek

[58] *Lettres de la montagne* IV. k. VIII. f.
[59] *Contrat social* u. o.

csak a hitre fontosak, s «nem a földi jólétre, a törvényhozás egyedüli tárgyára». Ezt nevezi polgári vallásnak. Kétség kívül képzelgés azt hinni, hogy az állam, miután a lelkiismeretet fölszabadította a positiv vallások igája alól, egy pusztán természeti vallást parancsolhat reá. Rosszúl takart ellenmondás ez, mely a theista türelmetlenséget teszi a katholikus vagy protestáns türelmetlenség helyébe. Mind a mellett Rousseau nézete tagadhatatlan fordulat volt a vallás dolgában egy szabadelvűbb rendszer felé. A teljes szabadság eszméje nem található a század egy irójánál sem. A legtöbben megelégedtek a türelmességgel. S talán haladás volt elválasztani az államot a keresztyén vallástól, föntartva még annak kapcsolatát a természetes vallással. Mind a mellett nyilvánvalóan igen nagy túlzás és a stilnek kárhoztatást érdemlő féktelensége az ily mondás: «A ki nyilvánosan elismerte e dogmákat és mégis úgy viseli magát, mintha nem hinné őket, halálbüntetést szenvedjen; mert a legnagyobb bűnt követte el, hazudott a törvények előtt». Ily elveket az inquisitio hangoztatott.

Összefoglalás. — Ime ezek a *Contrat social*-nak, ez inkább éleselméjű, mint szigorú szerkezetű munkának főelvei. A szerző benne folyvást két rendszer közt ingadozik: az egyik, mely mindent kiszolgáltat az államnak, a személyeket és a vagyont; s a másik, mely a közösségen kívül helyezi a személyek természetes jogait. Az igazat megvallva, Rousseau elvei az előbbi felé hajlanak. De igazságtalan volna e tanért egyedül reá hárítani a felelősséget, mint gyakran teszik. Az államnak korlátlan felsőbbsége közös dogmája volt majdnem minden politikusnak Rousseau előtt. Nem szólok az ó-korról, mely-

ben oly nagy volt az állam hatalma.[60] De talán azt hiszszük, hogy az új-korban a publicisták mindjárt elismerték és elfogadták az egyéni és személyes jognak ma már oly közkeletű elvét, szemben az állam absolut akaratával? Hobbes rendszerében nincs más szabadság, mint az, melyet a souverain ad; ezt nevezi ártatlan szabadságnak. Spinoza ép oly kevéssé habozik a souverainnek korlátlan hatalmat tulajdonítani. S a mi Bossuet-t illeti, tudjuk, hogy a szentirás politikájáról irt egész könyvének tárgya az, hogy megállapítsa a korlátlan hatalmat, még pedig az egyeduralkodó korlátlan hatalmát. Bossuet a rabszolgaságot igazságos és észszerű állapotnak tartja és nem ismeri el a tulajdon természetes jogát. Azt állították, hogy a *Contrat social*-ban még a communismus elmélete is föltalálható. Mit szóljunk akkor Bossuet e helyéről: «Ha eltörlitek a kormányzatot, a föld és javai csak oly közös birtokai lesznek az embereknek, mint a levegő és a világosság . . . A természet ez eredeti joga szerint, senkinek sincs különös joga bármire is, és minden mindenkinek zsákmánya . . . A kormányzatból keletkezett a tulajdon joga és általában *minden jog a nyilvános hatalomtól származik.*» Éppen ez a *Contrat social* elmélete is.

Valójában Rousseau ép oly kevéssé communista a *Contrat social*-ban,[61] mint Bossuet *Politiká*-jában. Midőn

[60] Fölösleges bizonyítani, hogy Platon politikájában az állam minden volt és az egyén semmi. Eléggé ismeretes, hogy ez a *Köztársaság* rendszere. De Aristoteles, ki tényleg sokkal többet enged az egyénnek, elvben semmit sem vesz el az állam jogából: «Komoly hiba, úgy mond, azt hinni, hogy minden polgár ura önmagának.»

[61] Még sem tagadható, hogy a *Discours sur l'inégalité* meggondolatlan és szenvedélyes támadásainak a tulajdon ellen ne

az államnak tulajdonítják a tulajdonjog és valamennyi jogok eredetét, egyikök sem akarja semmi módon tagadni e jogokat, hanem csak azt hiszik, hogy kielégítő és jogos magyarázatukat adják. Igazságtalan bizonyos iratokat a szerző előtt ismeretlen körülmények szerint itélni meg, melyeket belőlök ügyes logikával levezettek. Ma tudjuk, hogy mit foglalhat magában az állam korlátlan főhatalmának e tétele. De a XVIII. században nem tudták. Éppen Rousseau volt az elsők egyike, kiknek előérzetök volt e tétel veszélyeiről: láttuk gondolatának minden fordulatát s az önkénytelen mesterkedéseket, melyek által korlátozni próbálta az előbb kimondott föltétlen tant; láttuk, mint küzdött Hobbes és Grotius ellen, azon elv segítségével, mely egyenes ellentéte a communismusnak, a szabadság el nem idegeníthető jogának segítségével. Az angol forradalomból származott politikai és nemzetgazdasági iskolát, Lockeot és Smith Ádámot illeti meg a dicsőség, hogy védelmökbe vették vagy megvilágították, még talán túlzással is, az egyéni jog elvét.

Abban sem nyugszom meg, hogy összezavarják Rousseau rendszerét a Hobbesével, azon ürügy alatt, hogy mind a kettő elismer egy természetes állapotot, s hogy szerintök e természetes állapot az által szűnik meg, ha minden egyes önként elidegeníti magát az állam és a souverain javára. Mert ez elidegenítés kárpótlásául mit igér nekünk az angol philosophus? A békét, és semmi mást; jogokról szó sincs többé; a mi pedig a vagyont illeti, szerinte nincs lázítóbb tétel, mint az, hogy az alatt-

lett volna később nagy befolyásuk a communista sectákra. De hogy igazságosak legyünk, gondoljuk meg, hogy a *Contrat social* későbbi munka, mint amaz, s hogy nagyobb a tekintélye.

valónak joga van vagyonára.[62] Ellenben, midőn Rousseau mindenkitől követeli jogainak teljes elidegenítését, világos, hogy szerinte ez elidegenítés csupán ideiglenes, és azt tartja, hogy az állam mindenkinek vissza fogja adni ugyane jogokat, megerősítve még a nyilvános biztosíték által. Tehát nem az állam zsarnokságának érdekében kívánja a természetes jognak e cserébe adását a polgári jogért, hanem a szabadság érdekében. Azt hitte, hogy annál jobban biztosította mindegyik polgárnak szabadságát, mennél többet vett el a természetes függetlenségből. Kimutattuk, hogy mily csalódás lehet az ily rendszerben; de nem szükséges összezavarni minden tant bizonyos analógiák miatt.

Végre a *Contrat social*-ból fönmarad egy nagy igazság, melyet a közvélemény mindinkább elfogad, s ez az, hogy minden nép oly személy, mely a maga ura, mely maga kormányozza sorsát, s mely a kormány vezetését annak adhatja át, a ki neki tetszik, s oly formában, a hogy ő akarja. Ez a nép souverain hatalmának elve, melylyel igaztalanul állítják szembe az ész souverain hatalmát; mert e két elv tökéletesen összeegyeztethető. A szabadság semmiben sem csorbítja a felelősséget, sem a jog a kötelességet. A nép, igaz, hogy mindent tehet, a mit akar; de nem kell mindent akarnia; és ha joga az, hogy tetszése szerint cselekedjék, viszont kötelessége az, hogy az észre hallgasson. Ez az ész souverain hatalmának igazi értelme. De ha e szavakon az okosabbak souverain hatalmát értik, azt kívánom, hogy vonjuk meg a határt, hol az okosabbak kezdődnek, a mit pedig nem lehet tenni a nélkül, hogy önkényesen

[62] Hobbes, *De civ.* 2. sect. 2. f. 12. §.

ki ne zárjunk bizonyos számú embert az ész birtokrészéből. Már pedig ép ez azon elv, melyre Aristoteles a rabszolgaságot alapította. Különben nem azt akarom mondani, hogy a gyakorlatban nem szükséges tekintetbe venni a személyek képességét. Két politika van, éppen úgy, mint két geometria: az egyik az elméleti, a másik az alkalmazott; az egyik csak az igazat nézi, a másik aztán még egyetlen kicsiny, de nélkülözhetetlen dolgot ad hozzá: a lehetségest. Abból, hogy valamely elv igaz, nem kell azt következtetni, hogy alkalmazható is; de abból, hogy nem alkalmazható, nem kell azt következtetni, hogy nem igaz. Mert a mechanika valamely formulája igaz marad még akkor is, ha a gépek surlódásai nem is engedik meg a szigorú alkalmazást.

Látható, hogy nem kiméltük meg az ellenvetésektől és birálatoktól Rousseau elméletét; de igyekeztünk fölszabadítani magunkat bizonyos vádak uralma alól, melyek inkább előítéletből, mint a vizsgálatból származtak. E vádak közt van egy, melynél engedelmet kell kérnünk, hogy néhány perczig időzhessünk: ez a felelősség, melylyel Rousseaut terhelik a franczia forradalom csapásaiért és túlságaiért.

Rousseau és a forradalom. — E tárgyról a következő elmélet van elterjedve. Két része van a franczia forradalomnak, így szólnak, egy jó és egy rossz. Az előbbiben, mely jó, Montesquieu befolyása volt mindenható; a másodikban, mely rossz, Rousseau uralkodik társ nélkül. Montesquieu az alkotmányozó gyűlés; Rousseau a convent. Szerintünk semmi sem lehet oly kevéssé igazságos s oly annyira pontatlan, mint az ilyen fölosztás.

Távol vagyok attól, hogy tagadjam Montesquieu jótékony befolyását a forradalomra; de e befolyás csak

közvetett volt és bizonyos tekintetben másod kézből való. Az *Esprit des Lois* 1748-ban jelent meg. Nagy sikere volt, s az egész társadalomban elterjesztette a politikai újítások és a társadalmi reformok ellenállhatatlan szükségérzetét. 1768-ban megjelent a *Contrat social* s átveszi az *Esprit des Lois* uralmát, mely az övét előkészítette. 1768-tól 1789-ig a *Contrat social* befolyása naponként növekszik, és túlzás nélkül mondhatjuk, hogy megcsinálja a forradalmat.

Olvassuk csak az alkotmányozó gyűlés vitáit és beszédeit; ez sokkal inkább a Rousseau nyelve, mint a Montesquieué. Mounier és Mirabeau néhány beszéde mellett, melyekben fölismerhető az *Esprit des Lois* nyoma, egy egész tömeget találunk, hol minduntalan Rousseau gondolataira, szavaira, formuláira akadunk. Sok közűlök csak kiszakított fejezete a *Contrat social*-nak.

De ha döntőbb bizonyítékok kellenek: mik a franczia forradalom első, lényeges s visszavonhatatlan tényei, melyek végleg elválasztották a régi rendszert az újtól? Ezek a Jeu de Paume helyiségében tett eskü, az augusztus 4-iki éj és a jogok kijelentése. Már pedig ez ünnepélyes tények mindegyikében Rousseau befolyása tünik elénk, s nem a Montesquieué. Mi a Jeu de Paume helyiségében tett eskü? A souverain hatalom birtokba vétele a harmadik rend által. Ez egymaga az egész forradalom. Kérdem már most: vajjon Montesquieu törvényesnek tartotta volna-e az ily hatalomfoglalásokat? Vajjon beleegyezett volna-e abba, hogy a nemességet és a papságot magába olvaszsza a harmadik rend? Vajjon föláldozta volna-e a rendek szerint való szavazást, mely érintetlenül hagyta az osztályok különbségét, a fejenként való szavazásért, mely megalapítá a demokratiát? Montesquieu

a nemességet egy mérsékelt és szabad monarchia lényeges elemének tekinté, közvetítőnek és szükséges mérséklőnek a király s a nép közt. A forradalom első tényei óta az egyensúly föl volt bontva. Kinek volt több befolyása ez alkotmányozó gyűlés első ülésein, azon nagy és ünnepélyes vitákban, hol az aristokratia és a demokratia küzdöttek egymással egy erőtlen királyság szine előtt? Nem Siéyès abbénak-e, ki azt mondotta, hogy a *harmadik rend minden?* Mi egyéb e mondás, mint éppen a *Contrat social* elve? Végre vegyük csak a fejenként való szavazás elméletét, melyet előre kifejeztek és formuláztak a leghatározottabb szavakban: «Hogy a közakarat hamisítatlan nyilvánulását nyerhessük, szükséges, hogy ne legyen részleges társadalom az államban, és hogy minden polgár *csak a maga belátása szerint adjon véleményt*». Itt Rousseau beszél. Ellenben Montesquieu mit mond: «Mindig vannak az államban születésöknél, vagyonuknál vagy méltóságuknál fogva kiváló emberek. De ha azok össze vannak keverve a néppel, s ha csak *egy szavazatuk van, mint a többieknek,* a közös szabadság nekik rabszolgaság lesz, melyet nem állana érdekökben védelmezni, mivel a határozatok legnagyobb része ellenök irányulna».

Az augusztus 4-iki éjszaka eltörölte a feudalis kormányrendszer utolsó nyomait. De a valóságban mi állott még fönn akkor ama kormányrendszerből? Semmi politikai hatalom, mivel a királyság mindent magába olvasztott; csupán szabadalmak és előjogok maradtak. S ezeket törülte el az augusztus 4-iki éjszaka örökre. Vajjon Montesquieu helyeselte volna-e ezt a forradalmat, ő, ki azt mondta: «Töröljétek el a monarchiában a földesúr, a papság, a nemesség és a városok előjogait, és

csakhamar népuralmi államot fogtok kapni, vagy inkább zsarnoki államot».[63] Zsarnoki államot akart-e alapítani az alkotmányozó gyűlés? Nem. Tehát Montesquieu szerint népuralmi állam megalapításán dolgozott. Már pedig ezt akarta vagy óhajtotta-e Montesquieu? Nem, mert az angol alkotmányról adott rajzában, mely bizonyára eszménye volt, azt mondá: «A nemesek testületének öröklőnek kell lennie . . . Szükséges, hogy igen nagy érdeke legyen megőrizni magukban véve gyűlöletes előjogait, melyek egy szabad államban szükségképen mindig veszélyben forognak». Montesquieu tehát nem helyeselte ez előjogok elnyomását a szabad államban, mivel azok megőrzésére eszközöket javasolt. És mégis, e kormányrendszert *szélső politikai szabadságnak* nevezte. Tehát teljesen elválasztotta gondolatában a szabadságot és az egyenlőséget. Az alkotmányozó gyűlés pedig egészen ellenkező tant fogadott el. E tan a Rousseaué: «Ha kutatjuk, hogy miben találhatjuk föl szabatosan mindenkinek legnagyobb javát . . . azt látjuk, hogy az két fődologra vezethető vissza: a szabadságra és az egyenlőségre; a szabadságra, mivel minden különleges függés nem egyéb, mint az állam testétől elragadott erő; *az egyenlőségre, mivel a szabadság nélküle fönn nem állhat*».[64] Következik végre az ember és a polgár jogainak kijelentése. Szükséges-e bizonyítani azt, hogy ez a kijelentés nem Montesquieutől származik, hanem Rousseautól? Mi lehet ellenkezőbb az *Esprit des Lois* szerzőjének elveivel és szokásaival, mint ez *a priori* elvont elmélete az absolut, el nem idegeníthető s elévülhetetlen jogoknak? Ellenben, mi lehet egyezőbb a *Con-*

[63] II. k. IV. f.

[64] *Contrat social.* II. k. XI. f.

trat social politikájával? Igaz, hogy Rousseau nem csinált táblázatot az ember természetes jogairól; és e táblázatot az alkotmányozók éppen úgy szerkesztették Voltaire és Montesquieu eszméiből, mint a Rousseauéiból. De magának a kijelentésnek ténye mi egyéb, mint szerződés a közösség minden tagja közt, Rousseau eszméi szerint. Nem e szerződés záradékainak és föltételeinek kijelentése-e az?

Rousseau befolyása tehát mindenható volt a forradalom lényeges és alapvető tényeire. Nem kell tehát azt mondani, hogy ő tévútra vezette a forradalmat, ha ugyan azt nem állítjuk, hogy az tévúton járt az első naptól kezdve, s hogy az egész nem volt egyéb, mint egy hosszú tévelygés. De e perczben nem vitatkozom azokkal, kik igy beszélnek; azokhoz szólok, kik fölosztják a forradalmat, kik elfogadják annak első részét s elfordulnak második részétől. Ezek részéről nem volna igazságos minden hibát Rousseaura vetni s minden érdemet Montesquieunek tulajdonítani.

De igaz volna-e az, hogy Rousseaunak része van a forradalom második felében, és hogy elvei felelőssé teszik őt azért, a mit forradalmi kormányzatnak neveztek?

Először is Rousseauban semmit sem lehet találni, a mi közelről vagy távolról igazolná a rémuralom kormányát. Sőt annak előzetes és meglepő kárhoztatását találom a következő sorokban: «Ha azt mondják nekünk, hogy jó, ha egy ember halált szenved az összeségért, bámulni fogom e mondást egy méltó és erényes hazafi ajkán, ki önként és kötelességből a halálnak szenteli magát országának üdvéért; de ha úgy értik, hogy meg van engedve a kormánynak föláldozni egy ártatlant a

sokaság üdveért, e tételt a zsarnokságtól kitaláltak közől a legkárhozatosabbak egyikének tartom .... Nem hogy egynek kellene elvesznie mindannyiért, hanem ellenkezőleg, mindannyian lekötötték vagyonukat és életöket az összeség védelmére; úgy hogy az egyesnek gyöngesége mindig védve legyen a nyilvános hatalom által, s mindegyik tag az egész állam által. Tegyük föl, hogy egyik egyén a másik után kiszakítattik a népből, sürgessétek akkor ez elv védőit, hogy magyarázzák meg jobban, mit értenek az állam testén, s meglátjátok, hogy legutójára néhány emberre fogják azt szorítani, kik nem alkotják a népet, hanem annak csak tisztviselői».[65] Nem úgy tűnik-e föl, mintha az ily sorokat a 93-iki gyűlöletes és testvérgyilkos küzdelmek után irták volna?

De mellőzzük a tényeket, vizsgáljuk az elveket; mondhatjuk-e, hogy a 93-iki kormány a *Contrat social*-ból származik? E véleményre csak egy ellenvetést teszek; de ez nekem döntőnek látszik. A forradalmi kormány nemhogy a nép souverain hatalma tanának szigorú alkalmazása lett volna, hanem annak éppen megsértése volt. Tényleg a nemzetgyűlés elleni forradalomból származott; népuralmi oligarchia volt, alulról származó bitorlás, elnyomó dictatura, a közjólét nevével diszítve. Elve a valóságban nem volt egyéb, mint az államérdek macchiavellistikus elve, a nép dühének szolgálatába helyezve. Szivesen megengedjük, hogy e kormány erélyes volt, hogy a hatalomnak rendkívüli összpontosítása által elősegítette a haza megmentését ugyanakkor, midőn azt dőre kegyetlenségekkel meggyalázta; hisz a zsarnokság soha sem volt erély nélkül; de e kormány és a nép

[65] A nemzetgazdaságról. (Az *Encyclopédie* czikke.)

souverain hatalmának elve közt nem látunk semmi közösséget. Máskülönben minden egyén mondhatná XIV. Lajossal, hogy a nép én vagyok, s ez elégséges volna jogot követelni magának arra, hogy mindent tehessen.

Attól tartok, hogy igen is sokáig időzöm azon sajátságos érdekű kérdésnél, hogy minő befolyása volt Rousseaunak a franczia forradalomra. De végül mégis idéznem kell a következő lapot, mely bizonyítja Rousseau politikai éleslátását és nézeteinek mélységét. Saint-Pierre abbé egy tervéről van szó, mely abból állott, hogy az uralkodót bizonyos számú, szavazat útján választott tanács vegye körül. «Minden meglévőnek lerombolásán kellene kezdeni, mondja Rousseau, hogy a kormánynak megadjuk a Saint-Pierre abbétól kigondolt formát; és mindenki tudja, hogy mily veszélyes egy nagy államban az anarchia és válság azon percze, mely szükségkép megelőz egy új kormányzatot. A szavazásnak csupán behozatala is okvetetlenül szörnyű fölforgatást okozna, s inkább görcsös és tartós rángatózásba hozna minden tagot, sem hogy új erélyt adna a testnek. *Képzeljük el csak a veszedelmet, ha egyszer mozgásba hoztuk a rendkívüli tömegeket, melyekből a franczia monarchia alakult? Ki tartóztathatná föl az adott lökést, vagy ki láthatná előre a hatásokat, melyeket létre hozhat?* Ha már az új terv minden előnye tagadhatatlan is, melyik okos ember volna elég merész a régi szokások eltörlésére, a régi elvek változtatására vállalkozni s más formát adni az államnak, mint azt, mely tizenhárom század alatt fokozatosan keletkezett? Ha a mostani kormány még a régi, vagy ha annyi század alatt észrevétlenül megváltoztatta természetét, egyformán eszélytelen volna azt bolygatni.» — Az idézet folytatása kevésbbé válik Rousseau pró-

fétai szellemének becsületére.[66] De végre is, nem azt kell-e következtetnünk e sorokból, hogy ha elő készítette is a forradalmat, nem tudatosan, sőt bizonyos tekintetben akarata ellenére tette.

Egyéb politikai iratok. — Figyelmünket a *Contrat social*-ra összpontosítottuk, Rousseau fő munkájára. Azonban meg kell még említenünk néhány más figyelemre méltó iratát, melyek szintén megérdemlik, hogy foglalkozzunk velök. Ilyen első sorban a *Considérations sur le gouvernement de Pologne.* (Elmélkedések Lengyelország kormányzatáról.) Ez Rousseau egyik legjobb irata. Tökéletesen átlátta Lengyelország alkotmányának hibáit; azt is belátta, hogy nem lehet azt erőszakosan reformálni s tövéből felforgatni;[67] és az a törekvés, melylyel egyeztetni akarja az újat a régivel, szellemes munka s hasznos vele foglalkozni. Van képzelgés is e munkában, s Rousseau igen is el van fogulva Spárta emléke által; de az érzés benne emelkedett és nemes, stilje pedig kitünő. A Corsica alkotmánya felől *Butta-Focohoz irott leveleknek* ugyanily nemű érdekök van. Annak bizonyítására szolgálhatnak, hogy Rousseau soha sem gondolt arra, hogy elméleteit minden áron alkalmazza bármely államra. Látszik a kért fölvilágosításokból,[68] hogy szeme előtt tartja Montesquieu ez elvét: «A természettel leg-

[66] «Ha egy nemzet már csak hiábavalóságokkal bír foglalkozni, minő figyelmet fordíthat a nagy dolgokra? és egy országban, hol a zene állami ügy, mi mások lesznek ott az államügyek, mint dalok (chansons)?» (*Jugement sur la Polysynodie*).

[67] E munkában azt mondja a lengyeleknek: «Javítsátok meg, ha lehetséges, alkotmánytok visszaéléseit; de meg ne vessétek azt, mely benneteket azokká tett, a mik most vagytok» (I. fej.).

[68] L. II. Lev.

egyezőbb az a kormány, melynek sajátságos minősége legjobban illik azon nép hajlamához, melynek kormányzására van hivatva.»[69] Azt is megtanuljuk belőle, hogy Rousseau a gyakorlatban nem volt sokkal forradalmiabb, mint maga Montesquieu: «Mindig az volt, mondja, s az is lesz tántoríthatatlan elvem, hogy a legmélyebb tisztelettel legyek a kormány iránt, mely alatt élek, a nélkül, hogy annak ócsárlásába, bírálatába, vagy bármily módon való reformálásába akarnék avatkozni.[70] A *Discours sur l'Économie politique* (Értekezés a nemzetgazdaságról) az Encyclopaedia számára irt czikke Rousseaunak; meglehetősen középszerű munka, melyben erőltetve túlságba viszi néhány eszméjét, a nélkül, hogy bármelyikét földerítené. A legérdekesebb lapját már idéztük a rémuralom kormányáról mondottaknál.[71] Végre két kitünő, igen rövid, de kiválóan irt munkáját fogom említeni; két irat ez Saint-Pierre abbéról és az ő két fő tervéről, az *örök békéről* s a *Polysynodiá*-ról, vagyis a tanácsok halmozódásáról. Rousseau e két javaslat elemzésén kezdi; és e két tömör s szabatos elemzés sok erővel s változtatás nélkül mutatja be Saint-Pierre abbé eszméit. E két elemzés után két ép oly alapos, mint beható itéletmondás következik. Rousseau finomsággal fejti ki és szabatossággal jelzi e két javaslat gyönge oldalát. Az örök béke tervéről mondja: «Ha e terv igen okos volna is, a végrehajtás eszközei mutatják a szerző naivságát. Jámborúl azt képzelte, hogy csak congressust kell összehívni, ott czikkelyeket kell javasolni, s azokat mindjárt alá-

[69] *Esprit des Lois.* I. k. III. f.
[70] III. Lev.
[71] L. fent 192. l.

irják és minden meg lesz téve. Engedjük meg, hogy e becsületes ember minden tervében eléggé jól átlátta a dolgok következését azon esetre, ha életbe lépnek; de az életbe léptetés eszközeiről úgy itélt, mint egy gyermek». Mi a *Polysynodiát* illeti, Rousseau annak is kifejti következéseit. «Nem érezte-e, hogy a tanácsok tárgyalásának csakhamar szükségkép üres formasággá kellett volna válnia, vagy a királyi hatalomnak kellett volna általok szenvednie? és nem vallotta-e be maga is, hogy ez annyi, mint oly vegyes kormányzat megalapítása, melyben a köztársasági forma egyesülne a monarchiaival? Végül a tanácsoknak megvetendő, nevetséges és teljesen hasznavehetetlen intézményekké kellett volna válniok, vagy a királyok vesztették volna el hatalmokat.» Végre a *Lettres écrites de la montagne* tanulmánya annyiban érdekes, hogy belőle értesülést szerezhetünk Genf alkotmányáról a XVIII. században, ez alkotmány hibáiról Rousseau fölfogása szerint, s a reformokról, melyeket ott megvalósítottak, s melyeket meg kellene valósítani. Igy érdekes magyarázatát kapjuk a *Contrat social* elveinek.

Tudjuk, hogy az említett iratokon kívül Rousseau még egy politikai munkához fogott, melyben egy ma igen érdekes problemát törekedett megoldani, tudniillik azt, «hogy a kis szabad államok, szövetségeket alakítva, mily úton-módon élhetnek meg a nagyhatalmak mellett».[72] E munkát Antraigues grófra bízta, ki e tárgyban a következő részletekről értesít: «Nem fejezte be e mun-

[72] Antraigues gróf ily című röpirata: *Quelle est la situation de l'Assemblée nationale?* (Minő a nemzetgyűlés helyzete?) Lausanne 1790. Egy jegyzet a röpirat végén, mely a Rousseau kiadásokban, a *Contrat social* után következik.

kát, csak vázolta a tervet, lerakta az alapokat és a munka tizenhat fejezete mellé oda vetett néhány eszmét, melyeket a munka folyamában kifejteni szándékozott. E harminczkét lapnyi egészen sajátkezű kéziratot, ő maga adta át nekem s fölhatalmazott, hogy életem folyamában úgy használjam föl, a hogy jónak látom». Antraigues gróf, ki ez irat létezéséről értesít, egyszersmind tudtunkra adja, hogy az elveszett számunkra: «Ez irat, melynek kiadását másnak bölcsesége számomra tartotta fönn, *sohasem fog megjelenni*. Sokkal inkább látom és sokkal közelebbről a veszélyt, mely abból hazámra háramlanék. Miután közöltem azt Rousseau egyik legigazibb barátjával, ki hozzám közel lakik, *ezentúl csupán emlékeinkben fog az élni*». Mit kell e szavakon értenünk? Azt hitte-e Antraigues, hogy azon joga, melynek alapján kiadhatta Rousseau iratát, ha jónak látja, odáig terjedhetett, hogy joga is volt azt megsemmisíteni? A szenvedély elhitette-e vele, hogy Rousseaunak 32 lapja oly félelmetes volt, hogy örökre meg kellett őket semmisíteni? Különös magyarázata ez a letétemény jogának. Bárhogy áll e dolog, sajnálnunk kell, hogy e néhány lap elveszett. A szövetségek kérdése egészen új a politikai tudományban; és a világosság, melyet e kényes kérdésre Rousseau deríthetett, ma számunkra nagyon értékes volna, minden veszély nélkül.

A szó tulajdonképi értelmében Rousseaunak nincs iskolája. Ez iskola az egész forradalom. Különösebben befolyása alatt állóknak mondják Raynal abbét és Mably abbét. De az előbbi, nagyhangú szavai mellett is, a politikában az angol kormányzat hivének nyilvánítja magát;[73]

[73] *Histoire philosophique du commerce des Européens dans*

a másiknak különös és fontos szerepe volt, melyet méltó külön tanulmányozni.[74] Ugyane befolyásra vezetik vissza Alfieri szenvedélyes és ékesen szóló iratát a *zsarnokságról*,[75] és általában mind azt, a mit a zsarnokság ellen irtak a XVIII. század végén.

les deux Indes. (Az európaiak kereskedelmének philosophiai története Kelet-Indiában.) 1770. L. a következő fejezetet.

[74] L. a IX. fejezetet.

[75] Franczia fordítás 1802-ben.

FÜGGELÉK A VI. FEJEZETHEZ.

Montesquieu és Rousseau politikai elméleteinek összehasonlítása.

Miután külön tanulmányoztuk Montesquieut és Rousseaut, hasonlítsuk most össze őket. Általában e két író nevét két jelszónak tekintik. Montesquieu neve szabadelvűséget jelent vagy alkotmányos monarchiát, a Rousseaué demokratiát és egyenlősítő köztársaságot. Innen van az, hogy mindenki a pártállás szerint, melyet elfoglal, igazságtalanúl és szenvedélyesen itél rólok. Némelyek szerint Rousseau csak anarchista és demagog; mások szerint Montesquieu csak aristokrata. Igy viszszük át pártgyűlölségünket a gondolat és a tudomány történetére, és e philosophusoknak tulajdonitjuk többé vagy kevésbbé jól fölfogott elveik többé vagy kevésbbé szerencsétlen következéseit. Zátony ez, mely kell, hogy óvatosakká tegye a philosophusokat; de igazságtalan és veszélyes volna felelősségöket túlozni, mert ezzel azt koczkáztatnók, hogy midőn szüntelenül fölidézzük előttük a lehető következményeket, elfogultakká teszszük őket és zavarjuk a gondolkozásban.

Továbbá igen ritka eset az, hogy a nagy gondolkodók annyira ellentétesek volnának, mint fölületes vizsgálat után hihetnők. Rendesen igen magasra emelkednek, és kik igen magasra emelkednek, végül mindig találkoz-

nak. És mi, kik mindig igen alant vagyunk, helytelenül tulajdonítjuk nekik a mi ellenmondásainkat és véleménykülönbségeinket.

Tulajdonképen mily ellenmondás van Montesquieu és Rousseau tana közt? Montesquieunek sajátos eredeti elve, a hatalmak fölosztása és mérlegelése. A mi pedig Rousseau dicsőségét megalapította, s a mit nem ő fedezett föl, hanem kifejtett: az a közakarat joga és tekintélye. Tagadta-e Rousseau az előbbi elvet? S megtámadta-e Montesquieu az utóbbit? Semmikép sem. Van-e ellenmondás e két elv között? Éppen ellenkezően, mert ma meg vagyunk győződve, hogy azok a gyakorlatban összeegyeztethetők.

Nem ismerjük félre a két publicistát elválasztó igen nagy különbségeket, melyek kitűnnek a két előző tanulmányból; de nem szabad azokat túlozni. Két fő különbségre vezethetők vissza: a módszer és a tan különbségére.

A politikában, mint minden tudományban, két módszert különböztetünk meg: a kisérleti és az elmélkedő módszert. E két módszer mindegyikét igen nagy emberek alkalmazták. Valóban úgy mint Montesquieu, Aristoteles is használta az elsőt, és mint Rousseau, Platon is élt a másodikkal. Mind a két módszerből fakadtak visszaélések; a kisérleti módszernek köszöni Macchiavelli azon elméletet, mely az erkölcstelenséget, a furfangot és a bűnt a politika törvényeivé tette; Hobbes, az elmélkedő módszer és az úgy szólván geometriai okoskodások sorozata által, ama gyűlöletes következményekre jutott, melyeket említettünk; és előtte Platon, az igaznak és igazságosnak örök elveiből indulván ki, a tulajdon s a család eltörléséhez jutott.

Nem kell tehát e philosophusokat módszerök elve szerint itélni meg; de hogy jól megérthessük őket, mindegyikök szempontját el kell fogadnunk és eszünkbe kell juttatnunk azt, hogy Montesquieu azt akarja megmondani, mikép vannak a dolgok, Rousseau pedig azt, hogy mikép kellene lenniök. De a mi nem gátolja azt, mint rögtön látni fogjuk, hogy Montesquieunek is legyen eszménye, s hogy Rousseau a gyakorlati okosságnak is megadja a maga részét.

De a módszer e különbsége mellett főkép a tanok különbségét kell fölemlítenünk. Montesquieu utolsó szava a vegyes kormányzat eszméje, a hatalmak fölosztása s mérlegelése. Világos, hogy előszeretete ez oldalra hajlik. Az angol alkotmány védelme az *Esprit des Lois*-nak csúcspontja. Ellenben Rousseau irányzata köztársasági. Genfben született, s első nevelése mély szeretetet oltott lelkébe a köztársasági kormányzat iránt s ez volt az eszmény, melyet kortársainak fölmutatott.

Miután e különbségeket már fölismertük, e függelékben kiemelni óhajtanók még a hasonlóságokat és rokonságokat, melyeket nem jeleztek eléggé. E tanulmány nekünk hasznosnak látszik arra nézve, hogy a kellő mértékre szállíthassuk a rendesen nevökhöz csatolt túlságos ellentéteket. Figyelmesen olvasva Montesquieut, sok a Rousseauéihoz hasonló eszmét fogunk benne találni, és viszont Rousseauban találni fogunk helyeket, melyekről azt hihetnők, hogy Montesquieutől valók. Ki fogjuk mutatni, hogy Montesquieu nem mindig oly óvakodó, s hogy Rousseau nem mindig oly végletes és mértéktelen mint azt közönségesen hiszik; és midőn majd sok demokratikus eszmét találtunk Montesquieuben, és sok conservativ elvet Rousseauban, talán az előbbit rokonszenvesebbé

fogjuk tenni a demokraták előtt, s az utóbbit kevésbbé kellemetlenné a conservativok előtt.

Meg akarjuk állapítani, hogy a XVIII-ik században volt egy közös eszmekör, melyből mindenki merített s ők is merítettek, és a mely megmagyarázza egyiknek úgy, mint a másiknak fölfogását. Nagyon világos, hogy Rousseau elvét, azaz a nép souverain hatalmának elvét meg nem lehet találnunk Montesquieuben, mert a két publicista tárgya nem ugyanaz; de állíthatjuk, hogy ha Montesquieu azt kutatása tárgyává teszi, nem lett volna az elv ellensége. Az *Esprit des Lois*-ban mellékesen akadunk oly tételekre, melyeket czímföliratokul lehetett volna használni a *Contrat social*-ban. Ilyen például e mondás a VIII. könyv III. fej.-ből: «A természeti állapotban az emberek ugyan egyenlőknek születnek; de meg nem maradhatnak ilyenekül. A társadalom megfosztja őket az egyenlőségtől, és újra csak a törvények által lesznek egyenlőkké». Éppen ez volt Rousseau kiinduló pontja.

Sőt az általános szavazás elvét, mely magánál Rousseaunál is abstractio, puszta eszmény, mert akkor ez intézmény sehol sem volt alkalmazva, még Genfben sem, hol az egyenlőtlenség a polgárok közt jelentékeny volt, ez elvet nem találjuk-e világosan és helyeslően kifejtve az *Esprit des Lois* következő mondásában (XI. k. VI. f.): «Mivel a szabad államban minden embernek, kiről fölteszszük, hogy szabad lelke van, önmagát kell kormányoznia, a nép egészének kezében kellene lennie a törvényhozó hatalomnak; de, mivel ez lehetetlen a nagy államokban, stb. . . .» Ebből az következnék, mivel minden emberről fölteszszük, hogy szabad lelke van, tehát mindenkinek részt is kell vennie a törvényhozó

hatalomban. Világos, hogy a gyakorlatban Montesquieu az oly embereket tekintette volna nem szabad lélekkel bíróknak, kiket a tanultság s a független foglalkozás hiánya az örökös szolgaság állapotában tartanak; valamint valószínűen Rousseau sem adta volna meg a szavazat jogát válogatás nélkül mindenkinek; mert a társadalom még többet tett, mint a mit a *Contrat social* szerzője álmodott. Szóval az általános szavazat elvét Montesquieu itt világosan elismerte.

Ép oly kevéssé ellensége ő a polgárok egyenlőségének, sőt még a nép souverain hatalmának sem, a mint ezt a következő hely bizonyítja: «A nép a demokratiában bizonyos tekintetben uralkodó; más tekintetben alattvaló. Csupán szavazata teszi uralkodóvá, melylyel akaratát nyilvánítja. A souverainnek akarata pedig maga a souverain» (II. k. II. f.). Rousseau csak általánosította ez elvet, s nála is megtaláljuk ugyanazt a megkülönböztetést a polgárok közt, mely szerint azok bizonyos tekintetben alattvalók, más tekintetben souverainek.

Ennyit az elvont elvekről. Ha most a részletekhez fordulunk, még határozottabb hasonlóságokat találunk. Közönségesen azt állítják, hogy Montesquieu inkább a monarchia hive, s hogy Rousseau inkább a köztársasági kormányzatot szereti. Ez igaz általában véve; de a részletekre térve, már sokkal kevésbbé lesz igaz.

Mind azokat, kik az *Esprit des Lois*-t figyelmesen olvassák, meg fogja lepni az a tény, hogy az első nyolcz vagy tiz könyv éppen nem felel meg a XI-ik és a XII-ik könyvnek. Ezeket tanulmányozták a leggyakrabban, és mint tudjuk, ezek foglalják magokban az angol kormányzat elemzését. De az első nyolcz könyvben egészen különböző politikai tanokkal találkozunk, és

e csodálatos ellentét némileg fontos történeti problémát támaszt. Nem előzi-e meg e nyolcz vagy tiz könyv Montesquieu angolországi utazását? Tudjuk, hogy az 1721-ben közzé tett *Lettres persanes*-ban úgy látszik, mintha még nem értené az angol kormányzat gépezetét, s hogy határozatlanúl szólva az angol szabadságokról, még mintha nem adott volna számot magának az alkotmány szerepéről; ellenben a *Grandeur et décadence des Romains*-ben, mely 1734-ből való, már czélzásokat tesz e leleményes gépezetre, s már tisztában van a hatalmak fölosztására vonatkozó elvével. Nem egykorú-e az *Esprit des Lois* tiz első fejezete a *Lettres persanes*-nal? Tudjuk, hogy az adatok nem könnyen illeszthetők e föltevéshez, mert Montesquieu határozottan és két izben mondja előszavában: «ez húsz év munkája», «ez húsz évi tanulmány eredménye»; a mi arra látszik mutatni, hogy az 1748-ban kiadott munkát 1728-ban kezdette. Pedig Montesquieu akkor már befejezte utazásait. Mégis nehéz elhinni, hogy e könyvek meg ne előznék az angolországi utazást, mert bennök más tant találunk, mint az utánok következőkben és főkép más eszményt.

Miután fölosztásában megkülönböztette a zsarnoki, a monarchiai s a köztársasági kormányzatokat, s miután a zsarnokságot elitélte oly erélylyel, mely legalább is hasonló a Rousseauéhoz, Montesquieu ott összehasonlítja a monarchiát és a köztársaságot; és a gúnyos hangból, melylyel az előbbiről szól, s a csodálatból, melylyel a másiknak elvét kifejti, lehetetlen azt nem következtetni, hogy ő e korszakban a köztársaság hive s a monarchia ellenfele volt.

«*Nem kell sok becsületesség ahhoz*, igy szól, hogy egy monarchia vagy egy zsarnoki kormányzat fönnálljon vagy

föntartsa magát. A törvények ereje az egyikben, a fejedelemnek mindig fölemelt karja a másikban szabályoz vagy fékez mindent. De a népuralmi államban még egy rúgó szükséges, s *ez az erény*» (III. k. III. f.). És odább: «A monarchiákban a politika nagy dolgokat visz végbe *a lehető legkevesebb erénynyel*. . . . Az állam fönnáll függetlenül a hazaszeretettől, az igazi dicsőség vágyától, az önmegtagadástól, s mind ama hősies erényektől, melyeket a régieknél találunk, s melyeket csak hallomásból ismerünk. A törvények helyettesítik ott mind ez erényeket, melyekre nincs semmi szükség. Az állam fölment alóla titeket. Kérem, ne ütközzenek meg azon, a mit mondottam: az egész történelemre támaszkodva beszélek. Jól tudom, hogy nem ritkák az erényes fejedelmek; de azt mondom, hogy a monarchiákban igen ritka az erényes nép. Nagyravágyás a tétlenségben, aljasság a gőgben, a gazdagodás vágya munka nélkül, az igazság nem kedvelése, a hizelgés, az árulás, a hitszegés, minden kötelezettség cserbe hagyása, a polgár kötelességeinek megvetése, az aggodalom a fejedelem erénye miatt, a gyöngeségeibe vetett remény, és a mi mind ennél több: az erényt sujtó nevetségesség, úgy hiszem jellemét alkotják az udvaronczok legnagyobb részének, a mi fölismerhetővé teszi őket minden helyen és minden időben. Már pedig igen kelletlen dolog, hogy az állam előkelőinek legnagyobb része tisztességtelen ember legyen, s hogy az alantabb állók legyenek a derék emberek; hogy azok legyenek a csalók, ezek pedig megnyugodjanak a reászedettek szerepében» (III. k. V. f.).

Bajos volna erősebb szavakkal bélyegezni meg a monarchia hibáit. Igaz, hogy Montesquieu enyhítette e szatirát, azt mondván később, hogy az erény helyett a

monarchiában a becsület a rúgó, vagyis azon elv, mely a jó cselekedetekre ösztönöz, nem mivel azok jók, hanem mivel szépek, s mivel az ember nem akar megvetendőnek föltűnni önmaga előtt. Igaz, hogy igyekezett a monarchia becsületét helyreállítani két ékesen szóló fejezetben, de itt főkép az elmúlt korok monarchiájáról szól; mert az ő korában a becsület ez elvének, úgy mond, nincs többé ereje; «ellentétbe helyezték a becsületet a megbecsültetés külső jeleivel, és látunk embereket, kik terhelve vannak gyalázattal és méltóságokkal». Mégis igaz marad, hogy Montesquieu osztozott korának azon általános irányzatában, mely az elméletben többre becsülte a köztársaságot a monarchiánál.

«A jól szabályozott monarchiákban, mondja másutt, körülbelül mindenki jó polgár lesz, és ritkán fogunk találni derék embert; mert hogy valakiből derék ember váljék, szükséges, hogy szándéka legyen azzá lenni, s hogy szeresse az államot nem annyira a maga érdekében, mint inkább az állam jóvoltáért.» (III. k. VII. f.)

De létezett-e valaha ez az eszményi monarchia, mely a becsületre van alapítva? Montesquieu kételkedik ebben: «Európa kormányzatainak legnagyobb része, mondja a *Lettres persanes* CII. levelében, vagy monarchiák, vagy inkább így neveztetnek; *mert nem tudom, hogy valaha voltak-e valóban ilyenek*; legalább bajosan maradtak meg sokáig tisztaságukban. Erőszakos állapot ez, mely mindig zsarnoksággá vagy köztársasággá fajul». Az *Esprit des Lois*-ban ugyanez eszmét találjuk más formában. «A monarchia zsarnokivá lesz, mondja ott Montesquieu, midőn eltörli a közbülső hatalmakat, vagyis a városok, a tartományok és a nagy testületek szabadalmait; már pedig ezt tevé a régi monarchia; s e

körülményből kellett, hogy keletkezzék és keletkezett is valóban, először a zsarnokság, majd a népuralmi állam.

A monarchia e képével állítsuk most szembe a köztársaság képét, melyet Montesquieu ugyane munkákban rajzolt: «A becsület, a hírnév és az erény szentélye, úgy látszik, a köztársaságban van fölállítva, s azon országokban, hol a haza nevét szabad kiejteni. Rómában, Athénben, Lacedaemonban a becsület volt a legnevezetesebb szolgálatok egyedüli díja». (*Lettres persanes*, LXXXIX.)

Itt a köztársaság rugója, vagyis az *erény* közt és a monarchia rugója, a *becsület* közt a különbség még nincs fölállítva; de a csodálat a köztársaság iránt már itt is nem kevésbbé nyilvánvaló, mint a következő idézetben:

«Ez erényt (melyen a köztársaság alapszik), mint a törvények tiszteletét és a haza szeretetét határozhatjuk meg. E szeretet, mely folyvást követeli, hogy többre becsüljük a közérdeket a magunk érdekénél, szülője mind azon különleges erényeknek, melyek éppen e többre becsülésben állanak. E szeretet különösen a demokratiákban otthonos. Csupán azokban van a kormány mindegyik polgárra bízva. Már pedig a kormány olyan, mint minden egyéb dolog a világon. Hogy megőrizzük azt, szeretnünk kell». (*Esprit des Lois*, VI. k. V. f.)

És azon igazság bizonyítását, hogy az erény a köztársaság rúgója, megtaláljuk a következő sorokban: «A mit mondok, azt a történet összesége megerősíti, s különben is nagyon egyező a dolgok természetével. Mert világos, hogy a monarchiában, hol a törvények végrehajtója magát a törvényeken fölül állónak hiszi,

kevésbbé szükséges az erény, mint a népuralmi kormányzatban, hol a törvények végrehajtója érzi, hogy maga is alá van vetve azoknak és terhöket maga is hordozza.» (*Esprit des Lois* III. k. III. f.)

Azért nincs is köztársaság, vagyis inkább szabad kormányzat, erény nélkül. Az erény a szabad intézmények ellensúlya. És itt Montesquieu nem marad a tiszta elmélet terén; mint történetiró beszél, azt hiszi, hogy a dolgok ez állapota létezett Rómában s főkép Spartában, sőt Athénben is, virágzásuk korában.

Montesquieu tehát a csodálat varázsa alatt áll. Világos, hogy eszménye a köztársaság. Mind a mellett nem az volt gondolata, hogy a modern államoknak köztársaságokká kell változniok. Ámde Rousseaunak ép oly kevéssé volt ily gondolata. Mind a kettőre hatott az egykorú monarchiák erkölcsi hanyatlása s romlottsága, és csak szembe állítják e szomorú valósággal a demokratiai és spártai erény eszményét, melyre nem is tartják képeseknek kortársaikat, s egyikök sem hiszi, hogy egykor hozzá lássanak az emberek ez eszmény valósításához. Különben ez eszmény nem volt új; föltaláljuk mindenütt, minden iskolában, a XVII. század classicus iróinál; közhely ez, mely az ó-kor felületes ismeretéből van merítve. Montesquieu ebben nem különbözik többi kortársaitól.

De mi a természete e demokratiának, ez eszményi köztársaságnak? Talán a szabad köztársaság, minőnek ma szoktuk fölfogni; oly köztársaság, melyben az egyén minden jogaival tiszteletben van tartva? Nem, Montesquieu, valamint Rousseau csak a communista és egyenlősítő köztársaságokat csodálja, melyek minden dolgot egy szinvonalra helyeznek, a mi ma mélyen sérti szabadság-

érzetünket. «A köztársaság szeretete a demokratiában azonos a demokratia szeretetével; a demokratia szeretete nem egyéb, mint az egyenlőség szeretete.» (*Esprit des Lois.* V. k. III. f.)

S így mindig csak az egyenlőség; semmi sincs abból a szabadságból, melytől át van hatva a XI. s a XII. könyvben; itt lesz modernné; az előző könyvekben még egészen antik fölfogású.

«A democratia szeretete azon kívül még a *mértékletesség* szeretete is. Mivel abban minden egyesnek *ugyanazon boldogságban* és ugyanazon előnyökben kell részesülnie; kell, hogy mindenki ugyanazon élvezetekben vegyen részt s ugyanazon reményeket táplálja, a mit csak az általános mértékletességtől várhatunk. A mértékletesség a birás vágyát annak elérésére szorítja, a mi szükséges a családra és azon fölül még a hazára nézve. A vagyon oly hatalommá válik, melyet a polgár a maga számára nem használhat; mert különben nem volna egyenlő. Oly gyönyöröket szerez a vagyon, melyeket szintén nem élvezhet, mivel szintén sértenék az egyenlőséget». (*Esprit des Lois.* I. k. III. f.)

Azért nem is helyteleníti az intézményeket, melyek a tökéletes egyenlőségre vezetnének, még a communismust sem, s nem leplezi csodálatát Likurgus és a paraguayi jezsuiták iránt.

«Azok, a kik hasonló intézményeket fognak föllállítani, megalapítják majd a vagyon közösségét, mint Platon köztársaságában.» (IV. k. VI. f.)

Sőt a mi több, törvények kellenek, melyek elrendelik az egyenlőséget és a mértékletességet, vagyis agrár és fényűzést tiltó törvények kellenek, és hozzá teszi: «Ha a törvényhozó, midőn hasonló fölosztást hajt végre,

nem hozza meg a törvényeket annak föntartására, csak ideiglenes alkotmányt csinál; az egyenlőtlenség oly oldalról fog behatolni, melyet a törvények meg nem védelmeztek, és a köztársaság elvész. Szükséges tehát e czélból szabályozni a nők hozományát, az adományokat, az örökségeket, a végrendeleteket s végre a szerződés minden faját. Mert ha meg van engedve tetszés szerint bárkinek átadni a vagyont, minden egyes akarat megzavarná az alaptörvény rendelkezését». (V. f.)

A mértékletesség föntartása végett Montesquieu szerint nem elégséges, hogy a földosztályok egyenlőek legyenek; kicsinyeknek is kell lenniök. — Valamint a vagyon egyenlősége föntartja a mértékletességet, a mértékletesség is föntartja a vagyon egyenlőségét». (V. k. VI. f.) A communismusról szólva, mondja: «Az e fajta intézmények helyén valók lehetnek a köztársaságokban, mivel a politikai erény azoknak az elve». Elfogadja a fokozatos adó elvét is: «Az adó igazságos volt, ha nem volt is arányos; ha nem felelt is meg a vagyon arányának, megfelelt a szükségletekének. Úgy itéltek, hogy minden egyesnek egyenlő a physikai szükséglete; hogy a hasznos azután következik, s hogy erre adót kell vetni, de nem annyit, mint a fölöslegesre, s hogy a fölöslegesre kivetett adó nagysága megakadályozza a fölöslegest».

Igy fogta föl és csodálta Montesquieu az egyenlősítő köztársaságot. Vajjon azért mondhatjuk-e, hogy szükségesnek hitte a dolgok ily állapotának létesítését? — Ellenkezőleg, határozottan megmondotta, hogy ez intézmények «csak kis államban vannak helyén, hol általánossá lehet tenni a nevelést, s hol a népet úgy nevelhetjük, mint egy családot». (VI. k. VII. f.) — Azt akartuk

kimutatni, hogy a XVIII. század legfölvilágosultabb szellemeiben eszményi előszeretet élt az egyenlősítő, s különösen a spártai köztársaság iránt. Athén, mely inkább megfelel modern izlésünknek s ösztöneinknek, kevesebb csodálatot ébresztett. Megütközzünk-e ezek után azon, hogy egy kevésbbé fölvilágosult szellem, például Mably abbé, valóságot látott mind ebben, s hogy kivált később a pártok a gyakorlatba akarták átvinni ez eszméket, melyeket az elmélet jóknak és igazaknak ismert el? — Ne vessük tehát szemére Rousseaunak azt, hogy fölbátorította a socialista és egyenlősítő követeléseket. Láttuk, hogy Montesquieu ép annyira felelős volna ezért, mint ő, ha nem lenne igazabb és igazságosabb azt mondani, hogy egyikök sem felelős. Nem az ő hibájok, hogy a régi classicus hagyomány előítélete később átváltozott egy, sajnos, nagyon is gyakorlatias előítéletté.

Az előbbi észrevételekből kitünik, hogy mellőzve Montesquieu eszméit az angol alkotmányról, könnyű volna Montesquieuben Rousseau egyik előzőjét föltalálni. Tegyük most meg az ellenkező próbát, és meg fogjuk látni, hogy Rousseau kevésbbé van ellentétben elődjével, mint hinni szokták. Rousseau, mint rendesen mondják, elismeri a nép souverain uralmát, mint önkényes és zsarnoki hatalmat; csupán áthelyezi a zsarnokságot az uralkodóról a népre. A restauratió politikusai, Royer-Collard és Guizot iskolájának doctrinairjei, Montesquieure támaszkodva, fölmutatják Rousseau ellen az ész souverain hatalmát, melynek örök elvei uralkodnak a nép souverain hatalmának szeszélyein, s azoknál előbbvalók.

De vajjon Rousseau félreismeri-e az ész e souverain hatalmát, ez első és isteni törvényt, mely megelőz és

kormányoz minden emberi törvényt? Egyátalában nem. Ennek bizonyítéka adva van már a fönt idézett sorokban (168. l.): «A mi jó és a mi egyezik a renddel: az természeténél fogva ilyen, még pedig függetlenül az emberi egyezményektől. Minden igazság istentől jő; egyedül ő annak forrása; de ha tudnók azt ily magasból elnyerni, nem volna szükségünk sem kormányra, sem törvényekre. Kétségtelen, hogy van egyetemes igazság, mely egyedül az észből származik; de ez igazságnak, hogy magunk közé bocsáthassuk, kölcsönösnek kell lennie. Emberileg tekintve a dolgokat, a természetes sanctio hiányában az igazság törvényei hiábavalók az emberek közt . . . Végre is, mi a törvény? Míg megelégszünk azzal, hogy e szóhoz csupán metaphysikai eszméket csatoljunk, folyvást okoskodni fogunk a nélkül, hogy megértenők egymást, és midőn megmondottuk azt, hogy mit jelent a természetnek valamely törvénye, még nem fogjuk jobban tudni azt, hogy mi az állami törvény». (*Contrat social.* II. k. VI. f.) A különbséget tehát maga Rousseau pontosan megvonta. A közakarat nem az igazság fölött áll, hanem az egyes akaratok fölött, és nem lehet érteni, hogy miért volna a törvény egyezőbb az igazsággal, mikor külön akarat, mint ha közakarat volna.

Állíthatjuk-e, hogy a hatalmak fölosztásának kérdésére nézve Rousseau ellentétben van Montesquieuvel? Lássuk, hogy mit mond e tárgyról (*Contrat social.* III. k. II. f.): «Könnyű belátni a fönt megállapított elvekből, hogy a végrehajtó hatalom nem illetheti meg az összeséget, mint törvényhozót vagy souveraint, mert e hatalom csupán külön tényekből áll, melyek nem tartozhatnak a törvény hatáskörébe, s ennélfogva a souverainébe sem, kinek minden ténye csak törvény lehet. Mi több, a há-

rom szónak egyikét sem lehet megváltoztatni a nélkül, hogy rögtön meg ne sértenők az arányt. *Ha a souverain kormányozni akar,* vagy ha a hatóság törvényeket akar elrendelni, vagy ha az alattvalók megtagadják az engedelmességet, rendetlenség lép a szabály helyébe, és a fölbomlott állam zsarnoksággá fajul vagy anarchiába vész.»

Rousseau nem absolutabb a többi kérdésekben sem. Kérdezzük tőle például, hogy melyik a legjobb kormányforma: «Mindenkor vitatkoztak a legjobb kormányformáról, így válaszol (III. k. III. f.), s nem gondolták meg, hogy közülök mindegyik a legjobb bizonyos esetekben, másokban pedig a legrosszabb». Később hozzá teszi: «Melyik ér többet, az egyszerű vagy a vegyes kormányzat-e? Erősen vitatott kérdés a politikusok közt, melyre ugyanazon választ kell adni, mint a melyet az imént adtam minden kormányformára nézve». Végre oly messze megy, hogy talán túlozva is az éghajlatok elvének érvényét, azt állítja: «A szabadság meg nem teremvén minden éghajlat alatt, el nem érhető minden nép által. Mennél többet gondolkozunk e Montesquieutől megállapított elvről, annál jobban érezzük igazságát». (III. k. VIII. f.)

Van-e legalább előszeretete a demokratiai kormányzat iránt? Nincs; és megint Montesquieutől kölcsönzi azt az inkább elmés, mint igaz elméletet, hogy a köztársaság a kis államokhoz illő, az aristokratia a közepesekhez, és a zsarnokság a nagyokhoz. Mi a demokratiai kormányzatot illeti, élénken érezteti annak nehézségét: «Mennyi nehezen egyesíthető dolgot tételez föl e kormányzat! Először is kis államot, melyben a nép könnyen összegyüjthető; másodszor az erkölcsök nagy egyszerű-

ségét; továbbá igen sok egyenlőséget az egyesek rangja és vagyona közt, mi nélkül az egyenlőség nem maradhatna fönn sokáig a jogokban s a tekintélyben; végre kevés vagy semmi fényűzést; mert a fényűzés vagy hatása a vagyonosságnak vagy szükségessé teszi azt, s egyaránt megrontja a gazdagot és a szegényt. Azon kívül nincs kormányzat, mely annyira ki volna téve a polgári háborúknak és a belső izgalmaknak, mint a demokratiai vagy népuralmi, mert egyben sincs oly erős s oly folytonos hajlam a forma változtatására. Főkép ez alkotmányban kell a polgárnak magát erővel és állhatatossággal fölfegyvereznie s főkép itt kell mondania szive mélyéből: «*Malo periculosam libertatem quam quietum servitium*». Ha volna egy istenekből álló nép, demokratikusan kormányozná magát. Ily tökéletes kormányzat nem illik emberekhez» (*Contrat social* III. k. VI. f.).

Rousseau oly kevéssé kizárólagos, hogy a köztársaságokról beszélvén, határozott szavakban mondja: «E szón nemcsak demokratiát értek vagy aristokratiát, hanem általában minden kormányzatot, melyet a közakarat, azaz a törvény vezet. Hogy a kormány törvényessé váljék, nem kell összeolvadnia a souverainnel, hanem legyen annak segítője; akkor maga a monarchia is köztársaság».

És mit tesz Rousseau, midőn megkérdeztetvén a bari confoederatio lengyeleitől arra nézve, hogy minő alkotmányt tanácsol nekik, elhagyja a tiszta szemlélődés terét és szembe áll majd a valósággal? Vajjon absolut és kizárólagos theoretikus-e az, ki ez alkalomból irt ékesszóló művében így szólt: «Arra gondolva, a mit meg akartok szerezni, el ne felejtsétek azt, a mit elveszíthettek. Javítsátok meg, ha lehet, alkotmánytok visszaélé-

seit; de meg ne vessétek azt, mely titeket azzá tett, a mik vagytok . . . . Nem mondom, hogy oly állapotban kell hagyni a dolgokat, a mint vannak; de azt mondom, hogy csak rendkívül óvatosan szabad hozzájok nyúlni. E perczben inkább föltűnnek a visszaélések, mint az előnyök. El fog érkezni az idő, midőn jobban lesznek érezhetők ez előnyök, és ez akkor lesz, midőn azok már elvesztek».

És a mit Rousseau a lengyeleknek mondott 1770-ben, bizonyára megmondotta volna az 1789-iki francziáknak is, mint kivehetjük a *Polysynodiáról* mondott itéletének következő helyéből: «Mindenki tudja, mily veszélyes egy nagy államban az anarchia s a válság percze, mely szükségkép megelőzi az új kormányzatot. Pusztán a szavazás új intézménye okvetetlenül szörnyű fölfordulásba, s inkább görcsös és tartós rángatózásba hozna minden tagot, semhogy új erélyt adna a testnek. Képzeljük el csak a veszedelmet, ha egyszer mozgásba hoztuk azokat a roppant tömegeket, melyekből a franczia monarchia alakult! Ki tartóztathatná föl az adott lökést; vagy ki láthatná előre a hatásokat, melyeket az létre hozhat? Ha már az új terv minden előnye tagadhatatlan is, melyik értelmes ember volna elég merész a régi szokások eltörlésére vállalkozni, s más formát adni az államnak, mint azt, mely tizenhárom század alatt fokozatosan keletkezett? Ha a mostani kormány még a régi, vagy ha annyi század alatt észrevehetetlenül megváltoztatta természetét, egyformán eszélytelen volna azt bolygatni. Ha még a régi, tiszteletben kell tartani; ha pedig elfajult, az idő és a dolgok ereje miatt fajult el, és emberi bölcseség ott semmit sem tehet».

Mint látjuk, Rousseau távol volt attól, hogy, mint gyakran mondják, a demagóg és forradalmi párthoz tartozott volna, ha tovább él. Még ékesszólóbban bizonyítja ezt az utolsó idézet, melylyel e fejezetet bevégzem.

«A szabadság, mondja Rousseau (*Gouvernement de Pologne*, VI. f.), tápláló eledel, de nehezen emészthető; igen egészséges gyomor kell hozzá, hogy elviseljük. Nevetem azon hitvány népeket, melyek pártosok által lázadásokra engedik magokat ragadtatni s szabadságról mernek beszélni a nélkül, hogy fogalmuk volna róla; és mikor szivök telve van a rabszolgák minden bűnével, azt képzelik, hogy már szabadok, ha lázadók! Büszke és szent szabadság! ha e szegény emberek ismernének téged, ha tudnák, hogy mily áron vagy megszerezhető és föntartható; ha tudnák, hogy a te törvényeid fenkölt szigora mennyivel nagyobb a zsarnokok jármának nyomasztó súlyánál: akkor gyönge lelkeik, e rabszolgái ama szenvedélyeknek, melyeket el kellene fojtaniok, százszor inkább félnének tőled, mint a szolgaságtól; rémülettel futnának előled, mint oly súlyos teher elől, mely őket összezúzni készül».

Midőn egy demokrata Montesquieut és egy conservativ Rousseaut mutattunk föl, nem az volt czélunk, hogy kiélezett paradoxonnal eltüntessük az ellentétet, mely e két nagy szellemet elválasztja. Az ellentétek fönmaradnak s a közvéleménynek igaza van. De velök is úgy van a dolog, mint Platonnal és Aristotelessel, kik közt nagyították az eltéréseket s kiknek rokonságát a modern kritika kiemelte.[76] Ugyanazon század szellemei-

[76] L. I. k. 304 l.

nek mindig van közös terök, melyen találkoznak és hasonló nyelven beszélnek. Korlátozni a nagy emberek ellentéteit, annyi, mint az emberi ész egységének érdekében dolgozni; és kimutatni a szellemek testvériségét, annyi, mint előkészíteni, a mennyiben arra képesek vagyunk, a lelkek testvériségét.

VII. FEJEZET.

Az encyclopaedisták.

Diderot: *Principes de politique.* (Politikai elvek). *Essai sur la police.* (Értekezés a rendőrségről.) — Condillac: Kivonatok a *Cours d'histoire*-ból. (Történeti Előadások) — Helvetius könyve: *L'Esprit* (A szellemről). — D'Holbach: *Le Système social.* (A társadalmi rendszer). — Raynal: *Histoire philosophique des deux Indes.* — Grimm: Politikai skepticismus. — Morellet: *La liberté de la presse.* (A sajtószabadság). — Függelék II. Frigyesről, mint souverainről és philosophusról.

Az encyclopaedisták. — Az Encyclopaedia, a XVIII-ik század tudományos és philosophiai munkájának e nagy összefoglalása, igen keveset és kevéssé jelentékeny czikkekben szól a politikáról. De a philosophusok, kik *encyclopaedistáknak* neveztetnek, mivel nézeteik által kapcsolatban voltak az Encyclopaediával és alapítójával Diderotval, munkáikba többé kevésbbé politikai szempontokat és tanokat is vegyítettek, melyeknek tanulmánya történeti szempontból érdekes lehet; nem mintha a fölfogásoknak és elveknek valami eredetiségét várhatnók tőlük, mert kivéve Diderot-t, kinek heves és forrongó szellemében mindig kivillan néhány erős fénysugár, és Grimmet, kinek politikai skepticismusa éles ellentében van társainak csalódásokban ringatózó lelkesedésével, azok a munkák, melyekre szavaink vonatkoznak, csupán jelen-

téktelen s ép oly üres, mint erőszakos szódagálylyal vannak megtömve. Mind a mellett helyén való fölemlitésök; mert főkép itt tűnnek föl először az a hang, azok az eszmék, s azok a szenvedélyek, melyek később jellemezni fogják a forradalmi szellemet. Mig a forradalom vezetői Montesquieut és Rousseaut olvasták, a tömeg Holbachon, Raynalon, Mablyn táplálkozott, és belőlök merítette a hamis szabadság s a félszeg rajongás előszeretetét.

Diderot. — Mindannyi közt az első Diderot, ki még elég közel áll százada nagy szellemeihez. Különben meglehetős keveset foglalkozott a politikával. E nemben *összes munkái* közűl az egyedüli némi fontossággal biró irat az, melynek Naigeon a következő czímet adta: *Principes de politique des souverains.*[1] (A souverainek politikájának elvei). Érdekes ez irat keletkezése. Eredetileg jegyzetek voltak azok Tacitus egy példányának lapszéleire irva, melyekben Diderot, ki akkor föl volt ingerülve II. Frigyes ellen, tételekben foglalta össze a politikát, melyet e fejedelemnek tulajdonított. Ez tehát a macchiavellismus kézikönyvének egy neme volt, melyet a zsarnokság törvénykönyvének lehetett tekinteni. Diderot később átdolgozta ez elveket, általánosabb jellemet adott nekik, és mivel attól tartott, hogy ironiája tévedésbe ejti a közönséget, egészen fölöslegesen mindegyik tételhez a maga általában kissé banális magyarázatát csatolta, mely aligha meg nem gyöngítette az eredeti szöveget. Néhány tételének egyszerű idézete, a magyarázatok nélkül, úgy hiszem, jobban föl fogja tüntetni az eredeti gondolatot:

[1] L. Diderot összes munkáinak kiadását, Garnier Frères 1875. II. k. 459 l.

«Soha sem kell szem elől téveszteni az igazságot a kicsiny dolgokban, hogy büntetlenül megsérthessük azt a nagyokban».[2] — «Tegyünk egy dolgot, s oly szinben tünjünk föl, mintha mást tennénk«.[3] — «Ne tudjuk azt, a mit tudunk, és mutassuk, hogy tudjuk azt, a mit nem tudunk». — «Fojtsuk meg azt, a kit ölelünk». — «Húzzuk össze szemöldökünket, mikor nem haragszunk; mosolyogjunk a harag pillanatában». — «Ne túlozzuk a színlelést, szomorkodjunk Germanicus halálán, de meg ne sirassuk». — «Ha magunk hirdetünk ki valamely baleesetet, okosan cselekszünk». — «Soha föl ne emeljük kezünket csapás nélkül; a taglejtés ép oly veszélyes mint a csapás». — «Kérjük mindig a helyeslést, mely nélkül meglehetnénk: igen biztos módja ez annak, hogy a nép előtt leplezzük a saját szolgaságát». — «Kéressük magunkat arra, a mit tenni akarunk». — «Nem kell bűnöket parancsolnunk a nélkül, hogy ne gondoljunk az óvatosságra, vagyis a végrehajtó halálára». — «Ha egy Agrippina vezetett a trónhoz, Neró hálája legyen a díj». — «Ha nem akarunk gyöngék lenni, gyakran kell hálátlanoknak lennünk». — «Ha eltűrjük a hatalom megosztását, elvesztettük azt: *Aut nihil aut Caesar*». — «Ne bizzatok oly uralkodóban, ki könyv nélkül tudja Aristotelest, Tacitust, Macchiavellit és Montesquieut».[4] — «Ki nem ura a katonaságnak, semminek sem ura». — «Gyön-

[2] E tételnek ironikus hangja eléggé nyilvánvaló volt, a nélkül, hogy szükséges lett volna hozzá tenni a következőket: «Utálatos elv, mert egyaránt igazságosnak kell lenni a nagy dolgokban és a kicsinyekben». Ezt nevezzük a szöveg gyöngítésének a magyarázat által.

[3] Miért szükséges itt hozzá tenni «undorító hitszegés!»

[4] Világos czélzás Frigyesre.

gíteni kell a nemzetet, hogy megerősítsük a trónt; érteni kell a háború felidézéséhez». — «Szükséges, hogy a nép megéljen; de az is, hogy élete szegény legyen; minél inkább el van foglalva, annál kevésbbé pártoskodik, és annál jobban van elfoglalva, minél több fáradságába kerül ellátni magát a szükségesekkel». — «Meg kell engedni a gúnyt és a panaszt; az elfojtott gyűlölet veszélyesebb mint a nyilt». — «Mindent föl kell áldozni a katonai állam javára». — «Föl kell lobbantani és tartóssá kell tenni a háborút szomszédaink közt».[5] — «Mindig igérni kell a segítséget és soha sem kell küldeni». — «A távolban nem kellenek miniszterek; csak kémek». — «Körülöttünk sem kell miniszter, csak szolgák kellenek». — «Csak egy személy van a birodalomban: s ez én vagyok».[6] — «Légy első katonája hadseregednek». — «Semmiféle igazság a katona részéről az iránt, ki őt eltartja: a nép iránt». — «Nem szükséges a katonaság fegyelme az ellenség irányában; mert az csak zsákmány». — «Jaj annak, kiről igen sokat beszélnek. Jaj annak, ki szolgálatokkal kitünteti magát!» — «A rémület oly őrszem, ki majd egykor megszökik helyéről». — «Azt mondották, hogy a fejedelem meghalt, és hogy a senatus halhatatlan. Ugyancsak be van bizonyítva, hogy az ellenkező volt igaz». — «Mi a király! Ha a pap válaszolni merne, azt mondaná: az én lictorom».

Nem találunk semmi kiemelni való érdekes dolgot abban, mit *Fragments Politiques*-nak (Politikai töredékeknek) neveztek el.[7] A Beccaria *Bűnök és büntetések* című

[5] Világos czélzás Frigyesre.
[6] Ugyanaz.
[7] IV. k. 41. l.

munkájáról írt jegyzetekben csodálkozásunkra a kínvallatás védelmére akadunk, legalább a mennyiben a bűntársak kitudása végett alkalmaztatik. Kárpótlásúl jeleznünk kell néhány helyes észrevételt a gyalázattal való megbélyegzésről. Az *Éphémérides du citoyen* (A polgár napi jegyzetei) jelentéktelen czikk a Baudeau abbétól szerkesztett ily czímű kiadványról. Ép oly kevéssé lehet nagy dolgot csinálni azokból a szónokias részletekből, melyeket Diderot barátainak irataiba iktatott; például a *Discours sur l'inégalité des conditions*-ban Rousseau azt mondja, hogy a füleit bedugó philosophusról szóló hely Diderottól való. Kiemelünk még egy érdekes lapot a fölvilágosúlt zsarnokság eszméje ellen,[8] melyet akkor a nemzetgazdák védelmeztek. «Vissza lehet élni a hatalommal, hogy jót tegyünk, mint visszaélhetünk vele, hogy rosszat tegyünk.» Végre kevés figyelemre méltó van az Encyclopaedia két rövid czikkében a *természetes szabadságról* és a *polgári szabadságról*.

Diderot *összes munkáinak* kiadása óta egy újonnan föltalált politikai irata jelent meg ily czím alatt: *Essai historique sur la police.* (Történeti értekezés a rendőrségről.) Ez irat, melyet Diderot II. Katalin kívánságára irt, közölve volt a *Revue Historique*-ban (XXV. kötet, 1884. július—augusztus). Kritikai összefoglalása ez de la Chalotais ügyének, mely a parlament bukását és a Maupeou parlament fölállítását vonta maga után. Maga Diderot így foglalja össze munkája tartalmát: «Egy vidéki tisztviselő jelentést tesz egy szerzetesrend házáról. — A szerzetesek kiüzettek. — Az előzött szerzetesek boszúja pártvillongásokat kelt és táplál a tartomány parancsnoka és

[8] *Miscellanea* IV. köt. 448. l.

a tisztviselő ellen. — A viszály bíróság elé kerül. — A souverain elsimítja az ügyet. — Egy elvetemült miniszter föleleveníti, s ez az átmenet a monarchiai kormányzatról a zsarnoki kormányzatra.» Mint látjuk, folyvást a zsarnokság és a monarchia ellentéte forog szóban, mint Montesquieunél. XV. Lajos önkényes kormányzásával szemben Diderot magasztalja Katalin fölvilágosult és szabadelvű kormányát. «Mialatt Felséged azzal van elfoglalva, hogy alattvalóiból polgárokat teremtsen, mi azzal foglalkozunk, hogy az alattvalókból rabszolgákat teremtsünk».

Nem mellőzhetjük el, ha nem veszszük is igen komolyan az *Éleuthéromanes* című dithyrambot. Diderot maga tudósít e különös irat tartalmáról. Egy baráti gyülekezetben, három-király napján, Diderot három egymás után következő évben kalácsában megtalálta a babot és farsangi király lett. A harmadik évben leköszönt, és fölhasználva ez alkalmat a régiek dithyrambi és bizonyos tekintetben dühöngő költészetének utánzására, megirta e költeményt, melyben néhány gyűlöletes s gyakran szemére hányt verset találunk. Meg kell említenünk, hogy nem ő mondja e verseket; ő az, ki lemond a királyságról s kinek az éleuthéromanok felelnek az antistrophában. A természet emberének szájába a következő szavak vannak adva:

«La nature n'a fait ni serviteur, ni maître.
Je ne veux ni donner, ni recevoir des lois».
Et ses mains ourdiraient les entrailles du prêtre
A défaut d'un cordon pour étrangler les rois.[9]

[9] «A természet se urat, se szolgát nem teremtett. Se adni, se kapni nem akarok törvényeket.» És kezei a pap beleiből kötnének hurkot a király nyakára, ha nem volna kötele. IX. kötet,

Condillac. — Condillac a szó tulajdonképi értelmében nem *encyclopaedista.* Nem dolgozott az Encyclopaediába, nem osztozott azon mű alapítóinak szenvedélyeiben és skeptikus nézeteiben.

Mind a mellett barátja volt Diderotnak és a philosophusok pártjához tartozott. Neki köszönhetik metaphysikájokat. Tehát körükbe helyezhetjük. Különben kevés mondani való van politikájáról. Keveset foglalkozott e kérdésekkel, és a nélkül, hogy nagy eredetiséggel tárgyalta volna azokat. Könyve a *Kereskedelemről és a kormányról*,[10] nemzetgazdasági s nem szorosan vett politikai munka. Mégis ki kell emelnünk, mint azon művek egyikét, melyek leginkább megvilágították a kereskedelmi szabadság elvét. Kárhoztatva fölsorol minden merényletet e szabadság ellen (második rész): a szabadalmazott társaságokat (VII. fej.); a fogyasztási adót (VIII. fej.); a pénzérték változásait (IX.); a kormányok kölcsöneit (XI.); a gabona bevitelének s kivitelének (XII.) és belföldi forgalmának szabályozását (XIII.). Mi a szorosan vett politikát illeti, Condillac azzal külön nem foglalkozott: mégis a parmai herczeg használatára irt *Cours d'études*-jében

16. l. Joggal jegyezték meg, hogy nem kellene semmi befolyást tulajdonítani e verseknek a forradalom eszméire, mivel azok csak 1795-ben jelentek meg, a rémuralom után. De az, hogy ily versek lehetségesek voltak, akár tréfából is, akár egy lázadó szájába adva, s oly jóindulatú ember részéről, minő Diderot, ép azt bizonyítja, hogy mennyire föl volt csigázva s hová tévedt a képzelet, s ez részben érthetővé teszi a forradalom túlságait.

[10] *Le Commerce et le Gouvernement considérés relativement l'un à l'autre, ouvrage élémentaire* par l'abbé de Condillac, de l'Académie française (A kereskedelem és a kormány egymáshoz való viszonyukban, kézikönyv, Condillac abbétól, a franczia akadémia tagjától.) I. köt. in 8. 1775.

(Előadások), melyek leginkább a történetről szólnak, elszórva találunk nehány politikai szempontot is, s ezeket utóbb egy érdekes könyvbe összegyűjtötték.[11]

Condillac e politikája igen szabadelvű. Elvül kitűzi, hogy a törvények eredetileg csak szokások voltak, és a szokások, úgy mond, hallgatag egyezmények, melyek szabályozták azt, a mivel a polgárok egymásnak tartoznak (I. f. 21. l.). E szokások változván a szenvedélyek és szeszélyek szerint, megállapításuknak szükségét érezték és így positiv törvényekké lettek (II. f.). De e törvények végrehajtásának biztosítására valamely hatalomra volt szükség (32. l.) és e hatalmat nevezik *souverain*-nek. Condillac, Montesquieuvel a főhatalomban három alaphatalmat különböztet meg; de ezek nem egészen egyeznek a Montesquieu hatalmaival. Külön hatalmat csinál abból a hatalomból, mely a békéről és a háborúról rendelkezik; és nem szól a birói hatalomról. A különbség, mely valamennyi kormányzat közt létezik, a hatalmak fölosztásából származik. Elvben csak kétféle kormányzat van: a *köztársasági* és a *monarchiai* kormányzatok. — «A három hatalom szétosztása alkotja azt, a mit szorosan véve köztársaságnak nevezünk; a három hatalom egyesítése egy személyben alkotja azt, a mit monarchiának nevezünk. (34. l.)» De e két nagy kormányforma sokféle módosulatokra képes. Azon törvények, melyek a hatalmak vonatkozásait szabályozzák, *alaptörvényeknek* nevez-

[11] *Esprit de Mably et de Condillac, relativement à la morale et à la politique* (Mably és Condillac az erkölcstanról s a politikáról), Bérengertől (Pastoretnek ajánlva). Grenoble 1789. A második kötet egészen Condillacnak van szánva. Magába foglal mindent, a mi a politikára, az erkölcstanra, a történet philosophiájára s a philosophia történetére vonatkozik.

tetnek (35. l.). Szabad kormányzatnak nevezik azt, mely a főhatalom használatát szabályozza «oly módon, hogy a polgárok ki legyenek véve minden önkényes hatalom alól, s hogy az erejét egyedül a szabadosság elnyomására használja föl» (49. l.). Tulajdonkép úgy látszik, mintha itt circulus vitiosus-sal volna dolgunk; mert a törvénynek kell szabályoznia a hatalmat, de ez ugyanaz a hatalom, mely a törvényt csinálja és ennél fogva a törvény önmagát szabályozza (38. l.). És mégis a szabad népek története nem egyéb, mint azon erőfeszítések története, melyeket azért tettek, hogy kiszabaduljanak e körből; innen magyarázható ki a szabad kormányzat minden jellemvonása. Midőn azonban az ellenkező végleten a három hatalom egy és ugyanazon hatalomban egyesül, ezt zsarnokságnak nevezik. A zsarnokság és a szoros értelemben vett köztársaság közt a mérsékelt monarchia foglal helyet; jellemzi az, hogy alaptörvényei vannak, melyeket az uralkodó önkényesen meg nem változtathat (47. l.). E kormányzat az, melyben a nép a legszabadabb, mivel a nép szabadosságának korlátja van a törvényekben, melyeket az uralkodó rendel el, s az uralkodónak szintén van korlátja a törvényekben, melyeknek tiszteletben tartására kénszeríti őt a senatus s az areopág. A polgárok védve vannak az anarchia ellen, mert nem a nép kormányoz, és védve a zsarnokság ellen, mert a fejedelem nem korlátlan hatalommal kormányoz. Condillac, Montesquieu példájára, főleg a zsarnokságnál időz hosszasan, és visszatér reá többször is.[12] Ez a folytonos foglalkozás a zsarnoksággal, a XVIII.

[12] E tanulmány három fejezetet foglal magában (VII., VIII., IX. az *Esprit de Condillac*-ban) 48—77. ll.

század publicistáinak egyik jellemvonása. Határozottan érezhető, hogy a szellemeket kifárasztotta az önkényes hatalom, és semmi sem bizonyítja ezt inkább, mint a folytonosan ezzel való foglalkozás éppen egy királyi herczeg tanítójánál, midőn a herczeghez intézi szavait. Másrészt fölösleges volna Condillacnak a zsarnokságra vonatkozó elmélkedéseinél időznünk, melyekben Montesquieu után már nincs semmi új és eredeti.

Helvetius. — E philosophus nem irt tulajdonképi politikai iratokat; de a *Szellemről* (1758) és az *Emberről* (1772) irott könyvében van több politikai fejezet is, melyből néhány érdekes elvet lehet kiemelni, mint a kor szellemének ismertető jeleit.

Helvetius erkölcstana ismeretes. V. Cousin elemezte és tárgyalta *A sensualista philosophia* czímű kötetében. Hobbes erkölcstana az, ki abból kiváló logikájával egész politikai rendszert fejtett ki. Helvetius igen távol esik mintájától, és politikája csak igen közvetett úton függ össze erkölcstanával.[13] Ez erkölcstanból csak egy hirneves paradoxont fogunk fölemlíteni, mely eléggé közel érinti a társadalmi és politikai philosophiát, azt tudni illik, hogy az emberi elme mind egyenlő, s hogy az ember nem egyéb, mint a nevelés terméke.[14] Nem volna nehéz ebből egy egyenlősítő és communista elméletet levonni, de ezt Helvetius nem tette.

A tulajdonképi politikában Helvetius csak kifejtette, vagyis inkább kiszélesítette Montesquieu eszméit a mo-

[13] L. V. Cousin, *Philosophie sensualiste* IV. és V. leczke.

[14] *De l'homme* V. fej. L. e paradoxon czáfolatát Diderotnál. (Munkák II. köt.): «Helvetius, úgy mond, összezavarja az esetleges alkalmat vagy föltételt a lényeges okkal».

narchia és a zsarnokság különbségéről, de hosszasan időzve a zsarnokságnál, úgy hogy azt a gondolatot ébreszti, mintha a jelzett különbségek inkább formai s az óvatosság kedvéért tett engedmények volnának, sem mint valódi elvek. Máskülönben miért beszélne annyit a zsarnokságról s oly keveset a monarchiáról? Igaz, hogy tagadja a zsarnokság vádját, melylyel a franczia monarchiát illették: «Vallásunk, úgymond, nem engedi meg a fejedelmeknek, hogy ily hatalmat bitoroljanak». De ha ismerjük Helvetius és barátai nézetét a «mi» vallásunkról, kételkedhetünk abban, hogy komolyan tekinti-e azt a monarchia korlátozójának; ez a vallás inkább súlyosbítása volna a monarchia hibáinak. Azt állítja, hogy Franczia-országban a magánosok csak a törvény által marasztalhatók el; hogy fejedelmeink a monarchák czímét követelik, hogy elismerik az alaptörvényeket és «hogy alattvalóik atyáinak mondják magokat, nem pedig zsarnokainak».[15] De itt inkább a királyok, mint a maga véleményét látszik előadni. Bárhogy áll a dolog, elvégezvén köteles tisztelkedését hazája kormánya iránt, azontúl csak a zsarnokságról beszél. Kimutatja, hogy a zsarnokság természetes, mivel minden ember szeretne zsarnokká lenni. Minden ember szereti a gyönyört és mindenki fél a fáradalmaktól. «Hogy kielégítse természetes lomhaságát, mindegyik vágyódik korlátlan hatalomra». Tehát a monarchiát veszélyezteti a zsarnoksággá való átváltozás. Ki a fejedelmi hatalmat az önkényig akarja emelni, rossz polgár és rossz alattvaló. Kétféle zsarnokság van: olyan, mely a hódításon s a fegyverek erején alapul, s olyan, melyet az idő, a fényűzés s az elpuhultság alapítottak meg. Világ-

[15] *De l'esprit*, III. disc. XVI. f.

gos, hogy ettől kell tartaniok a monarchiai nemzeteknek. E lejtőn épült zsarnokság hatásai a következők: 1. A kiváló állású embereknek nem lehet semmi fogalmuk az igazságról, s mindig csak az önzés és a szédület ama szelleme fogja el őket, mely a birodalmak romlását előre hirdeti. 2. A zsarnokság sajátsága az, hogy lealacsonyítja és elaljasítja a lelkeket; s a megvetés és a népek hitványsága táplálja a vezérek tudatlanságát. 3. Harmadik hatása a zsarnokságnak a nevetség, mely benne az erényt kiséri; csak a nevét tisztelik.[16] Végre a zsarnoki kormányzatok könnyen fölforgathatók. «Hogyan állhatna ellen egy rabszolga nép egy szabad nemzetnek?» Különben elismeri és e nézete elmés és beható, hogy a szabadság nem mindig a népek okosságának eredménye, hanem gyakran helyzetökből folyik.[17] Például «alig van angol, ki magát felsőbb természetű lénynek ne hinné», pedig «a hazafiságnak és emelkedettségnek e minden más országban ismeretlen szelleme főleg Anglia politikai helyzetének» köszönhető. Ha a tengerek, melyek e birodalmat átölelik, nem teszik azt hozzáférhetetlenné a szomszédok számára, e népek hasznukra fordítva az angolok versengéseit, vagy leigázták volna őket, vagy legalább eszközöket szolgáltattak volna királyaiknak arra, hogy szolgákká tegyék alattvalóikat.[18]

Helvetius tárgyalja Montesquieunek azt az elméletét, mely a kormányzat minden nemének mozgató elvét a becsületben, a félelemben vagy az erényben keresi, s erre nézve azon véleményben van, hogy csak *egy* ily

[16] Helvetius nem sokat törődik ez ellenmondással; ha az erényt nevetséggel illetik, hogyan tisztelik nevét?

[17] III. Disc. XVIII—XXI. f.

[18] II. Disc. XXII. f.

elv létezik minden kormányzatban, s ez a hatalom szeretete. Ott, hol egy ember kormányoz, csupán ő maga elégíti ki hatalomszeretetét. Az alattvalóknak tehát csak egy érdekök van: tetszeni a souverainnek. E kormányformában a hatalom szeretete tehát nem képezhet erényes polgárokat. Az aristokratiákban a hatalom néhány ember kezében van; «a nemesek testülete a zsarnok». A legnagyobb rész boldogsága föl van áldozva a legkisebb rész gőgjének. Végre az összeség kormányzatában «a nemzet a zsarnok». E kormányzatban a hatalom szeretetének meg kell teremtenie az igazság és a tehetségek szeretetét. «Ne csodálkozzunk azon, hogy e kormányzatot mindig a legjobbként emlegették. A polgárok abban csak azon törvényhozásnak engedelmeskednek, melyet ők magok alkottak. Magok fölött valóknak csak az igazságot és a törvényt ismerik el». Ime tehát a köztársaságot Helvetius a legjobb kormányzatnak nyilvánítja és pedig Rousseau előtt. Látjuk, hogy mivé lettek Montesquieu óta a monarchiai eszmék Franczia országban.

Helvetius érinti a vagyon egyenlőtlenségének nagy kérdését is, és úgy tárgyalja, mint a többit, azaz a legfelületesebb módon. A legnaivabb formában a legforradalmibb eszméket tárja elénk. Van egy fejezete az *Eszközökről, melyek megakadályozzák a vagyonnak kevés kézben való igen gyors összehalmozódását;*[19] és úgy találja, hogy vannak ilyenek ezrivel. Ime egyike a legegyszerűbbeknek: «Ki akadályozhatna meg valamely népet, úgy mond, abban, hogy ne nyilvánítsa magát valamennyi tagja örökösének, s hogy egy magánember halálakor föl ne oszsza többek közt az egyesnek igen is jelentékeny

[19] *De l'homme.* VI. Sect. XI. fej.

vagyonát?» Túlmegy a progressiv adó eszméjén. Azt kívánja ugyanis, «hogy bizonyos számú holdon túl, az adó haladja fölül a bérlet árát»; és naivul hozzá teszi: «Az ily országokban nem lehetne szert tenni nagy szerzeményekre». A mi csakugyan eléggé valószínű. «Kigondolható, mondja továbbá, még száz ily fajta törvény». Pert indít az arany és az ezüst ellen, és eszményül Spartát választja, melyben nem volt pénzforgalom. Azt kívánja, hogy új gyarmatok alapításánál akadályozzák meg a pénz behozatalát. Elismeri mégis, hogy ott, hol pénzforgalom van, igen is nagy forradalom volna annak megszüntetése; és komoly vitatkozásba ereszkedik, hogy e lehetőségnek elejét vegye.

Valamint a kormányzat elveinek kérdését, melyet Montesquieu kissé mesterséges módon tárgyalt, egyszerűsíti, éppen oly sajátságosan egyszerűsíti Helvetius a kormányformák elméletét is. A classicus fölosztás: az egynek, többeknek vagy mindannyinak kormánya helyett, valami sokkal egyszerűbbet indítványoz: «Csak két kormányforma van, úgy mond, az egyik jó, a másik rossz; és e két fajra vezetem vissza valamennyit». Szerinte tehát az egész kérdés abból áll, hogy a rossz formát jó formává kell átváltoztatni. Ki ellenezhetné e változást? «Csupán az, a ki nagyságát az alattvalók elkorcsosodására alapítja, fogja mondani, hogy az ártalmas törvények meg nem változtathatók s hogy az ily törvények szentek; ez annyi, mintha azt mondanók, hogy nem lehet megváltoztatni az egészséggel ellenkező életmódot».[20] Világos, hogy itt Helvetius közvetve azoknak ellenvetéseire válaszol, kik bár elismerték a régi rendszer hibáit,

[20] *De l'homme* IX. f.

veszélyesnek tartották megváltoztatni őket: «Miért hallgassuk el ez igazságokat és miért ne tudassuk a fejedelmekkel, hogy a mérsékelt monarchia a legkívánatosabb? A zsarnok a Gorgon-fő: kővé mereviti még a gondolatot is».

Helvetius a sajtószabadságot is védi:[21] «Az ellenvélemény kimondásának, azaz a sajtószabadságnak köszönik a physikai tudományok tökéletességöket». Miért ne történhetnék ugyanez az erkölcsi tudományokkal? Az ellenmondás az igazság próbaköve: «A fejedelem tartozik a nemzeteknek az igazsággal és a sajtó szabadságával, mint az igazság fölfedésének eszközével». Nem igen bajlódik az ellenvetések czáfolatával: «Hogy mily bizarr nézeteket hozna létre ez a szabadság? Baj az? E nézetek, mivel föltünésök után nyomban megsemmisíti őket az ész, nem zavarják meg az államok békéjét».

Fölösleges mondanunk, hogy Helvetius könyveiben gyakori a türelem védelme vallási dolgokban, s egyúttal gyakoriak a heves támadások a vallások türelmetlensége ellen. Kiemeli, hogy «a türelmetlenség és az üldözés nem isteni parancsolat szerint valók»[22], — hogy «a türelmetlenség a papság hatalmának alapja».[23] Megvallja, hogy lehetetlen elfojtani az emberben a türelmetlenség érzését; de azt hiszi, hogy van mód ellenszegülni következményeinek,[24] ha gondunk van arra, hogy a közhatalom mellettünk legyen. Azt tartja, hogy «minden türelmetlen vallás szükségképen királygyilkos» és idézi Santarel

[21] *De l'homme.* XII. f.
[22] U. o. IV sect. XIX. f.
[23] U. o. XX. f.
[24] U. o. XXI. f.

jezsuita munkáját (1626.), melyben ez a pápának hatalmat tulajdonít nem pusztán a királyok letételére, hanem halállal való büntetésökre is.[25] Megtámadja a világi s az egyházi hatalom ketté osztását: «Egy birodalmat sem lehet bölcsen kormányozni két legfelsőbb és független hatalommal». A helyett, hogy a fejedelmet a paptól tennők függővé, mint a türelmetlenség teszi, indítványozza, hogy a papot kell a fejedelem alá rendelni.[26]

Orvosszerűl a socialis állam hibái ellen Helvetius a nevelést ajánlja. «A nevelés mindent tehet»,[27] úgymond. Mint láttuk, ez egész könyvének az elve és ezzel mindenre válaszol. A mi Helvetius gyakorlati nézeteit illeti a paedagogia terén, azok üresek vagy teljesen jelentéktelenek.

Holbach. — Holbach nem sokat különbözik Helvetiustól a társadalmi és politikai philosophia dolgában. Az övé ép oly üres és ép oly szónokias; helylyel közzel kissé több erőszakossággal vegyítve.

Holbach, *Társadalmi rendszerében* (1773) a szerződés föltevéséből indul ki, mint Rousseau: «A társadalom, úgymond, gyülekezete az embereknek, kiket a szükségletek egyesítenek, hogy föntartásuk és közös boldogságuk művén dolgozzanak. Minden polgár *hallgatag kötést* csinál a társadalommal, mely kötés noha nincs irásban szerkesztve, mégis valóságos. Ez egyezmények szerint minden polgár jogokat szerez a társadalomra.[28] Ugyanaz a szerződés, mely a társadalom tagjait egymáshoz köti, a kor-

[25] *De l'homme.* XXV. f.

[26] XXXI. f. «A türelmesség a papot a fejedelem alá, a türelmetlenség a fejedelmet a pap alá rendeli.»

[27] X. sect. I. f.

[28] *Système social* második rész, I. füzet.

mányhoz is fűzi őket: «A kormány forrása a társadalom erejének, melyet azok kezébe tett le, kiket legalkalmasabbaknak ítélt arra, hogy a társadalmat a boldogságra vezéreljék». — «Ez tehát szükségessé tesz valami szerződést a népek és főnökeik közt, mely körülbelül így van fogalmazva: Kötelezzétek magatokat arra, hogy jól kormányoztok bennünket . . . Ha ti csak bajt okoztok nekünk, kötelezettségeink semmisek». Ugyanazon tan szerint a törvények nem egyebek, mint a közakarat kifejezései: «A társadalom törvényekkel fejezi ki akaratát». E törvényeket nem azért hozzák, hogy a polgárok jogait biztosítsák; de ha a polgár megtagadja az engedelmességet a törvényeknek, megszegi kötelezettségeit és a társadalomnak joga van őt megbüntetni.

Vizsgálja és magyarázza szerző az *alaptörvények* tanát is. Tudjuk, hogy e tanra támaszkodva, különböztették meg a franczia monarchiát a zsarnokságtól.[29] A monarchiának nem volt alkotmánya, így szóltak, hanem alaptörvényei voltak, melyek ellen maga a souverain semmit sem tehetett (például a sali törvény, a királyi jószágok el nem idegeníthetése). «Semmi sem bonyolultabb e törvényeknél, mondja a szerző; azért a szabadság ellenségei fölhasználták e zavart és a zsarnokok jogczímeket kovácsoltak belőle. . . . A jogászok gyakran a legköznapibb előítéletek áldozatai voltak». Tehát nem a múlthoz, nem a hagyományokhoz s *oklevelekhez* kell fordulni: hanem «a nemzetek el nem idegeníthető jogaihoz, az észhez, az örök igazsághoz». Holbach szerint az alaptörvények összefüggésben vannak a kezdetleges irott vagy nem irott kötéssel. A nép megegyezése teszi annak erejét.

[29] L. fentebb Bossuet tanát, II. köt.

«A törvényes souverain csupán nemzete beleegyezésével uralkodik.» Ha ez egyezség nincs is megirva vagy határozottan kikötve, ez azért van, mert a népek előre nem látták az elnyomatást. Ha üres lapot adtak is a souveraineknek, arra nem hatalmazták föl őket, hogy rosszat tegyenek.[30] S a történet mégis nem egyéb, mint «a fejedelmek erőszakosságainak és bitorlásainak lajstroma».

Mint Helvetius, Holbach is különösen a zsarnokságot fogja elő; bár alig lehet valami szónokiasabbat és üresebbet képzelni, mint ezek a vádiratok. De nem szabad azért egyszerűen iskolai szavalatoknak tekinteni őket. Tiltakozás az az önkényes hatalom ellen. Mivel XV. Lajos kormányát egyenesen megtámadni nem lehetett, mohón kaptak azon a kibúvón, melyet Montesquieu oly elmésen mutatott meg, s mely abban állott, hogy megkülönböztették a monarchiát a zsarnokságtól, és egyúttal a zsarnokság neve alatt megtámadták a monarchia visszaéléseit. Ha valaki panaszt emelt e támadások miatt, annak ezt mondhatták: Mi csak az ázsiai, a török, persa vagy khinai zsarnokságot támadjuk meg; mi közötök ehhez? Hogy méltányosan itéljünk az encyclopaedistákról, ez álláspontra kell helyezkednünk. Szabatossággal tárgyalni a kormány valódi visszaéléseit és határozott orvosszereket kivánni, annyit tett volna, mint ellenkezésbe jutni magával az alkotmánynyal. A zsarnokság határozatlan neve alatt foglalták össze mind ama visszaéléseket, melyeket megtámadtak. A mi a kihágásokat illeti, melyek e keserű s többé vagy kevésbbé túlzott panaszokból származhattak, azokról nem volt nekik semmi

[30] Holbach például idézi a nyilatkozatot, mely által a dánok 1660-ban megalapították országukban az absolut hatalmat.

képzetök; inkább hittek a nép gyávaságában, mint erőszakosságában. Nem lehet megjósolni a jövőt.

Azt mondják, hogy a zsarnokság bámulatos jó kormányzat lenne egy Titus, egy Trajan kezében; de, úgymond Holbach, ez többé nem volna zsarnokság. A zsarnokság védelmére föltalálják a hódítás jogát. Igaz, hogy a birodalmak alapítói a legnagyobb részt tolvajok, rablók és az emberi nem ellenségei voltak; de a hódítás nem jog, mert ha az erő alkotja a birodalmakat, akkor az erő le is rombolhatja őket. Csak a szabad megegyezés törvényesítheti a hódító hatalmát; és még e megegyezés sem törvényesíti a visszaéléseket. A zsarnokság nem kormányforma, hanem hiánya minden formának.[31] A *törvényes zsarnokság* (mint a nemzetgazdák követelték) már ellenmondás in adjecto.[32] A zsarnokság ellenkezik az ember természetével. Mi lehet gyűlöletesebb, mint elhitetni a fejedelmekkel, hogy nyomorban kell tartaniok a népeket oly végből, hogy hajlékonyak legyenek.[33] A macchiavellismust a XVIII. század irói fölhasználták még arra is, hogy segélyével különös veszély nélkül támadhassák meg a hatalom visszaéléseit. Mert mi lehet törvényesebb, mint megtámadni egy kárhoztatott tant? De a macchiavellismus nevén majdnem minden kormány politikáját lehet értenünk. «A souverainek külön törvénykönyvet csinálnak magoknak, mely szerint minden sikerült bűn igazolva van[34] . . . Meggyilkolni egy embert, annyi mint bűnt követni el; nemzeteket gyilkolni, hősi lélekre

[31] XIII. fej.
[32] L. alább IX. f.
[33] Pedig ez volt Richelieu elve. II. köt.
[34] XII. f.

mutat . . . A legfeketébb bűnök, a legirtóztatóbb hitszegések, a leggyalázatosabb esküszegések, végre is elsimulnak az emberek véleményében . . . A kudarcz az egyetlen bűn a politikában.» Hogy itt a legtöbb souverainről van szó és nem néhányról, az más helyekből világos: «A politika igen sok országban valódi összeesküvés lett a népek ellen. . . . Földgömbünk majdnem minden részén, a souverain minden, s a nemzet semmi». Néhány czélzás egyenesen XV. Lajosra látszik vonatkozni. «Semmi sem ritkább, mint az oly souverain, ki magára vállalja az állami ügyek vezetésének fáradságát. A nevelés, melyben a föld urai részesülnek, alkalmasabbakká teszi őket arra, hogy magok is rabszolgák legyenek, semmint hogy másokat kormányozzanak. Miniszereik, udvaronczaik és *szultánáik* kezében gyakran nem egyebek, mint bábok, melyeket mindenki tetszése szerint mozgathat. (IX. fej.)»

Alig szükséges mondanunk, hogy a vallásnak is kijut a zsarnokság ellen intézett e szidalmakból. (IX. f.). «Majdnem mindenütt szerződés jött létre a zsarnokok és a papok közt . . . . A zsarnokok szövetkeztek velök, megnyerve őket adományokkal és kiváltságokkal . . . Valami nagyon természetes hajlandóság ragadja a zsarnokokat a babona felé . . . Ama lealacsonyító előítéletek miatt, melyeknek a babona és a hizelgés hitelt szereztek a földön, a politikai testületek legnagyobb része hasonlít azon korhadó fatörzsekhez, melyeken szörnyű gombák nőttek; fölszívják ezek a nemzetek életnedvét . . . Minden polgári társadalomban van egy lény, mely az égtől arra van rendeltetve, hogy semmit se tegyen a társadalomért, vagy hogy szeszélyei érdekében használja föl azt».

Látjuk, hogy itt nem csupán néhány állam zsarnokságáról van szó, hanem általában a főhatalomról. Egyébiránt Holbach nem kedvez jobban a monarchiának, mint a zsarnokságnak. Minden lehető ellenvetés [35] e kormányforma ellen egyesítve van a *Társadalmi Rendszer*-ben. Lehetséges-e, hogy egy emberben egyesüljön minden erény és minden tehetség? Egy *szenvedély nélkül való souverain csak képzeleti lény.* A nemzetek, mivel igen is sokat vártak uraiktól, semmit sem kaptak tőlük. E kormányforma, bár igen szokásos, igen nevetségesnek tűnik föl néhány szegény köztársasági előtt. S mit szóljunk mind azon bajokról, melyek egy egész család tapasztalatlanságából, hanyagságából s nagyravágyásából származhatnak? A jó király oly ritka termék, minőre hogy gyakran akadjunk, nem biztathatjuk magunkat. Oly embereknek, kiknek csak születniök kell, hogy uralkodjanak, lehetnek e sürgős okaik arra, hogy megszerezzék magoknak a szükséges erényeket? A tapasztalat bizonyítja, hogy egy jó király helyét minden perczben egy szörnyeteg vagy egy esztelen foglalhatja el. Dicsérik a monarchiák állandóságát és tartósságát; de e csöndesség a megöröködött betegségekhez hasonló, melyek az emberi testet aláássák.

A monarchia ellen fölhozott ez érvek után azt hihetnők, hogy a szerző a köztársasági kormányzatnak fogja pártját; de akár taktikából, akár őszinte pártatlanságból, e kormányrendszer hibáit is kifejti ép úgy, mint a monarchia s az aristokratia hibáit; és végül azon mondással segít magán, hogy nincs jól rendezett alkotmány a földön.

Talán azt várnók, hogy a szerző orvosszerül a

[35] L. II. r. I. f.

vegyes vagy mérsékelt monarchiát fogja ajánlani, melynek akkor nagy példáját nyujtotta az angol kormányzat, s melynek szépségeit Montesquieu fejtette ki. De meg kell jegyeznünk, hogy a XVIII-ik század második felében a közvéleményben az angol kormányzatra nézve bizonyos fordulat állott be. A lelkesedés, melyet Montesquieu keltett föl e kormányzat iránt, elhamvadt, és azt sokkal szigorúbban itélték meg. Hajlandó vagyok hinni, hogy Walpole Robert hosszas s a corruptión alapuló kormányzásának volt valami része a közvélemény e fordulatában. Annyi bizonyos, hogy nemzetiségre és helyzetre nézve különböző iróknál megtaláljuk azt a különös és reánk nézve ma már érthetetlen véleményt, hogy az angol kormányzat a zsarnokság felé hajlik. Találkozunk e nézettel Olaszországban Filangierinél, Skócziában Fergusonnál s Francziaországban az encyclopaedistáknál.[36]

Holbach elismeri, hogy az angol nemzet az akkori világ valamennyi nemzeténél szabadabb, s hogy kormányzatát az emberi okosság remekművének lehet tekinteni. (VI. f.). De e kormányzatban az aristokratiának, mely fényét csupán a tróntól nyeri, tartania kell a nép hatalmától, és érdekei össze vannak forrva az uralkodó érdekeivel. A király tehát biztosan számíthat a felső-ház többségére. A mi az alsó-házat illeti, a már egyszer megválasztott képviselők többé nem tartoznak megbizóiknak számadással. Tehát mindegyik koczkáztatás nélkül elárulhatja a nép érdekeit és eladhatja szabadságát az

[36] Az is lehetséges, hogy a francziák szégyelve azt, hogy az angolok rólok úgy szólnak, mint rabszolgákról, hajlandókká lettek szigorúbban vizsgálni versenytársaik intézményeit.

uralkodónak. Másrészt e képviselőket méltatlan polgárok választják, kik magok is igen hajlandók eladni szavazataikat. «Az angol nemzet tehát mindeddig csak azt a jogot szerezte meg, hogy folytonos nyugtalanságban élhessen, mivel nem volt annyi okossága, hogy föntartsa magának a csaló képviselők megbüntetésének jogát.» A királyságot roppant előjogai, a szentesítés joga, a hadsereg fővezérletének joga s a kincstárral való szabad rendelkezés a képviselők urává teszik. Ez ország egy minisztere azt mondá, hogy nála megvan az *ország becsületeinek árjegyzéke.*[37] Föntarthatja-e sokáig a szabadságot egy megvásárolható és romlott nemzet? A szerző mind e bajokat a pénzvágynak tulajdonítja: «A pénzvágy nem teremt jó polgárokat».

Bárminő volt azonban ama bajok viszonylagos és átmeneti jellege, melyeket e kritikák kiemelnek, mégis részben érthetővé teszik, hogy Franciaországban miért volt a közvélemény oly kevéssé kedvező az angol kormányforma iránt, midőn elérkezett a percz, melyben az ország kormányzatát meg kellett változtatni. Sokan csodálkoznak azon, hogy Franciaország mindjárt eleinte el nem fogadta e kormányzat utánzását. De látjuk, hogy annak már nem volt meg előbbi tekintélye; és hajlandók voltak róla elhinni, hogy hivatva van megvásárolható monarchiává átalakulni, melyben önkényes hatalmak uralkodnának a szabadság látszólagos formái alatt. Ellenben a köztársasági kormányzatnak, melynek Amerika adta nemsokára példáját, nagy vonzó erőt kellett gyakorolnia még a monarchistákra is. A régi versengés

[37] Walpole Róbert szava. Mint látjuk, a szerzőt az a benyomás vezeti, melyet e miniszter keltett benne.

Angliával érvényesült a kormányforma választásában is.[38] Ez az egyetlen érdeke Holbach könyvének, mely különben nagyon középszerű.[39]

Raynal abbé. — Azon iratokhoz, melyek a franczia nép félművelt osztályainál leginkább elősegítették az eszmék erőszakosságának s a politikai szenvedélyek féktelenségének elterjedését, tartozik a hires *Histoire philosophique et politique des établissements de commerce des Européens dans les deux Indes.* (Az európaiak kereskedelmi intézményeinek philosophiai és politikai története Kelet-Indiában.) E könyvnek csodálatos sikere volt, melylyel csupán bukásának mélysége mérkőzhetik. Kétségtelen, hogy a munka messzeterjedő kutatásokat kivánt meg, s rengeteg anyagból van összeállítva, de minden kritika nélkül. A tények benne zavarosan és bizonyítékok nélkül halmozódnak. Teljesen megbízhatatlan. Másrészt magában véve, e könyv csak a történet s a kereskedelmi földrajz köréhez tartozik. A tulajdonképi politikai elméletek csak jelentéktelen s nem a tárgyhoz tartozó kitérésekben fordulnak elő. Nem lehet belőlök komoly eszméket nyerni; e könyv tehát csak az üres és szenvedélyes szónokiasság azon szelleme miatt érdekes, mely aztán a forradalom szellemévé válik. Raynal maga is elismerte ezt és a forradalom kezdetén nyilvánosan megtagadta könyvét; de azért mégis megvolt ennek a for-

[38] Adjuk még hozzá, hogy néhány évvel később az amerikai gyarmatok elvesztése azt a véleményt terjesztette el, hogy az angol hanyatló nemzet. E tény sokat rontott az angol kormányforma hitelén és az amerikai forma felé fordította a közvéleményt.

[39] Holbach még más s nem kevésbbé középszerű politikai könyveket is írt: *La Politique Naturelle*, *L'Éthocratie* stb.

radalomban a maga szerepe és nyoma, a miért jogosan kérhet magának helyet ama kor történelmében.

E jogczímen történeti fontosságuk van Raynal abbé szónokias munkáinak is. Szónokol a zsarnokság ellen s mint Boëtius, kijelenti, hogy az a népek, nem pedig a királyok műve. «Miért tűrik meg a királyokat? Miért nem kelnek ki épp annyi hévvel a zsarnokság merényletei ellen, mint a mennyi erőszakot és cselfogást használ az, hogy hatalmába kerítse az emberek képességeit? A szolgaság följajdulásai nem jelentenek-e forradalmat a zsarnokság szerint? A ki visszakövetelné az ember jogait, elhagyottságban s gyalázatban pusztulna el».[40] — Hasonlóan fakad ki a vagyon egyenlőtlensége ellen: «Az igaztalanság uralkodik a vagyon egyenlőtlenségében, mely az elnyomatásból származik s azt újra előidézi.[41] Törvényeink jogtalansága, a vagyon igazságtalan fölosztása: ez a nyomor átka és terhe; a gazdagok szemtelensége és büntetlensége miatt támadnak a lázadók és a bűnösök».[42] A királyságról ezt mondja: «Csak e szavakat hajtják mindig: a király mondotta, a király akarja; láttam a királyt, vacsoráltam a királylyal...» A papok ellen pedig így beszél: «És a pap minő szerepet játszik? Végül egészen elkorcsosítja a népet példája és beszédei által. Lázongani kezd s keres egy vakbuzgót, ki föláldozza magát». Az előkelőkről így szól: «A nagy úr csúszik a fejedelem előtt, a népek pedig a nagy úr előtt csúsznak. Az ember természetes méltósága eltünt s legkisebb fogalma sincs jogairól». Fölismerhetők itt a 93-iki

[40] XVIII. 3. (X. k. 212. l. 1785-iki kiadás).
[41] U. o. 215. l.
[42] IX. 20. V. k. 86. l.

emberek nyelve, eszméi és érzései. Ez irodalmi szónoklatok váltak a rendzavarás és a zsarnokság első hajtásaivá.

Nem kell azonban hinnünk, hogy e szónoklatok mögött valami erős forradalmi tanok rejlenének. Nincsenek azokban sem határozott köztársasági, sem határozott socialista eszmék. Alapjában véve Raynal a vegyes kormányzat mellett van, s más egyebet nem ajánl, mint az angol kormányzatot. «E kormányzat, úgy mond, mely középen áll a korlátlan monarchia, azaz a zsarnokság közt, aztán a demokratia közt, mely az anarchia felé hajlik, s végül az aristokratia közt . . . az angoloknak ez a vegyes kormányzata, midőn a három hatalomnak előnyeit egyesíti magában, melyek egymást mérséklik és segítik, önként a közjóra irányul».[43] Fölösleges volna Raynal nyomán az angol kormányzat új elemzését adni, melyet Montesquieu különben is oly jól elvégzett. Egyedül e kormányformára tett ellenvetéseit emeljük ki, mely ellenvetések határozottan lerontják azt, a mit előbb mondott. Megtámadja ugyanis a hatalmak elválasztását, mely éppen lényege az angol kormányzatnak: «Az oly alkotmány, melyben a törvényhozó hatalom s a végrehajtó hatalom ellentétben vannak, magában hordja a folytonos torzsalkodás magvát. Lehetetlen, hogy béke uralkodjék ellentétes politikai testületek közt. Az előjog szükségképen azon van, hogy terjeszkedjék és visszaszorítsa a szabadságot; a szabadság is szükségképen arra törekszik, hogy terjeszkedjék és visszaszorítsa az előjogot . . . Nem volna-e semmi ellenszer a három hatalom e törekvése ellen, melyek folyton hatnak egymásra

[43] XIX. 2. X. k. 45. l.

és szüntelenül törekesznek arra az egyensúlyra, melyet soha sem fognak elérni? Nem hasonlít-e az ily küzdelem a folytonos anarchiához?»[44]

Raynalnak egyéni nézetei a kormányzatról igen határozatlanok; s főleg a vallás és az állam viszonyára vonatkoznak. Föltünően ellenkeznek a lelkiismeret szabadságával, és a mi még különösebb, a szerző azt nem veszi észre. Három elvet állít föl: «1. Az állam nem a vallás kedvéért van csinálva; hanem a vallást csinálták az állam kedvéért. — 2. A közérdek parancsol mind annak, a mi az államban fönn akar maradni. — 3. Egyedül a népet, vagy azt a souverain hatalmat, mely az övének letéteményese, illeti meg a jog, hogy ítéljen arról, vajjon megegyezik-e bármely intézmény a közérdekkel». E három elv a valóságban csak egyet tesz, s czéljok az, hogy a vallást az állam hatalmába adják. Semmi sem lehet erőszakosabb s nincs nagyobb merénylet a lelkiismeret jogai ellen, mint Raynalnak e tana: «Az államnak mindenben felsőbbsége van. A világi és egyházi hatalom megkülönböztetése absurd dolog.» — «Egyedül az állami hatalom ítélhet el egy uralkodó vallásfelekezetet, csak az helyettesítheti azt egy újabbal, vagy mellőzhet minden felekezetiséget . . . Midőn az állam nyilatkozott, az egyháznak többé nincs szava. Nincsenek más apostolok, mint a törvényhozók és a tisztviselők; nincsenek más szent könyvek, mint azok, melyeket ők elismertek». A mi abbénk végre a legvégsőbb durvaságra s a legnyersebb erőszakosságra ragadtatja magát: «Ha volna valamely országnak egyik zugában hatvanezer polgár, kiket lekötnek e fogadalmak (szűziesség, szegénység, engedel-

[44] XIX. 2. X. k. 51. l.

messég), mit tehetne jobbat az uralkodó, mint hogy oda útazzék elegendő számú és korbácscsal ellátott kisérettel és ott azt mondaná nekik: takarodjatok, czudarok, naplopók, takarodjatok a mezőkre, a műhelyekbe, a katonasághoz».[45] Ime így gondolkodott egy philosophus, ki a nantesi rendelet visszavonását bizonyára gyűlöletes üldözés tényének tekintette.

Ez üres, összefüggéstelen és néha gyűlöletes szónoklatok között találunk mégis egy jó fejtegetést a rabszolgaságról. S ez talán a XVIII. században a legalaposabb tárgyalása e kérdésnek, mely különben is csakugyan a szerző tárgyához tartozik; mert valóban útjába esett a rabszolgaság, midőn tanulmányozta az európai telepeket Amerikában. Ez intézmény hasznossága és jogossága oly kérdés volt, mely elől semmikép sem térhetett ki. Szabatosan állítja föl a kérdés elveit, úgy, mint az erkölcstan és a természetes jog még ma is fölállítják: «A szabadság, úgy mond, az önmagunkkal való rendelkezés joga. Háromféle szabadságot különböztetünk meg: a természetes szabadságot, a polgári szabadságot s a politikai szabadságot». Szabadság nélkül, vagyis a testünkkel és szellemünkkel való rendelkezés nélkül, nem lehetünk se férjek, se atyák; nincs hazánk, polgártársunk, istenünk. Ez elvek nyomán Raynal kifejti és megvizsgálja a rabszolgaság érdekében fölhozott érveket és ebben pártatlansággal jár el: 1. A rabszolgaság, így szólnak, minden korban megvolt. — Ej! mit bánjuk mi azt! A korszakhoz vagy lelkiismeretünkhez kell-e nekünk szabni magunkat? 2. De a régiek a rabszolgáknak életével rendelkeztek, mi csak szabadságukkal rendelkezünk. —

[45] XIX. 2. X. k. 88. l.

Ez igaz; ez a fölvilágosultság haladása. De végre van-e hajtva a törvény, mely megtiltja a rabszolga megölését? És másrészt, mi az élet annak, kinek nincs tulajdona? 3. De a négerek rabszolgaságra születtek; buták, furfangosak és gonoszok. — Hiszen a rabszolgaság teszi őket ilyenekké. 4. De a négerek rabszolgákul is születtek. Jól van! de vajjon a fiú tulajdona-e atyjának? 5. Úgyde maga a kormány adja el a rabszolgákat. — Honnan veszi e jogát? 6. De a rabszolga el akarta magát adni. Joga van rendelkeznie önmagával. Ha ura saját életének, miért ne volna szabadságának is ura? — Az embernek nincs joga arra, hogy eladja magát. A ki eladja magát, hamis kötést csinál, mert elveszíti személye értékét; mit bír az, ki minden tulajdonról lemondott? 7. De e rabszolgák a háborúban fogattak el és nélkülünk lemészárolták volna őket. — De ha ti nem volnátok, volnának-e a harczok? Nem éppen azért támadtak-e háborúk, hogy rabszolgákat ejtsenek? 8. De azok bűnösök voltak. — Mit tudjátok ti azt? Ki ítélte el őket? 9. De nem boldogabbak-e ők Amerikában, mint voltak Afrikában? — Hát akkor miért sóhajtoznak a szabadságért? 10. De Európában maga a nép rabszolga; munkásainknak egyetlen előnye abban áll, hogy egyik bilincset széttörvén, a másikkal cserélhetik azt föl. — Ez nagyon is igaz. A legtöbb nemzet vasra van verve. De egy napon a szabadság új életre fog kelni hamvaiból. 11. Végre, ez az egyetlen mód, hogy őket az üdvre vezessük. — Oh, jóságos Jézus, tudhattad-e előre, hogy szelíd tanításaid ily borzalmak igazolására fognak szolgálni? 12. Végre, mikép lehetne e forró égaljak termékeit megszerezni, ily külön emberfaj nélkül, mely ez égaljra van teremtve, s kénszerítve van a munkára? — Tévedés

azt hinni, hogy ez eredmények ne volnának elérhetők a szabad munka által. Kivonatban így hangzik Raynal érvelése a rabszolgaság ellen.[46] Ez alapos fejtegetést javára kell betudni, kárpótlásul üres munkája valamennyi laposságáért és valamennyi különczségéért.

Raynal abbé munkáját a párisi theologiai kar rosszalása érte. Főleg a következő tételeit kárhoztatták: «A királyok azt mondják, hogy hatalmukat egyedül istentől nyerték. E tétel, melyet a papság gondolt ki,[47] nem egyéb, mint vasláncz, mely egy egész nemzetet egyetlen ember lábaihoz köt.» — «Ha valamely népet az elvetemültség örvényébe akarunk taszitani, csak a zsarnok czímét kell szentesítenünk az atya czímével.» — «A jó és hasznos kormányzat alatt nem azon európai alkotmányokat kell értenünk, melyek a szent és profán törvényeknek értelmetlen vegyülékei.» — «Midőn egy papi és katonai kormány mindent a járom alá hajtott, még a véleményeket is, a szabadságnak árnyéka sem marad fönn a művelt népek számára.»[48] — «A szabadság magából az elnyomatásból fog kikelni; minden szívben él az. Nincs messze az ébredés napja, midőn minden ember érezni fogja, hogy a szabadság az ég legfőbb adománya.» — Ha a népek ismernék előjogaikat, úgy az a régi ceyloni szokás (hogy halálra ítélik a törvényeket sértő uralkodót) a föld valamennyi vidékén érvényben volna . . . E nagy

[46] XI. 24. VI. k. 122. ll. s kk.

[47] Raynal itt teljesen téved. E tételt oly kevéssé találta fel a papság, hogy ellene fordították azt a királyi hatalom védői a középkorban, kik e tételen azt értették, hogy a királyok hatalmokat nem a pápától kapták, hanem egyenesen istentől. (L. I. k. 426. l.)

[48] E tétel inkább a nevetséges tautologia czímén érdemelte volna meg a kárhoztatást.

leczke emléke századokig fönmarad és sokkal üdvösebb rémületet kelt, mint ezer vétkes halála.» — «A zsarnok elnyomatásától vagy a számüzetés vagy a halál által szabadulunk.» — «A zsarnok egyfejű szörnyeteg, kit egy csapásra le lehet verni.» — «Ha a korlát, mely a népet védi (Khinában), nincs megrakva lándzsákkal, kardokkal s szuronyokkal, melyek a császár melle vagy feje ellen vannak irányozva, akkor attól tartunk, hogy e korlát csak nagy pókháló lesz . . . Nagy-e a megölt zsarnokok száma? Látunk-e a köztéren vérpadot, mely folyvást csepeg az uralkodók vérétől?» Ez idézetek kapcsán a theologiai karnak könnyű volt kijelenteni, hogy e tételek «képtelenek, szentségtelenek, istenkáromlók s telve vannak dühvel és gyűlölettel a vallás és a királyok hatalma ellen».[49]

Raynal abbével együtt e helyen mutathatnánk be egy másik encyclopaedistát, egy másik abbét, Mablyt, ki, mint amaz, szintén eléggé természetesen, sőt amannál még szorosabban is csatlakozik Rousseauhoz. Ugyanaz volt a sorsa Raynalnak, mint Mablynak, bukásuk is egyforma; mind a kettő közönséges szellem és eredetiség nélküli; azonban Mably fölülmúlja Raynalt, mivel több eszméje van s kevesebb gyűlölködő szenvedélye, s legalább megvan az az érdeme, hogy képviselője egy tannak, a communismus tanának; e jogczímen elhalasztjuk a vele való foglalkozást és a következő fejezetben szólunk róla.

[49] L. Censure de la faculté de théologie contre un livre qui a pour titre: *Histoire philosophique*, par T. Raynal, 4° édition. A theologiai kar censurája egy könyv ellen, melynek czíme: *Histoire philosophique*, Raynaltól. 4-ik kiadás.) Páris, 1782. 166. l.

Grimm. — Egy másik egyéniséget mutatunk itt be, az előbbi két enthusiasta ellentétéül, a hírneves Grimmet, Diderot személyes barátját, ki e jogczímen inkább volt encyclopaedista, mint bárki, noha alig dolgozott az *Encyclopaediába*. Grimm nem philosophus, nem moralista s nem publicista; főleg iró, kritikus, sőt journalista is. De mint journalista, levelezésében több rendbeli politikai munkához jut, s ez alkalomból szabadon és rend nélkül néhány oly egyéni eszmét nyilvánít, melyek sokkal eredetibbek és erősebbek mint a Raynal abbéi. Egészen más korból való szellem, igen kevéssé érintve századának lelkesedésétől; nagyon száraz, skeptikus, pessimista s positiv. Ellentéte Rousseaunak és Diderotnak. Előre sejtette napjaink philosophiáját. «A történet arra tanít bennünket, úgy mond, hogy a legnagyobb bajok majdnem mindig orvosolhatatlanok . . . Minden forrongásban van az emberek közt; a legszebb századok a hanyatlás századainak magvai; a legkomolyabb emberek hasztalanúl kiáltoznak, nem tartóztatják föl e változást. De csak hadd kiáltozzanak, oly szép dolgokat mondanak».[50] Az ember jogainak e századában lássuk, hogyan gondolkozik Grimm a természeti jogról. «Ha látni fogom, mondja, hogy a természeti jog és a közjog tudósa a földrajzot tanulmányozza, el fogom hinni, hogy kezd valamit érteni dolgához». Szerinte Burlamaqui munkájából hiányzik a philosophia, mint Grotius és Puffendorf munkáiból. «Ha az emberek valaha arra eszmélnek, hogy dolgokat tegyenek a szavak helyére, mind e könyvek el fogják veszteni hitelöket».[51] Mi tehát

[50] *Corresp.* 1753. július 15.
[51] 1766. okt.

az a philosophia, mely Grotius művéből hiányzik? Nem ritka s éppen nem új eszme az: az erősebb joga. «Mert tényleg nincs más jog a világon, mint az erősebb joga: egyedül ez törvényes. Az erkölcsi, mint a természeti világ, erők eredménye; nem akarni azt, hogy a legerősebb legyen az úr, körülbelül oly okos, mint nem akarni azt, hogy egy száz fontos kő többet nyomjon, mint egy tiz fontos... Akár a fegyverek ereje, akár a reábeszélés ereje által történik, tény, hogy az emberek ki nem kerülhették azt, hogy kormányoztassanak, és mindig is fognak kormányoztatni». Ha így áll a dolog, tehát egyedül a zsarnokságnak van-e igaza? Kétségtelenül, a barbár korban; «de midőn szelidebb erkölcsök lépnek a vadabbak nyomába, az erő formát változtat. A souverainek fölfogják, hogy a legjobb mód tartóssá tenni hatalmukat az, ha jót tesznek az emberekkel».[52] Természetes, hogy az ily skepticismus számára semmi sem lehet henyébb kérdés, mint a legjobb kormányzat keresése. «Sok munkától és fáradságtól kiméltek volna meg magukat az emberek, ha meggondolják, hogy tökéletes kormány nem is lehetséges; mivel mind az, a mi az embertől származik, tökéletlen, s hogy nevetséges oly kormányzatot keresni, mely minden néphez illenék . . . A ki azt tanácsolná a törököknek, hogy cseréljék föl kormányformájokat egy köztársasági vagy akár monarchiai kormányzattal, képtelenséget javasolna». Ugyanily kételyei vannak a szabadságról és a zsarnokságról: «A kormányzat terén, úgymond, *szabadság és zsarnokság* oly két kifejezés, melylyel biztosan mindig egyforma benyomást kelthetünk föl, az egyikkel kellemeset, a másikkal kellemetlent.

[52] 1765. decz.

Semmi sem könnyebb, mint kifejteni a szabadság előnyeit: de hol létezik ez? — És mi a szabadság? mi a zsarnokság?» Grimm, Galiani abbétól, egy másik skeptikustól, kölcsönzi a szabadság ama meghatározását, hogy ez «oly jog, melynél fogva abba avatkozhatunk, a mi nem tartozik reánk». Innen van, hogy a szabad ország polgárát több kötelesség terheli, mint a zsarnokság alattvalóját. Ez utóbbi (legalább Törökországban, mint Grimm állítja) semmit sem fizet az államnak; senki sem avatkozik dolgaiba, s föltéve, hogy nem lop és nem gyilkol, senki sem szabadabb, mint ő. Lássuk ellenben az angol polgárt; egy sereg adó súlyát érzi, a törvények vagy formaságok tömege terheli. A londoni polgár nem pörkölhet otthon kávét, mikor kedve tartja. Grimm mégis elismeri, hogy ép az a «hatás és visszahatás, melyet az emberek egymásra gyakorolnak, teszik a szabadság nagy előnyét; ellenben a visszahatás hiánya a zsarnoki kormányzatokban a tespedést idézi elő».[53] Csodálatos, hogy ily skepticismus mellett Grimm a népuralmi kormányzatok ügyét védi, és főleg, a mi még különösebb, a külügyek szempontjából. Mirabeau marquis, *az emberek barátja*, e mondást irta könyvébe: «Nagyon meg tudnék bizni valamely nemzet gyülésében, ha a belügyi kormányzat rendezéséről van szó; de a mi a külügyeket illeti, nincs oly gyönge kormány, mely hozzájok jobban ne értene, mint a nép». Grimm e tant hamisnak nyilvánítja: «A mi engem illet, úgy mond, nem ismerek jobb tanácsost külügyi dolgokban, mint a népet, és sokkal alkalmasabbnak hinném a külügyek, mint a belügyek vezetésére».[54] Végre Grimmnél egy fejtegetést találunk a

[53] 1765. márczius.

[54] 1757. november.

sajtószabadságról, vagyis inkább ellene; de mivel ez egy másik encyclopaedista, Morellet abbé iratairól szól, foglaljuk össze előbb ennek véleményét, mielőtt a kritikusáét összefoglalnók.

Morellet abbé. — A sajtószabadságot néhány philosophus védelmezte, mint Helvetius, Holbach, Raynal stb. Tényleg már fönnállott az a publicisták számos iratai következtében. De nem volt még külön vizsgálat tárgya; s e vizsgálatra vállalkozott Morellet abbé (1775, *Mélanges* III. k.), az államtanácsnak egy 1764-iki rendelete alkalmából, mely a közigazgatás kérdésére vonatkozó iratokat és nyomtatványokat rendkívüli üldözés büntetésének terhe alatt eltiltotta. Az abbé irata a nemzetgazdasági kérdések irásbeli tárgyalásának szabadságáról szól. A tulajdonképi politikával nem foglalkozik. Kifejti (1. §.), hogy e szabadság hasznos arra nézve, hogy az igaz elvek ismeretéhez jussunk. E határozatlan szavakat: *kereskedelem, vagyon, hitel, forgalom, fényűzés, szabadság* s *ipar* szabatossággal csak a tudomány határozhatja meg. Ugyane szabadság szükséges arra, hogy a már egyszer fölismert elveknek állandóságot adjunk s hogy a közigazgatás folytonosságra és egyformaságra tegyen szert. (2. §.) A nyomtatás szabadsága szükséges a minisztérium okulására. Melyik miniszter követné ma azon elveket, melyek hajdan el voltak terjedve a pénzről, például a rosszabb pénz veréséről, vagy a papirpénz használatáról? A hivatali irodák tudománya elégtelen (3. §.) A közzé tett iratokat a minisztérium fölhasználhatja egy pénzügyi operatio sikerére. «Tegyük föl, hogy a gabonakereskedés szabadsága szükséges a földmivelésnek jobb karba állítása érdekében. Vajjon indítványozta volna-e egy miniszter egészen önszántából e tervet, ha a köz-

véleményt elő nem készítik oly iratok, melyek a tárgyat megvilágították (4. §.)? A szerző ezután válaszol az 1764-iki rendelet ellenvetéseire. 1. Az van mondva, hogy ez iratok nyugtalanságot terjesztenek s elfogultságot okoznak. — Válasz. A nyilvános iratok inkább megnyugtatni képesek a népeket, és vigasztaló reményeket ébresztenek föl bennök. 2. Azt mondják, hogy a nemzetgazdák a *rendszer emberei*. — Válasz. Az ily elnevezések üres szavak, melyeket minden pártviszály alkalmával szokás használni. Másrészt hibás az a nézet, hogy a tények vizsgálata nélkülözhetővé teszi az elméletet. 3. Veszélyes megengedni minden vélemény elterjedését; mert mindig több a hamis nézet, mint az igaz vélemény. — Válasz. Magok a tévedések is hasznosak. Descartes hamis rendszere vezetett Newton igaz rendszerére; másrészt az irott dolgozatok, melyeket a miniszterek használnak, ép oly tévesek lehetnek, mint a nyomtatottak. 4. Még ha fölteszszük is, hogy a nemzetgazdasági rendszerek nem veszélyesek, mondhatjuk, hogy legalább is fölöslegesek; mert melyik miniszter fogja magát annyi s gyakran ellenmondó iratok átnézésével fárasztani? — Válasz. A souverainnek érdekében van, hogy számos és virágzó népe legyen; mikép volna közömbös azoknak munkái iránt, kik e czélra neki eszközt szolgáltatnak? Másrészt a társadalmak fölvilágosodása századról századra halad. Csak szabadjára kell hagyni az emberi szellem működését.

Grimm vagy a levelező, ki őt helyettesíté,[55] a *Correspondance*-ban tárgyalja Morellet abbé most említett iratát, s komoly és mélyre ható érveket hoz föl ellene. Megjegyzi, hogy «minden kérdés könnyű», ha általános-

[55] 1773-tól fogva, úgy látszik, hogy Meister szerkeszti a *Cor-*

ságban van kimondva; de már sokkal kevésbbé az, ha bizonyos körülményekhez kötjük. Igaz «hogy ha egyáltalán van el nem idegeníthető jog, akkor a gondolkodás, sőt a hangosan gondolkodás joga is ilyen». De ha nagyon dicsérték az irás szabadságának előnyeit, mérlegelték-e hátrányait is? Annyi bölcs ember közt, kik a világ kormányzatára jogot formálnak, nem akadhat-e egynél több rajongó és bőszavú firkász, ki a leghelyesebb közigazgatási terveket kiforgathatja természetökből? A szabadság védői föltételezik, hogy valamennyi ember philosophusnak született. Csak a királyok és a miniszterek a kivételek. Nem látják be, hogy a legtöbb ember telve van gyöngeséggel és következetlenséggel. Ez urak nem kisérik figyelemmel a szenvedélyek haladását és messzevágó hatását. Nem látják be, hogy a népnek hamarább szemébe ötlik a hiba, mint az igazság. Könnyű elhitetni a sokasággal, hogy kényelmesebb lesz az adóknak csak a felét fizetni! Vajjon épp oly könnyű lesz-e elhitetni vele azt, hogy e terhek biztosítják az összeségnek és minden egyesnek bátor létét? Az ész és az ékesszólás minő hatást tehetnek elfogult szellemekre, kik lelkesülnek bálványukért! Hányszor nem láttuk, hogy a szabadság szavától elcsábított nemzetek az anarchia minden borzalmába vetik magokat, hogy azután visszaessenek a leggyűlöletesebb rabszolgaságba!»[56]

respondance-t. (L. Schérer czikkeit Grimmről, *Revue des deux mondes* 1885. szept. és okt.)

[56] Érdekes megjegyeznünk azt, hogy ez utolsó mondást az 1812-iki első kiadásból a censura kitörölte. Ez igen is közvetlen czélzás volt a császári kormányra; pedig e mondást 1775-ben irták.

FUGGELÉK A VII. FEJEZETHEZ.

II. Frigyes, a philosophus uralkodó.[1]

Összes munkái: Berlini kiadás VIII. és IX. kötet.

II. Frigyes, Marcus Aurelius mellett, az egyedüli uralkodó, ki egyszersmind philosophus is volt; s nem is mulasztották el kortársai, hogy őt ez összehasonlítással meg ne tiszteljék, a mi pedig kissé hizelgő. Frigyes távolról sem helyezte oly magasra erkölcsi eszményét, mint Marcus Aurelius; nem is mondhatjuk oly eredeti lángésznek. Marcus Aurelius, ha nem lett volna nagy uralkodó, mégis a világ egyik legnagyobb moralistája volna; de ha Frigyes nem lett volna nagy uralkodó, a gondolkodók sorában sem foglalna el kiváló helyet. De mind a mellett is a gondolkodásra való hajlam s a kutató szellem egyesülése a kormányzói lángészszel, a nagy eredetiségnek oly kiváló ténye, mely Frigyesnek külön helyet biztosít a XVIII. század philosophiájában. Ez eredetiségének félreismerése volna, összezavarni őt a XVIII.

[1] Lévy-Brühl úr, kinek már föntebb köszönetet mondottunk adalékáért, midőn Leibnitz politikájáról szóltunk, szives volt rendelkezésünkre bocsátani a jegyzeteket, melyeket az *École libre des sciences politiques*-ban tartott *Németországról a XVIII. században* című érdekes előadásához gyűjtött volt.

század encyclopaedistáival, mintha csupán ezek társaságának egyik tagja lett volna, pedig nem is szerette őket. Azonban más felől igen is nagy fontosságot tulajdonítanánk neki, ha külön fejezetben foglalkoznánk vele. Százada philosophusainak csoportjához számítani, de mégis elkülöníteni őt fejedelmi lángesze miatt: szerintünk ez a helyes út.

A mi Frigyes politikai irataiban századára vall, az a gondolkozás szabadsága s a vizsgálat szelleme. Ebből és helyzetéből származik a zsarnokság iránti előszeretete. Inkább csak hizeleg a század eszméinek, semmint osztoznék bennök. Mint XIV. Lajos, nagyon el van fogulva *királyi mestersége* iránt; csakhogy nem tekinti magát isten képviselőjének, hanem a nép s az állam képviselőjének. A fölvilágosult zsarnokság egyik híve és igen magosra helyezi a souverain kötelességeit.

Első munkájában, az *Elmélkedések*-ben *Európa politikai testületének mostani helyzetéről* (*Considérations sur l'état présent du corps politique de l'Europe*), II. Frigyes nagy megvetéssel szól a fejedelmek előítéleteiről és a hamis képzetről, melyet jogaikról alkotnak, a nélkül, hogy kötelességeikre gondolnának: «Ez a legtöbb fejedelem hibája. Azt hiszik, hogy isten egyenesen s különös tekintettel az ő nagyságukra, boldogságukra és büszkeségükre teremtette az embertömeget, melynek boldogulása reájok van bizva, s hogy az alattvalók rendeltetése csak az, hogy mértéktelen szenvedélyeiknek eszközei és segítői legyenek». Az isteni jog helyett, Frigyes a souverain hatalomnak nagyon is emberi eredetet tulajdonít: «Az emberek *kiválasztották* magok közűl azt, kit a legigazságosabbnak hittek, hogy kormányozza őket, s kit egyszersmind a legjobbnak hittek, hogy atyjok legyen.»

Az *Anti-Macchiavelli*-ben (I. f. VIII.) még messzebb megy: «Úgy áll a dolog, hogy az uralkodó nem hogy korlátlan ura volna népeinek, hanem *első szolgája* azoknak». Egyszersmind látjuk ebből, hogy Frigyes sokszor olvasta *Télémaque*-ot (VII-ik f.), s hogy az hatással volt reá.

Bár maga is a philosophusok testületéhez tartozott, útálta a másodrendű encyclopaedisták erőszakos és durva nézeteit, s maga is czáfolta Holbach báró vagy Dumarsais *Értekezését az előítéletekről* (*Essai sur les préjugés*), mely telve van ugyanoly szónokiasságokkal, mint a *Társadalmi rendszer* vagy a *Természet rendszere*. Látszik, hogy az anarchia gyűlöletes előtte, bárminő előszeretettel viseltetik a gondolkodás szabadsága iránt; tiltakozik is ama türelmet prédikáló rajongók türelmetlensége ellen: «A mi philosophusunk, úgy mond, azon orvosokhoz látszik tartozni, kik nem ismernek más orvosszert a hánytatónál, és azon sebészekhez, kik csak vágni tudnak». A vallás eltörlésének tervét értelmetlen és embertelen utópiának tartja. De főleg a philosophus rövidlátását emeli ki több pontban. 1. Mindig Franczia ország van előtte, úgy mond; 2. erőszakos konoksággal és a legfanyarabb gúny kitöréseivel rágalmazza királyát és országa kormányát. «Hogyan! philosophus uram, ön nem tudja, hogy a jó polgárnak tisztelnie kell a kormányformát, melynek védelme alatt él? Ön nem tudja, hogy nem illik egy magánemberhez, szidalmazni a hatalmat? — Philosophusunk azt erősíti, hogy az uralkodók nem istentől kapják hatalmukat. E pontra nézve nem fogunk czivakodni vele». A szerző politikai pessimismusát visszásnak tartja: «mert mire való annyi méreggel korholni oly bajokat, melyeket nem birnánk orvosolni?» Átlátja e szónoki handabandák

forradalmi következményeit. «A philosophus nem fogja azt kiáltani: minden rossz, ha meg nem mondhatja, hogy mikép tehetne mindent jóvá; szava nem lesz lázadásra hivó trombita, a gyülekezés jele az elégületlenek számára s ürügy a lázadásra». És végül mit tanulunk e munkából? «Hogy a papok szörnyetegek, Franciaország királya barbár zsarnok, miniszterei szemen szedett gazemberek, udvaronczai semmibáziak, birái gyalázatos jogcsavarók, pénzemberei pedig Cartouche-ok és Mandrinek». Mint látjuk, ez már a forradalom és a 93-ik év politikájának hangja. Frigyes az uralkodó és politikus ösztönével látja, a mit akkor még senki sem látott: e köznapi és ártalmas művek veszélyességét, melyek, mint népszerű olvasmányok, lassanként Montesquieu és Rousseau helyét foglalták el.

II. Frigyesnek legelméletibb munkája az *Értekezés a kormányformákról* (Essai sur les formes de gouvernement). Nem ismeri el az isteni jogot; a monarchia emberi jogon alapul. A fejedelem kötelességei jogai fölé vannak helyezve: «Tehát a fejedelmek, a királyok, a souverainek nem azért vannak fölruházva a legfelsőbb hatalommal, hogy kicsapongásokba és fényüzésbe merüljenek s hogy személyök körül egy csoport henyét tartsanak el tétlenségben» (ez nyilvánvaló czélzásnak látszik XV. Lajos királyságára). A souverain föloldhatatlan kötelékekkel van az állam testéhez fűzve; a visszahatás erejénél fogva átérzi a bajokat, melyek alattvalóit sujtják, valamint a társadalom is szenved a szerencsétlenségek alatt, melyek uralkodóját érintik. Csak egy jó van, s ez általában az állam java. Az uralkodó képviselője az államnak; ő és népei csak egy testet alkotnak. Látnia, gondolkodnia és dolgoznia kell az egész közönségért. Ha

csak fölmerül is az a kivánság, hogy a monarchiai kormányzat jobb legyen a köztársaságinál, akkor már az uralkodóról ki van mondva az itélet. A souverain csak első szolgája az államnak, s a népnek atyja. Frigyes elismeri, hogy ez «a stoikusok ősi typusa, a bölcsnek eszménye, melyet egyedül Marcus Aurelius közelit meg». Igy azt az eszményt, melyet Lajos a keresztyénség nevében alkotott magának, Frigyes a stoicismus s a philosophia nevében tűzi maga elé. Kötelességeinek e fenkölt érzetével elégíti ki Frigyes kora philosophiai szellemének kivánalmait. E szellemnek hive még annyiban is, hogy pártolja a kínpad eltörlését, a büntetések enyhítését, s bizonyos sajtószabadság megalapítását, inkább látszólagos, mint valódi sajtószabadságot ugyan, de a melynek még látszata is haladás volt. Végre látjuk, hogy modern politikussal van dolgunk, ki ujra megadja az embereknek méltóságuk és joguk érzetét.

II. Frigyes politikai eszméi rajzának befejezéseül említsük meg, hogy Macchiavelli ellen irt czáfolatának erkölcstana nem kevésbbé hajlékony, mint magáé Macchiavellié, midőn a szerződések végrehajtása forog szóban. Ebben a macchiavellistikus Richelieu erkölcsi leczkéket adhatott volna Macchiavelli censorának.[2] Már magában az *Anti-Machiavelli*-ben Frigyes föntartásokkal szól e pontról. Még világosabban fejezi ki magát a *Régi kor történeté*-ben (Histoire du vieux temps 1744): «Hivatásunk kötelessége, úgymond, őrködni népeink sorsa fölött; mihelyt azt látjuk, hogy valamely szerződésből veszély hárulhat rájok, többet ér megszegni azt, mint

[2] L. fentebb Richelieu nemes szavait a szerződések megtartásának kötelezettségéről.

őket veszélynek kitenni. A fejedelem ilyenkor föláldozza magát alattvalói érdekében. Lehetetlen másképcselekedni. Azoknak, kik kiméletlenül elitélik e tant, igazuk van az elméletben. Mint magánember, velök érzek, mert az embernek meg kell tartania szavát, még ha nehezére esik is; de a fejedelem, ki magát valamire lekötelezi, csak személyét köti le. Nagy államokat, nagy tartományokat végtelen sok bajnak tesz ki, minek következtében jobb, ha megszegi hitét, mintha tönkre teszi népét». A mi minket illet, kik nem vagyunk uralkodók, és nem kell félnünk az alternativától, melyről Frigyes beszél, nekünk úgy látszik, hogy a szerződések megtartása az emberi társadalmak egyetemes rendjének alapja, épp úgy, mint az adott szó megtartása a polgári társadalomnak alapja, és hogy a becsület a népek és fejedelmek őre.

E kor azon uralkodói közt, kik a philosophia ösztönzését és hatását érezték, vagy látszottak érezni, meg kell legalább említenünk II. Katalint, kiről tudjuk, hogy mily előzékeny volt philosophusaink és nemzetgazdáink irányában. Szent-Pétervárra hivatta Diderot-t és Mercier de la Rivièret; hamar megunta ezt, de összeköttetésben maradt amazzal, s tőle emlékiratokat kért; levelezett D'Alembert-rel és breviariumává tette, mint mondják, az *Esprit des Lois*-t. Említik *Utasítás egy bizottság számára, mely egy új törvénykönyv tervének elkészítésére van hivatva* — című iratát, melyet francziára fordítottak, s melyet Francziaországban a censura eltiltott. Ez irat egészen Montesquieu könyvének hatása alatt áll, s annak számos helyét ismétli. S igy a philosophia mindenütt kivivta a politika tiszteletét, s viszont a philosophusok hizelgé-

sekkel fizettek a fejedelmeknek a hizelgésekért. Azt mondották Voltaire-rel: «Északról jő most hozzánk a világosság».[3]

[3] E kölcsönös hizelgés bizonyságául l. Lanjuinais érdekes munkáját: *A tökéletes fejedelem* (Le monarque accompli), II. József tiszteletére irva; egy neme ez a Traján-panegyrisnek, a lehetőségig tehetségtelen munka, de a korszellem bizonysága. (Lausanne, 1776.)

VIII. FEJEZET.

A politikai philosophia Olaszországban és Skóciában.

1. §. *Olaszország.* — Vico: *Uj tudomány.* — Beccaria: *A bűnök és büntetések.* — Filangieri: *A törvényhozás tudománya.* — Galiani abbé: *Levelezés.*

2. §. *Skóczia.* — Hutcheson: *Az erkölcsi philosophia rendszere.* — Hume D.: *Értekezések.* — Smith Ád.: *Az erkölcsi érzések. A nemzetek vagyonossága.* — Ferguson: *A polgári társadalom története.*

Noha a XVIII-ik században a philosophiai munkásság és a magas politikai szemlélődés központját Franczia-országba tették át Montesquieu, Voltaire és Rousseau, még sem szabad elhanyagolnunk a többi országokat. Különösen két egymástól távol eső ország nem eredetiség nélkül vett részt a század mozgalmában: Olaszországot és Skócziát értjük.

1. §. *Olaszország.*

Olaszország, mely a XV-ik és a XVI-ik században bölcsője volt a politikai tudománynak, a XVII-ik században már nem jő számításba; de a XVIII-ikban megint visszanyeri fontosságát; részint mint egy egészen eredeti

lángész hazája, a Vicóé, részint mivel a maga módja szerint visszatükrözte a franczia philosophia mozgalmát Beccariával és Filangierivel.

Vico. — Mielőtt Montesquieu megkisértette általános elvekre visszavezetni a különböző politikai és polgári törvényeket, és mielőtt megalapította a modern politika szabályait: egy másik lángeszű iró, kit kora kevéssé értett meg, s kinek dicsősége főleg a mi korunkban kezdődött, átható és mély pillantásokat vetett a társadalmak eredetére és fejlődésére. Giovanni Battista Vicóról szólunk, a *Scienza nuova* szerzőjéről, mely munka 1725-ben jelent meg Olaszországban, és egészen más formában 1730-ban és 1744-ben.[1] Tulajdonképen Vico könyve inkább történet-philosophiának, mint politikai tanulmánynak nevezhető. Mind a mellett e történet-philosophia igen fontos szempontokat foglal magában a társadalomról és a kormányzatokról, minélfogva összefügg tárgyunkkal. A *Scienza nuova* öt könyvre oszlik, melyek közűl az első az elveket foglalja magában, a második azt, a mit Vico *költői bölcseségnek* nevez; a harmadik a homéri kérdést tárgyalja; a negyedik a nemzetek fejlődésének törvényeit; és az ötödik a társadalmak visszatérését eredeti formáikhoz.

[1] A *Scienza nuová*-t Michelet lefordította, vagyis inkább rövidítve kiadta e czím alatt: *Principes de la philosophie de l'histoire par J. B. Vico, traduits et précédés d'un discours sur le système et la vie de l'auteur par J. Michelet* (A történet philosophiájának elvei Giov. Batt. Vicótól, fordította és a szerző életéről és rendszeréről szóló értekezéssel ellátta Michelet) 1827. — Egy teljesebb kiadás e czím alatt jelent meg 1835-ben: *Oeuvres choisies de Vico* (Vico válogatott munkái). Azon kívül Michelet irta a *Vicó*-ról szóló czikket is a *Biographie universelle*-ben, hol a *Scienza nuova*-t részletesebben elemzi.

Vico három alapelvet állít föl, mint olyanokat, melyek a műveltséggel mindig együtt állottak fönn. 1. Minden nemzetnek volt *vallása;* 2. minden nemzet ünnepélyes *házasságokat* köt; 3. mindannyi *eltemeti* halottait. Vallás, házasság és temetés a műveltség hármas alapelvében gyökerezik. E három szokás három metaphysikai és erkölcsi igazságnak felel meg, s ezek a gondviselés létezése, szenvedélyeink mérséklésének szüksége és a lélek halhatatlansága. Az első pontra nézve Vico kétségbe vonja néhány útazó tanúságát, kik azt hitték, hogy találtak vallás nélküli népeket. A második pontra nézve kifejti, hogy szabályozott házasság nélkül az emberiség vadállati állapotban maradt volna. A harmadik pontra nézve azt mondja, hogy ha a holttestek temetetlenül maradnának a földön, a városok kipusztulnának és a mezők művelés nélkül maradnának. A temetések tehát az ó-kori kifejezés szerint *foedera generis humani.*

Látjuk, hogy Vicónak történeti philosophiája tulajdonkép a történelem theologiája, s valóban ez rendszerének általános jelleme.

A műveltség első formáit a költészet teremtette meg. Van tehát eredetileg egy költői *bölcseség* vagy *tudomány*, mely költői metaphysikára, költői logikára s költői erkölcstanra és politikára oszlik. A kezdetleges bölcseség e két utóbbi része érdekel bennünket különösen. Vico szerint mindenütt a kegyelet volt az erkölcs eredete. Az erény *erőfeszítéssel* kezdődik. Igy áll elő az első hősök története, kik egyszersmind az első bölcsek. Nemsokára az emberi Venus lép az állati Venus nyomába. Akkor létre jő a házasság, három ünnepélyesség: a jóslatok vagy a sorsvetés; a fátyol; és a látszólagos elrablás kiséretében. Ez az első erkölcs magasztos és zord volt egy-

aránt. Az aranykor az emberáldozatok kora volt. Az első atyák a család bölcsei vagy törvényhozói voltak. A család kormánya kezdi meg és készíti elő a polgári kormányzatot. A temetés intézménye maga után vonta a lélek halhatatlanságának hitét. Nemsokára a gyöngéknek az erősek védelme alá kellett helyezkedniök, hogy a vadságban maradt óriások erőszakosságától meneküljenek. Így állott elő egy második család, magába foglalván a szolgákat és a rabszolgákat, a gyermekekkel és a rokonokkal együtt; és nemsokára a családapa neve átfogja mind e különböző tagokat. De ez idegen tagok hozzájárulásával, mely fokonként nagyobbodhatik, a család már várossá lesz. Az atyjok hatalma alól kiszabadult fiuk annak idején szintén családapákká lesznek. Azután megesett, hogy a szolgák föllázadtak a hősök ellen. Ezeknek egyesülniök kellett, hogy a lázadásnak ellenszegüljenek; így *politikai testületet* alakítottak, melynek főnökét *királynak* nevezték; de mindegyik főnök király volt családjában s egyúttal *apa*. E királyok vagy atyák (*Patres*) egyesülete volt a nemesség. Vico szerint csak a háborúban volt egyetlen főnök, mint Homér mondja. A békében mindannyi egyenlő volt. Az első városokban, mint magában a családban, a politikai hatalom egyesítve volt a papi hatalommal. Az első természeti jog a Quiritek vagy atyák joga volt; de nem lett volna ember, a kinek parancsoljanak, ha nem adnak meg bizonyos dolgokat a föllázadt szolgáknak: először a tulajdon jogát, és csakhamar a házasság jogát. Háromféle tulajdon volt akkor: a *bonitarius*, a *quiritarius* és a *civilis* — polgári — tulajdon. De e megkülönböztetések nagyon mesterségesek, úgy hogy itt mellőznünk kell magyaráza-

tukat.[2] A polgári tulajdon forrása lett annak, a mit később köztulajdonnak neveztek. A családapák isten kegyelméből való uralkodók lettek. Vico igen jól látta, hogy a kezdetleges királyság, mint például a római, aristokratikus királyság volt; és hogy Junius Brutus forradalmának eredménye nem népuralmi szabadság volt, hanem a nemesek szabadsága, kik fölszabadultak egy társuk zsarnoksága alól.

A *Scienza nuova* negyedik könyve[3] nekünk legfontosabb mindannyi közt. Itt kifejti a műveltség törvényeit. Három kort különböztet meg, az *isteni* kort, a *hősi* kort és az *emberi* kort, s e három állapot megkülönböztetését a polgárosodásnak minden részére alkalmazza, először is az emberi természetre. Szerinte három természet van: 1. az *isteni* vagy *teremtő* természet, mely istenítette az anyagi lényeket és belőlök isteneket csinált. Ez a theologus költők kora; ez első természet, mint láttuk, vad és barbár; a vallás részben a rémület eredménye. 2. A *hősi* természet, azaz ama hősöké, kik magokat Jupiter fiainak tekintik s feljebbvalóknak a többi embereknél, kik még vad állapotban élnek. 3. A tulajdonképi *emberi* természet, azaz a mérsékelt, jóakaró, észszerű természet, mely törvényekül elismeri a lelkiismeretet és a kötelességet. Ép így van három faja az *erkölcsöknek:* a kegyelet, a becsület, a kötelesség; három faja a természeti *jogoknak:* 1. minden az istenek birtoka; 2. az

[2] L. III. k. VI. f. 2 §.

[3] Mellőzzük a harmadik könyvet, mely egészen a homéri kérdésnek van szentelve. Vico mondotta ki először azt az elvet, hogy a régiek collectiv lényeket egyénítettek, s így állott elő Hercules, Hermes. Ez elméletet alkalmazza Homérra is.

erő joga, melyet többé vagy kevésbbé mérsékel a vallás; 3. az észre alapított emberi jog.

Ugyanez elvek erejénél fogva a kormányzatnak három faját különbözteti meg; 1. az *isteni* kormányzatot vagy a *theokratiát,* mely az istenek, az igazi souverainek, az oraculumok kora; 2. a *hősi* vagy *aristokratikus* kormányzatot, mely a hősök kormánya, a Heraklidáké Görögországban, a Quiriteké Rómában; 3. az *emberi* kormányzatot, melyben az észnek, azaz az ember tulajdonképi megkülönböztető jelének egyenlősége található föl a polgári és politikai egyenlőségben. Minden polgár szabadnak születik, még ha a kormány többek vagy egynek kezében van is.

Végre Vico háromféle nyelvet is különböztet meg: *isteni* nyelvet: a vallás néma tényei; — a *hadseregek* nyelvét: a katonai fegyelem jelei; — az *emberi* nyelvet, mely a szótagos nyelv. Három faja van a betűknek: hieroglyphák, hőskoriak (egyetemes költőiek),[4] közönségesek (alphabet). Három faja a jogtudományoknak, a tekintélyeknek, az okoknak stb.

Hogy visszatérjünk a kormányzatokra, bár Vico az emberi kormányzatok neve alá fogja mind azokat, melyek elismerik a polgári egyenlőséget, s az embereket békében engedik élni, mind a mellett úgy áll a dolog, hogy a monarchia szorosabb viszonyban van az isteni kormányzattal és az aristokratia a hősivel; a tulajdonképi emberi kormányzatok tehát főleg a népuralmi kormányzatok; és a három forma (monarchia, aristokratia és demokratia) úgy követi egymást, mint a három kor, s

[4] Vico IV. k. III. f. 11. §.

visszavezethető a trilogia törvényére, melyből már annyi példát idéztünk.

De mi történik, ha elértünk e trilogia végéhez? a demokratia lesz-e utolsó formája a politikai államnak, és általában a harmadik emberi kor lesz-e utolsó stadiuma az emberiségnek? S itt tünik elénk egy Vicótól fölállított új törvény, mely a *Ricorsi*, azaz a visszatérések törvényének neve alatt ismeretes. Szerinte, az emberiség fejlődése nem egyenes vonalban történik, hanem körben, vagy ha úgy tetszik, mint másképp mondották, csavarvonalban, mivel a három állapot folyvást ismétlődvén, az utolsó állapot maga után vonja az elsőt, noha a kezdetleges állapotnál fejlettebb formában. Például egyik esete e törvénynek az, hogy *minden nemzet, miután a demokratiához jutott, megpihen a monarchiában.*[5] E pontnál Vico czáfolja Bodinus elveit. Ugyanis e publicista szerint az előbb monarchiai kormányzatok zsarnokiakká lesznek; majd a zsarnokság szülné a demokratiát és a demokratiák szülnék az aristokratiát. Vico először is tagadja, hogy a monarchia a családból származhatott; mert hogyan vethette hatalma alá egy családapa a többit? Szerintünk ez annyi, mint megfeledkezni a patriarchalis jogról, mely az atyai hatalmat az előd, s ha nincs előd, az idősebb testvér kezébe teszi le. A mi pedig azt az állítást illeti, hogy az aristokratia a kormányzat utolsó formája, Vico azt kérdi Bodinustól, hogyan van az, hogy ma már oly kevés aristokratikus köztársaság maradt fönn?

Valóban a kormányzatnak három classicus formájához Vico éppen úgy, mint Platon, s csakugyan Platonra való

[5] IV. k. V. f. 2. §.

hivatkozással, egy negyedik formát csatol, a valódi köztársaságot, mely egy neme a demokratiai köztársaságnak, s uralkodó családapákból áll, a gondviselés hatalma alatt. Szerinte isten kormányozza az emberi nemet. A gondviselésbe vetett hitnek befolyása alatt kezdenek az emberek parancsolni szenvedélyeiknek, alakítják meg az emberi egyesületeket, alapítanak családokat és védik a gyöngéket. Ezek valóban az *Optimi*-k. Ilyenek s valóban ilyenek is voltak a világ első kormányzatai. Ilyen együttességében az emberiség általános kormányzata.

«Égig emeltek oly bölcs törvényhozókat, mint Lycurgus, Solon és a decemvirek, mivel látták, hogy ezek több intézményt alapítottak s a három legnevezetesebb államot, melyek a polgári erények teljes fényében tündököltek; és mégis mi már mai napság Spárta, Athén és Róma még az időtartam s a terjedelem tekintetében is a világegyetem e köztársaságához mérve? Nem kell-e itt az emberinél nagyobb bölcseség vezetésére ismernünk? Igaz, hogy az emberek magok csinálták a társadalmi világot; de e világ mégis csak egy magasabb értelemből származott, melynek kezében az emberektől kitűzött egyes czélok csak eszközök, hogy azok által nemesebb valóságokat teremtsen. Igy születnek a nemzetek újra hamvaikból. Igy czáfoltatnak meg Epicur, Hobbes és Macchiavelli, kik a világot a véletlenre hagyják, Lucretius és Spinoza, kik azt a végzetnek szolgáltatják ki. Ellenkezőleg, a philosophusok fejedelmével, az isteni Platonnal, mi azt állítjuk, hogy a gondviselés vezeti a világot».[6]

Vico könyve tulajdonképen nem XVIII. századbeli

[6] V. könyv, IV. f. *Befejezés.*

könyv. Nincs kapcsolatban azon eszmesorozatok egyikével sem, melyek e korszakban Angliában és Francziaországban nyilvánultak. A XVII. századdal sincs kapcsolatban. Ehhez nem eléggé classicus. A mythos eszméje, a forradalmak cyclikus törvényének eszméje, a kinyilatkoztatott intézményekre való czélzásnak teljes hiánya egy újító és független elmére mutatnak. Vico, mintegy megelőzve korát, inkább van kapcsolatban az eszmék azon általános, synthetikus föltevésekben mozgó, philosophiával és költészettel vegyült rendjével, mely a XIX. század első felében uralkodott, s melynek középpontja akkor Németország volt. Ő általában korának különálló embere. Elfordult Macchiavelli régi olasz politikájától, teljesen távol állott a római ultramontanismustól, s épp oly kevéssé volt áthatva korának reformszellemétől. Ellenben a reform e szelleme nyilvánvalóan nyilatkozik más publicistákban, kik Francziaország szellemétől vannak áthatva s kikre most át kell térnünk. Ezek közűl kettő válik ki: Beccaria és Filangieri.

Beccaria. — A *Dei delitti e delle pene* czímű munkának philosophiája meglehetősen gyönge. — A tárgy elvi oldalait alig érinti a szerző és csak fölületesen tárgyalja. A könyv mégis megérdemli, hogy fönmaradjon és megérdemli a dicséretet azon nagy szolgálatért, melyet a társadalmi igazságszolgáltatásnak tett. Rövid, világos, meglehetősen szónokias, de melegen irt könyv, mely őszintén át van hatva a XVIII-ik század nagylelkű szellemétől, s érdekkel olvasható néhány paradoxon és a philosophiai elveknek gyöngesége mellett is. Ha összehasonlítjuk a társadalmi állapotot, melynek e könyv megfelel, azzal, melyben ma élünk, nem lehet eléggé dicsérni az oly munkát, mely hozzájárult e sze-

rencsés forradalomhoz, és nem lehet eléggé szeretni a szerzőt, ki egész lelkét e műbe önté.[7]

A politikai társadalom elve Beccaria szerint, mint századának valamennyi publicistája szerint, az, hogy az egyén, midőn a polgári állapotba lép, föláldozza szabadságának egy részét, hogy a maradékot megőrizze. Már pedig ez áldozatnak a lehető legkisebbnek kell lennie, és a közrend nem egyéb, mint gyűjteménye a szabadság azon legkisebb részleteinek, melyeket kiki átengedhetett. Ez a büntető jog elve. Mindaz, a mi e határon túl megy, visszaélés. A legigazságosabb büntetés az, mely összeegyeztethető az alattvalók legnagyobb szabadságával, a nélkül, hogy ártana a társadalmi testületnek.[8]

Beccaria többet nem mond a büntetés jogáról; de ez elvek inkább e jog határát határozzák meg, mint magát a jogot. Ki adta a társadalomnak a büntetés jogát? Vajjon isteni jogból mondhatja-e magáénak e hatalmat? Az első családfő az öröklés jogczímén bírja-e azt? Vagy egyezmény eredményével van-e dolgunk? És maga ez egyezmény nem tételez-e föl egy előző, természeti jogot? Mi a viszony a védelem joga és a büntetés joga közt? Mind e kérdéseket Beccaria tökéletesen elhanyagolja. De czélja nem is az volt, hogy elméleti úton kutassa a büntető jog eredetét, hanem hogy megállapítsa korlátjait a gyakorlatban.

[7] Beccaria 1744-ben megjelent munkájának roppant sikere volt; tíz kiadás jelent meg belőle 15 év alatt; lefordították valamennyi európai nyelvre. — L. Beccariáról Cantu Cesare munkáját (*Beccaria e il diritto penale*, Florenz 1862.) és Desjardins Arthurnak, az Institut tagjának megjegyzéseit e művéről (*Comptes rendus de l'Acad. des sc. mor. et polit.* 1885. jul.—aug. 210. l.)

[8] *Dei delitti* 2. §.

E korlátok néhány általános szabályból állanak, melyek közűl egy-kettő már megvan Montesquieunél, és melyek azóta jogtudományi sarkelvek lettek.[9] Az első az, hogy csak a törvényeket, azaz a törvényhozót illeti meg a bűnök büntetésének elrendelése. A miből következik, hogy a biró nem teremthet semmiféle büntetést; nem is súlyosbíthatja a törvénytől megszabott büntetést; mert a büntetés súlyosbítása annyi, mint egyik büntetés halmozása a másikkal. A második szabály az, hogy a törvényhozó csak általános törvényeket alkot, s hogy soha sem ítélhet egyes esetekben, mert különben biró és fél volna egyszersmind. E második tétel egy a hatalmak fölosztásának elvével. A harmadik szabály az, hogy a büntetések kegyetlenségét mellőzni kell, nem csak gyűlöletessége miatt, hanem hasztalansága miatt is. Végre a negyedik szabály az, hogy a bíráknak nincs joguk magyarázni a büntető törvényeket: «A vétségek minden neménél a birónak egy syllogismust kell csinálni, melynek *felső tétele* a törvény; *alsó tétele* pedig a törvénynyel egyező vagy ellenkező cselekvést fejezi ki; végűl *záró tétele* a fölmentést vagy a büntetést foglalja magában. Ha a biró önszántából, vagy a törvények hibájától kénszerítve, egygyel több syllogismust csinál a büntető pörben, minden bizonytalanná és homályossá lesz. Semmi sem oly hamis, mint ez elv: *a törvény szelleméhez kell tartanunk magunkat.* Mert a törvénynek e szelleme a biró jó vagy rossz logikájának eredménye. A helytelenségek, melyek a törvény szoros értelmezéséből származnak, távolról sem oly nagyok, mint azok, melyek annak tág és engedékeny alkalmazásából származhatnak. Más-

[9] *Dei delitti* 3. és 4. §.

részt a törvények magyarázatának szüksége maga is egy másik bajnak, tudniillik homályosságuknak a következménye».[10]

Nem fogjuk elemezni Beccaria könyvét, mely különben is igen rövid. Csak két legkiválóbb fejezetéről fogunk megemlékezni; az egyik a kínvallatásról, a másik a halálbüntetésről szól. Kivált emennek igen nagy a fontossága; mert ebben nyilvánul Beccaria egész eredetisége; ő hozta be e kérdést a philosophiába s a politikába; és ha valaha törvénykönyveinkből ki fog töröltetni a halálbüntetés, neki fogjuk azt köszönni. Mégis ki kell mondanunk, hogy a halálbüntetés tárgyalása Beccariánál meglehetősen gyenge és majdnem sophistikus. Ellenben a kínvallatás ellen irt polémiája igen erős, igen nyomós s egyike a legjobb értekezéseknek e kérdésről a XVIII. században.

Elve ez: senkit sem lehet bűnösnek tekinteni, mielőtt a biró elítélte. Maga ez elv elégséges a kínvallatás visszásságának és igaztalanságának kimutatására. Mert az már oly büntetés, mely az ítélet előtt alkalmaztatik. Fölállíthatjuk a kínvallatás ellen ezt a ki nem bonyolítható dilemmát: a bűn vagy bizonyos vagy bizonytalan. Ha bizonyos, csak a törvény által meghatározott büntetéssel büntethető; ha pedig bizonytalan, nem szabad kínozni a vádlottat, mivel az ártatlant nem szabad kínozni, és mivel a törvények szerint ártatlan az, kinek bűne nincs bebizonyítva. Másrészt minden viszony fölforgatásával egyértelmű az, ha azt kívánjuk, hogy valaki önmagának vádlója legyen.

A mi az okokat illeti, melyekkel a kínvallatást

[10] *Dei delitti* stb. 5. §.

védik, ime a főbbek: A kínvallatás, úgy mondják, eszköz a bűn fölfedésére, *criterium*. Ámde ez egy barbár és tehetetlen törvényhozásnak maradványa. A kínvallatás az, a mi a tűz s a forróvíz próbája volt. Az egyedüli különbség az, hogy az elsőt még kiállhatja a vádlott; de ez előny csak a test és az izmok, vagy az akarat erejétől függ és semmiképp sem az ártatlanságtól. Ha a fájdalom érzete annyira növekszik, hogy az egész lelket eltölti, arra kényszeríti azt, hogy a legrövidebb úton szabaduljon tőle, és a vádlott vallomása ép oly szükségképi, mint a víz és a tűz hatása volt. A kínvallatás tehát biztos eszköz a gyönge ártatlanok elítélésére és az izmos bűnösök fölmentésére. Az egész a szervezettől függ; és így lehet formulázni a megoldásra váró problémát, azaz az igazság fölfedezését: «Adva levén egy ártatlan ember izmainak ereje és idegszálainak érzékenysége, meg kell találni a fájdalom azon fokát, mely arra a vallomásra fogja kényszeríteni, hogy vétkes egy adott bűnben». Igaz, hogy a jogtudósok kijelentése szerint a vallomás a kínzás esetében semmis, ha a kínzás abbahagyása után esküvel meg nem erősíttetik; de másrészt, ha a vádlott meg nem erősíti vallomását, újra kínozzák. «Néhány jogtudós csak háromszorra engedi meg e *gyalázatos petitio principiit*. Más tudósok a biró belátására bízzák a dolgot».

A kínvallatás továbbá, mint mondják, arra való, hogy földerítse a vádlott ellenmondásait; arra való, hogy fölfedje, vajjon a vádlott nem követett-e el más bűnöket is, azon kívül, melyet reá bizonyítottak; végre arra való, hogy fölfedezze bűntársait. De a mi az ellenmondásokat illeti, azokat igen gyakran megmagyarázza már a vádlott zavara is, a félelem, a birói tárgyalás ünnepélyes-

sége és a tudatlanság. És azután igazságos-e föltenni, hogy valaki két bűnt követett el, mivel egyet elkövetett, és kínozni őt ez önkényes föltevés miatt? Végre, igazságos-e kínozni valakit másnak bűnéért?

A kínvallatás védelmére fölhozott utolsó és visszás érv az, hogy *eltörli a gyalázatot.* De miféle kapcsolat van a testi fájdalom és az oly erkölcsi tény közt, minő a gyalázat? «Avagy a vallatás olyan-e, mint a lombik, és a gyalázat valamely fertőző és heterogén anyag-e, melyet ki lehet választani a testből, melylyel összevegyült?»

Talán azt lehetne mondani, hogy ennyire világos igazságokat nem volt szükséges annyi fáradsággal bizonyítgatni. De e ma nyilvánvalóknak tetsző igazságok akkor még nem voltak elfogadva; a kínpadnak voltak védői és Beccaria könyve nem győzött meg mindenkit. Igy például, Muyart de Vouglansnak éppen Beccaria ellen intézett czáfolatában [11] olvasok egy választ Beccariának a kínpad elleni érveire. A szerző, korában kiváló s még ma is becsült jogtudós, azt válaszolja, hogy a törvénytől követelt elővigyázat következtében a vádlottra már *majdnem egészen* reá bizonyult a bűn, midőn a kínpadra vonják; úgy hogy nem igen kell tartani a veszélytől, hogy összetévesztik az ártatlant a bűnössel. A kínpad nélkül, millió bűn ismeretlen maradna és így meg nem büntettetnék. Oly esetekben, midőn nem lehet megtalálni a corpus delictit, például a megölt ember holttes-

[11] *Réfutation des principes hasardés dans le Traité des délits et des peines, par M. Muyart de Vouglans, avocat au parlement de Lausanne.* (A bűnök és büntetésekről szóló könyvben koczkáztatott elvek czáfolata Muyart de Vouglanstól, a lausannei parlament ügyészétől) 1767, 72., 82. ll.

tét, vagy az elrablott pénzt, hogyan fedezhetnők föl az igazságot, ha nem csikarjuk ki a vallomást a kínzás erőszaka által? És ha a vallomást a tényállás igazolja, mennyiben volna a kínpad igaztalan, kegyetlen vagy fölösleges? Sőt a kínvallatás igazolható «magának a vádlottnak azon előnye által is, hogy így *bíróvá teszszük a saját ügyében*, s elhatározására bizzuk, hogy kerülje ki a főben járó büntetést; igazolható a kínvallatás az által is, hogy eddig lehetetlen volt azt helyettesíteni, épp oly hatásos és kevesebb helytelenséggel járó eszközzel, és végre igazolja azt a szokás régisége és általánossága». Beccaria tételének védelmében hivatkozott néhány ország példájára, melyben megkisérlették eltörölni a kínpadot. Muyart de Vouglans erre azt válaszolja: «Egy vagy két nemzet példája .... oly kivételek, melyek csak arra valók, hogy e pontra nézve az általános szabályt még inkább megerősítsék». Nehéz megérteni, hogy ez esetben a kivétel miért erősíthetné meg a szabályt. Végre, a szerző annak bizonyítékául, hogy a törvényhozó mennyi elővigyázattal járt el ez ügyben, V. Károly egy rendeletét idézi, a *Carolinát*, melyből a következő czikkelyt emeli ki: «Mivel a törvények szerint mindenki köteles nem csupán a bűnt kerülni, hanem még *a bűnnek látszatát* is, mely őt rossz hirbe keveri vagy ellene bűnjeleket formál: az, a ki nem vigyáz magára, csak magára vessen a szigor miatt, melyet maga ellen fölidézett». És midőn ily czikkelyt idéz, mely egy maga hatalmasabban bizonyít a kínzás ellen, mint minden érv: e visszás intézmény védője már azt hiszi, hogy elnémította ellenfelét. Ilyenek voltak 1767-ben, száz év előtt, nem a köznép, hanem a tanult emberek, sőt a parlament egy ügyészének nézetei, kit hivatala arra kötelezett, hogy védelmezze

a vádlottakat a közszigor hevessége vagy tévedései ellen.

Beccaria nagy szolgálatot tett a műveltségnek és az emberiség ügyének, midőn megtámadta a kínvallatást, és makacs védőit ad absurdum vezette. Ugyanígy áll-e a dolog a halálbüntetés birálatával? Ezt bizonyára a jövő lesz hivatva eldönteni. Mindazáltal nagy dicsősége marad, hogy ily kételyt s ily nemes aggodalmat ébresztett a fölvilágosult népek lelkiismeretében. Mégis baj az, hogy érvelése a kérdés fontosságához nem egészen méltó.

Beccaria szerint, mivel mindenki csak a lehető legkevesebbet áldozott föl szabadságából a közjónak, nem tehető föl róla, hogy megadta más embereknek azt a jogot, hogy elvegyék életét. A mi több: e beleegyezés, még ha lehetséges is, törvénytelen volna, mivel senkinek sincs joga megölni önmagát, és így nem ruházhat át oly jogot, melylyel maga sem bír. Meg kell vallani, hogy ez az érv épp oly körmönfont, mint a milyen üres, és mellékesen mondva, Rousseau tökéletesen megczáfolta azt a *Contrat social*-nak e szabatos és szellemes mondásában: «Azért egyezünk belé a halálbüntetésbe azon esetre, ha gyilkossá lennénk, mert nem akarunk valamely gyilkosnak áldozatává lenni. Mikor e szerződést megkötjük, éppen nem rendelkezünk saját életünkről, hanem annak biztosítására gondolunk, s nem lehet föltenni, hogy a szerződők valamelyike akkor azzal a szándékkal foglalkoznék, hogy fölakasztassa magát.»[12] Kant ugyanez eszmét sok éleselműséggel és mélységgel fejti ki. Nagyobb tudományos

[12] *Contrat social* II. k. V. f.

szabatosságot ad neki; de érvelésének, bármily kitünő is, nincs több ereje mint Rousseau aphorismájának.[13]

Ha a halálbüntetés nem következése valamely jognak, mint Beccaria bebizonyítottnak hiszi, akkor nem lehet egyéb, mint a nemzet háborúja egy polgár ellen, ki a közcsendet háborgatja. A háború csak akkor igazságos, ha szükséges. Már pedig a halálbüntetés nem szükséges; mert valamennyi század tapasztalata bizonyítja, hogy soha sem akadályozta meg az oly embereket, kik el voltak szánva ártani a társadalomnak. De ez tagadólagos érv, melynek nincs semmi nyomatéka. Mert mikép lehet bebizonyítani, hogy a halálbüntetés nem akadályozta meg a bűnöket? Csakis hosszas ellenkező tapasztalás adhatná meg e bizonyítékot. Már pedig épp azon fordul meg a kérdés, hogy megtudjuk: vajjon lehet-e hasonló tapasztalást tenni?

Beccariának másik érve sem jobb. A halálbüntetés, úgymond, példa. Már pedig, ha fontos az, hogy az embereknek gyakran szemök előtt legyenek a törvények hatalmának hatásai, szükséges az is, hogy gyakran legyenek bűnösök, kiket e végső büntetéssel sujtanak. A halálbüntetés tehát gyakori bűnöket tételez föl. Nem nehéz kimutatni ez új érv sophismáját. Először is meg lehet támadni a felső tételt. Hogy a példák hassanak a nép képzeletére, azért igazán nem szükséges, hogy gyakoriak legyenek; sőt ellenkezőleg, annál hatásosabbak, minél ritkábbak. Arra nézve tehát, hogy a törvények megtegyék hatásukat, nem szükséges, hogy számosak legyenek a bűnösök. Sőt még azt is mondhatjuk,

[13] *L. Kant Élém. métaph. du droit.* (A jog metaphysikai elemei). Jules Barni fordítása 204. l.

hogy épp a bűnök gyakorisága teszi szükségessé a törvények példáját; s hogy ha a bűnök nem gyakoriak, e példáknak sem kell azoknak lenniök. Igaz, hogy a példa nem fog megadatni, ha nincs halálos büntetésre méltó bűntett; de az is igaz, hogy akkor a példára nem is lesz szükség. Igy tehát abból, hogy a halálbüntetés hasznos példa, nem kell azt következtetni, hogy a bűnöknek gyakoriaknak kell lenniök. Végre ez érvet mindenféle büntetés ellen lehet használni; tehát nem érvényes az külön egy bizonyos büntetés ellen.

Ez érvekhez Beccaria még más épp oly kétségeseket csatol, vagy legalább nem fejti ki őket meggyőző erővel. A halálbüntetés, így szól, rossz a társadalomra nézve az adott példa kegyetlensége miatt. Ellenmondás azt akarni, hogy a gyilkosságtól elforduljanak az emberek, az által, hogy magunk is példát adunk a gyilkosságra. A természetes borzalom, melyet az emberek a halálbüntetés ellen éreznek, kivehető abból a méltatlankodásból és megvetésből, melylyel a hóhér iránt viselkednek, a ki pedig ártatlan végrehajtója a közakaratnak. Végre, valamennyi nemzet példája nem nyom semmit; mert az emberi szellem története nem egyéb, mint tévedéseinek története.

E fejtegetés meggyőző erejét még az is gyöngíti, hogy Beccaria a helyett, hogy beérné a halálbüntetés megtámadásával, helyettesíteni kívánja azt, s így elmék meg van osztva Beccaria ellenvetései és azok közt, melyeket magunk találunk az általa javasolt új büntetési elmélet ellen. Az örökös rabszolgaság büntetését ajánlja. E büntetést azzal okolja meg, hogy a tartós benyomások hatásosabbak, mint a heves benyomások, s hogy egy elszánt ember kevésbbé fog tartani a haláltól,

mint szabadságának teljes veszteségétől. Ez kétségtelenül megfontolni való ok. De az elmét teljesen ki nem elégíti. Mert ha a rabszolgaságon csak a fogságot érti, kétségbe vonhatjuk, hogy átlag véve e büntetés egyenlő értékű-e a halálbüntetéssel; ha pedig valódi rabszolgaságot ért rajta, mely egy embert tökéletesen és tartalék nélkül egy másik ember hatalmába szolgáltat annyira, hogy ez úgy bánhat vele, mint az *igavonó állattal*: akkor meg azt kérdhetjük, hogy e büntetés igazságosabb-e, mint az, melynek helyét kellene elfoglalnia?

Midőn kifejeztük kétségeinket Beccaria ez érdekes fejezetéről, nem lépünk föl azzal a követeléssel, hogy magát a kérdést oldottuk meg, hanem csak Beccaria érvelésének elégtelenségét akartuk jelezni.

Beccaria tanának méltán megtámadott pontja a kegyelmi jog tagadása. Azt mondják, hogy *a priori* visszás dolog, megadni a végrehajtó hatalomnak azt a képességet, hogy megmásítsa a törvényszékek ítéletét. De az ellenvetések inkább illetik a joggal való visszaélést, mint magát a jogot. «Valamely büntető rendszernek, mondja igen helyesen Desjardins Arthur,[14] a megtorlás és a javítás eszméjén kell alapulnia. Ha így van a dolog, a kegyelem nélkülözhetetlen része a büntető rendszernek. A letartóztatott, ki jól viseli magát, megérdemli, hogy büntetését enyhítsék. A javulás kilátása fölkelti a munkára való hajlamot. Nem birnók megérteni, hogy a társadalmi testület miért fosztaná meg magát az örökös büntetések megrövidítésének jogától». Igaz, hogy a kegyelem több nehézségbe ütközik a főben járó büntetések terén. De megeshetik olykor, hogy a

[14] Idézett helyen 520. l.

büntetés meghaladja a társadalom föntartása szükségeinek körét. Miért kellene lemondani valamely tévedés kiigazításának eszközéről?

Figyelemre méltó, hogy Beccaria, ki annyi merészséggel érinti korának intézményeit s nem csupán a legkorhadtabbakat, melyek magoktól ledőltek, hanem azokat is, melyeket a mi korunk legszabadelvűbb szellemei még szükségeseknek tartanak, igen tartózkodó oly kérdésben, melyet akkor Franciaországban a legnagyobb merészséggel tárgyaltak, tudniillik a vallásos türelem kérdésében. Csak rejtett czélzásokban beszél róla, egy igen rövid fejezetben, e jelentéktelen czím alatt: *A vétségek egy külön fajáról;* és magában e fejezetben azzal a kétes értékű s kétértelmű módszerrel él, mely a XVII. században annyira szokásos volt, s mely abból áll, hogy valamely ügyet rossz érvekkel védelmeztek oly végből, hogy az ellenkező véleményt keltsék föl. Egyébiránt elégségesen érthetővé teszik ez eljárást e szavak, melyek nem téveszthették el czéljokat: «A fölvilágosult emberek észre fogják venni, hogy ott, hol élek, a *hely* és a század viszonyai meg nem engedték, hogy vizsgáljam e vétség természetét». Elég azt mondani, hogy Olaszországban irt, hol irni lehetett a halálbüntetés ellen, de az inquisitió ellen nem.

Filangieri. — Beccaria mellett és azok közt, kikre kétségtelenül hatottak Montesquieu iratai, meg kell még említenünk Olaszországban a hírneves Filangierit, a philosophus irót, ki Nápolyban az új szellemet ápolta, s kit százada közvéleményének ereje a nápolyi király tanácsosai sorába emelt. Igy a philosophia, mely Franciaországban hatalomra jutott Turgot-val és Malesherbes-bel, még Olaszországban is a trón mellé emelkedett. Filan-

gieri, szerencséjére, nem volt kitéve azon akadályoknak és nehézségeknek, melyekkel a valóság kétségtelenül próbára tette volna tapasztalatlanságát, és meghalt azon szép csalódásban, hogy a philosophia mindent tehet, a mit csak akar.

«Volt valami Filangieriben, mondja Villemain,[15] a missionariusból s a philanthrop törvényhozóból, kit azon eszme ragadott meg, hogy a kormányok igen is lassúk, igen is félénkek reformjaikban; hogy a népek sokáig szenvedtek, s hogy inkább a műveltség, mint a szabadság föladata megjavítani sorsukat . . . Igaz, hogy Filangieri Montesquieu szellemének szülötte; ha Montesquieu nem ir, ha e hatalmas lángész és még mások nem emelik az emberi gondolkodásnak röptét, Filangieri minderre talán nem is gondolt volna; hanem békésen él Nápoly gyönyörei és ünnepélyei közt. De így, elragadtatva egy lángész művének olvasásától, a merészségtől, mely látszólag annyira óvatos gondolatainak mélyén rejlik, Filangieri a megnyitott pályára lép, s ott nem nézeteivel, hanem reményeivel felülmúlja előzőjét; nem a létező, hanem a lehetséges törvények történetét irja meg; keresi a dolgok elveit; csak reformokról, változásokról, javításokról, igazságról és igazságosságról beszélt. Akkor harmincz éves volt s harminczhat éves korában meghalt, oly korban, midőn a tehetség még alig szilárdul meg. El kell ismernünk könnyű és ragyogó szellemét, mély és változatos tanulmányait. A római jog tudománya, mely az olaszoknál különösen otthonos, nála igen magas fokot

[15] *Histoire de la littérat. française au XVII. siècle.* (A franczia irodalom története a XVII. században.) III. k. XXII. és XXXIII. leczkék.

ért el. Gyors elméje Európa minden törvényhozását átértette . . . Tudós ember és egyúttal oly szellem, mely telve volt nyiltsággal, élénkséggel és kellemmel. Könyvét olvasni érdekes, mulattató, tanulságos. Önkéntelenül elbájol e fiatal lélek örökös utópiája, ki Nápoly városában ily valóban csodálatos álmot sző a szabadságról, az igazságszolgáltatásról, a nemzetek jogaiban rejlő erőről, s az emberekben élő majdnem csodálatos romlatlanságról. A politika *Ezeregy éjszakája* ez».

Filangieri csalódásai közt a legnagyobb volt az a hit, hogy ő újjáalakította Montesquieu művét. E nagy ember befolyása oly erős volt szellemére, hogy szüntelenül igyekszik azt leplezni a maga eredetiségének föltüntetésével és a különbségek jelzésével, melyek tőle elválasztják. Ugyanazt a szemrehányást teszi neki, a mit Rousseau tett *Emile*-jében,[16] hogy t. i. «úgy beszélt a dolgokról, a mint azok vannak vagy voltak, a nélkül, hogy vizsgálná, mikép kellett volna lenniök».[17] Máskor meg így szól: «A czél, melyet kitűztem magamnak, egészen különböző e szerző czéljától. Montesquieu a törvények szellemét keresi, én pedig szabályaikat keresem; ő kimutatni igyekszik annak okát, a mi történt, én pedig megkisértem levezetni a szabályokat abból, a minek történnie kell. Még elveim is gyakran különbözni fognak az övéitől».[18] De midőn oda jut, hogy magyarázza a törvényeket, melyek a kormányzatok természetéből erednek, lépésről lépésre követi Montesquieut (egyetlen

[16] *Émile.* V. k.

[17] Filangieri. *A törvényhozás tudománya.* (1780—1785. Bevezetés.

[18] U. o. A munka kidolgozott tervrajza.

pont kivételével, melyre vissza fogunk térni). Azért jónak is látja e szavakat hozzá tenni: «Az igazság kötelez arra, hogy kövessek itt néhány Montesquieutől elfogadott és előtte sok más politikustól fölállított elvet».[19]

Igaz volna-e, hogy Rousseaunak több befolyása volt Filangieri szellemére, mint Montesquieunek, a mit következtetni lehetne az olasz tudós regényes és lelkesedő szelleméből? Kétségtelenül nem. Filangieri soha sem idézi Rousseaut; egyszer czéloz a kezdetleges életről szóló tanára és embergyűlölő sophistának nevezi.[20] De ugyane fejezetben, mely könyvében az első, még sem oly független Rousseautól, mint maga szeretné. Igaz, hogy nem fogadja el a kezdetleges állapot elméletét; de elfogad bizonyos természeti állapotot, melyben nem ismertek «más egyenlőséget, mint azt, mely a test erejéből származik; más törvényt, mint a természetét, s nem más köteléket, mint a barátság, a szükségletek és a család kötelékeit... *Szerencsétlenségére az emberi nemnek*, úgy mond, lehetetlen volt, hogy az ily társadalom sokáig fönmaradjon». A barbár és kezdetleges társadalom e sajnálása nagyon hasonlít Rousseau sajnálkozásaihoz, és egyenesen tőle származik. Ugyancsak tőle veszi át Filangieri azt a képzetet, melyet a polgári állapot eredetéről alkot magának. «Mind ezen külön erőkből, mondja, egy nyilvános hatalmat kellett alkotni, mely azok mindegyikét fölülmúlta. Életet kellett adni egy erkölcsi személynek, kinek akarata mind ez akaratoknak képviselője legyen.» Ez a *Contrat social* elmélete. Mind a mellett, kivéve ez első fejezetet, melyben világosan mutatkozik Rousseau befo-

[19] Filangieri. I. k. X. f. jegyzet.
[20] U. o. I. k. I f.

lyása, mondhatjuk, hogy ez kevés helyet foglal el a könyv többi részében, és hogy Montesquieu hatása az uralkodó.

Az igazság tehát az, hogy a *Törvényhozás tudománya* az *Esprit des Lois*-nak szülötte, s hogy, miután Montesquieunél a tárgy ki volt fejtve, föl volt osztva és szét volt tagolva, a törvényeknek számtalan vonatkozásai ki voltak derítve, a positiv törvényhozások sokszoros és végtelen elvei meg voltak világítva: Filangierinek ekkor az a különben egyszerű gondolata támadt, mely sok más embernek is eszébe juthatott, hogy elővegye ugyanazt a tárgyat és ugyanazt a munkát, de úgy, hogy többé nem azt magyarázza, a mi volt, hanem azt, a minek lennie kellett volna, a mi kétségtelenül igen nagy föladat, de csak akkor, ha végre is hajtják; mert annak puszta elgondolása nem múlja fölül egy középszerű elme erejét. De végrehajtására kettős lángész volt szükséges: olyan, a mely megérti a tényeket és olyan, a mely az elvig emelkedik, tehát az eszmény és a valóság géniusza, Aristotelesé és Platoné. Nem kell mondanunk, hogy Filangieri nem felel meg teljesen e föltételeknek.

Igaz, hogy néhány philosophiai elvből próbál kiindulni; de ez elvekben nincs semmi újság és semmi erő. Azt hiszi, hogy termékeny elvre talált, midőn kimondja, hogy a társadalom eredete a *föntartás* és a *nyugalom* szüksége.[21] Kétségtelen, hogy semmi sem igazabb ennél; de Montesquieu nem azért nem állított föl ily elveket, mintha nem ismerte volna, hanem azért, mivel kicsinyelte őket. A föntartás elve új és fontos, ha mint Hobbes, bizonyos meghatározott értelmet adunk

[21] L. *Kidolgozott tervrajz.* I. k. I. f.

neki és egy eredeti rendszert vezetünk le belőle. De úgy, a hogy Filangieri érti, nincs semmi termékenysége: «A föntartásnak, úgy mond, czélja a lét, a nyugalomnak czélja pedig a biztosság. A lét eszközöket, a nyugalom bizalmat tételez föl».[22] Ez elvek nyilvánvalók. De minő következések vonhatók belőlök? Ezeket nem látni Filangierinél.

Ugyanezt mondhatom a törvények *általános jósága* és *viszonylagos jósága* közt fölállított különbségről is.[23] E különbség igen helyes; de a szerző abból igen kevés új alkalmazást von le és sokkal többet időz a törvények viszonylagos, mint általános jóságánál, a mi a Montesquieu könyvéhez való visszatérést bizonyítja.

Még az éghajlatok elméletét[24] fogom említeni a szerző kevés eredetiségének bizonyítására és egyúttal annak jeléül, hogy magát megkülönböztetni törekszik valódi mesterétől. Sokat birálja Montesquieu elméletét, sőt gúnyolja az ürű nyelvével tett kisérleteit. Méltán szemére hányja Hume és Helvetius nyomán, hogy az éghajlatból magyaráz ki oly tényeket, melyek sok egyébnek következményei. De midőn arra kerül a sor, hogy kifejtse a maga eszméit, éppen nem látszik eltérni Montesquieutől. Valóban, az ő két elve a következő: 1. hogy az éghajlat befolyással lehet az emberek testi és erkölcsi életére, mint közreható ok, de nem mint absolut ok; 2. hogy bárminő legyen e befolyás ereje, a törvényhozónak gyöngítenie kell hatásait, ha ártalmasak és hasznosítania, ha hasznosak. Már pedig e két elv közül

[22] *Kidolgozott tervrajz* I. k. II. f.
[23] U. o. I. k. III. és IV. ff.
[24] U. o. I. k. XIV. f.

az első éppen semmi ellentétben nincs Montesquieu tanával, ki soha sem mondotta, hogy az éghajlat első és kizárólagos oka a népek jellemének és cselekvéseinek. Ellenkezőleg, csak a XIV-ik könyvben kezd szólni az éghajlatokról; már pedig, ha ez volna elméletének egyedüli elve, úgy gondoljuk, hogy ezen kezdette volna. Ámde sok egyéb dolgot vesz tekintetbe az éghajlaton kívül, például a kormányzatot, a vallást, a kereskedelmet stb.; szerinte tehát az éghajlat nem az egyedüli befolyás, mely a népekre s ennek következtében törvényeikre hatást gyakorol. A mi Filangieri második elvét illeti, ez annyira nem ellentéte Montesquieu eszméinek, hogy épp tőle van kölcsönözve. Mert az *Esprit des Lois* XIV. könyve VI. fejezetének alapgondolata ez: «Rossz törvényhozók azok, kik az éghajlat hiányainak kedveztek; jók pedig azok, kik e hiányoknak ellenszegültek». Nem egészen ez-e a Filangieri elve is?

Még a kormányzatok elvét fogom említeni,[25] mint azok egyikét, melyekben Filangieri egyaránt kimutatja kevés eredetiségét és az eredetiségre való igényét. — Először is világos, hogy Montesquieu ösztönözte Filangierit e vizsgálódásra, mert ő tűzte ki először e kérdést. A publicisták kutatták ugyan, hogy mi az állam elve általában, de nem azt, hogy mi külön véve a kormányzat mindegyik fajának rúgója. Ismerjük Montesquieu elméletét, mely talán inkább sajátságos, mint alapos; de nagyon elmés és változatos, s nagyon mély gondolatokra szolgáltat neki alkalmat. És ha csak egy föltevés értékével birna is, megvan az az érdeme, hogy a tények igen nagy számát kapcsolja össze és osztályozza. Filan-

[25] *Kidolgozott tervrajz.* XII. f.

gieri azt hiszi, hogy megjavítja ez elméletet, ha egyetlen elvvel helyettesíti a Montesquieutől kigondolt három elvet, t. i. a *hatalom szeretetének* elvével. Csakhogy, midőn ez elv magyarázatára kerül a sor, Filangieri megelégszik annak bebizonyításával, hogy az föltalálható minden kormányzatban; de nem bizonyítja be, hogy az mindegyiknek elve, sem azt, hogy mikép hat át és éltet egymástól annyira különböző kormányzatokat.

Az egyedüli pont, melynél, a mint nekem látszik, Filangierinek valamivel erősebb és szabatosabb, ha nem is egészen helyes eszméi voltak, Anglia alkotmányának vizsgálatában található.[26] Itt is az eredetiség vágya birja arra, hogy a Montesquieuétől különböző fölfogást fogadjon el. Sőt némi dicsekvést is találhatni e szavakban: «Ezt a kormányzatot e század több politikusa halmozta el dicséretekkel és kivált Montesquieu. De úgy tetszik, hogy közülök egy sem elemezte azt azzal a szabatossággal, mely egyedül teheti kétségtelenné annak helyességét». Ily lenézéssel beszél Filangieri az *Esprit des Lois* e csodálatos szép fejezetéről, mely nélkül ő bajosan irta volna meg a magáét. Filangieri nem mutatja magát Anglia alkotmánya bámulójának; ellenkezőleg bizonyos megvetéssel és szánalommal szól róla. Egy súlyos és főben járó hibát talál benne, melyet Montesquieu észre nem vett, s ez az, hogy a benne rejlő zsarnokságot elfödi. E vád különösnek látszik; de azon birálatok közt, melyeket Filangieri e kormányforma ellen intéz, vannak némi súlylyal birók is, melyek megérdemlik a vizsgálatot.

E három fő elemből, a királyból, a nemesekből és a népből alkotott kormányzatnak a szervezetben gyöke-

[26] *Kidolgozott tervrajz.* XI. f.

rező három hibája van: 1. a végrehajtó hatalom függetlensége a törvényhozó hatalomhoz való viszonyában; 2. a fejedelmek titkos és veszélyes befolyása a parlamentben; 3. az alkotmány állhatatlansága.

Ily kormányzatban, a végrehajtással megbizott tisztviselő kezében van egyesítve a nemzet minden ereje. Ellenben az igazi souverain csak törvényeket hozhat és kihirdetheti őket, a nélkül, hogy módja volna egyebet tenni. Mit fog cselekedni, ha a végrehajtó hatalom elmulasztja kötelességét? Mivel a végrehajtó hatalom, vagy a király, maga is része a parlamentnek, ha föltesszük, hogy a királyt büntetni kell, csakis a három hatalom segélyével büntethető meg, azaz a maga segélyével. Saját magának kellene aláirnia elitéltetésének okiratát. Azért is belátván azt, hogy lehetetlen megbüntetni a királyt ily alkotmányban, kijelentették, hogy a király sérthetetlen és csalhatatlan. De ez a kijelentés nem elégséges annak megakadályozására, hogy a király ne kövessen el zsarnoki cselekvéseket, ha úgy akarja; miért is a publicisták kénytelenek megvallani, hogy ily esetben az egyedüli orvosszer a lázadás.[27]

Ez ellenvetés első pillanatra találó. Kétségtelen, hogy oly országban, mely nem igen erélyesen kivánna szabad lenni, egy a végrehajtó hatalom minden erejével fölfegyverzett királyság legalább bizonyos ideig megalapithatja a zsarnokságot; de ily szándékot csak az alkotmány megsértésével lehetne végrehajtani; ha pedig az alkotmány meg van sértve, a nép szükségképen biróvá

[27] Valóban ez a Locke megoldása. L. föntebb IV. k. II. f. Blackstone megtámadja e megoldást. *Magyarázat az angol törvényekhez.* I. k. II. f.

lesz. Azt nem lehet tagadni, hogy az ily orvosszer magában véve is nagy baj; de kérdhetjük, hogy van-e a politikai kormányzatnak oly formája, bárminő legyen az, mely eltilthatja az erővel fölfegyverzett hatalmat attól, hogy állandósítsa magát, vagy hogy az ország alkotmányától meghatározott korlátokon túl ne terjeszkedjék? Többé vagy kevésbbé, de mindig függ valami magától a hatalomtól. Ha ezt megengedtük, az az alkotmány, mely elválasztja a végrehajtó és a tanácskozó hatalmat, mely őket egymással szembeállítva, legfelsőbb birájokká a közvéleményt teszi, még mindig legtöbb biztosítékot nyujt a bitorlás ellen. Másrészt Filangieri felejti az angol alkotmány egyik lényeges és alapvető pontját, a miniszterek felelősségét.

Filangieri második ellenvetése az angol alkotmány ellen, a fejedelemnek a parlamentben való befolyására vonatkozik. Valóban a király osztogatja mind a polgári és katonai hivatalokat, ő az egyedüli kezelője a közjövedelemnek. Birtokában van minden mód a szavazatok többségének megvásárlására, s arra, hogy az országgyűlést akaratának eszközévé tegye. Tehát megsemmisítheti a nép szabadságát a nélkül, hogy nyiltan megmásítaná az alkotmányt. Az országgyűlés hatalmát föl fogja használni, s mivel ő maga nem felelős, le fogja nyűgözni a nemzetet a nélkül, hogy bármi módon veszélyeztetné önmagát. VIII. Henrik és Erzsébet bebizonyították Angliában, hogy mit lehet tenni egy szolgai parlamenttel. Ha II. Jakab utánozza őket, a helyett hogy egyenesen síkra száll a parlament ellen, el nem veszítette volna koronáját. Szóval, nincs rettentőbb zsarnokság, mint az, mely a szabadság leple alá rejtőzik.

E második birálat kétségtelenül a vegyes kormány-

zat egyik legsúlyosabb hibáját érinti: a vesztegetés lehetőségét. Hogy a végrehajtó hatalom az ilynemű kormányzatban kedvezményekkel megnyerheti a parlamentet, ha ez megközelíthető, azt lehetetlen tagadni; hogy a parlament tagjai magok is megvesztegethetik a választókat, ez nem kevésbbé lehető. De azt is meg kell engedni, hogy az ily kormányforma alatt oly közszellem fejlik ki, mely meg fogja akadályozni, vagy legalább meg fogja szorítni a romlottság uralmát. Valóban, ily alkotmány csak erélyes közszellem szülötte lehet, mely gátat akart emelni a zsarnokság elé, s annak a szellemnek, mely éltet adott e kormányzatnak, fönn is kell tartania azt. Ha eltűnt volna, a fejedelem nem is szorúlna a vesztegetésre, és a zsarnokság magától is előállana. Nincs oly kormányzat, bárminő legyen az, mely föl volna mentve az alól, hogy erkölcsi erőn alapuljon; és Montesquieut illeti a dicsőség annak kimutatásáért, hogy a monarchia ereje nem az uralkodók fegyvereiben, hanem az alattvalók becsületében rejlik, és hogy a köztársaság ereje nem a nép tömegében, hanem erényében van. Épp így áll a dolog a vegyes kormányzattal is. Bárminő alkotmányos egyensúly, bárminő törvényes elővigyázat nem veheti elejét a romlottságnak, ha az ott van a polgárok szivében; ha pedig ott nincs, bárminő hatalom sem fogja azt életre kelteni, hacsak igen hosszú idő alatt nem. Egyébiránt egy kormányzat sincs teljesen védve a romlottság ellen. Az uralkodó eladhatja kegyeit és a demokratiák eladhatják szavazataikat.

Másrészt ha nem tekintjük is e közszellemet, ez erkölcsi erőt, mely egyedül képes valóban megmenteni a szabadságot: magában a kormány formájában vannak oly biztosítékok, melyek védelmezik a szabadságot. Igy

a lordok és a nemesek csak addig lehetnek eszközei a hatalomnak, míg az előjogaikat nem érinti. Épp annyira érdekök a függetlenség, mint a szolgaság. Már pedig előjogaik föntartása a közszabadságok föntartásához van kapcsolva. Másrészt a nép gyűlésében mindig lesznek elégületlenek, kik a nagyravágyókat ellensúlyozni fogják. «Mindazok, kik kapnak valamit a végrehajtó hatalomtól, mondja Montesquieu, hajlandók lesznek melléje állani; ellenben megtámadhatják mindazok, kik tőle semmit sem kapnak.» Végre, a sajtó által kifejezett közvélemény, szintén hatalmas akadály az önkényes kormányzat megalapításának útjában.

Végül a vegyes kormányzat harmadik hibája, Filangieri szerint, az alkotmány állhatatlansága. Minden más kormányzatban ritka dolog az, hogy megváltoztassák az alkotmányt, mivel senkinek sem áll ez érdekében. De egy vegyes kormányzatban, hol a testületek egymással versengve, mértéktelenül s mohón törekszenek nagyobbítani a reájok bizott hatalmi részt, az alkotmánynak mindig változónak kell lennie. Filangieri megkisérti bebizonyítani tételét Anglia történelméből.

E harmadik ellenvetés a leggyöngébb. Kétségtelen, hogy a vegyes kormányzat, mint minden lehető kormányzat, alá van vetve a változásnak; de nem jobban mint a többi, és sokkal kevésbbé mint a demokratia. Az alkotmány távol attól, hogy változékonyságra volna hajlandó, inkább nagyon is kedvezne a nyugalomnak és a veszteglésnek, ha a közszellem izgalma nem élénkítené az egészet. Hogyan is volna az alkotmány oly könnyen megmásítható; hiszen a három hatalom egyetértése kell minden egyes törvény megalkotásához? Ha a királyság növelni akarja is hatalmát, a lordok és az alsóház ellen-

állnának; ép így áll a dolog a lordokkal s ép így az alsóházzal; e hatalmak közűl mindegyik ellene fog szegülni a többiek terjeszkedésének; tehát mindegyik a maga korlátján belül fog maradni, és ennek következtében az alkotmány nem fog megváltozni. A mi a közösen végrehajtható változásokat illeti: azoknak szükségképen ritkáknak kell lenniök; és másrészt, maga ez egyértelműség nem bizonyítéka-e már annak, hogy nagy közérdek forog szóban?

Látjuk, hogy Filangierinek a vegyes kormányzat ellen tett ellenvetései közűl egyik sem döntő teljesen, és egy sincs köztük, mely ne volna érvényes minden kormányforma ellenében; végre, úgy látszik, hogy ő nem értette meg a hatalmak elválasztása elvének fontosságát, melyet oly mélyelműen fejtett ki Montesquieu. A mi a Filangieritől javasolt orvosszereket illeti, alig érdemlik meg a vizsgálatot, és nagy politikai tapasztalatlanságot mutatnak. Átveszem itt is Villemain elmés és élénken jellemző szavait: «Ellensúlyt keresve a korona túlságos befolyása ellen, ócsárolja a pairség intézményét, és csak egy igen különös eszközt bir találni annak visszaélései meggátlására; azt ugyanis, hogy a képviselőház tetszése szerint kizárhat valakit a felsőházból, és e kizárás azt, ki megérdemli, örökre méltatlanná teszi az állami szolgálatra s még arra is, hogy bárminő hivatalt vállalhasson, melyet a fejedelem oszt. Másrészt Filangieri mindig attól a szándéktól vezetve, hogy elejét vegye a vesztegető befolyásnak, kívánja, hogy maga az alsó-ház osztogasson jutalmakat és állásokat, s hogy például a parlament örökös tagságának jogát is adományozhassa. Ily módon előállana egy alsó-ház, melynek joga volna tetszése szerint bárkit kizárni a felsőházból, és bárkit fölvenni az alsó-házba».

A mi az állhatatlansággal járó bajokat illeti, Filangieri azokon szintoly kevéssé észszerű módon akar segíteni. «Azt kívánja, hogy az alaptörvényeken semmiféle módosítást se lehessen tenni, mind azok egyértelmű szavazata nélkül, kik a társadalmi hatalmakat alkotják. Mint látjuk: a lengyelek *liberum veto*-jára sülyed; azaz, hogy helyreigazítsa a művelt népek legremekebb alkotmányát, azt javasolja, hogy tegyük helyébe azt a törvényt, mely megsemmisítette a nemes lengyel királyságot, és mely több századig tartó anarchia után a hódoltság sorsára juttatta.»[28]

Galiani abbé. — Beccaria és Filangieri képviselik Olaszországban a XVIII-ik század nemes szellemét a maga nyiltszivű és bizalmas optimismusában. Egy másik egyéniség, kit inkább nemzetgazdának, mint publicistának ismerünk, és a ki épp annyira tartozik Franciaországhoz mint Olaszországhoz, ellenkező szellemben beszél: a kritika s a skepticismus szellemében. Galiani abbé ez, Holbach báró és Diderot barátja, kit ép úgy említhettünk volna az encyclopaedisták közt, de a ki Olaszországban töltötte élete utolsó részét. Az olasz publicistákkal szemben ő körülbelül az, a mi Grimm volt a franczia philosophusokkal szemben: a positiv, az inkább macchiavellies, mint érzelgős politika híve; a nemzetgazdaságban nagy ellensége a *laisser-faire* és *laisser-passer*-nak. Egyedüli irata egy ily czímű könyv: *Dialogues sur les blés.* (Párbeszédek a gabonáról.) Ez nagy sikert ért el és Morellet abbé élénken megtámadta. Nem foglalkozhatunk vele, mivel tárgyunk körén kívül esik. Csak azt

[28] *Tableau de la littérat. au XVIII. siècle* (A XVIII. század irodalmának képe). III. k. XXXII. leczke.

említjük meg, hogy nagy ellentétben van a nemzetgazdáktól hirdetett korlátlan szabadsággal. E szabadságot vonta felelősségre azon szörnyű szerencsétlenségekért, melyek emlékezetessé tették XVI. Lajos házasságát: «Vádolom ezért, úgymond, a nemzetgazdákat. Annyit hirdették a szabadságot és a tulajdont; annyiszor kikeltek a rendőrség, a rend és a szabályzatok ellen; annyiszor mondották, hogy a szabadjára hagyott természet ösztöne oly szép, oly jó úton jár, s annyira egyensúlyozza magát, stb., hogy végre mindenki érezve azt, hogy tulajdonában van ez az út és hogy szabad a járás rajta, hasznára akarta e szabadságot fordítani».[29] Irt Galiani abbé egy *Traité du droit de la nation et des gens* című könyvet is, mely egészen Horatiusból van véve; de ez kiadatlan maradt. Politikai eszméit tehát csak *Levelezéséből* ismerjük, melyet először 1816-ban adtak ki, majd újabban sokkal teljesebben.[30] Noha ebben csak bizalmas és a magok korában közzé nem tett nyilatkozatok vannak, mégis megérdemlik, hogy ismertekké legyenek, mert Galiani abbé egyike azon embereknek, kiknek a legtöbb befolyásuk volt a XIX. századra a társalgás, sőt még a levelezés által is.

A hasznosság és az erő elvét vallja: «A természet, így szól (1771. febr. 9.), az embernek az *erőt*, *a szabadságot*, a birtokot adja, melyet a latinok *occupatiónak* neveznek. A társadalom, azaz a törvények adják a *jogot*. A jog a hasznok egyensúlya. A jog az erők eredménye és a törvények a világ régiségének bizonyítékai, mivel az erőknek a századok egész sorát kellett átélniök, míg

[29] *Levél Mad. Épinayhez.* 1770. jan. 23.
[30] 1881. 2. kötet, 8r.

belőlük törvények állottak elő». Ugyanez eszméket nyersebb modorban fejezi ki, midőn másutt így szól (1772. decz. 12.): «Elkezdem tanulmányozni a nemzetek jogát Buffon munkáiból és az állatok életét vizsgálva . . . Az ember hasonlósága a kutyához teszi alapját a béke és a háború jogáról szóló értekezésemnek; az ember hasonlósága a bikához megalkotja nálam a demokratiai jog elvét». De most egy még erősebb tétel következik, mely száz mérföldnyire van a XVIII. század philanthrop szellemétől: «A politikában csak a tiszta, a vegyítetlen, a nyers, friss macchiavellismust szeretem, egész erejében, egész ridegségében. Raynal csodálkozik azon, hogy mi a négereket eladjuk Amerikában; hát miért nem csodálkozik azon, hogy a guyennei öszvéreket eladjuk Spanyolországban? Van-e valami borzasztóbb, mint kiherélni a bikákat és levágni a lovak farkát?» (1772. szept. 3.) Raynal abbéról szóltában fakad e szeszélyes ötletre. Nem ringatja magát csalódásban a fölvilágosultság haladására nézve; és philosoph barátjainak reményei neki csak iskolai amplificatióknak és rhetori szónoklatoknak tetszenek. E szempontból birálja Holbach báró *Système social*-ját és Chastellux marquis *Félicité publique* (Közboldogság) cz. munkáját (1773. jan. 22.): «Az a meggyőződés uralkodik, úgy mond, hogy az embereknek csak fölvilágosultaknak kell lenniök, hogy teljesen boldogok legyenek . . . Kétségtelenül jó, ha az embereknek hirdetik, hogy mondjanak le előítéleteikről és tévedéseikről; de azt hinni, hogy a fölvilágosult emberek jobbak és tökéletesebbek lesznek, csak szép képzelődés». Politikája épp úgy, mint a Grimmé, teljesen gyakorlati s ellentétben van az elvont rendszerekkel és eszményi fölfogásokkal, minőket századának philosophusai kedveltek.

«Soha sem kezdik a kezdeten ; vagyis az ember természetének vizsgálatán . . . Természetnek nevezem mind annak eredményét, a mi a nemzeti jellemet alkotja, melyre hatással vannak a helyiség, az égalj stb. . . . Ha valamely kormányzat előnyeiről beszélünk, ezt vagy azt a nemzetet kell szem előtt tartanunk ; mert azzal állni elő, hogy általában az emberek számára a legtökéletesebb kormányzatot fogjuk megcsinálni, annyi, mint a levegőbe beszélni.» Sok éleslátással támadja még meg a törvényhozónak azt az utópiáját is, melyet a philosophusok alkottak maguknak a nagy antik törvényhozó képére : «Lycurgus és Solon (1773. nov. 6.), úgy mond, csak Szent Ferenczhez és Szent Ignáczhoz hasonlítanak ; nincs semmi közös vonásuk Mazarinnel, Colberttel és Richelieuvel . . . Az egész politika ebben a két szóban foglalható össze : helyesen láss !» Nem ismeri el a nagy politikát sem, melynek czélja az állam emelkedése és hatalma és mindent a jóllétre vezet vissza, mint egy igazi XVIII. századbeli nápolyihoz illik : «Vessétek el messzire magatoktól (1773. nov. 6.) a birodalmak erejének, bukásának és emelkedésének értelmetlen nagy szavait. Ne kedveljétek a képzelet tüneményeit és az elvont lényeket. Ti és gyermekeitek, ez az egész ; a többi álmodozás». — Mindez egy kétségtelenül élénk és merész, de végre is meglehetősen lapos és durva szellemtől származik. De e zavaró hang a XVIII. század lelkesedése közepett, bizonyos érdekkel bir. E kemény és száraz szavak egészen más hatást tesznek, mint a minőt a szellemes abbé várt volna. Megszerettetik velünk Diderot-t és Rousseaut. Az aljasság mily fokára sülyed csakhamar az emberiség, ha ily gondolatok általánosakká lettek volna ! Mind a mellett minden gondolatnak megvan a maga értéke, és ezek

legalább érdekesek mint intések a képzelgés és az utópia túlsága ellen. Mindent összefoglalva: Galiani csak egy parány a maga korában és hazájában, mert a XVIII. század Olaszországa mégis csak Beccaria és Vico Olaszországa marad.

2. §. *Skóczia.*

Hobbes erkölcsi philosophiájának éppen hazájában támadtak legfélelmesebb ellenfelei. Neki köszönhetjük azon nagy moralisták sorát, kik Angliában és Skócziában a XVII. és a XVIII. században, az erkölcsi eszmék érdekében oly alapos és becses iratokat szerzettek. Hobbes philosophiájának kelletlen következményei megtermették gyümölcseiket. Az erkölcstelen és zsarnoki elvek nyiltan uralkodtak a restauratió alatt, mely nekik ügyetlenül kedvezett. Locke, ki Hobbes ellenében oly egészséges és oly szabadelvű politikát fejtett ki, nem utasította vissza erkölcstanát; és utána más szabad gondolkodók (Maudeville[31] például) a legszélsőbb végletekig vitték az anyagias philosophia következményeit.

Minden oldalról tiltakozások hangzottak föl e philosophia ellen, előbb Angliában, azután Skócziában, hol új iskola keletkezett, mely a legnagyobb becsülésre méltó. Angliában a legérdemesebb férfiakból (kik közt Cudworthot, a philosophust és hittudóst is találjuk) alakúlt cambridgei egyetem középállást foglalt el a scholastica szelleme és az új philosophia közt. Az egyetem a philosophiában általában Platont követte; a politikában mér-

[31] *A méhek meséjé*-ben (1723.), melyben azt állította, hogy a hibák hasznosabbak a társadalomra nézve, mint az erények.

sékelt szabadelvűségre hajlott; a hittanban a *latitudinarismus*, vagyis a türelem és a szabad vizsgálat gyanújában volt és épp oly távol állott az independensek vakbuzgóságától, mint a babonától és a türelmetlen orthodoxiától. Jelszóul Gilbert Burnet püspök elvét fogadta el: *Liberty and moderation.* (Szabadság és mérséklet.)[32] Cudworth Hobbes ellen irta *De immutabilibus justi et honesti notionibus.* (Az igazság és tisztesség változhatatlan fogalmairól) cz. művét, melynek címe jelzi tárgyát. A cambridgei egyetem egy másik tanítványa, Cumberland, szintén Hobbes ellen irta *De lege naturali* (A természeti törvényről) című munkáját. Nem volt Platon philosophiájának követője, mint Cudworth és szerényebb forrásból merítette az erkölcs elveit, tudniillik az emberi szív természetes ösztöneiből (*propulsiones practicae*); de mégis védelmezte a természeti erkölcstan elvét. — Végre Clarke ugyanazon elveket hirdette, egy másik elméletre támaszkodva, és az erkölcsi igazságokat a kezdetleges viszonyokra és szükségképi egyezményekre vezette vissza.[33]

Shaftesbury. — Angliában Hobbesnak még egy másik ellenfelét említhetjük, ki egyúttal egyik őse és előzője volt a skót moralistáknak. Shaftesbury ez, az *Érdem és erkölcs eszméiről* szóló könyv hírneves szerzője. Shaftesbury nem szakszerű philosophus, nem doktor és egyetemi tanár, mint Cudworth és Cumberland, hanem államférfiú, udvari ember és világfi. Az erkölcstanról azzal a didaktikai formákban való járatlansággal, azzal a könnyűséggel és a józan ész azon egyszerűségével ir,

[32] Gilbert Burnet, *Korom története.*

[33] Clarke. *A természetes vallásról.* III. f. (l. Jouffroy *Cours de droit naturel* (*Előadásait a természeti jogról*) 24-ik leczke.

melyek a gyakorlati életben forgolódó és világi ügyekben jártas férfiút jellemzik. Shaftesbury, mint Cumberland, a természetes indulatokra alapítja erkölcstanát, és kifejti, hogy ez indulatok némelyikében már ott van a nemesség és méltóság jellemvonása, mely helyeslésünket előidézi, s hogy más indulatok nyilvánvalóan aljasok és megvetendők. E jellemvonások nem csupán érzésünk módjára vonatkoznak; alapjokban van valami valódiság; az erény szép és kívánatos magában véve. Sőt hajlandók vagyunk művelni az erényt természetes vonzalomból; mert annak gyakorlata, vagyis az ember nemes ösztöneinek kielégítése, a legélénkebb gyönyört szerzi az embernek. Shaftesbury szerint tehát bizonyos rendet kell megállapítani és bizonyos választást kell tenni szenvedélyeink közt. Indulataink ez *elrendezésében* (*economy*), mint ő nevezi, áll az erény.

Shaftesbury után az erkölcsi philosophia Angliából Skócziába megy át. Hutcheson, Smith Ádám, Ferguson s maga Hume (ki az erkölcstanban nem igen tér el az előző philosophusoktól) kitünőségei a skót iskolának. De mivel ez iskola legkiválóbb mesterei (Hume Dávid kivételével) a legkimerítőbb tanulmány tárgyai voltak,[34] mi csak erkölcsi tanaik főbb vonásait fogjuk említeni, részletesebben időzve politikai eszméiknél, mert hiszen legalább ketten, Hume és Ferguson kiváló publicisták voltak. A mi Smith Ádámot illeti, ő mint a nemzetgazdaság alapítója, mindannyinak mestere volt; de mivel e tudomány kívül esik a mi munkatervünkön, csak legáltalánosabb pontjaiban fogjuk érinteni.

[34] L. V. Cousin, *Skót philosophia* és Th. Jouffroy *Cours de droit naturel.*

Hutcheson. — Hutchesont tartják a skót philosophia alapitójának. Eredetisége az, hogy az erkölcstanra alkalmazta a lélektani módszert. A lelkiismeretben keresi erkölcsi itéleteink és erkölcsi cselekvéseink elveit. Az egyik elv az *erkölcsi érzék*, a másik a *jó indulat*. Ösztönszerűleg különbséget teszünk, úgymond, a természeti jó és az erkölcsi jó közt, és különböző érzékünk van mind az egyik, mind a másik iránt. A természeti jó azon élvezetekből származik, melyeket az érzéki észrevételek által nyerünk; azért is a külső érzékeknek tárgya. Az erkölcsi jó független az érzékektől és az örömektől, melyeket ezek nekünk szerezhetnek; ha az erkölcsi jó ugyanaz volna, mint a természeti jó, egyforma érzéssel volnánk egy termékeny mező és egy nagylelkű barát iránt. Azok az emberek, kik a természeti javakat vagy azon eszközöket birják, melyek által amazokat megszerzik, csak a boldogság vagy a hasznosság gondolatát keltik föl bennünk; de a cselekvések vagy az emberek, ha bennök valami erkölcsi jóságot ismerünk föl, szükségkép helyeslésünket idézik elő. Tehát kétféle észrevételeink vannak; és mivel az elsők abból származnak, a mit külső érzékeknek nevezünk, Hutcheson analogia útján azt következteti, hogy az utóbbiaknak forrása egy más érzékben van, melyet *erkölcsi érzéknek* nevez.[35] — Ezen érzéknek különféle és magasztos sajátságokat tulajdonít. Ez nem csupán az erkölcsi gyönyörből áll, hanem azon észrevételből is, hogy e cselekvések jók, és annak, ki azokat végrehajtotta, helyeslő dicséréséből.[36] Az erkölcsi

[35] Hutcheson, *Kutatások.* Bevezetés és I. szakasz.

[36] *Az erkölcsi philosophia rendszere.* IX. f. VI. k.

érzék tehát ítél is, mint a külső érzékek, s egyszersmind benyomást és észrevételt foglal magában.

Mi már most a jó cselekvények objectiv elve? Mi az erény? Az erkölcsi érzék majd megmondja nekünk. Minő cselekvések azok, melyeket az erkölcsi érzék helyesel? Olyanok, minőket a jó indulat sugalmaz, akár az egyetemes, akár az egyéni jóindulat.[37] Az erény csak indulatokból áll. Az erkölcsi érzék tárgya nem maga a cselekvés, hanem a hajlam, mely azt létre hozza.[38] Ugyanazon egy cselekvést ellenkező hajlamok döntő befolyására vezethetjük vissza, vagy a jótékonyságra, vagy a gőgre, és így egészen ellenkező módon ítélheti azt meg az erkölcsi érzék. Valóban vannak érzületek, melyeket, úgy látszik, hogy nem lehet visszavezetni a jóindulatra, s melyeket mégis helyeslünk, mint jókat és erkölcsieket, és teszszük ezt közvetlenül és a nélkül, hogy tudnók, minő viszonyuk lehet a jóindulathoz. Ilyenek például a bátorság, az őszinteség, a mértékletesség: «De, úgymond a szerző, azok teljesen összeférhetetlenek az érzékiséggel és az önzéssel». Sőt azt hiszi, hogy egyenesen visszavezetheti őket a maga kedvencz elvére: «kérdezzük csak meg a legjózanabb remetét, hogy a mértékletesség jó-e magában véve, s el fogja ismerni, hogy nem jobb, mint a nyalánkság, ha nem tesz bennünket az emberi nem szolgálatára alkalmasabbá. — A bátorság csak esztelen embernek erénye volna, ha nem használnók az ártatlanság védelmére».[39] Hutcheson nem habozott az erényt az ösztönre alapítani, és megtámadta azokat, kik annak

[37] Hutcheson, *Az erkölcsi philosophia rendszere.* IV. f. 7.
[38] III. k. I. f. 1. §.
[39] *Kutatások* és II. rész, II. szakasz. 1.

elvéül az észt állítják föl, «mintha valamely igaz előterjesztés ismerete cselekvésre indíthatna valaha bennünket». De az ösztönnek és érzésnek az ész ellenében való védelmét még messzebbre vitte Hume, a kivel később találkozni fogunk.

Hutcheson politikája. — A politikában Hutchesonnak nincs eredetisége; Locke eszméit adja vissza, a nélkül, hogy hozzájok tenne valamit; de érdekes itt az, hogy ez eszmék annyira elterjedtek s oly megszokottak lettek, hogy még a közoktatásba is átszivárogtak, sőt föltalálhatjuk egyetemi kézikönyvekben is.[40] Nincs érdekesebb valami, mint az a látvány, hogy azok a tanok, melyek Francziaországban nemsokára oly szörnyű alakban testesültek meg, most intézeti tanulók számára vannak összefoglalva, nyilvánvaló fejtegetésekben, melyek idővel egészen ártalmatlanokká lettek. Ime például a társadalmi szerződés tana a polgári társadalmak eredetéről: «Miután látták az emberek (a természeti állapot) kelletlenségeit, valószinű, hogy az óvatosak és okosak orvosszert fedeztek föl, mely abból áll, hogy sokan szerződést kötnek egymással (*paciscuntur*) az összeség és mindegyikök érdekében oly társaság megalapítására, melyet az okosok tanácsának kell vezetnie, s e társaságba a nyilvánvaló előnyökkel más embereket is vonzanak» (IV. f.). «Három elem járult a polgári hatalom megalakításához: 1. szerződés, melynél fogva az emberek mindannyian megnyugosznak abban, hogy egyetlen néppé egyesüljenek, melyet egy közös tanács kormányoz; 2. a nép határozata, mely megalkotja a kormány formáját és kijelöli főnökeit; 3. szerződés a

[40] L. *Philosophiae moralis institutio compendiaria.* III-ik könyv. Glasgow, 1742.

főnökök és a nép közt, mely a népet engedelmességre, a főnököket pedig az alattvalók iránti odaadásra kötelezi. Nem valószinű ugyan, hogy az első társadalmakban az ily szerződést világosan kifejezték volna; de mindegyikben léteznie kellett magától érthetően» (V. f.).

Ez idézett helyek mutatják, hogy mily téves azon állítás, mely szerint a franczia ideologia fedezte volna föl a társadalmi szerződésről, a nép souverain hatalmáról s a főnököknek kezdetben a nép által való választásáról szóló elvont tanokat; míg ellenben az angolok politikájokat sokkal positivebb alapokra, hagyományokra, oklevelekre s helyi szokásokra fektették volna. Hutcheson épp oly kevéssé hivatkozik ilyesmire, mint Locke; és húsz évvel Rousseau előtt tanítja az emberek kezdetleges szerződését egymással és az alattvalók szerződését kormányaikkal.

Ellenben a szabadelvű tanokkal szemben hivatkoztak a tapasztalatra, a mult példájára, a régi erkölcsök emlékére. Hutcheson nem zavartatja magát a patriarchalis kormányrendszer csábító oldalai által: «Nem a legrégibb dolgok, úgy mond, a legjobbak; mert különben vissza kellene térnünk az állatbőrhöz, a barlangokhoz és a makkevéshez» (VI. f.). Az isteni jog szépségei iránt is érzéketlen marad: «A mit az isteni jogról, a királyokról és sérthetetlen szentségökről mondanak, az mind csak a hizelgők puszta álma. Isteni jog mind az, a mit isten és a természet törvénye szentesítenek. A nép jogai épp oly isteniek, mint főnökeik jogai. Sőt mivel a királyok jogait csak a népek jogainak védelmére állították föl, e jogok parancsolóbbak és szentebbek». Habozás nélkül elismeri és tanítja a fölkelés jogát. «Meg van engedve a népnek, hogy erőszakkal védelmezze jogait főnökei

ellen, bárkik legyenek . . . . Még a rabszolgáknak is van joguk erővel védeni magokat gazdáik jogtalansága és kegyetlensége ellen». Csak még azt kell tudni, hogy a nép jogainak megsértése esetében, ki mondhat itéletet a királyokról. Hutcheson ezt válaszolja: «Ha azt állítjuk, hogy a nép nem biró a maga ügyében, annál több okunk van ugyanezt állítani a souverainekről. Tehát a mennyire lehetséges, birákhoz kell folyamodnunk; de ha a dolog lehetetlen, bizonyos, hogy az utóbbi esetben a népet illeti meg az itélethozás, mivel tőle nyerik hatalmukat a tisztviselők, és mivel a saját érdekében szervezte a hatalmat». (VII. f.). Végre ha a zsarnoki hatalom már föl van forgatva, kit illet meg az új kormányzat megalakítása? «Ez esetben, mondja Hutcheson, az áll be, a mit interregnumnak neveznek; de akkor, noha a polgári törvények semmit sem rendeltek el, a polgári társadalom köteléke még sem szakad meg; mert, mint mondottuk, az emberek mindannyian közös szerződés által vannak összekapcsolva. Tehát a democratiának egy neme fog alakulni, melyben azoknak többsége, kik az állam élén állottak, el fogja határozni azt, hogy mi legyen a jövendő kormányforma, s hogy kire fogják bizni a hatalmat.»

Végre Hutcheson igen határozott szavakkal védelmezi tanát azok ellen, kik azzal vádolják, hogy zavart és mindenféle rendetlenséget okoz. «Azon szent jog tana, melylyel a nép bir (*de sancto jure*), hogy védelmezhesse magát a zsarnokság ellen, nem segíti elő a polgári háborút. Megfordítva, az ellentétes dogmáknak kell tulajdonítani mind e bajokat. A nép türelme mindig túlságos nagy volt, s tisztelete a főnökök iránt mindig nagyon is bárgyú (*inepta*). Ez az, a mi az egész világon annyi szörnyű államot hozott létre, vagyis inkább elvetemedett és nyo-

morult rabszolgák csoportját, kegyetlen és gyalázatos urak parancsai alatt, kik szemtelenül tipornak minden isteni és emberi jogot.» (VIII. f.)

Könnyű észrevenni, hogy e tan alapjában nem egyéb, mint az 1688-iki angolországi forradalom védelme. Ha meggondoljuk, hogy e korszakban Skóciában még egy hatalmas royalista párt volt, mely hangosan védelmezte az isteni jogot és a szenvedőleges engedelmességet s hogy Hutcheson könyve csak néhány évvel előzi meg a hires 1745-iki fölkelést, melyben Károly Eduárd, a trónkövetelő, majd hogy el nem foglalta Skóciát:[41] akkor megértjük, hogy az előző lapok nem iskolás szónoklati gyakorlatok, hanem élő és harczias tanok, melyek a forradalmi beszédmód formája alatt voltaképen a fönnálló hatalmat védelmezték.

Hume Dávid erkölcstana. — Humenál mint Hutchesonnál, az erkölcsi és politikai tanok vegyülékét találjuk, de több eredetiséggel.[42]

Hume, ki annyira skeptikus a metaphysikában, nagyon meg van győződve az erkölcsi megkülönböztetések valódiságáról: «Azokat, kik e megkülönböztetéseket tagadják, úgymond, a rosszhiszemű vitatkozók közé sorolhatjuk. Valóban, nem lehet elhinni, hogy okos ember valaha komolyan gondolta, hogy minden jellem és minden

[41] A skócziai jakobita-párt helyzetének, erejének és politikai tanainak helyes megértésére érdekesebb és élénkebb műveket nem ajánlhatunk, mint Scott Walter regényeit, különösen *Rob-Royt* az 1715-iki fölkelésre nézve, *Waverleyt* főleg az 1745-iki fölkelésre és még *Redgauntletet* is a haldokló jakobismus utolsó és tehetetlen kisérleteire nézve a XVIII. század végén.

[42] A philosophia történetirói elhanyagolták Hume erkölcstanát s még inkább politikáját.

cselekvés egyformán megérdemli az egész világ szeretetét és becsülését.»[43] Azért nem is tartja nagyon szükségesnek az ily ellenfelekkel vitázni. «Az egyedüli mód az ily ellenfél meggyőzésére az, hogy nem törődünk vele.» De van egy jóval fontosabb kérdés, s ez az, hogy vajjon az erkölcs az érzésen vagy az értelmen alapszik-e? Tudjuk, mely irók vallották az egyik s kik a másik véleményt; egyrészt Cudworth és Clarke, másrészt Shaftesbury és Hutcheson. Hume magát a vita birájává teszi; előadja mind a két fél nézetét és az érzés javára dönt. A platoni tan, úgymond, valószínűnek látszhatik az általánosságokban; de egyetlen érthető példát sem hozhatunk föl mellette.[44] Vegyük a hálátlanság tényét; hol van itt az a vonatkozás, mely megállapítja a tény erkölcstelenségét? A hálátlanság külön tény, külön körülményekből eredő, melyet külön érzés méltat. Azt fogjuk talán mondani, hogy az ellentétesség és az ellenkezés absolut vonatkozása áll fönn a hálátlan és a jótevő közt? De az ellenkezés e vonatkozása éppen úgy fönnáll a közt, a ki rosszat tesz és a közt, ki a rosszért jóval fizet; és mégis ez a vonatkozás a helyeslés tárgya. E rendszer egy circulus vitiosuson alapszik; valamely vonatkozás erkölcsiségét a jogosnak szabályára alapítja és e szabályt a vonatkozás erkölcsiségével határozza meg. Az elméleti tudományokban, ha adva vannak bizonyos vonatkozások, az értelem más új vonatkozásokat vezet le belőlök; ellenben az erkölcstanban, ha van valami ismeretlen a körülményekben, a viszonyokban stb., a helyeslés vagy az ócsárlás függőben marad; ha pedig

[43] *Kutatások az erkölcstan elveiről.* I. szakasz.
[44] Függelék.

minden ismeretes, az értelemnek nincs többé dolga. A lélektelen lények közt ugyanoly vonatkozások vannak, mint az erkölcsi lények közt; de ott még sem ismerjük föl az erkölcsiség jellemvonásait: «Egy új hajtás, mely elsorvasztja a fát, melyből kisarjadt, éppen oly helyzetben van, mint Nero, ki Agrippina halálát okozta. Ha az erkölcs elvont vonatkozásokból állana, e hajtás épp oly bűnös volna mint Nero». Végre Hume átveszi Hutcheson azon elvét, hogy nem az észt illeti meg a végső czélok meghatározása. A czélok szeretetre méltók vagy kívánatosak magokban véve; nincs okunk azt kérdeni, hogy miért törekszünk utánok.

Az erkölcsiség elvéül Hume, Hutchesonnal együtt, a jó indulatot ismeri el; de jobban ad magának számot ez elv következményeiről és elfogadja őket. Hogyan vezethető vissza például az igazságosság a jó indulatra? Hume ezt meg sem kisérti; de azt vallja, hogy a jó indulat természeti erény, és hogy az igazságosság mesterséges erény. A társadalom minden állapotában, mindig jó lesz jót tenni az emberekkel; de nem kell okvetetlenül tisztelnünk a társadalom minden állapotában bizonyos jogokat, melyekhez a mostani társadalomban ragaszkodunk. Igy Hume megegyezik Hutchesonnal a jó indulatra és Hobbessal az igazságosságra nézve.

Annak helyes megértésére, hogy az igazságosság csak mesterséges erény, elég ha két szélső föltevést képzelünk el, melyek mellett az nyilvánvalóan haszontalanná s lehetetlenné válnék, s így ennek következtében kötelező sem lehetne.[45] Az egyik föltevés a vagyonnak oly bősége, hogy nem volna szükséges bármikép is föl-

[45] Függelék és III. szakasz 1. §.

osztani a tulajdont; a másik föltevés a tökéletes inség, melyben mindenki a legvégső szükségre szoríttatva, nincs többé kötelezve a jog szigorú követésére. Vegyük még föl két faját a lényeknek, melyek közűl az egyik annyira kiváló, hogy nincs semmi közös mérték közte és a másik közt (mint az ember és az állat közt); itt még volna helye az erősebb jóindulatának a gyengébb iránt; de többé nem volna helye az igazságosságnak. Egy rablócsapat hatalmába került ember kötelezve van-e igazságosságra a rablók irányában? Megtartják-e a háborúskodó nemzetek az igazság törvényeit egymás irányában? Végre, ha a tulajdon nem természeti intézmény, az igazságosság, mely nem egyéb mint a tulajdon tisztelete, szintén nem természeti.

Nyilvánvaló, hogy a tulajdon csak a közhasznon alapulhat. Mert a látszat szerint mi lehet igazságosabb, mint egyformán megosztani a föld javait? De e rendszer bajai vezettek az egyéni tulajdon megalapítására. Vizsgáljuk csak részletesen a tulajdon törvényeit, s látni fogjuk, hogy mindannyian a hasznosságon alapulnak.[46]

Ha a jóindulat valamennyi erénynek az egyedüli elve, az erény czímén helyeselnünk kell mindazt, a mi hasznos vagy kellemes más embereknek vagy magunknak. Miért volnának egyedül a jóindulatú hajlamok az erkölcsi helyeslés tárgyai? És mit jelent Hutcheson erkölcsi érzéke? Mi érdekelheti az embert, ha csak nem a haszon és az élvezet, habár nem is a magunk személyes haszna és személyes élvezete (Hume még nem jutott el a tulajdonképi utilitarius erkölcstanig), hanem a mások érdeke és élvezete? És így jó mind az, a mi más embereknek hasznos

[46] Függelék I. és II. szakasz.

és kellemes. Ez elv következése az volna, hogy a szellem vagy lélek minden tulajdonsága erénynyé lesz. Hume nem is habozik a tehetséget, a szellemet, a művészetek szeretetét s a vidámságot erényeknek, ellentéteiket pedig vétkeknek mondani. Nem látható be, hogy a szépség és az egészség miért ne volnának épp úgy erényeknek tekinthetők Aristoteles tana szerint, a ki természeti erényeket és erkölcsi erényeket különböztetett meg.

Hume Dávid politikája. — Hume politikája nem alkot következetes rendszert, mint a Hobbesé. Hume inkább essayista, mint dogmatikus. Értekezései egyes kérdéseket tárgyalnak, s főleg olyanokat, melyek különösen Angliát és pedig a XVIII-ik század Angliáját érdeklik. Mégis azt hiszi, hogy a politika tudomány formájába önthető,[47] s hogy nem csak szeszélyből és véletlenből van alkotva. Mint oly tudományos állítások példáját, melyek bizonyosságban a geometria bizonyosságával vetekednek, a három következő állítást idézi: 1. a legjobb monarchia az, melyben a souverain hatalom örökölhető; 2. a legjobb aristokratia nemességet tételez föl, jobbágyok nélkül; 3. a legjobb demokratia az, melyben a nép képviselői útján mond véleményt. Vannak tehát a politikában, mondja Hume, általános igazságok, melyek nem függnek se a neveléstől, se a szokásoktól; a mire néhány, Macchiavelliből kölcsönzött, példát hoz föl.

A mi az elvont elveket illeti, melyeken a politikai rendszerek alapulnak, Hume azokat csak megszorítással fogadja el. Ez elvek kettőre vezethetők vissza: az isteni

[47] IV-ik Essai.

jogra és az ős szerződésre.[48] Némelyek azt hiszik, hogy minden kormányzat istentől származik, és hogy szentségtörő gondolat azon a legcsekélyebbet is változtatni. Mások ős szerződést tételeznek föl, melynek erejénél fogva az alattvalók ellenállhatnak uralkodóiknak, és még le is tehetik őket. Ez elvekre nézve Hume e két állítást nyilvánítja: 1. e két rendszer egyformán igaz az elméletben, de nem oly értelemben mint támogatóik veszik; 2. a gyakorlatban mind a két fél helyes, de túlzó következtetéseket von le belőlök. Valóban, a mi az isteni jogot illeti, mihelyt elismerjük a gondviselést, elismerjük azt is, hogy isten teremtette a kormányzatokat épp úgy. mint a világegyetemet. Az emberi nem fönn nem állhat kormányzat nélkül; tehát isten akarta, hogy az embereket kormányozzák. De ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy isten valami külön úton-módon minden egyes kormányzat létrehozásában közreműködött volna. Minden hatalom, minden tisztség istentől származik, a megbizottak hatalma csak úgy, mint az uralkodóé. Épp oly kevéssé tagadhatjuk, hogy az emberek nem szabad akaratból egyesültek volna társadalommá és hódoltak volna meg a polgári hatalomnak. A föltételek, akár ki vannak fejezve, akár alattomban értetnek, mégis nyilvánvalók. Ha ez az, a mit ős szerződésen értenek a tudósok, igazuk van; sőt fölösleges erre történeti jogczímeket keresni: mert e jogczímek ott vannak magának az embernek természetében. De az ős szerződést védő philosophusok tévesen hiszik, hogy még ma sincs a kormányzatnak más alapja. Szerintök úgy állana a dolog, mintha minden embernek születésekor kellene megegyezését adnia a kor-

[48] IV-ik Essai.

mányzathoz, mely alatt születik. De van-e valami a tényekben, a mi megfelel ily elvont és mesterkélt rendszernek? Mindenütt látni fogunk fejedelmeket, kik alattvalóikat magánvagyonuknak, és alattvalókat, kik a fejedelmeket uroknak tekintik. Mindenütt azt látjuk, hogy az engedelmesség és az alávetettség a régiségen, a szokáson s a hagyományon alapulnak. A szerződés tehát létezett; de annyira távol van tőlünk, hogy nincs többé értéke; és vajjon az atyák lekötelezhették-e magokat fiaik nevében? Az államok folytonos változásokon mennek át, házasságok, elidegenítések s hódítások által, melyeknél a népek beleegyezése nem sokat nyom. Még az angolországi forradalmat is hétszáz ember csinálta tiz millió közűl, kiket meg sem kérdeztek. A gyakorlat szempontjából tehát csak egy kérdés tehető: kik a mi törvényes uralkodóink? A felelet az, hogy engedelmességgel tartozunk a trónon ülő souverainnek, kivéve azon igen ritka esetet, melyben az ellenállás kikerülhetetlenné lesz.

Hume politikai tanulmányainak legérdekesebb tárgya az angolországi pártok vizsgálata. Ez az új-kori politika egyik legfontosabb kérdése. Az angol kormányzat megalapításáig a pártok versengését mindig bajnak tekintették és a pártokat összezavarták a pártoskodással. A monarchiákban ugyanis, vagy az oligarchiákban nem támadhattak pártok a nélkül, hogy a kormány veszélyben ne forgott volna. A pártok majdnem mindenütt egymással ellenséges nemzeteknek voltak képviselői, kik száműzték vagy fölkonczolták egymást; ez történt Görögország köztársaságaiban s az új-korban a florenczi köztársaságban; ugyanez volt tapasztalható Rómában is a köztársaság utolsó éveiben. Innen a publicisták azon általános véle-

ménye, hogy a pártokra oszlás nem egyéb mint anarchia, s hogy minden párt pártütés. Egyedül Montesquieu tette azt a megjegyzést, hogy Rómában a plebejusok és patriciusok harcza, a köztársaság virágkorában, egyik oka volt a rómaiak nagyságának.[49] Egyedül az angoloknál történt az, alkotmányuk révén, hogy a pártélet a kormányzat lényeges rugóinak egyikévé lett; mivel a különböző pártok nem voltak az állam ellenségei, hanem az állam kormányzása különböző módjainak kifejezései; és azóta e politikai forma elterjedt minden más kormányzatban. Mindenütt vannak pártok, melyek versenyeznek a kormányért. E pártok körében csak azok a pártütők, kik az állam fölforgatását kivánják. Úgy látszik nekünk, hogy Hume volt az első publicisták egyike, a kik megértették a pártok ez életét, viszonylagos hasznosságukat és a kik egyszersmind megértették, hogy mindegyikök csak azon föltétel alatt törvényes és hasznos, ha ellenfele féken tartja. Mindegyikök túlzott tannak a képviselője, melynek csak viszonylagos értéke és haszna van.

Nagy-Britannia két főpártja az *udvari párt* és a *nemzeti párt*. E két párt a körülmények szerint növekszik. Ha az igazgatás rossz, a nemzeti párt felé tódulnak az emberek; ha jó, az udvari pártot nagyobbítják. E pártok megfelelnek azoknak, melyeket hajdan *kerekfejűeknek* és *lovagoknak* neveztek. Mind a két párt a szabadságot akarta egyesíteni a monarchiával; de a kerekfejűek a szabadság felé hajlottak, a lovagok a monarchia felé. Majd átalakultak és azokká lettek, kiket *whig*-eknek és *tory*-knak nevezünk. A torykat jellemző

[49] L. föntebb 32. l.

elvek (ez elveket a régi lovagok kevéssé ismerték) a szenvedő engedelmesség és a souverainek sérthetetlen jogának tanai; de ezek elvont elvek, melyeket nem átalnak tetteikkel meghazudtolni, ha éppen szükséges. Ily formán úgy lehet meghatározni a két pártot, hogy a tory oly ember, ki a monarchiához ragaszkodik, a nélkül hogy cserbe hagyná a szabadságot; a whig pedig oly ember, ki szereti a szabadságot, a nélkül hogy cserbe hagyná a monarchiát. A szenvedő engedelmesség tana magában véve oly képtelen, hogy már csupán kathedrai szónoklatokban tárgyalják, és a két párt különbsége idővel nagyon elmosódott, s magok a toryk gyakran úgy beszélnek, mint igazi köztársaságiak. A két pártot elválasztó kérdés tehát voltaképen nem az elvek, hanem a határ kérdése.[50] Ha e szempontokkal megbarátkoznánk, véget vethetnénk a szóharczoknak és szabatos vitához foghatnánk a befolyás azon fokáról, mely az udvart illeti meg és a függetlenség azon fokáról, mely a parlamentnek osztályrésze. Az igazi hazafi tehát helyes középutat fog tartani e két párt közt.

A Hume által fölvetett kérdések közűl a legérdekesebbek egyike az, hogy mely oldalra fog hajolni idő múltával az angol monarchia: vajjon az absolut monarchia felé-e vagy a köztársasági kormányzat felé? Ma csodálkozunk azon, hogy fölvethettek ily kérdést: de akkor még el nem döntöttnek tekinthették; és sokan hajlottak az első alternativa felé. Kiemelték roppant súlyát a király birtokában lévő vagyonnak, mely naponként növekedett. A korona három millióval rendelkezett, a mi akkor rendkívüli dolognak tűnt föl. Vegyük hozzá

[50] VIII. Essai. *A parlamentek függéséről.*

a király hatalmát és előjogait, a hadsereg főparancsnokságát stb., semmi kétség benne, hogy e hatalomnak mindig nagyobbodnia és idővel korlátlanná kell válnia. Másrészt, azok sem szűkölködtek érvek nélkül, kik azt mondották, hogy az állam a köztársaság felé hajlik. A korona hatalma korlátokkal van körülvéve. A királyi hatalom varázsa nagyon gyöngült; a papság elvesztette hitelét. A korona csak a magán érdekekre bir hatással és a legcsekélyebb lökésre a királyság eltünnék. E két vélemény közől Hume az elsőhöz hajlik. Azt hiszi, hogy a monarchiai hatalom mindig nagyobbodni fog, de fokonként és lassan; hosszú ideig a mérleg a népuralmi állam felé hajlott, de most a monarchia felé hajlik. Hume nem rejtegeti, hogy előszeretete őt is ez oldalra vonja: «Bár a szabadság végtelenül többet ér a rabszolgaságnál, nyiltan be fogom vallani, hogy jobban szeretnék egy absolut uralkodót látni a trónon, mint Angliát köztársasággá alakítva». Ez esetre rettentő dolgoktól tart, számtalan belső szakadást jósol, s végül az absolut hatalom megalapítását látja: «Ha tehát több okunk van tartani a korlátlan hatalomtól, másrészt több okunk van rettegni a népuralmi államtól». Ebből azt következteti, hogy mérsékeljük politikai vitáinkat; ez az a tanulság, melyet a kérdés vizsgálatából levon.[51]

Smith Ádám és a nemzetgazdaság. — Smith Ádámnak a rokonszenvről fölállított tana annyira ismeretes, nagy kritikusok oly mélyen taglalták és tárgyalták, hogy

[51] Látni fogjuk, hogy az e korszakbeli politikai irók nagy számánál, Humenál, Fergusonnál, Filangierinél, Holbachnál, Raynalnál stb. megvan az a közös irányzat, hogy hiszik az angol kormányzatnak az absolut hatalom felé való hajlását. Ez magyarázza meg részben, mint már mondottuk, hogy 89-ben a francziák miért voltak oly kevéssé hajlandók elfogadni e kormányformát.

elég hozzájok utasítanunk olvasóinkat.[52] De Smith Ádám nem csak szellemes moralista s az emberi szív mély megfigyelője volt, hanem, mint tudjuk, tekintélyét legnagyobb részben *A nemzetek vagyonosságáról* szóló híres könyvének köszönheti, mely miatt joggal tekintik őt a nemzetgazdaság megalapítójának. Kilépnénk e tanulmányok keretéből, melyeknek tárgya főkép a politika s nem a nemzetgazdaság, ha e munka taglalására vállalkoznánk; de föl vagyunk jogosítva kiválogatni belőle a fő eszméket, gyakran philosophiai szempontból vizsgálván azokat. Ezzel betekintést nyerünk oly tudományba, mely, noha különbözik a politikától, mégis szorosan hozzátartozik.

Smith Ádám előtt és a francziaországi nemzetgazdák azon csoportja előtt (Quesnay, Mirabeau, Mercier de la Rivière), kikkel később fogunk találkozni (X. fej.), *A nemzetek vagyonosságáról* czímű könyvben tárgyalt kérdések az általános politikához tartoztak, s ott többé-kevésbbé felületesen tárgyaltattak. Aristoteles az ó-korban, Montesquieu a XVIII. században a lángész néhány pillantását vetették e tárgyra, az egyik *Politiká*-jában, a másik az *Esprit des Lois*-ban.[53] Általában a régieknek s a hatásuk alatt álló új-koriaknak, mint például Macchiavellinek, politikai rendszereiben, az egyedüli lényeges és az államfők s a polgárok megfontolására méltó dolgok: a háború és a szabadság voltak. A mi azt illeti, hogy mi módon szerezzünk élelmet az embereknek, mi módon biztosítsuk némelyeknek a megélhetést, másoknak a gondtalan életet,

[52] L. Cousin: *Philosophie écossaise* (Skót philosophia), 4-ik leczke és Th. Jouffroy: *Droit naturel* 17. s 18. leczkék.

[53] L. I. k. 269. l. és Montesquient fentebb.

egyeseknek a vagyont, s még kevesebbnek a bőséget; a mi a tárgyak értékét, ez értékek változásait és forgalmát illeti: mind ez másodrendű fontossággal birt, s majdnem megvetendőnek tünt föl. Aristoteles az ő mélyre ható lángesze bizonyítéka gyanánt a nemzetgazdaságnak egy szép fejezetét hagyta reánk; megkülönböztette a használati és a csereértéket, s remekül irja le a pénz szerepét; de védelmezte a rabszolgaságot és elitélte a pénz kamatját, összetévesztve azt az uzsorával. A munka fölosztásának elvét Platon érdeméül tudták be;[54] de könnyen észrevehető, hogy Platon törvénye inkább erkölcsi, mint nemzetgazdasági. A közép-korban, Oresme Miklós kivételével,[55] e kérdéseket igen elhanyagolták. Szent Tamás beszél ugyan a pénz hasznáról, de nem foglalkozik a pénzszerzés módjaival. Macchiavelli a régiek iskolájához tartozó politikus, mely iskola ugyancsak keveset gondolkozott a vagyon kérdéséről. Úgy látszik, Bacon fejtegette először az ipar és a kereskedelem fontosságát az államok kormányzatában, de vita nélkül elfogadta korának nemzetgazdasági elveit. Azt hihetnők, hogy előérzete volt Smith Ádám tudományáról, midőn *De dignitate scientiarum*-jában, a *Desiderata*-hoz számítja az emberi vagyon tárgyainak leltárát; e tudomány azonban az ő szava szerint csak leltár és nem a gazdaság törvényeinek vizsgálata. Bodinus *Állama*[56] fontos szempontokat tartalmaz e kérdésekről; de a XVI. század multával Bodinust igen kevéssé olvassák, sőt nemsokára el is felejtik. Tudjuk, hogy mily csekély helyet foglalnak

[54] Blanqui Ad. *Histoire de l'économie politique* (A nemzetgazdaság története).

[55] *A pénzről*, l. föntebb I. k. 572. l.

[56] L. Baudrillart művét Bodinusról.

el e kérdések Hobbes és Spinoza politikájában. Ellenben Locke-ot Smith Ádám egyik igazi előzőjének tekinthetjük. Fölfedezte a munka fontosságát, nem csupán a tulajdon elvének, hanem a dolgok értéke forrásának is tekintve azt. Épp oly kevéssé szabad elfelejtenünk a XVIII. századbeli franczia nemzetgazdák munkáit, kikről szólni fogunk a következő fejezetben, sem Montesquieu eredeti és mély s már fönt előadott nézeteit. Smith Ádám összegyűjtötte mindazt, a mi szét volt szórva e különböző iratokban és először alakította positiv tudománynyá a nemzetgazdaságot. Vajjon lealacsonyítjuk-e a politikai tudományt, midőn annyi értéket tulajdonítunk oly kutatásoknak, melyek nagyon kevéssé érdekelték a régieket? Ily itélet arra mutatna, hogy rosszul fogtuk föl azt az erkölcsi irányt, mely áthatja Smith Ádám munkáját. Két érzés uralkodik abban: először az emberszeretet érzése, mely a vagyon törvényeinek tanulmányára birja, hogy az emberekben vágyat keltsen s nekik módokat mutasson az igazságosabb vagyon-fölosztásra; és másodsorban a vagyon erkölcsi értékének eszméje, nem azt a szükségletet tekintve, melyet kielégít, hanem azt a nem anyagi természetű elvet, mely azt létre hozza. Lapozzuk csak át Aristoteles *Politiká*-ját és ott látni fogjuk, hogy a vagyon előállításának puszta ténye az embert dologgá változtatja. A munka szolgai; a kereskedelem is az; sőt maga a tudomány és a szabad művészetek e czél szolgálatában elveszítik méltóságukat és szintén szolgaiakká lesznek. Szóval, Aristoteles inkább a gazdagság tárgyát, azaz a testi szükségletek kielégítését vette tekintetbe, semmint annak elvét, vagyis az ember értelmét és munkásságát, tehát az elvbe helyezte azt, a mi a tárgyban volt; és hogy föntartsa néhány ember számára az emberi nemesség

jellemvonását, vagyis a szabadságot, megfosztotta e jellemvonástól a legnagyobb részt. Ilyen volt a régiek társadalmi tudománya.

Ellenben Smith Ádám a legdöntőbb okok alapján megállapította, hogy a munkának szabadnak kell lennie, s hogy az a polgárok legszentebb joga: «A legsérthetetlenebb tulajdon, így szól, a munka tulajdona; mivel az minden másnak forrása és alapja. A szegénynek nincs más öröksége, mint ereje és ügyessége; megakadályozni őt abban, hogy ezeket használhassa úgy, mint neki legjobbnak tetszik, a nélkül azonban, hogy ártana felebarátainak, annyi volna, mint megsérteni e mindeneknél szentebb tulajdont; annyi, mint merényletet követni el a munkás legtörvényesebb szabadsága és azoké ellen, kik őt alkalmazni akarnák. Mert ha az egyik nem adhatja magát arra a munkára, mely neki tetszik, mások nem alkalmazhatják azt, a kit ők akarnak». Smith Ádám, ki e kérdést mint nemzetgazda és nem mint moralista tárgyalja, a philosophusra bizza annak gondját, hogy a szabadság jogát megállapítsa; ő megelégszik azzal, hogy kifejtse a hasznos következéseket. Kimutatja, hogy a szabadság fejleszti a termelést s ennélfogva a bőséget; hogy a személyes érdek és a felelősség többet ér el a szabad munkással, mint az erőszak és fenyegetés a rabszolgával. Mivel ennek nincs semmi nyerni valója, éppen csak a szükségest végzi el; a másik pedig abban a reményben, hogy folyvást javíthatja helyzetét, mindent ad, a mit csak adhat. Azért az egyiknek munkája drágább is, mint a másiké; és inkább a jól fölfogott érdek, mint az emberszeretet birta a gazdák legnagyobb részét rabszolgáik fölszabadítására, s inkább amaz okozta majdnem egész Európában, hogy a jobbágyi viszonyt bérleti

rendszerré alakították át. Smith Ádám szerint ugyane haladás csalhatatlanúl végbe fog menni az új világban is, mint a tapasztalat be is bizonyította.

A mi a társadalmi egyenlőség érzetét illeti, az igen ritka a régi politikusoknál, Platonnál és Aristotelesnél, de mégis kevésbbé ez utóbbinál. Mind a ketten sajnálják a vagyon fölötte nagy egyenlőtlenségeit, melyek magok után vonják a polgári háborúkat és a forradalmakat. De minő orvosszereket javasolnak? Platon, a ki sohajtva említi a gazdagokra és szegényekre való fölosztását az embereknek, *Köztársaság*-ában majdnem helyreállítja a keleti kasztokat; és oly távol van attól, hogy közös érdek alá foglalja az állam valamennyi osztályait, hogy alig szól egy szót is a földmivelőkről és a kézmüvesekről, s majdnem teljes tájékozatlanságban hagy bennünket *Köztársaság*-ában ezek sorsa felől. Sőt az osztályok gyökeres és gyógyíthatatlan egyenlőtlenségén kívül, physikai egyenlőtlenséget fogad el, mely kegyetlenül súlyosodik e szerencsétlenek sorsára s mintegy előre megvalósítván egy hírneves tételt, ajánlja azoknak elűzését az élet lakomájáról, kikre a természet a rútság végzetes bélyegét sütötte. Aristoteles emberiesebb mint Platon; bár ismeretes, hogy ő is mily szigorral osztja az emberi nemet két osztályra: a szabad emberek és a rabszolgák osztályára; de elfogadva ez egyenlőtlenséget, méltányosságot kiván az első osztálytól és jó indulatot a másik osztály számára.[57] Ajánlja, hogy tökéletes egységbe olvadjanak a gazdagok és a szegények, s hogy a középosztály gyarapíttassék.[58] Azt kívánja, hogy az oligarchiában legyen jó indulat a

[57] *Politika* II. k. VI. f. 4. §.
[58] U. o. VI. k. X. f.

szegények iránt, s hogy nekik adják a fizetéses hivatalokat.[59] A demokratikus kormányzatoknak azt tanácsolja, hogy a népnek oszszák ki a közjövedelmek fölöslegét, hogy őket egy kis ingatlan vásárlásához vagy egy kis üzlet megnyitásához segítsék.[60] Azt is mondja, hogy a magasabb osztályok, ha ügyesek és értelmesek, gondoskodni fognak a szegények segítéséről, s számokra segélyforrásokat teremtenek, munkát adván nekik.[61]

Becses bizonyítékok ezek az oly politikus mellett, kit az emberiség jogai iránt nagyon közönyösnek tartanak; de mégis úgy látszik, hogy e tanácsokat, bármily hasznosak legyenek is, inkább a politika sugalmazta, mint a testvériség érzése. Egyébiránt érthető, hogy a társadalmi javak méltányos fölosztása nehéz dolog az oly rendszerben, mely a rabszolgaságra van alapítva; és ha fölteszszük azt, hogy ez eszközök alkalmazhatók voltak Görögország kis államaira: az újkori nagy államok viszonyait tekintve, nagyon is egyszerű politikai rendszabályok volnának azok. Smith Ádám a kérdés jobb megoldását vonja le a maga elveiből. Szerinte vannak természetes egyenlőtlenségek a tőkék s a munka termékeinek fölosztásában. De még inkább növelik ez egyenlőtlenségeket azok az akadályok, melyeket Európa szabályozó rendőrsége akkor a munka szabadsága elé vetett. E szempontból élénken megtámadja az inaskodás kötelezettségét és a czéhek szabadalmait. Az inasság haszontalan; szerinte nem biztosítja a munka jóságát. A csalás s nem az ügyetlenség hozza forgalomba a rosszúl gyártott czikkeket. Az inasság elősegíti

[59] *Politika* VII. k. III. f.
[60] U. o. VII. k. III. f.
[61] U. o.

a lustaságot; mivel az inast nem serkenti a fizetés reménye, a lehető legkevesebbet dolgozik s így a munkátlansághoz és a hanyagsághoz szokik. A czéhek szabadalmai nem kevésbbé ártalmasok és nyomasztók; a versenynek teljes elfojtása lehetővé teszi a műhelyek vezetőinek a magas árak föntartását, sőt emelését is, ha egyetértenek; és így a társadalom mindig néhány embernek adófizetője lesz. Ugyanez ellenvetések hozhatók föl azon törvények ellen is, melyek az élelmi szerek szétosztását s az árúk forgalmát nem csupán egyik néptől a másikhoz akadályozzák, hanem még ugyanazon népnél is egyik tartománytól a másikig. Ugyanezek hozhatók föl a tulajdonra vonatkozó törvények ellen is, melyek, hogy az aristokratia hatalmát elősegítsék, korlátozzák azt a természetes jogot, hogy az ember tulajdonával élhessen; megtiltják a változásokat és az osztályokat; örökös jószágokkal látják el egy-egy nemes család egész ágát, elősegítvén ezzel a földesurak pazarlását és a földmivelés iránti közömbösségét; ártanak az összeségnek nehány ember érdekében. Mind e gátak rendkívüli szabadalmakat és mesterséges egyenlőtlenségeket szülnek, elbágyasztják a termelést, megakadályozzák az ipart egész termelő erejének kifejtésében, előidézvén itt a vagyon szabálytalan fölhalmozódását s a roppant nyereségeket, amott pedig a mesterséges inséget, mindenütt korlátokat emelvén az emberek egyesülése és társulása ellen.

Smith Ádám könyve bizonyos tekintetben következménye és tetőzése Locke könyvének. Az egyik a politikai szabadságot védi; a másik a munka szabadságát. E két elv összefügg egymással. Mi a politikai szabadság? Azon biztosítékok összesége, melyek mindenkinek élete háborítatlanságát biztosítják. Mi a munka

szabadsága? Az a jog, melynél fogva magunk biztosíthatjuk fönnállásunkat azon eszközökkel, melyeket a természet hatalmunkba adott. De mire való nekünk a politikai szabadság, ha az élet s a fönmaradás eszköze nem szabad, és ha a kiviteli piaczok sem szabadok? Különben is nem oly könnyű dolog megélni a mi népes társadalmainkban: s mi lesz még akkor, ha az ember önmagának új nehézségeket teremt, s egyrészt a maga munkáját akadályozza, másrészt az árúk forgalmát, melyekre oly nagy szüksége van!

Ferguson. — A skót moralisták és publicisták között utójára Fergusont kell említenünk, ki sokkal eredetibb publicista, mint moralista,[62] erélyes és emelkedett szellem és egy a maga hazájában classikusnak mondható politikai munka szerzője.

A polgári társadalom története, noha zavaros és rosszúl szerkesztett munka, mint gyakran szoktak lenni a skótok könyvei: véleményünk szerint mégis a XVIII-ik század kitünő munkáinak egyike, oly tudományban, melyben e század annyira kitünt. E könyv valóban telve van boható és új nézetekkel, és főleg egy oly szenvedélyes érzés hatja át, mely a valódi eredetiség bélyegét nyomja reá, s ez a munkásság, az erkölcsi erő, sőt a barbár erély és végül a szabadság szeretete. Az ó-kor és a kezdetleges népek Ferguson képzeletére különös varázserővel hatnak, sőt ennyiben, úgy látszik, hogy inkább Rousseauhoz, mint Montesquieuhöz csatlakozik; de az egyéniségnek oly érzete él benne, mely nem volt meg Rousseauban,

[62] Ferguson erkölcstanáról, l. V. Cousin: *Philosophie écossaise*, 12-ik leczke.

s mely magában Montesquieuben is csak gyöngén nyilatkozott.

Könyvének első fejezetén kezdve, Rousseaunak a természeti állapotról kifejtett elmélete ellen harczol. Kimutatja, hogy mi a hamis abban a törekvésben, mely tanulmányozni akarja az embert bölcsőjében és társadalmi életének csiráiban; sajnálja, hogy a publicisták az ember történetét egy titokzatos és hozzáférhetetlen múltban kutatják, a helyett, hogy azt minden korban és ott tárgyalnák, hol megfigyeléseink körébe esik.

A Fergusontól ajánlt módszer tehát az, melyet azóta követnek, s mely szerint az embernek nem eredetét kell vizsgálnunk, hanem mostani állapotát. Igy, a helyett, hogy elképzeljünk oly kort, melyben az ember egyedül élt és egy másikat, melyben társadalommá szervezkedett, oly kort, melyben néma volt s egy másikat, melyben beszélt: úgy kell vennünk, mint a hogy mindenütt találjuk, csoportokban élve és a beszéd képességével. A faj kétségtelenül nem mindig egyforma, sőt úgy látjuk, hogy halad és tökéletesedik. «De nem maradtak fönn számunkra se emlékek, se hagyományok, melyekből megtanulhatnók, minő volt e csodákkal teljes színjáték bevezetése.» A helyett hogy tartózkodó tudatlanságban maradnának ez elfelejtett kezdetre nézve, néhány iró jobban szereti föltenni azt, hogy az ember azon kezdte, hogy nem ember volt. És bár nevetséges volna megállapítani akarni azt, hogy a lófaj soha sem volt azonos az oroszlán fajával, oda jutottunk, hogy be kell bizonyítanunk, hogy az ember soha sem vegyült egybe az állattal és hogy mindig csak ember volt és semmi más. Úgy beszélnek a művészetről, mint a természettől különvált dologról, s mintha maga a művészet nem volna természetes az embernél. Ha az emberi

természetben megvan a tökéletességre emelkedés képessége, különös azt mondani, hogy az ember eltávolódik a természettől, midőn tökéletességre törekszik emelkedni. Az emberi föltalálás törekvései csupán folytatásai az első korok eljárásainak; és a palota nem ellenkezik jobban a természettel, mint a kunyhó. Általában, semmi sem határozatlanabb, mint a *természetes* szó. Az embernek minden cselekedetei természetében vannak; csakhogy némelyek jók és mások rosszak; hogyan különböztessük tehát meg őket? Ez az igazi kérdés; és bárminő volt fajunk eredeti állapota, sokkal érdekesebb nekünk megismerni azt a sorsot, melyre számíthatunk, mint azt, melynek elhagyásával őseinket vádolják.[63]

Mellőzöm Ferguson munkájából mindazt, a mi csak az erkölcstant érinti, mint például a személyes érdekről szóló fejtegetését, melyben nincs semmi új; s csak azt emelem ki, hogy mi módon fogja föl a társadalmat és a közboldogságot. E két pontról oly nézetei vannak, melyekről érdemes megemlékezni.

Érdekes látni, hogy egy skót philosophus, a rokonszenv, a jóindulat s minden önzetlen hajlam szószólója, mint tulajdonít éppen annyi fontosságot az egyenetlenkedés és az indulatosság elveinek, melyek az embereket elválasztják, mint a szeretet elveinek, melyek őket egyesítik.[64] Szerinte e két fajta elvből keletkezik a társadalom. De a támadó és ellenséges elvben nem látja, mint Hobbes, a másnak ártás és a magunknak való kedvezés durva szenvedélyét; hanem látja a félelmetlenség és bátorság tanúsításának nemes ösztönét. Az emberek, úgymond, magokban hordják az ellenséges indulatokat, és igen

[63] *Ért. a polg. társ. tört.* I. rész I. f.

[64] U. o. I. r. III. f.

kevesen vannak, kiknek épp úgy ne volnának ellenfeleik, mint barátaik. Az ó-korban idegen és ellenség rokonértelmű szavak voltak. A versengés e szelleme volt a törzsek, a városok, a királyságok és a nemzetek alakulásának elve. Ugyanegy társadalomban az emberek pártokra, párttöredékekre s osztályokra is szakadnak. Ez ellentétesség ily módon az egyesülés elvévé lesz; a támadás kényszeríti az embereket a csatlakozásra és egyesülésre. Nem egyedül az érdek fegyverzi föl a népeket egymás ellen. Amerika azon nemzetei, melyeknek nincsenek védelmezni vagy elvenni való nyájaik vagy vállalataik, mégis folytonos háború állapotában élnek nem más okból, hanem mivel már ez nálok becsület dolga. Sőt tekintsük a művelt népeket, mint támasztanak nálok a szenvedélyek és nemzeti elfogultságok ezer háborút, melyekben a politikának és a kormányoknak nincs semmi részök.[65] «Apám kikelne sírjából, mondá egy spanyol paraszt, ha előre látna egy Franciaországgal vivandó háborút.» Ugyan mi köze van ez embernek vagy atyja csontjainak a fejedelmek viszályaival? Ez ellenséges és háborús hajlamok nem összeférhetetlenek az emberi természet legszebb sajátságaival. A nagylelkűség és önzetlenség érzései lelkesítik a harczost országának védelmére. Minden állatnak öröme van természetes tehetségei és ereje gyakorlásában. A nemzetek versengése nélkül, a társadalomnak bajos volna alakot nyernie. Az erő alkalmazása, ha a reábeszélés szavai eredménytelenek, legérdekesebb érvényesülése a lelki munkának. Az oly ember, ki nem küzdött felebarátaival, idegen marad az emberiség érzelmeinek fele iránt.

[65] *Ért. a polg. társ. tört.* I. r. IV. f.

Talán azt fogjuk gondolni, hogy Ferguson nagyon is pártolja a háborút és nagyon is nagy szerepet tulajdonít neki a nemzetek erkölcsi fejlődésében. Úgy látszik továbbá, hogy nem értette meg az emberszeretet azon törvényét sem, mely mindinkább elenyészteni törekszik az emberek versengéseit és ellenségeskedéseit, hogy őket egyetlen közösségbe egyesítse. Ferguson tévedése jórészt összefügg az ó-kori köztársaságok s a barbár korok iránt érzett csudálatával, és ennyiben ő egészen századának gyermeke. Ez annyira kicsiszolt s annyira művelt korban a nemes lelkek semmi bámulni valót nem találván magok körül, szeretetöket kevésbbé elpuhult korokra vitték át, melyekben az emberi természet legerélyesebb sajátságai tündököltek. Másrészt Ferguson nézete, bár túlzó, távol van attól, hogy hamis volna és bizonyos, hogy a harcz igen elősegíti a lelki erők kifejtését.

Ez egyike Ferguson leghelyesebb és legújabb nézeteinek. Szerinte, a magán vagy a közboldogságot nem a kellemes érzetek legnagyobb összegében, hanem a lélek munkásságában kell keresnünk.[66] Ha az ember megfigyeli önmagát, azt fogja látni, hogy életének legnagyobb részét a munkára használja, s hogy tényleg a gyönyörnek vagy a fájdalomnak csak igen kis része van életünkben. A mit kivánunk, az nem a gyönyör, hanem az elfoglaltság. Elégítsétek ki az emberek vágyait, s az élet teher lesz nekik. A mozgás jóval fontosabb előttök, mint maga az

[66] *Ért. a polg. társ. tört.* I. rész VII., VIII., IX.. X. f. E véleményt már a XVIII. században kifejezte Vauvenargues, midőn azt mondja: «Nincs élvezet munkásság nélkül». (*Réflexion sur divers sujets.* Elmélkedés különféle tárgyakról. III.)

öröm. Végül, az emberre nézve a legnagyobb szerencsétlenség a nyugalom.

Ferguson a magánboldogság ez elméletét a közboldogságra alkalmazza. Valamely állam boldogsága nem függ terjedelmétől. A nemzetnek jelleme teszi annak erejét és boldogságát, nem pedig a vagyon és az alattvalók sokasága. A legnagyobb boldogság az emberre s ennek következtében egy népre nézve az, ha eszét használhatja s ha mindig résen állhat jogai védelmére. — Nem lehet tagadni a béke jótéteményeit; de mégis a nemzetek versengésében és a szabad nép küzdelmeiben kell keresnünk az ember legjobb iskoláját. A szabadság tehát az ember vágyainak legméltóbb tárgya, s értelmi és erkölcsi munkásságának legnemesebb alkalmazása.[67] Ily árért kevésbe kell vennünk a szabadságtól el nem választható zavarokat. A politikusok szelleme mindenütt a nyugalom s a tétlenség létrehozására törekszik; sőt ha szabadon tehetnék, végül teljesen megakasztanának minden cselekvést. Szerintök, valamely szabad népnek bárminő vitája rendetlenséggé fajul. Halljátok, hogyan kiáltanak föl: «Mily tapintatlan föllángolások! hogyan akasztják meg az ügyek menetét; nincs többé titok a tanácskozásokban, nincs gyorsaság a kivitelben, nincs többé rend, nincs rendőrség!» Pedig semmi sem oly viszonylagos, mint az eszmék, melyeket a rendről és rendetlenségről magunknak alkotunk. Egy köztársasági állam nemes hevületű mozgalmai rendetlenségeknek látszanak egy monarchiai állam alattvalói előtt. Az európaiaknak az a szabadsága, hogy tetszésök szerint járhatnak-kelhetnek az útczákon, a khinaiak előtt utálatos anarchiának tűnik föl. Végül

[67] *Ért. a polg. társ. tört.* V. rész III. f.

úgy látszik, mintha a társadalom haladásai oly találmányok volnának, melyek csak a politikai erély fékentartására s az emberek tevékeny erőinek lelánczolására vannak kigondolva.

Ferguson oly féltékenyen őrzi a szabadságot, hogy még a védelmére rendelt intézményektől is félti. Attól tart, hogy az oly alkotmányban, melyben a szabadság nagyon jól van biztosítva a törvények által, a polgárok e biztosságot majd arra használják föl, hogy átadják magokat a nyereség szenvedélyének s a gyönyör vágyának. Sőt óhajtani látszik egy kevésbbé szabad államot, hol a hatalom bitorlásaitól való félelem az egyént vagyonának s személyének védelmére, és ennélfogva szellemi ereje és lelki nagysága kimutatására kénszeríti; holott a szabad államokban, hol a vagyon és a személy biztosítva van, az egyén csak vagyonának élvezetére gondol, s az erély épp a biztosság túlsága miatt elvész. «Végül megeshetnék, hogy titokban megúnnák e szabad alkotmányt, melyet szüntelenül dicsőítnek társalgásaikban s melylyel magukviseletének nem volna semmi kapcsolata.»

Ez aggodalom különösnek és paradoxnak tünhetnék föl; de könnyen megértjük okait. Ferguson leginkább attól félti hazáját, hogy kizárólag kereskedő országgá lesz, melyben a vagyon mindennél többet nyom. A vagyon nagy fölhalmozódása, ha még mértékletességgel is jár együtt, a tulajdonost oly emberré teszi, ki bizik erejében és kész kikelni az elnyomatás ellen. De később, midőn a vagyon bálványnyá lesz, egyszersmind a szolgaság eszközévé is válik.

Igen nevezetes, hogy Ferguson, ki szabad országban élt, épp annyira látszik nyugtalankodni a zsarnokság hala-

dása és jövője miatt, mint maga Montesquieu. Úgy látszik, hogy félti hazáját e végzetes forradalomtól, s azt a legélénkebb és a legerősebb vonásokkal irja le.

A lankadás és a hanyatlás akkor kezdődik a szabad államban, midőn már odáig megy a dolog, hogy a szabadság csak a külső intézkedésekben és szabályokban foglal helyet, s nem magoknak a polgároknak szivében és akaratában. A szabályok és az eljárás formái, bármily kitünőek is, semmit sem érnek a szellem nélkül, mely azokat sugalta. A törvények befolyása nem oly varázserő, mely a törvény betűiből sugárzik ki; oly emberek befolyásától függ az, kik el vannak szánva arra, hogy szabadok lesznek és maradnak. Minden kormányforma alatt, még azok alatt is, melyeket szabadoknak hisznek, tartani lehet a végrehajtó hatalom túlkapásaitól. Igaz, hogy nem előnyös egy fejedelemre vagy egy tisztviselőre nézve több hatalommal birni, mint a mennyi hasznos. De ily elv, bármily igaz is, csak gyönge korlát az emberek dőreségei ellen. Azok, kik a hatalom némely részének letéteményesei, tisztán azért, hogy a kényelmetlenségtől szabaduljanak, hajlandók lesznek elnyomni az ellenzéket. A legmagasabb erény, melynek egy fejedelem példáját adhatja, abban a hajlamban áll, hogy maga jót tegyen, nem pedig alattvalóinak szabadsága és függetlensége iránti szeretetében. A fejedelem annál inkább képes jót tenni, mennél kevesebb nyoma marad a szabadságnak. De éppen ez által a jó, a mit tehet, csak kétes értékű, mivel, ha fölfüggeszti is az elnyomatást, nem töri szét egyúttal a nemzet láncait is. Ezt bizonyítja az Antoninusok története Rómában. Sőt az oly fejedelem, ki szabadságot akarna adni, nem is tehetné azt. Oly jog ez, melyre nézve magának az egyénnek kell résen állania,

hogy minden perczben követelhesse, és az a föltevés, hogy kegy czímén adható meg e jog, annyit tesz, mint kétségbe vonni érvényét. Az a szándék, hogy szabaddá tegyünk egy rabszolga népet, minden szándéknál nehezebb, olyan, mely a legnagyobb csendet és a legmélyebb vigyázatot kivánja meg. Másrészt gyermekes dolog a kormányok vezetőit támadni meg azért, hogy nem szeretik a szabadságot. Igen természetes, hogy elfordulnak mind attól, a mi zavarja terveiket. Kinek kell tehát tulajdonítanunk a szabadság bukását egy szabad államban? Talán az alattvalónak, ki ott hagyta helyét, vagy az uralkodónak, ki csak megőrizte a magáét? Némelyek teljes jóhiszemmel meg vannak győződve arról, hogy a szabadság akadályokat vet a kormány elé, és hogy a zsarnokság a legjobb mód a közrend biztosítására, sőt arra is, hogy az embereket boldogokká tegyük, ha biztosra vehetnők a jó fejedelmek hosszú sorát. De nem alkotunk-e ezzel magunknak hamis fogalmat a polgári társadalomról, s nem rajzoltunk-e róla holt és élettelen tárgyak mintájára szabott képet? Úgy látszik, mintha a mozgalom és a cselekvés a társadalom természetétől idegen volna: «Midőn abban a tiszta tétlenség rendjét követeljük, megfeledkezünk tárgyunk természetéről. — A kövek jó rendje a falban abból áll, hogy éppen azon helyekre illesztették, melyeknek számára faragva voltak úgy, hogy összedőlne az épület, ha helyökből kimozdítanók a köveket; de az emberek jó rendje a társadalomban abból áll, hogy oda vannak helyezve, hol a legjobban kifejthetik munkásságukat. Az első esetben oly épülettel van dolgunk, mely holt és élettelen részekből, a második esetben olyannal, mely élő és cselekvő tagokból van alkotva». Ferguson utolsó fejezete a zsarnokság képét adja, s e rajz erejét

és igazságát tekintve, legalább is egyenlő Montesquieunek e tárgyról szóló remek fejezeteivel. Sőt talán Montesquieunél, bár stílje páratlan, kevesebb határozott és szabatos vonást találunk, mint Fergusonnál. Ez a zsarnokság haladását úgy festi, a mint látta; Montesquieu pedig olyannak festi, minőnek képzelte. Ferguson egy valószinű zsarnokságot ir le és olyat, minőt a nyugati nemzeteknél találhatunk. Montesquieu ellenben mindig a keleti zsarnokságot tartja szemei előtt, a vezirt, az eunuchokat és a zsinórt.

Nem kell azt hinni, hogy e néhány lapon már kielégitő képet adtunk Ferguson könyvéről. Kivettük belőle, a mi a legszembetűnőbbnek látszik, s a mi bizonyos tekintetben lelke a könyvnek. De magát a könyvet még olvasni és tanulmányozni kell. A társadalom története ez a barbár és a szabályozott korokban, a tulajdon megállapitása előtt és után; szól benne a szerző a kereskedelemről, a művészetekről, a nemzeti védelemről és a nemzetek hanyatlásának történetén végzi. A rendkivüli zavar közepett és a nagy rendetlenségben, minden lépten-nyomon okos, beható s néha mély megfigyeléseket találunk. De lehetetlen volna kivonni belőle egy rendszert, egy tant, egy társadalmi philosophiát, sőt egy történetphilosophiát is. Uralkodónak látszik a könyvben a különös előszeretet a barbár korok, a harczias köztársaságok, s mindenek fölött Spárta iránt, továbbá a nagy ellenszenv a kereskedő államok iránt s végül mint láttuk, a nagy szabadságszeretet. Montesquieu és Rousseau befolyása minden lapon kiérezhető. Az elsőtől átveszi minden változtatás nélkül a kormányzatokról szóló elméletét; a mi pedig a másodikat illeti, noha, mint látjuk, megtámadja elméletét a természeti állapotról és előszeretetét

a kezdetleges élet iránt, mégis közel áll hozzá a barbár korok iránt érzett határozott vonzalmát és főleg az antik köztársaságok csodálatát tekintve. Sőt ismétli leghamisabb eszméi egyikét: «Az igazság és szabadság ez állítólagos egyenlősége, úgymond, melyre büszkék vagyunk, csak azon végződik, hogy egyenlő szolgákká és bérenczekké tettük az emberek minden osztályát; mi teljesen helota-nemzetek vagyunk és nincsenek szabad polgáraink».[68] Ez utolsó szavak visszavezetnek bennünket a *Contrat social* szerzőjéhez.

[68] *Ért. a polg. társ. tört.* IV. r. II. f. L. Rousseau *Contrat social* III. k. XV. f.: «Nincsenek rabszolgáitok, ti vagytok azok».

IX. FEJEZET.

A német philosophia. — Kant és Fichte.

A philosophiai erkölcstan a XVIII. században: Kant szerepe. — Erkölcstanának philosophiai elvei. Az erkölcsiség elvének elemzése. A jó akarat. *A categoricus imperativus.* Az akarat autonomiája. Az emberiség mint *czél magában véve.* A *czélok uralmának* elmélete. Analogiák Kant és Rousseau közt. — Kant formuláinak általános jelentése.

Gyakorlati erkölcstan. Természeti és politikai jog. — Az erény tana. Az ember kötelességei önmaga iránt. — Az erkölcs és a jog megkülönböztetése. — A jog elmélete. A jog formulája. A jog alapja. — A tulajdonjog elmélete. Ez elmélet birálata. — Az erkölcstan és a politika vonatkozásai. — Politikai elméletek. A társadalmi szerződés. A hatalmak fölosztása. — Polemia a fölkelés joga ellen. E polemia vizsgálata. — Nemzetközi jog. Az államok önállóságának elve. Az örök béke terve. A philosophia szerepe az államban.

Fichte: *Elmélkedések a franczia forradalomról.*

A XVIII-ik század philosophiájából hiányzik a kötelesség és a jog elmélete. Igaz, hogy e kor philosophusai, a nagyok épp úgy mint a kicsinyek, védelmezik az egyenlőség, a szabadság, a türelem, az emberszeretet ügyét, szóval az ember sőt a polgárok jogait is. De vállalkozásuk hevében nem kérdezik magoktól, hogy mi a természete e szent dolognak, a *jognak,* mely lángra gyujtja lelkesedésöket. Nem is tehetik, hogy midőn résen állanak, a még fönnálló középkor előítéleteit, visszaéléseit és zsar-

noki intézményeit ostromolva, a mellett még sokat foglalkozzanak elméleti elvekkel is. Még Montesquieu és Rousseau is az egyedüliek, kiknek munkái tudományos értékkel birnak, inkább a politikai intézmények okát kutatták, semmint a természeti jog elvét.

De, e század végén és a küzdelem leghevesebb pillanatában, sőt épp akkor, midőn a mind inkább támadóvá és harcziassá lett philosophia a könyveket a szószékkel cserélte föl, a szobákból a köztérre szállt ki és törvényekké változtatta elveit: egy magányban élő és Európától még nem ismert gondolkodó, egy csöndes északi egyetem falai közt, visszament a XVIII-ik század gondolatának folyama mellett, melynek hullámait a franczia forradalom rohamosan sodorta magával a végső következtetések örvénye felé, és az észben, az akkori philosophusok által annyira dicsőített és oly kevéssé tanulmányozott tehetségben kereste a metaphysika, az erkölcstan és a politika elveit. Igy, míg a franczia philosophusok a társadalom és a vallás birálatára használták föl az észt, Kant, ki mindannyinál merészebb volt, magát az észt birálta meg. Csodálatos vállalkozás, melyet véghez vitt, nem tévedések és botlások nélkül, de a gondolat oly szilárdságával s a lélek oly emelkedettségével, minők egy gondolkodóban ritkán találhatók együtt.

Kant philosophiáját az jellemzi, hogy a politikát összefüggésbe hozta a joggal és a jogot az erkölcstannal. Igy ez a történet, a mint kezdődött, úgy fog végződni is egy philosophussal, ki az igazságot az állam fölé helyezi és az állam jogát az emberi jogra alapítja. Sokratestől Kantig mennyi philosophiai, vallásos és politikai forradalom! S mégis a Sokrates életében és halálában már mintegy csírájában rejlő eszme az, mely a tudomány, a vallás

és a tapasztalat által mindinkább mélyítve, végül átváltozik a múlt század philosophiájává és a forradalommá, mely e századot befejezi!

Kant erkölcstana. — A philosophiai erkölcstan a XVIII-ik században [1] három fő iskolára oszlik, melyek magok is megoszlanak Európa fő országai: Francziaország, Nagy-Britannia és Németország közt. Francziaországban, az élvezet s a jól fölfogott érdek tana uralkodik Condillac-kal, Diderotval, Saint-Lamberttel és tanítványaikkal; Angliában vagy inkább Skócziában az érzés tanát tanítják Glasgowban és Edinburgban; és Hutcheson, Smith, Ferguson terjesztik azt kathedráikon és irataik által. Végre Németországban Leibniznak tudós és lelkiismeretes tanítványa, Wolf dicsőséggel védelmezi és didaktikai formába önti az erkölcsi jó tanát, melynek megismerése és tekintélye, szerinte, mint Malebranche, Clarke, Cudworth és végre Platon szerint, a tiszta értelmen vagy az észen alapul.

E három iskola ellenében próbálja Kant megállapítani erkölcstanát. De főleg Helvetiussal és Hutchesonnal, vagyis az érdek és az érzés tanával szemben foglal állást. Wolftól csak egy elméleti árnyalatban különbözik, mely csekély jelentőségű, nem magában véve ugyan, hanem tekintettel a czélra, melyet e tanulmányban magunk elé tűztünk.

A Kant tárgyalta erkölcsi problémák közűl a legfontosabb, melyet a legtöbb mélységgel is fejteget, a

[1] L. Victor Cousin, *Philosophie sensualiste du XVIII siècle et Philosophie écossaisse, oeuvres complètes.* (A XVIII-ik század sensualista philosophiája és a skót philosophia. Minden munkái.) I. sorozat, III. s IV. k. Didier kiadása és Théod. Jouffroy, *Cours de droit naturel.* (Előadások a természeti jogról.)

következő: Mi a jelentése, fontossága és formulája az erkölcsiség legfőbb elvének?

A józan észből, a köztudatból kell kiindulnunk; mert ha van erkölcsi törvény, világos, hogy az mindenki fölfogásának körébe esik. Már pedig ha vizsgáljuk a józan észt, abban egy jellemvonást fedezünk föl, mely magában és következményeiben vizsgálva, azon elvre fog bennünket vezetni, melynek meghatározását keressük: a *jó akarat* fogalmára.[2] «Minden fölfogható dolog közül csak egyetlen egy van, melyet megszorítás nélkül jónak tarthatunk: ez a jó akarat . . . A szellem adományait, a szerencse javait, sőt a jellem érdemeit csak használatuk módja teszi értékesekké. Egyedül a jó akaratnak van értéke önmagában, és nem eredményei miatt. . . . A hasznosság vagy használhatlanság semmivel sem gyarapíthatják, se nem kisebbíthetik ez értéket. A hasznosság csak olyan, mint a keret, mely megkönnyítheti ugyan a kép eladását, vagy reá vonhatja a hozzá nem értők figyelmét; de nem emelheti a kép becsét a valódi műértők szemében, és nem határozhatja meg értékét».[3]

A jó akarat fogalmának elemzéséből Kant a következő szabályokat vonja le:

[2] Látjuk, hogy Kant az erkölcstanban a józan észből indul ki épp úgy, mint a skót iskola; és lehetetlen is másképen eljárni. Most már miért kell minden másnál inkább a jó akarat fogalmát választanunk? Ez a philosophiai lelemény műve, mely abban áll, hogy az ember egy valóban termékeny fogalmat képes legyen kiválasztani, épp úgy, mint a physikai tudományokban a tudós lángesze abban áll, hogy a termékeny tapasztalatot választja ki, a helyett, hogy apró s jelentéktelen tényekben tévedne el.

[3] *Az erkölcsök metaphysikájának alapvonalai.* I. rész.

I. A cselekvésnek nem csupán *egyeznie kell a kötelességgel*, hanem *kötelességből kell azt tennünk.*[4] Ha elég volna, hogy valamely cselekvést a jó akaratból kifolyónak mondhassunk csupán azért, mert tényleg egyezik a kötelességgel, akkor nem nyomna semmit a belső ok, mely arra késztet. A kereskedő, ki megfizeti adósságait, hogy hitelét megmentse, egy fokon áll azzal, ki ugyanezt teszi lelkiismeretének engedelmeskedve. Már pedig éppen e két ténynek megkülönböztetésén fordúl meg az erkölcsi probléma. Igaz, hogy a cselekvés ugyanaz itt is, ott is; de a cselekvés értéke nem ugyanaz. Mit törődjünk az okkal, mondják a tapasztalati moralisták, a melyből kiindulva cselekszünk; nem elég-e, hogy jól cselekszünk? Pedig nagyon kell vele törődnünk, és ugyanazon cselekvésnek a körülmények szerint igen különböző jelleme lehet. Például minden ember már természettől szereti az életet és igyekszik azt föntartani. Kétségtelen, hogy ez a kötelességgel egyező cselekvés; de kevés becsülést érdemel, mert természetes hajlam vonz arra bennünket. De az oly ember, kit számos szerencsétlenség és reménytelen bánat megfosztanának az élet kedvétől, s ki életét föntartja, a nélkül, hogy szeretné, sőt a halált óhajtván is: az kötelességből cselekednék és tettének erkölcsi jelleme volna. Épp úgy az, ki jót tesz felebarátjával, mivel természetes hajlam viszi reá, kétségtelenül jól cselekszik; de cselekvésének, bármily szeretetre méltó is az, nincs meg az igazi erkölcsi jelleme. De ha bánattól lesujtva, s valami érzékeny természettől nem is támogatva, mégis van bátorsága s ereje többet gondolni másokra, mint magára: akkor megérdemli a tisz-

[4] U. o.

teletet s erkölcsisége akkor tündöklik egész tisztaságában.

II. Ez első tételből Kant egy másodikat következtet: az erkölcsi cselekvés a maga értékét nem a *czélból* nyeri, melyet kitűz magának, hanem az *elvből*, mely azt meghatározza; más szavakkal: az erkölcsi elv az akaratra *formája* által hat, és nem *anyaga* által.[5]

Föltéve, hogy a meghatározó elv akár a cselekvés *czéljában*, akár *tárgyában* van, a mi ugyanaz, Kant szerint nyilvánvaló, hogy e *czél*, e *tárgy*, ez *anyag*, Kant nyelvén szólva, csupán azon vonatkozás által határozhatja meg a cselekvést, melyben a vágy képességéhez áll, vagyis az *élvezet* által. Valóban oly állítás ez, melyet Kant gyakran ismétel, a nélkül hogy valaha bebizonyítaná; de ez elméletének sarkpontja. Szerinte tehát az élvezet az egyedüli föltétel, mely ily meghatározást érthetővé tesz. Már pedig *a priori* lehetetlen eldönteni, vajjon bizonyos tárgy élvezetet vagy fájdalmat fog-e okozni, vagy pedig közömbös lesz-e? Egyedül a tapasztalat dönt erről, és az elv, mely az élvezetnek a tárgyhoz való e vonatkozásából ered, tapasztalati. Tehát nincs benne semmi szükségképi és egyetemes, s ennek következtében nem lehet erkölcsi elv. Mert, a tárgynak különleges alkatán alapulván, oly alkaton, mely teljesen más is lehet, számára csak többé vagy kevésbbé önkényes szabály létezik, de nem törvény. Például, ha cselekvésem tárgya az, hogy magamnak pénzt szerezzek, a szabály, melyet e tekintetben csinálok magamnak, föltételezi mindig azt a körülményt, hogy a pénz nekem gyönyört okoz. De mivel a priori nincs meg annak

[5] *Alapvonalak* u. o. *A gyakorlati ész bírálata*. I. k. I. f. 4. §. III. elméleti tétel.

szükségessége, hogy valaki a vagyont jobban szeresse, mint más dolgot: nincs is benne valamely törvénynek az elve. Nem ez az eset forog-e fönn akkor, ha kérdem: Meg kell-e tartanom igéretemet? mert ez esetben, akár tetszik nekem, akár nem, van tudatom arról, hogy alá vagyok vetve e törvénynek. Tehát, ha minden tárgy csak az élvezet közvetítése által hathat az akaratra, és ha az élvezet csak tapasztalati és erkölcsi jelleg nélkül való szabályt adhat: nyilvánvaló, hogy valamely cselekvés erkölcsi értéke nem a tárgyból ered, hanem magából az elvből; nem az *anyagból*, hanem a *formából*. Már pedig, ha bármely törvényben elvonatkozunk a törvény anyagától, mi marad egyéb, mint a törvény *egyetemessége*?

E két állításból vezeti le Kant a kötelesség meghatározását. «A kötelesség, úgymond, annak szükségessége, hogy valamely cselekvést *a törvény iránt való tiszteletből tegyünk*». E meghatározás vezet bennünket az erkölcsiség elvének formulájához. E formula az, a mit *categoricus imperativus*-nak nevez.[6]

Az *imperativus* oly kényszer, melyet az ész gyakorol az akaratra. E kényszert csak oly akaratnál tehetjük föl, mely nem engedelmeskedik közvetlenül a törvénynek, vagy mert rosszul ismeri azt, vagy ha jól ismeri is, mivel subjectiv okok ösztönzik az ellenkezőre. Ezért tehát csak az észszerű és egyszersmind érzékenységgel biró akarat lehet alávetve az imperativusnak. Oly akarat, mely teljesen észszerű, önként engedelmeskedik a törvénynek, s nincs szüksége rendeletre. A mi az ész nélküli akaratot illeti, ez ellenmondó kifejezés; és ennek következtében ott, hol csak hajlamok vannak, az imperativus teljesen

[6] *A met. alapv.* II. rész.

fölösleges. Az imperativus tehát bizonyos középfogalom a tiszta akarat és az ellenállhatatlan hajlam törvénye közt. Egyesítsük e két törvényt oly lényben, mely föl van ruházva akarattal, s az eredmény az *imperativus* lesz.

Kant kétféle imperativust különböztet meg: a *föltételes* imperativusokat s a *categoricus* imperativust. Az előbbiek azok, melyek valamely cselekvést tanácsolnak, mint eszközt bizonyos tárgy elérésére, különváltan magától a cselekvéstől. A második az, mely nekünk valamely cselekvést, mint magában véve jót, állít elénk. Az első esetben nem az a kérdés, hogy a czél jó-e vagy rossz; hanem csak arról van szó, hogy el kell érni azt. «A szabályok, melyeket az orvos követ, hogy betegét gyógyítsa, s azok, melyek után a méregkeverő indul, ki biztosan akarja megölni emberét, egyenlő értékkel birnak, oly értelemben, hogy egyformán segítik mind a kettőt czéljaik biztos elérésére.»

De a *categoricus* imperativus közvetlenül reánk parancsol bizonyos magatartást, a nélkül, hogy neki magának föltétele volna oly czél, melyre nézve e magatartás csak eszköz. Már pedig az ilynemű imperativus az egyedüli, mely törvénynek tekinthető. Nem így áll a dolog a föltételes imperativusokkal; valóban, a mit csak azért kell tennünk, hogy egy tetszés szerint választott czélt elérjünk, magában véve esetlegesnek tekinthető, s mi mindig fölszabadíthatjuk magunkat a szabály alól, lemondván a czélról; ellenben a föltétlen imperativus nem engedi meg az akaratnak az ellenkező elhatározás szabad választását és ennélfogva egyedül foglalja magában azt a szükségességet, melyet valamely törvényben találnunk kell. Tehát szükségképen egyetemes az; oly sarkelv pedig, mely nem öltheti föl az egyetemes törvény for-

máját, nem lehet a kötelesség elve; lehet viszonylagos értéke, lehet szabály; de nem törvény.

Innen e formula: «Úgy cselekedjél, hogy cselekvésednek sarkelvét akaratod egyetemes törvénynyé emelhesse».[7]

Ez elv támogatása végett Kant igen ügyesen hivatkozik mindenkinek személyes tapasztalatára; és oly megfigyelő tehetséget mutat, mely méltó ritka kritikai és dialektikai lángeszéhez. «Mi megy végbe a legtöbbször, úgy mond, ha megsértjük az erkölcsi törvényt? Vajjon valóban szabálylyá és általános törvénynyé akarjuk-e átalakítani személyes magunktartását? Távolról sem; azt akarjuk, hogy cselekvésünknek ellenkezője maradjon az egyetemes törvény. Csakhogy mi azt a szabadságot engedjük meg magunknak, hogy a magunk érdekében, vagyis inkább a magunk hajlamai érdekében kivételt teszünk, még pedig csupán ez esetre... Noha itéletünk, ha részrehajlatlan, nem igazolhatja a kiegyezés e nemét, abban mégis bizonyságát látjuk annak, hogy valóban ismerjük a categoricus imperativus értékét, s hogy nem szünvén meg azt tisztelni, sajnálkozásunkra néhány kivételt engedünk meg magunknak, melyek kevéssé fontosaknak látszanak».

Szemére vetették Kantnak, hogy elve csak új formulája volt az erkölcsiség elvének; de nem új elv. «De, válaszol ő joggal, a ki tudja, hogy mit jelent a mathematikusnak a formula, mely szabatosan és biztosan meghatározza azt, hogy mit kell tenni egy probléma fejtegetése végett, az nem fog teljesen jelentéktelennek és fölöslegesnek tekinteni oly formulát, mely ugyanezt

[7] *A gyak. ész krit.* I. k. I. f. 7. §.

teszi általában véve minden kötelességre nézve.»[8] Valóban, föltalálni oly elvet, mely *a priori* és minden esetben eldönti azt, a mi helyes vagy helytelen, jó vagy rossz, nem philosophiai próbaköve-e az erkölcstannak? De van-e ily értéke Kant elvének? Legyen szabad kételkednünk benne.[9]

A *categoricus* imperativus elve Kantot két más kiváló fontosságú elvhez vezeti, melyeket alapvetésül használ. Az első az *önczélnak* (Selbstzweck) *tekintett emberiség* elve; a második az *akarat autonomiájának* elve.

Arra, hogy a categoricus imperativus lehetségessé váljék, azaz, hogy bennünk oly törvény legyen, mely *föltétel nélkül* parancsol, szükséges, hogy a természetben legyen valami lény, melynek *absolut* értéke van, azaz, mely ne *czélnak* használtassék valamely más dologra, hanem magában véve *czél* és *vég* legyen.

A természetben az anyagi dolgoknak nincs meg e sajátságuk, hanem csupán az eszes lénynek van meg, és szorosabban véve az egyetlen eszes lénynek, melyet ismerünk, azaz az embernek: «Az ember, mondja Kant, és általában minden eszes teremtmény, mint *önczél* létezik és *nem egyszerűen mint eszköz,* ilyen vagy amolyan akarat önkényes használatára».[10] Hajlamaink tárgyainak csak föltételes és viszonylagos értékük van, mint *eszközöknek;* azért nevezzük őket *dolgoknak;* ellenben *személyek* nevét adjuk az eszes lényeknek, kik *eszközökül* nem használ-

[8] *A gyak. ész birál.* Előszó, jegyzet.

[9] Garve, a német moralista, igen komoly ellenvetéseket hozott föl Kant criteriuma ellen. *Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre. Breslau, 1798.*

[10] *Az erkölcsök metaph. alapvetése.* II. rész, 66. s köv. ll.

hatók, a kik ennél fogva korlátozzák minden egyesnek szabadságát és *tiszteletének* tárgyai. Szóval, egyedül a személyeknek van absolut értékök; miből az következik, hogy tisztelniök kell egymást és önmagokat.

Ebből folyik a második elv, mely Kant szerint csak új formulája a categoricus imperativusnak: «Oly módon cselekedjél, hogy az emberiséget mindig akár a te személyedben, akár a másében, czélnak vedd, s hogy soha se használd föl eszközül».

Ez elmélete az emberiségnek, mint *önczélnak*, azaz mint olyannak, melynek eszes természeténél fogva föltétlen értéke van, Kant erkölcstana legszebb eszméinek egyike. Sajnálnunk kell, hogy *Az erkölcsök metaphysikájának alapvetésében* nincs határozottan kifejtve, s hogy alig merül föl újra *A gyakorlati ész birálatában*,[11] s hogy reá még czélzást sem találunk *Jogtanában*. Pedig abban van a jog igaz elve; ez elvben rejlik a XVIII-ik század philosophiájának igazolása és létjoga. Ismerjük el azonban, hogy az *Erény taná*-ban Kant ez elvből fontos következtetéseket von le.

Az *észszerű természetnek*, mint önczélnak elve az *akarat autonomiájának* elméletéhez vezet, mely a categoricus imperativus igazi és utolsó alapját adja meg.

Kant szerint az akarat nem csupán *alá van vetve* a törvénynek, hanem *önmagának adja* is a törvényt: azaz *törvényhozó*.

[11] *A gyakorlati ész birálatá*-ban az önczélnak tekintett «emberiség» tana nincs már az elvekhez sorolva; úgy látszik, hogy Kant e munkájában még fokozni akarta első irata formalismusát. Csupán az erkölcsi érzésről irt fejezetében és a tisztelet érzéséről adott elemzésében (I. k. III. f.) hivatkozik és emlékeztet a kérdéses tanra.

Vegyünk ugyanis egy törvénynek alávetett akaratot; lehetséges, hogy e törvényhez csak bizonyos érdek által van csatolva. De oly akaratnak, mely önmagának adja a törvényt, nincs többé szüksége bárminő érdekre, hogy annak alávesse magát. Az autonom akarat jellege tehát tökéletesen megfelel a categoricus imperativus elvének. Mert ha egyrészt adva van az autonom akarat, mely önmagának szab törvényt, szükségképen következik, hogy e törvény egyetemes, azaz minden eszes akaratra alkalmazható; és mivel egyetemes, egyúttal föltétlen is, mivel érdek nem fűződik e törvény kiviteléhez. Másrészt az imperativus csak akkor lehet categoricus, ha oly akaratból származik, mely önmagának ad törvényt, mivel ez eset az egyetlen, melyben teljesen érdek nélküli törvényt képzelhetünk.

Itt Kant megállapodik, hogy szerencsét kívánjon magának fölfedezéséhez, s hogy jelezze az összes megelőző erkölcstani rendszerek tévedését. Mind e rendszereknek lényeges hibája, τὸ πρῶτον ψεῦδος-a, az, hogy úgy fogták föl az embert, mint a ki csak külsőleg van alávetve a törvényeknek. Ez az, a mit Kant *heteronomiá*-nak nevez. De akkor mindig valami érdeknek kellett fűződnie e törvények kiviteléhez, hogy kényszerítse az akaratot; autonom akaratainkkal ellenben nem így áll a dolog.

Ámde, felelhetné valaki Kantnak: az oly akarat, mely önmagának szab törvényeket, nem annyi-e, mint önkény, szeszély és minden törvénynek hiánya? Igen, ha oly akaratot teszünk föl, mint a miénk, azaz érzékenységgel vegyeset; ha ellenben egy eszes lény akaratát veszszük, ez akarat önmagától nem kívánhat más dolgot, mint a mi érdekével, azaz egy eszes lény természetével

egyezik. Tehát csak eszes törvényeket fog akarni. Az autonom akarat fogalma, kapcsolatban az önczélú emberiség fogalmával, Kantot egy új fogalomra vezeti, tudniillik a *végső czélok birodalmára.*

Kant birodalomnak (Reich) nevezi «*a közös törvények által egyesített eszes lények rendszeres kapcsolatát*». Valamennyi eszes lénynek közös törvénye az (a második tétel alapján), hogy egymást czéloknak tekintsék, ne pedig eszközöknek. Ebből áll elő *a végső czélok birodalma*, mely, az igaz, hogy csak eszmény, de a categoricus imperativus eszménye.

E birodalomban vagy királyságban lehet valaki *tag* (Glied) vagy *főnök* (Oberhaupt); annyiban tag, a mennyiben törvényeknek van alávetve; főnök, a mennyiben törvényt szab.

Első esetben az akarat elismer törvényeket a nélkül, hogy szükségkép engedelmeskednék nekik; itt az emberi akaraton az ész és a szenvedélyek osztoznak. A második esetben az akarat nem különbözteti meg magát elveitől, önként engedelmeskedik a törvénynek; ez már a *tiszta* akarat esete; ez már a *szentség.*

A kötelesség tehát még egyszer átalakul és ez utolsó formulát nyerjük: «Úgy cselekedjél, hogy akaratod önmagát olyannak tekinthesse, mely elvei által egyetemes törvényeket szab». Ezt így is fejezhetjük ki: «*Mint a czélok birodalmának tagja úgy cselekedjél, mintha főnöke volnál;* vagy úgy, hogy az alattvaló állapotából menj át a törvényhozó állapotába.

Úgy látszik nekünk, hogy az autonom akarat és a czélok birodalmának elmélete világos kapcsolatban van az állam azon fölfogásával, melyet Rousseau fejtett ki *Contrat social*-jában.

A *Contrat social*-ban Rousseau a törvényt a *közakarat*-ból származtatja, melyet megkülönböztet az együttes akarattól vagy az *összeség* akaratától. Ez csak összege az egyes akaratoknak; amaz pedig oly akarat, mely mindenkiben föltalálható és mely által mindenki az összeség javára törekszik. Igy minden egyén két akaratot foglal magában: egy magánakaratot, mely által saját javát kivánja, s egy általánost, mely által a lehető legnagyobb közjót kivánja. Mindegyik egyén vagy *alattvalónak* vagy *polgárnak* tekinthető. Mint *alattvaló* alá van vetve a törvénynek; mint *polgár* a törvényt szabja meg. Nem ugyanígy különbözteti-e meg Kant az alattvalót a törvényhozótól?[12]

[12] Már Hegel jelezte e viszonyt. Miután *A philosophia története*-ben Rousseau elvéről, az akaratról beszélt, hozzá teszi: «Dieses giebt den Übergang zur Kantischen Philosophie». (Berlini kiadás 1836. XV. k. 529. l.) Hadd álljon itt továbbá néhány föltünő hely a *Contrat social*-ból, melyek nem csupán a gondolat, hanem még a kifejezés tekintetében is összevethetők Kant elméleteivel: «Minden egyénnek, mint embernek, oly *magán akarata* lehet, mely ellenkező vagy nem egyező azon *általános akarattal*, melylyel mint polgár bir». (*Contrat social* I., VII.) «A *közakarat mindig* becsületes és a közhaszonra törekszik.» (U. o. II., III.) «Bizonyára van különbség az összeség akarata és a *közakarat* közt. Ez csak a közérdekre tekint; a másik a magánérdeket tekinti és csak a magánakaratok összege.» (U. o. II, III.) «A mennyiben e magánhaszon nem jő tekintetbe, óhajtja a közhasznot a saját érdekéből épp oly erősen, mint bárki más.» (U. o. IV. I.) «Mindegyik egyén úgyszólva önmagával szerződvén, két tekintetben kötelezi magát, még pedig: mint a *souverain hatalom tagja* a magánosok iránt, s mint az *állam tagja* a souverain iránt» (U. o. I., VII.) «A közakaratnak, hogy valóban azzá legyen, ilyennek kell lennie *tárgyában épp úgy, mint lényegében*. Elveszíti becsületességét, midőn valamely egyéni s meghatározott tárgyra törekszik, mivel akkor

Bárhogy áll is a dolog Kant és Rousseau ez összehasonlítására nézve, ha tekintjük a czélok birodalmát, látni fogjuk, hogy az egyaránt magában foglalja a *dolgokat* és a *személyeket;* a dolgoknak ott *értékök* van; egyedül a személyeknek van *méltóságuk.*

Az emberi személy méltóságát az erkölcsiség teszi; azaz: 1. a törvényhozói souverainitás, 2. az önczél minősége, 3. az elvek egyetemessége.

Ide jutva, megtaláljuk a fogalmat, honnan kiindultunk; tudniillik a jó akaratot.

Valóban a tökéletesen jó akarat 1. az, mely általánosíthatja elveit, a nélkül, hogy ellenmondana önmagának; mert ha elvei ellenmondók, akkor nem válnak be mindenki számára, s igy az akarat nem volna tökéletesen jó; 2. az, mely minden valósítandó czéltól elvonatkozik, különben csak e czél tekintetéből volna jó. Azonban szükséges valamely czél. Már pedig az a czél, mely nem valósítandó, olyan, mely már magától megvan; oly czél, mely ellen nem kell cselekedni. Minő czél lehet ez? Nem lehet más, mint valamennyi czélnak lehető tárgya; az, mely önmagát tűzi ki önmagának czéljául, vagyis az akarat. A jó akarat tehát az, mely magát önczélnak tekinti. 3. Végre a tökéletes jó akarat egyetemes törvényhozó, mivel éppen ez a sajátság teszi azt önczéllá.

Kant e rendszeres és gondosan kidolgozott elemzésből az erkölcsiség eme végleges meghatározását vonja le: «*Az erkölcsiség a cselekvések viszonya az akarat autonomiájához.*»

arról itélvén, a mi tőlünk idegen, nem valami méltányos elv vezet bennünket.» (U. o. II., IV.) «Többé nem kérdezhetjük, hogyan lehetünk *szabadok* és egyszersmind a *törvényeknek alávetve*, ha ezek már csak *akarataink lajstromai.*» (U. o. II., VI.)

Ha már most számot adunk a philosophiai jelentőségről, melylyel Kantnak a sok formula terhétől kissé elnyomott erkölcstana bir, úgy hiszszük, hogy Kant össze akart egyeztetni és ugyanazon eredetre akart visszavezetni két oly elvet, melyek mindig ellentétességre hajlanak, tudniillik a *törvényt* és a *szabadságot*.

A törvényt a megelőző philosophia *rendnek* tüntette föl, azaz külső kénszernek, melyet akár emberi, akár isteni törvényhozó szabott, de mindig a remény s a félelem, az igéretek vagy a fenyegetések segélyével parancsolva. Kétségtelenül nagy túlzás volna ez alant járó tant a mult valamennyi erkölcstani elméleteinek rovására irni; mert se a platonismus, se a stoicismus, se a keresztyénség nem vezették vissza az erkölcsi törvényt külső és anyagi törvényhozásra; és e három nagy tan a kötelességet épp úgy, mint Kant, az eszes lények természetével egyező törvénynek tekintette, mely felé lényünk jobb része önként vonzódik, míg alsóbbrendű része ellene szegül és ellene támad. De az iskolák pedáns tanítása és a vallás köznapias oktatása szerint, a törvénynek mindig megvan az az irányzata, hogy külső parancs formáját vegye magára, s hogy inkább hasson a félelem vagy a remény, mint a saját erénye által. Az erkölcsi szabadság tehát mindig csorbát szenvedett az eszmék e rendjében, mert mindig attól kellett tartani, hogy a jó eszméje az érdek eszméjében fog fölolvadni.

Ellenben a XVIII. század philosophusai, kiket mindenekelőtt az ember fölszabadítása foglalkoztatott, azt hitték, hogy megtalálják a szabadságot a törvényen kívül; és midőn azt fölszabadítani törekedtek minden anyagi kénszer és minden külső fegyelem alól, oda jutottak,

hogy minden szabály és minden fegyelem alól fölszabadították. Azt hitték, hogy megtalálták a valódi szabadságot abban, hogy korlátlanul átengedték magukat az érzéki természet féktelenségeinek; némelyek, mint Helvetius és Diderot, nem ismernek el más törvényt, mint az érzékek gyönyörét; mások, mint Rousseau és Jacobi, magasabb, de azért nem kevésbbé csalárd és nem kevésbbé önkényes hatalomban, az érzésben kerestek valami szabályt; de ez szintén képtelen megvédeni a szabadságot a rossz hajlamok ellen. A jog elmélete ily elvekre alapítva, másra nem vezethetett, mint arra, hogy mindent szabad tenni, a mi tetszik, a mi minden rendetlenségnek elve a társadalmi szervezetben épp úgy, mint az erkölcsi világban.

Kant meg akarta támadni és össze akarta egyeztetni e két ellentétes szempontot. A XVIII. század szabadosságával szembe helyezte a *categoricus imperativus* elvét; a theologiai és jogi scholastika pedans szolgaiságával szembe helyezte az *akarat autonomiájának elvét.* Azoknak, kik minden szabályt tagadtak és más törvényt nem ismertek el, mint az élvezetet, a kötelesség elvét hirdette, mely teljes erővel és föltétlenül parancsol. — Azoknak, kik a törvényt csak oly rendnek fogták föl, mely kívülről parancsol tiszteletet az alávetett akaratnak, fölmutatta a törvényhozó akaratot és kimondotta, hogy az eszes lényt csak oly törvény kötelezheti, melyet maga hozott. Végre összeegyeztette e két tant *az emberiségnek, mint önczélnak* elvében. Mert ez elvből nyilvánvalóan egy egyetemes törvény keletkezik, mely minden egyénre kötelező, absolut érvényével parancsol, még pedig föltétel nélkül. Ennyit a törvény hiveinek. De másrészt az emberiség magát önczélnak ismervén el, lehetetlen nem

akarnia, hogy ilyennek tekintsék; és így, a mennyiben észszerű, maga az akarat az, mely megnyugszik a törvényben és megszabja a törvényt. Ez a szabadság osztályrésze. A törvény és a szabadság tehát szükségkép megegyeznek és mind a kettő egy és ugyanazon elvet képezi két különböző szempontból tekintve.

Igy a szabadság elve, mely a XVIII. század philosophiájának alapja volt, és mely az emberi méltóságnak és a jognak gyökere, egyúttal a rend és a kötelesség elvéhez kapcsolódott, mely nélkül bárminő jog vagy bárminő méltóság lehetetlen. Az emberi lény fölszabadítása, melyet Kant épp úgy óhajtott, mint bárki a XVIII. században, megtörténhetett tehát a nélkül, hogy az erkölcs bármely elvén sérelem essék; és ugyanegy elvből eredt Kant szerint mind a kötelesség, mind a jog.

Természeti és politikai jog. — Az «emberiség mint önczél» elve jelentékeny helyet foglal el Kant gyakorlati erkölcstanában, vagyis az erény tanában (Tugendlehre). Ennek segélyével oldja meg az erkölcstan nehézségeinek legnagyobb részét. Először is ez elv erejénél fogva juttat oly nagy szerepet az ember önmaga iránti kötelességeinek; egyszersmind ez által oldja föl az ilynemű kötelességek látszólagos antinomiáját. Valóban, ez elmélet szerint, a kötelező és a kötelezett egyesítve volnának egy és ugyanazon személyben; már pedig a kötelező mindig föloldhatja a kötelezettet kötelezettségei alól; úgy látszik tehát, hogy az ember mindig fölszabadíthatja magát az ilynemű kötelességek alól, ha akarja. De ez ellenmondás Kant szerint megszűnik azon megkülönböztetés által, hogy az emberben két ember van, a *physikai* vagy érzéki lény (*homo phaenomenon*) és az *erkölcsi személy* (*homo*

noumenon).[13] Már pedig nincs ellenmondás abban, hogy az egyik le van kötelezve a másik iránt, azaz abban, hogy az egyéni ember le van kötelezve az emberiség iránt, mely személyében van s mely előtte épp úgy mint mások előtt, kell, hogy tisztelet tárgya legyen. Ugyanez elv segélyével Kant megczáfolja az öngyilkosság tanát: «Megsemmisíteni a magunk személyében, úgy mond, az erkölcsiség tárgyát, annyi, mint kiirtani a világból, a mennyire tőlünk függ, magának az erkölcsiségnek létét, mely mégis önczél; ennek következtében önmagunkkal úgy rendelkezni, mint valamely tetszés szerint választott czél puszta eszközével, annyi, mint lealacsonyítani az emberiséget a magunk személyében.»[14] Körülbelül ugyane szavakkal itéli el Kant a mértéktelenséget és az érzéki gyönyöröket. — Épp úgy megvetéssel dobjuk el saját személyiségünket akkor is, ha önmagunkat eszközül használjuk föl az állati vágyak kielégítésére, a mivel az embert az élvezet eszközévé, és így természetellenes dologgá teszszük.[15] Ugyanígy szól a hazugságról is: «A hazugság által, az ember megvetendővé lesz önmaga előtt és megsérti személyében az emberi méltóságot... A hazugság lealacsonyítása s mintegy megsemmisítése az emberi méltóságnak...Az ember mint erkölcsi lény nem bánhat úgy önmagával, mint puszta eszközzel (mint beszélő géppel)».[16] — Végre, ez elv alapján hozza be Kant a gyakorlati erkölcstanba vagyis inkább föltalálja ott a kötelességek oly osztályát, melyet a theologiai moralisták

[13] *Az erény tana.* I. rész, I. k. Bevez.
[14] U. o. I. f. I czikk.
[15] U. o. II. cz.
[16] U. o. II. f. I. cz.

nagyon is elhanyagoltak: az emberi méltóságból folyó kötelességet és így kapcsolatba jut a stoikus erkölcstannal. Bizonyára nagyon igaztalan volna a keresztyénségről azt állítani, hogy félreismerte az emberi méltóság érzését. Az a tan, mely azt hirdette, hogy az ember megérdemelte a megváltást egy isten halála által, az emberi személyiségnek végtelen értéket tulajdonított; de másrészt, a személyiség ez értéke kizárólag a természetfölöttinek és a mystikusnak birodalmába volt emelve. Ellenben a földi embernek mindig törekednie kellett az önmegalázásra és maga a megalázkodás az emelkedésnek egyik eszköze volt. Ebből eredt a függetlenség ernyesztésére, a szabadság szellemének elfojtására és arra való hajlandóság, hogy a gőg nevével neveztessék minden lelki büszkeség, még ha jogos is. Másrészt, hogy fölfogjuk a kegyesség és a jog szempontjának különbségét, csak össze kell hasonlítanunk Kant elveit az evangeliom magasztos, de föllengző elveivel, melyben az úr az alázatosságot ajánlja még a szerencsés erőszakkal szemben is. Bárhogy áll a dolog, az itt következő elvek a legemelkedettebb erkölcsi lendülettől vannak áthatva: «Mint személy, az ember minden értéken felül áll . . . Oly méltósággal bir (absolut belső érték), mely által személyének tiszteletére kénszerít minden más eszes teremtményt és mely neki megengedi azt, hogy mindegyikökkel összemérje s velök egyenlőnek tartsa magát . . . . Az embernek nem szabad czélja után, mely magában is kötelesség, alacsony és szolgai módon törekednie (*animo servili*), mintha arról volna szó, hogy kegyért esdekel.» Ez elvekből oly tételek vonatnak le, melyek méltán helyezhetők az Epictetoséi mellé: «Ne legyetek emberek rabszolgái. — Ne tűrjétek, hogy jogaitokat büntetlenül lábbal tiporják. — Nem méltó

az emberhez megaláznia magát és meghajolnia egy másik ember előtt. — Ki magát féreggé alacsonyítja, panaszkodhatik-e, hogy eltapossák?»[17]

Ezek a sarkelvek természetes úton vezetnek bennünket a jog tanához (*Rechtslehre*); és úgy látszik, hogy Kantnak e tan megállapítása végett, ugyanazon elvre kellett volna hivatkoznia és belőle ugyanazon következtetéseket levonnia. Valóban az a mondás, hogy az emberiséget és általában minden eszes lényt, mint *czélt* kell tekintenünk és nem mint *eszközt*, nem azt teszi-e, hogy e teremtménynek jogai vannak? és a jog lényege nem éppen abból áll-e, hogy az oly képesség, mely önmagának ura s melylyel önmagán kívül senkinek sem szabad rendelkeznie? Az eszes akarat, vagy, az a mit *személyiségnek* nevezünk, alapja tehát a jognak; és a különféle jogok nem egyebek, mint az emberi személyiség különféle nyilvánulásai. A személy föntartásának joga, a tulajdon joga, a szabad költözködés joga, a munka szabadsága, a vallási szabadság stb., azon első eszméből vezethetők le, hogy az emberi személyt mindig úgy kell tekinteni mint *önczélt* s nem kell átalakítani *eszközzé*. Ölni, rabolni, a szabadságtól megfosztani bárminő formában is, mindig csak annyit tesz, mint más embereket eszközül tekinteni saját ösztöneink kielégítésére. Kant tehát e levezetésre szorítkozhatott volna és jeleznie kellett volna a viszonyt, mely szorosan egybe kapcsolja jogi elméletét erkölcstani elméletével. De más szempontot választott, mely nem zárja ki az előzőt, sőt még föltételezi is, de mégis különbözik tőle.

Az akarat, mint mondottuk, mindig törvényhozást

[17] *Az erény tana.* II. f. III. cz.

tételez föl. De két törvényhozás van: az egyik *erkölcsi*, a másik *jogi*, az egyik *belső*, a másik *külső*. E két törvényhozás különbségéből származik az erkölcstan és a jog különbsége.[18]

Minden törvényhozás két elemet foglal magában: 1) egy törvényt, mely *objective* szükségesnek tünteti föl a cselekvést, melyet tennünk kell; 2) egy mozgató okot, mely *subjective* a törvény eszméjéhez kapcsol oly elvet, mely képes az akaratot reábirni arra, hogy elvégezze a cselekvést. Ha a cselekvés mozgató oka nem egyéb, mint maga a törvény, a cselekvés *erkölcsi*; ha ellenben más a mozgató ok, például a hajlam vagy félelem, akkor a cselekvés *törvényes*. Az *erkölcsiség* tehát a cselekvés motivumának egyezése magával a törvénynyel; a *törvényesség* egyszerűen a *cselekvés* egyezése a törvénynyel, bárminő az indító ok. Például, valamely törvény elrendeli, hogy meg kell tartanunk kötelezettségeinket. A ki e törvénynek engedelmeskedik, pusztán azért, hogy börtönbe ne jusson vagy hitelét ne rontsa, nem tisztességes az erkölcstan szempontjából, de az, a jog szempontjából. Mert a szorosan vett jog szerint, keveset nyom az indító ok, mely őt a cselekvésre birja, föltéve, hogy alkalmazkodik a törvényhez. Föltételezhetünk oly társadalmat, melyben a törvényt pontosan végrehajtják, pusztán a hajlam vagy a félelem ereje által. Ez jogi vagy törvényes társadalom volna, mely alkalmazkodik a jog, de nem az ethika elveihez.

Az erkölcstan vagy az ethika egyaránt magába foglalja a belső és külső kötelességeket, mert mind a kettő

[18] Kant, *A jog tana, Bevezetés az erkölcs. metaphys.* III. (Barni franczia fordítása 25., 29. ll.)

teljesíthető pusztán a kötelesség ösztönzésére. Ellenben, a jog csak a külső kötelességekre alkalmazható, mivel egyedül ezek lehetnek a kényszer tárgyai.[19] Első ismertető jele az, hogy «csupán egy személynek a másikhoz való külső viszonyaira alkalmazható, a mennyiben az egyiknek cselekvései közvetve vagy közvetlenül befolyással lehetnek a másikra». Például, ha az előnyökre gondolok, melyeket nekem másnak vagyona szerezne, e gondolat ellenkezhetik az erkölcsi törvénynyel, de mivel annak semmi befolyása nincs más személynek állapotára, mivel azt semmiképp sem zavarja s egy szemernyit sem vesz el abból, a mi az övé: e gondolatban nincs semmi ellenkező a joggal, vagy szabatosabban szólva: nincs abban semmi, a miből valami jogi vonatkozás keletkezhetnék. De ha a gondolattól a cselekvésre térek át, akkor a jogba ütközöm, mely megállít és akadályt gördít elém.

A jog második ismertető jele, Kant szerint, az, hogy nem «az egyik ember vágyának viszonyából a másik ember akaratához, hanem két akarat viszonyából származik.»[20] Ha valaki oly tárgyat kiván, mely az enyém, akár hogy szükségletét kielégítse, akár hogy szeszélyének eleget tegyen, már vagy akarom azt átengedni vagy nem, szabad elhatározásomat használhatom, a mint nekem tetszik; itt nem forog fönn jogi viszony közte és köztem; ha átengedem neki, az bőkezűség részemről; ha megtagadom, nincs joga panaszkodni, mert sem vágya, sem szükséglete nem adnak neki semmi jogot oly dologra, mely nem az övé. Ellenben tegyük föl, hogy valaki nekem oly ajánlatot tesz, melyet elfogadok; itt két ténynyel

[19] Kant, *A jog tana, Bevezetés az erkölcsök metaphys.* III.
[20] Kant, *Bevezetés a jog tanához.* B.

állunk szemben, az ajánlattal egyik részről s az elfogadással a másik részről, a mik nem vágyak, hanem mind kettő az akarat, vagy Kant kifejezése szerint, a szabad választás tényei. A két akarat találkozása jogi viszonyt teremt. Innen keletkezik a szerződési jog. Ez esetben, megvan az egyenlőség és a kölcsönösség a viszony két tényezője közt; de vannak esetek, midőn a két fél az egyenlőtlenség viszonyában van, akár egy előbbi egyezmény, akár a dolgok természete által. Ez következik be a férj és a feleség, az atya és a gyermekek, az úr és a szolgák viszonyában; mindazáltal a jog még ez esetben is szintén csak az egyik akaratának a másik akaratához való viszonyában található: ez a családi jog. Végre vannak esetek, midőn két akarat viszonya nem tényleges, hanem lehető. Például, elfoglalok egy területet, akaratom ténye által, minden versenyző hiányában. Eddig csak szabad elhatározásom egyéni ténye forog fönn; s igaz is, hogy tulajdonjogom eddig csak a hatalmon alapszik. Valóban, csak az eltulajdonítás nem vitatott s nem vitatható ténye állott elő és nincs helyén a jog fogalmát alkalmazni. Csak abban a pillanatban lép az előtérbe, midőn több személy találkozik össze és kölcsönösen elismerik egymást bizonyos javak törvényes birtokosának. Tehát ez is két vagy több akarat viszonya, a mennyiben megegyeznek vagy nem egyeznek meg abban, hogy elismerjék egymást ama föld tulajdonosának, mely alkalmat ad a jog kérdésének vitatására.[21]

Most még csak a két akarat azon viszonyát kell

[21] Ki kell jelentenem, hogy Kant formulájának alkalmazása e különböző esetekre nem betű szerinti ismétlése az ő gondolatának, hanem oly magyarázat, mely, úgy hiszem, hogy egészen hű.

meghatározni, melyből Kant szerint a jog fogalma keletkezik. Nem az akarat *anyagát* kell tekintenünk, hanem *formáját*.[22] Az akarat anyaga a czél, melyet az maga elé tűz; már pedig keveset nyom az, hogy szabad elhatározásomnak tárgya egy mező, egy ház, vagy egy pénzösszeg megszerzése-e; valamint keveset nyom az is, hogy az ok, mely engem cselekvésre készt, személyes érdekem-e, vagy szeretet, vagy félelem-e. A jogot azon általános föltétel alapítja meg, melyben a két akaratnak meg kell egyeznie: e föltétel pedig a szabadság. S így, bárminők is valamely szerződés föltételei s a felek czélzatai: van valami lényeges a szerződésben s ez a két szerződő akarat szabadsága, midőn kölcsönösen elfogadják egyezményeik esetleges hasznát vagy kárát. Nem különben áll a dolog a családi jogban. Mert minő föltétel alatt vannak jogai az atyának, a férjnek s a ház urának alárendeltjeire? Oly föltétel alatt, hogy az egyiknek szabad elhatározása megegyezik a többieknek szabad elhatározásával, egy közös és kölcsönös szabadság törvénye szerint.[23] Végre jogom a dolgokra csak azon föltétel alatt van biztosítva, ha nem támadom meg más emberek szabadságát, oly formán, hogy ők épp úgy elsajátíthatják mint én azt, a mi nekik szükséges ugyanazon körülmények közt.

Ez elmélkedésekből Kant a következő formulát vezeti le: «Megegyezik a joggal minden cselekvés, mely

[22] Kant, *Bevezetés a jog tanához*. B. 43. l.

[23] Úgy látszik, mintha e formulát nem lehetne alkalmazni az atyai jogra; de itt is a jog az atya szabadságának megegyezése a gyermek jövendő szabadságával: különben az atyai hatalom zsarnokság volna.

megengedi, vagy melynek elve megengedi, hogy mindenki, szabad elhatározásából, általános törvény szerint lépjen egyezségre az összesség szabadságával. Innen minden jogi kötelességnek ez az elve: «Cselekedjél külsőleg oly módon, hogy akaratod szabad használata megegyezhessék minden egyesnek szabadságával az általános törvények szerint.»[24]

A kényszerítés hatalma közvetlenül következik az így meghatározott fogalomból,[25] mert, ha az ész elve az, hogy az egyik szabadságának egyeznie kell a másik szabadságával, minden akadály, mely szabadságomat ellenzi, ellenkezik a joggal; eltávolítva az akadályt, csak szabadságomat védem. Ennek következtében a kényszer, melyet arra fordítok, hogy elhárítsak magamtól minden jogtalan tényt, maga is egyező a szabadsággal: tehát jogos.

Sőt Kant azt állítja, hogy a jog és a kényszerítés képessége egy és ugyanaz a dolog.[26] Kizár a jog fogalmából minden belső vagy tisztán erkölcsi indító okot, például a törvény tiszteletét; és a jogot kizárólag a külső cselekvésekre szorítja. Megengedve ezt, a jog nem állhat abban a képességben, hogy másoktól követelhessük igényeink igazságának elismerését; mert e tárgyról való gondolkozásunk kevéssé jöhet számba; hanem a jog csupán az a képesség, hogy őket az igazsággal egyező cselekvésre birjuk, akár kényszer, akár a kényszerrel való fenyegetés által. De hogy maga a kényszer törvényes legyen, arra nézve szükséges, hogy megegyezzék annak szabad-

[24] Kant, *Bevezetés a jog tanához.* C.
[25] U. o. D.
[26] U. o. E.

ságával, a ki használja s annak szabadságával, a ki ellen alkalmazva van; ezenkivül csak az erőszak létezik. Igy a kénszer, melyet egy hitelező használ adósa ellen, egyező mind a kettőnek szabadságával; mert először is az adós önként kitette magát az esélynek, midőn kölcsönzött; másodszor pedig meg kell nyugodnia az oly kénszernek eltűrésében, melyet neki is joga lett volna alkalmaznia hasonló körülmények közt. Kétségtelen, hogy függetlenül a kénszertől van egy ok, mely az adósnak kötelességévé teszi, hogy adja vissza, a mit kikölcsönzött; de ez oly elv, mely a tulajdonképi erkölcstanhoz tartozik, s melyet a jognál mellőznünk kell. Igy Kant végül arra a formulára jut, mely utolsó szava a jog természetéről: «A jog egy általános és kölcsönös kénszer egyezésének lehetősége minden egyesnek szabadságával».

Kant ez elméletének egy jelentékeny érdeme van; kizár két hamis tant, melyek zsarnokságra vezethetnek; az egyik, mely a jogot az erőszakkal, a másik, mely azt az erénynyel zavarja össze; az első Hobbes és Spinoza tana, a másik Platoné.

Hobbes és Spinoza szerint minden embernek absolut joga van minden dologra: de az egyiknek absolut joga ellenkezvén a másiknak absolut jogával, szükségképen az következik, hogy az erőszak dönt; minek következtében az elv lerontja önmagát. Kant szerint ellenben a jog nem lehet ellensége a jognak. Szabadságom minden oly alkalmazása, mely árt mások szabadságának, ellenkezik a joggal. Szabadságom korlátja nem az erőben van, melyet alkalmazhatok, hanem a képességben, melynél fogva más emberek épp úgy használhatják szabadságukat, mint én a magamét. Például jogom

van föntartásomról gondoskodni; csak akaratom szabad használata által tarthatom fönn magamat; tehát jogom van elvenni egy gazdátlan gyümölcsöt, halászni oly patakban, melyet még senki nem tett tulajdonává; de másnak is van ily joga, épp úgy, mint nekem; szabadsága egyenlő az enyémmel; erőszakkal tehát el nem ragadhatom tőle a gyümölcsöt, melyet én előttem a magáévá tett, s nem űzhetem el a helyről, melyet elfoglalt; csak más gyümölcsöt szedhetek és más helyet foglalhatok el. A jog tehát az egyik szabadságának egyessége a másik szabadságával; és mind az, mi ez egyességet megsérti, zsarnokság.

Másrészt mindaz, a mi nem árt a más szabadságának, jogomban áll oly értelemben, hogy senkinek sincs joga engem abban megakadályozni. S így egy dolog, mely magában véve törvénytelen, jogos lehet a másokhoz való viszony tekintetében; például a mértéktelenség, mely hiba, nem ellenkezik a joggal, a mennyiben nem árt senkinek. Egy szóval, senkinek sincs joga kényszeríteni más embert az erényre, hacsak nem a természettől vagy egyezmény alapján nyerte e jogot (például az atya vagy a nevelő). Elvben semmit sem tehetek más embernek szabadsága ellen, hacsak ő maga nem használja föl szabadságát én ellenem. A mit én nem tehetek, azt a törvény épp oly kevéssé teheti; mert a törvény csak az általános akarat kifejezése; és nem akarhatom, hogy egy ember is akadályozva legyen szabadságának használatában, míg e használat megegyezik mindenkinek szabadságával. Ennek következtében más dolog a jog, s más dolog az erény. E két tárgynak elválasztása nem kevésbbé szükséges a jogra, mint az erényre nézve; törvényes kényszer alá vetni az erényt, annyit tesz, mint

megfosztani azt sajátos jellemétől, mely Kant szerint abból áll, hogy engedelmeskedjünk az erkölcsi törvénynek a törvény iránti tiszteletből és nem félelemből.

Azonban, elfogadva Kant formuláját, mivel az szabatosan jelzi a helyes középutat Hobbes és Platon tana közt, mégis meg kell jegyeznünk, hogy inkább a jog külső ismertető jelét adja, mint magát a jogot. Megengedem, hogy e meghatározás jó kritérium annak fölismerésére, hogy mi a jogos; de nem hat a dolog lényegéig; és hogy Kant nyelvén szóljunk, az ő meghatározása, ha úgy tetszik, a jognak *formáját* szolgáltatja, de nem *anyagát*. Azt mondja ugyan, hogy a jog az egyes szabadságának egyezése mindenkinek szabadságával; de nem mondja meg, hogy miért kell ily egyezésnek keletkeznie. Pedig szükséges, hogy az egyes szabadság magában véve már valami szent legyen, hogy tiszteletet keltsen önmagában az iránt, a mit egyszersmind tisztelnie kell másban. Előbb létező jogok kellenek ahhoz, hogy az egyes szabadságot mások szabadsága korlátozza. A jog tehát régibb az akaratok minden találkozásánál és minden egyességénél; tehát nem ez egyességből származik.

Meghatározni a jogot, mint Kant teszi, *azon föltételek összeségének*, melyek alatt az egyesnek szabadsága egyezik mindenkinek szabadságával, nem annyit jelent-e, mint azt egy abstractióra vezetni vissza? E föltételek magokban véve határozatlanok; ilyenek vagy olyanok a körülmények szerint. Általánosítsuk e körülményeket és megkapjuk Kant szerint *a jogot*. De a jog nem föltétel s nem is összege a föltételeknek; hanem az erkölcsi lényben rejlő tulajdonság; valódi hatalom, régibb és kiválóbb, mint a föltételek, melyek közt fejlődhetik. Kétségtelen, hogy e hatalom, mely egyaránt megvan

minden emberben, nem juthat ellenkezésbe önmagával; innen van az, hogy az egyik ember jogának egyezkednie kell a másik jogával. A jog nevét azután elvontan és külsőleg véve alkalmazhatjuk azon szabályokra, melyek szerint az egyesség végbe megy; de e szabályok épp oly kevéssé jelentik a jogot, mint a rhetorika szabályai az ékesszólást.

A jog eszméjének meghatározásában Leibniz e meghatározásából indulhatnánk ki: «A jog *erkölcsi hatalom*, valamint a kötelesség *erkölcsi szükségesség*». Nevezetes, hogy Kant, ki átvette Leibniztól e meghatározás második részét, mivel gyakran határozza meg a kötelességet erkölcsi kényszernek, nem fogadta el egyszersmind az első részt. Könnyű volna ezt kimagyarázni épp philosophiájának természetéből, mely mindent *szabályokra* vezet vissza és félreismeri azon tevékeny hatalmat, mely forrása a létnek és az életnek. Bárhogy áll a dolog, nagyon helyes azt mondani, hogy a jog *hatalom*, mert mind az, a mi ellenezhet vagy megakadályozhat bizonyos cselekvést, jogosan neveztetik hatalomnak. Már pedig ez a jog jellemvonásainak egyike. Nem nehezebb szétzúzni egy gyermeket, mint egy faágat. E gyönge lény mégis föltartóztat egy jóval hatalmasabb erőt azon titokzatos védelem által, melyet jognak nevezünk. Semmi kétség, hogy van a gyermek természetében oly hatalom, mely ellenszegül a rossz bánásmódnak és az erőszaknak; de e hatalom különös természetű; mert magával a gyöngeséggel párosul. Igy terjed ki hatalmunk arra, ki nekünk szavát adta, még akkor is, midőn nincs erőnk kényszeríteni őt annak beváltására. Néha az erkölcsi hatalommal a physikai hatalom együtt jár, mint az atyai jogban. De tuda-

tunk igen jól megkülönbözteti e két hatalmat és fölfogja, hogy az egyik nem a másikból származik.

Kant mind ez ellenvetéseknek elejét vehette volna, ha jellemezvén a jogot külső föltételeiben, jelzi annak belső elvét is, pedig ez elvet neki nem lett volna nehéz fölfedeznie, mivel ő maga hozta be azt a tudományba, értjük az *emberiségnek, mint önczélnak*, vagy a sérthetetlen személyiségnek elvét: *Homo res sacra homini*, mondá Seneca, s ez a Kant elve is.

A tulajdon. — Ha az elvekről az alkalmazásra térnénk át, észrevehetnők, hogy nincs a természeti jognak oly kérdése, melyet Kant föl ne vetett volna s ne tárgyalt volna jellemző eredetiségével. De mivel lehetetlen mindent érintenünk, megállapodunk a tulajdonról szóló érdekes és igen nehéz elméleténél. Kételkedhetünk abban, hogy a scholastikai formalismus, melybe Kant magát burkolja, fokozza-e az ő eszméinek mélységét; de mivel e formalismus szerzőnk egyik jellemvonása, legyen szabad annak egy érdekes példáját bemutatnunk, kiválóan érdekeset, ha meggondoljuk, hogy itt oly kérdésről van szó, mely nagyon közelről érinti az emberek legégetőbb érdekét, és melyre a Rousseauk és Proudhonok félelmes dialektikájok tüzét és mérgét árasztották.

Először is így határozza meg Kant a tulajdont: «Jog szerint az enyém, úgy mond, *meum juris* (a tulajdon) az, a mi velem oly viszonyban van, hogy sértve érezném magam, ha más valaki használná beleegyezésem nélkül». Később, az 5. §-ban ismétli ugyane meghatározást más formában: «A külső enyém, úgy mond, oly rajtam kívül álló dolog, melynek szabad használatában meg nem akadályozhatnának a nélkül, hogy meg ne sértenének». E két meghatározás azonos és kifejezi azt

a két szempontot, melyekből a tulajdon tekinthető; az egyik tagadó, a másik positiv; a jog szerint enyém az, a miből kizárhatok másokat és a miből senki nem zárhat ki engem. Hogy e meghatározás szabatos, hogy jól fejezi ki a tulajdon kettős jellemét, azt nem tagadom; de ez csak meghatározás, azaz elvont fogalom, melynek nagyon lehetséges, hogy jogilag semmi sem felel meg a valóságban. Valóban, e meghatározás ennyit mond: «Ha adva van egy tárgy, melyet senki sem használhat az én beleegyezésem nélkül, e tárgy az *enyém*». De adva van-e a tárgy és főleg hogy törvényes-e? Ez itt a kérdés.

Kant egy lépéssel tovább megy és a birtoklás két faját különbözteti meg; az egyik tisztán és egyszerűen a tárgy birlalásából áll és abból a tényből, hogy az valóban hatalmunkban van; a másik független az idő és a tér föltételeitől, és ennek erejénél fogva mondhatom, hogy egy dolog az enyém, noha tényleg nincs kezeim közt. «Igy nem fogok enyémnek mondani egy almát azért, mivel a kezemben van, hanem csak, ha azt mondhatom, hogy az az én birtokom, noha letettem valahová. Épp úgy nem mondhatom a földről, melyre lefeküdtem, hogy ez okból az enyém; csak akkor mondhatom azt, ha állíthatom, hogy az akkor is birtokomban lesz, mikor már helyet változtattam». E különbség nem egyéb, mint az, melyet minden jogász elismer a birtoklás és a tulajdon közt; de Kant igen ügyesen vezeti azt vissza philosophiája elveire. Az egyiket *tapasztalati* birtoklásnak nevezi (*phaenomenon*), mivel csak a tér és idő egy meghatározott pontján fordul elő; a másik az *intelligibilis* birtoklás (*noumenon*), mivel a tér és idő minden föltételén kívül előfordul, s mivel egyszerűen az én viszonyát jelenti az énen kívül álló bizonyos dologhoz.

De e megkülönböztetés, bármily helyes és finom is, mégsem megy tovább, mint maga a meghatározás. Kétségtelen, hogy sértve érezhetem magamat azért, mivel más beleegyezésem nélkül használja az én dolgomat, és bizonyos, hogy a *birlalás* különbözik a valódi birtoktól; máskülönben az, ki használja az enyémet, bármily módon jutott hozzá, épp az által tulajdonosává lenne, mivel a használat nem lehetséges bizonyos birlalás nélkül. Ennélfogva a jog szerint enyémnek meghatározásában már be van foglalva az intelligibilis birtoklás fogalma, vagy jobban mondva, nem egyéb az, mint maga e fogalom. Különben nem én tulajdonítom e levezetést Kantnak; ő maga teszi meg azt a következő szavakban: «Az általában vett használat lehetőségének subjectiv föltétele a birtoklás. De valami külső dolog csak úgy lehet az enyém, ha föltehetem, hogy sértve érezném magamat az által, hogy más valaki használná azt, már ha én nem volnék is e dolog birtokában. A magunkénak mondani bizonyos dolgot tehát ellenmondás volna, ha a birtoklás fogalma nem vehetne föl két külön értelmet, azaz, ha meg nem különböztethetnők az *érzéki* birtoklást és az *intelligibilis* birtoklást, értve az elsőn ugyanegy tárgynak *physikai* birtoklását és a másodikon *tisztán intelligibilis* birtoklását».

De az intelligibilis birtoklás e fogalmából, mely elemzés útján van levonva a jog szerint enyém meghatározásából, semmivel sem tudunk többet az ily birtoklás lehetőségéről és törvényességéről, mint az említett meghatározásból. Azért is Kant a következő kérdést veti föl: Hogyan lehetséges az intelligibilis birtoklás?

A tapasztalati vagy physikai birtoklásnak nincsenek nehézségei: «A jogi tétel, mely a tapasztalati birtoklásra

vonatkozik, elemző ;[27] mert semmivel sem mond többet, mint a mi e birtoklásból az ellenmondás elve szerint következik, azaz, hogy ha én birlalója vagyok valamely dolognak, az, a ki azt beleegyezésem nélkül birtokába veszi, érinti és kisebbíti belső tulajdonomat (szabadságomat), és ennek következtében oly elvet követ, mely egyenes ellentéte a jog sarkalatos elvének. A tétel tehát, melynek tárgya a tapasztalati birtoklás törvényessége, nem haladja túl a személynek önmagához való viszonyából eredő jogát.[28]

De nem következtethetek ily módon a második esetben, azaz az intelligibilis birtoklás esetében. Szabadságomból magából még nem következik jogom valamely tárgyra, mely tényleg nem tárgya szabad elhatározásomnak, mivel én nem vagyok birlalója ; hogyan terjedhet tehát ki a jog a belső körből egy határozatlan körbe, hol az én nem található, vagy legalább csak eszményi módon van meg ? Végre, hogyan lehetséges egy tárgynak birtoklása a távolságban és az időtartamban, vagy inkább elvonatkozva a tértől és az időtartamtól ? Ez állítás synthetikus,[29] mivel az alanyhoz olynemű birtoklást csatol, mely nem származik szükségkép annak szabadságából.

[27] Kant *elemző itéletnek* nevezi azt, melyben az alany állítmányát ellenmondás nélkül nem tagadhatjuk. A fönforgó esetben nem tagadhatjuk a birtoklást a nélkül, hogy a szabadságot ne tagadnók ; minek következtében, ha ez adva van, a másik szintén meg van adva. Az állítás elemző és magában véve nyilvánvaló.

[28] *A jog tana*, I. rész, I. f. 6. §.

[29] Kant *synthetikus* itéletnek nevezi azt, melyben az alanyt állíthatjuk az állítmány nélkül, hol ennélfogva ez *hozzá van adva* az alanyhoz s nincs belé foglalva már az ellenmondás elvének alapján.

Ime a probléma: merészen és mélyen van az föllállítva. Lássuk a megoldást.

Kant szerint, a gyakorlati észnek, midőn e kérdésre választ akar adni, csak el kell távolítania az érzéki észrevétel minden föltételeit, melyek a tapasztalati birtoklást megalapítják, azaz a tért és az időt; s már azon puszta tény által, hogy kiküszöböli e föltételeket, megalapítja és kiterjeszti a jog fogalmát minden tapasztalati föltétel körén túl.

De hiában vizsgálom e kiküszöbölő bizonyítás föltételeit, éppenséggel semmit sem fedezek föl, a mi alapja lehetne a jog ily különös kiterjesztésének, t. i. a személy joga kiterjesztésének egy kivüle helyezett tárgyra, mely tényleg nincs birtokában. Itt csak logikai mesterkedést látok, mely saját szavaival oldja meg a nehézségeket és a melyben a felelet teljesen azonos a kérdéssel. Azt akarjuk tudni, hogy mikép lehetséges más birtoklás, mint a tapasztalati s azt a választ kapjuk, hogy a lehetőség fölfogására elég, ha eltávolítjuk a tapasztalati birtoklás föltételeit. Hozzáteszi még, hogy az ész lényegéhez tartozik az *extensiv* jogi tételeket egyedül a tapasztalati föltételek *kiküszöbölése* által megállapítani. Ez éppen a probléma; és ha a dolog magában véve világos, nem kellett azt problémaképen vetni föl, de a dolog semmikép sem világos magában; mert nem látjuk át, hogy pusztán az észnek valamely egészen elvont működése, vagyis a tér és az idő kiküszöbölése, miképen volna elégséges arra, hogy jogomat tényleg kiterjeszsze a valódi időn és helyen túl. Kantnak nagyon igaza volt, midőn azt mondá, hogy itt egy probléma van, de a megoldásnak egyetlen elemét sem szolgáltatta kezünkbe.

Kétségtelen, hogy ha az intelligibilis birtoklás magá-

ban véve úgy volna adva, mint a szabadság szükségképi szabálya, akkor alkalmazásának föltüntetése czéljából szükségtelen volna még hozzáadni a tér és idő fogalmait, mint azt kénytelenek vagyunk tenni a tárgyak elméleti ismerete végett; de éppen az a kérdés, hogy meg kell állapítanunk, vajjon ez az elv szabály-e? Mindeddig nem egyéb puszta meghatározásnál.

Kant oly jól érezte elméletének hibáját, hogy meghatározásához, melyből lehetetlen valamit levonni, egy sarkalatos tételt vagy postulatumot csatolt, melyet a *gyakorlati ész jogi postulatumának* nevez s mely szerintünk szintoly terméketlen. De vizsgálnunk kell azt közelebbről.

Ime a postulatum: «Lehetséges, hogy a magaménak tartom szabad választásom valamely külső tárgyát, azaz hogy az oly elv, melynek értelmében, ha az törvény erejével birna, szabad választásomnak tárgya magában véve gazdátlanná lenne, magától semmis.»[30] Más szavakkal: valamely törvény, mely megtiltaná az egyesnek, hogy tulajdonává tegyen valamely tárgyat, melyre akaratát fordította, és mely szerint e tárgyat gazdátlannak kellene tekintenünk, ellenkezik a joggal.

Ime most a bizonyítás. Szabad választásom tárgya oly tárgy, melynek használatára physikai hatalmam van. Azt mondani, hogy e tárgy nem is lehet majd az enyém, annyit tesz, mintha le kellene mondanom arról, hogy bármikép is használhassak oly dolgokat, melyeket hasznomra fordíthatok; a mi egyrészt ellenmondó önmagában és másrészt a szabadságot ellenmondásba hozza önmagával.

Megjegyzem, hogy e postulatumnak két értelme

[30] *A jog tana.* I. r. I. f. 11. §.

lehet, mert a *birni* szónak Kant szerint két értelme van. Birhatunk valamely tárgyat vagy tapasztalati vagy intelligibilis módon. Az első a birtoklás, a másik a tulajdon. Ha a *birni* szó itt az intelligibilis birtoklást jelenti, akkor az ily birtoklás lehetőségét többé nem kell bizonyítani, mivel már előbb föl van tételezve a jog postulatumában; minélfogva az a bonyodalmas bizonyítás, melyet az imént megtámadtunk, tökéletesen fölösleges; a tulajdon egész elmélete egy meghatározásra s egy sarkalatos tételre olvad. De ha a *birni* szónak a postulatumban csak tapasztalati értelme van, akkor e postulatumot nem lehet az intelligibilis birtoklás vagy a tulajdon bebizonyítására használni. — Kant így érvel: «Ha valaki egy hely birtoklásának föltételéül azt akarná reám róni, hogy szükséges azt állandóan személyesen elfoglalnom, ez annyi volna, mintha azt állítaná, hogy nem lehetséges a magunk tulajdona czímén birni valami külső tárgyat». S így tagadni az intelligibilis birtoklást annyi, mint tagadni a jogi postulatumot.

Hogy ez okoskodás helyes legyen, arra nézve szükséges volna, hogy a postulatumban a *magunk tulajdona czímén birni* valamit, éppen annyit jelentsen, mint birni azt téren és időn kívül. Ez esetben az érvelés helyes, de ez csak tautologia. Ha azonban e szavak egyszerűen annyit jelentenek, mint tényleg birni valamely dolgot, a mennyiben t. i. használjuk azt: akkor az érvnek nincs bizonyító ereje; mert ez esetben valamely helynek birtoklása végett azt kívánni, hogy azt a helyet személyesen elfoglaljam, nem egyértelmű annak tökéletes tagadásával, hogy azt a magaménak mondhassam; nem egyértelmű a kívülem levő enyémnek tagadásával s ennélfogva nem vétettünk még a jogi postulatum ellen,

ha e postulatum nem terjed túl a gyakorlati birtoklás lehetőségén.

Már pedig most azt állítom, hogy a postulatumnak ez az értelme, és nem is lehet más értelme, és hogy csak e föltétel alatt van nyilvánvaló igazsága. Mert ugyan minő érvet hoz föl Kant a jogi postulatum támogatására? Tagadni, úgy mond, bármely enyémnek lehetőségét, annyi, mint azt akarni, hogy a szabadság megfoszsza önmagát szabad akaratának használatától, midőn minden lehető használaton kívül helyezi a használható dolgokat. De ez csak akkor volna igaz, ha tagadnék minden birtoklást, még a tapasztalatit is; mert ha elfogadok egy tapasztalati birtoklást, azzal nem helyezem használaton kívül mind a használható dolgokat, hanem csak azt mondom, hogy az ember számára a dolgok annyiban lesznek az övéi, a mennyiben használja azokat; nem gátolom abban a szabadságot, hogy a hasznos dolgokkal éljen, hanem csak megállapítom, hogy e dolgokra vonatkozó joga nem terjed túl a használaton. A probléma tehát éppen abban áll: megmutatni, hogy a dolgok használata szükségessé tesz oly birtoklást, mely az egyszerű használaton túl terjed; és ez nincs befoglalva a postulatumban, mert a postulatum elemző ítélet, míg a szóban forgó s megállapítandó ítélet synthetikus.

Kant végre elszánja magát az abstractiók elhagyására és a tapasztalatban keresi a tulajdon eredetét és elvét; de ez új vállalkozásban sem szerencsésebb. Elfogadja a jogászok elvét, a törvény által szentesített foglalást.[31] Már pedig ez elv tökéletesen elégtelen a Kanttól felállított probléma megoldására. E probléma a

[31] *A jog tana.* I. r. I. f. 14. §.

következő: Hogyan mehetek át a tapasztalati birtoklásból vagyis a tényleges foglalásból az intelligibilis birtoklásra, azaz a tulajdonra? A foglalás igen jól magyarázza meg a tapasztalati birtoklást. Ha valamely dolog senkié, azé lesz, ki birtokába veszi és használja; tagadni ezt, annyi volna, mint Kant szavaival szólva, minden használaton kívül helyezni a használható dolgokat. De maga az a tény, hogy birtokunkba vettünk valamely dolgot, adhat-e nekünk e dologra a tértől és az időtől független hatalmat? Hogyan történhetett az, hogy mivel a föld valamely részén lefeküdtem, ez a hely az enyém maradt, még akkor is, miután elhagytam azt? A foglalás nem ad oly jogot, mely túlhaladja magának a foglalásnak idejét. Gyakran alkalmazták e kérdésben a szinház hasonlatát, hol a legjobb helyek azoké, kik legelőször érkeznek. De a szinházban elfoglalt hely nem örökké az enyém, hanem csak az előadás tartama alatt. A foglalás nem terjed tovább a térben, mint az időben. Miért adna nekem valamely hely elfoglalása jogot a szomszédos helyre? Föltéve, hogy az elfoglalásnak ily érvénye volna, meddig fog terjedni jogom? «Elég-e lábunkat rátenni valamely szárazföldre, mondja Rousseau, hogy urának mondhassuk magunkat s hogy kizárhassunk onnan örökre minden embert?» Kant, hogy meghatározza a foglalás jogának korlátjait, azt mondja, hogy minden egyes tulajdonává teheti azt, a mit hatalmában áll megvédeni;[32] a miből az következnék, hogy az erő lett a jog ismertető jele és igazolása. «A szabadság és jog philosophusa, mondja Kant fordítója a maga kitűnő bevezetésében, a jogot itt aláveti az erőnek és egy physikai s az emberi szabadságtól függet-

[32] *A jog tana.* 15. §.

len elemben keres oly korlátot, melyet csak a szabadságnak és az igazságnak kellene megvonnia. Elfelejti, hogy nem a hatalom, melylyel a földet védjük, teszi a védelmet törvényessé, hanem ellenkezően e törvényesség jogosít föl a védelemre.»[33]

Különös dolog, hogy Kant nem ismerte föl azt az elvet, mely egyedül képes megoldani a fölállította problémát, azaz a munka elvét. Egyedül a munka változtathatja át a tapasztalati birtoklást intelligibilis birtoklássá. A munka bizonyos tekintetben jelenlétem bélyegét ütvén a tér ama különféle pontjaira, melyek egymásután munkásságom tárgyai voltak, megörökíti a foglalást, és a tárgyakra személyiségem pecsétét nyomván, lehetővé teszi, hogy a tulajdon megszabaduljon a tér és idő korlátaitól. Barázdáról barázdára menve, kiterjesztem birtokomat, a nélkül, hogy veszítenék valamit abból, a mit előbb birtam; mert e barázda, mely szorgalmam munkája, megőrzi jelenlétem tanúságát, és igy át nem hágható korlátot emel az új foglalás ellenében. Kant mély fölfogással észrevette, hogy a tulajdon egész titka az akaratnak a térben és időben való kiterjedésében rejlik; de e kiterjedést az értelem egy elvont és egészen tagadó működésével magyarázta meg, a helyett, hogy annak értelmét az élő személyiség tényében kereste volna, mely meghódítja a tért és az időt, és melynek munkái nem mulnak el a cselekvésekkel.

A tulajdon tanulmánya, noha a magánjoghoz tartozik, a közjogra vezet át bennünket, mert, Kant szerint, a tulajdon, míg nincsenek közjog és törvények, pusztán

[33] *A jog tana.* 15. §.

ideiglenes; és csak az államban lesz *végleges érvényű*.[34] E nézetet, mely igen helyes és ketté vágja a Rousseau elmélete által fölkeltett ellenvetések csomóját, csak Kant politikája elveinek kifejtése után érthetjük meg teljesen.

A politika és az erkölcstan viszonya. — Kant politikája, noha nem eredetisége miatt nevezetes, még mindig nagy érdekkel bír. A szerző abban a XVIII-ik század politikájának legfontosabb eszméit elfogadja; és már maga e csatlakozás érdekes tény; de a mi több, midőn ez eszméket kifejti, egyúttal a maga egyéni bélyegét is rájok nyomja; átalakítja, tisztázza és néhány pontban gyökeresen javítja is.

Legjobban tárgyalt kérdéseinek egyike, — s ez azok közé is tartozik, melyeket a korabeli publicisták leginkább elhanyagoltak — a politika és az erkölcstan egyezésének kérdése.[35] Kant ez egyezés szükségét védi, szemben a gyakorlati és Macchiavelli-féle politikával.

«A politika azt mondja: Legyetek okosak, mint a kigyók. Az erkölcstan e megszorítást teszi hozzá: és szelídek, mint a galambok. Ha e kettőt nem lehet egy szabályba összefoglalni, a politika valóban ellenkezésbe fog jutni az erkölcstannal; de ha e két tulajdonságnak szükségképen egyesítve kell lennie, akkor az ellenkező-nek gondolata absurd, és még csak problematikusnak sem nevezhetjük azt a kérdést, hogy miképen egyezhetne meg a politika és az erkölcstan.»[36] Már pedig a tökéletes ellentétet, melyet fölteszünk az erkölcstan elvei és a politika tételei közt, csak azok fogadhatják el, kik

[34] *A jog tana.* 15. §.
[35] *Örök béke* I. és II. függelék (Barni, *A jog tana.* 319. l.).
[36] I. függ *A politika és az erkölcstan ellentéte.*

nem ismernek el semmiféle erkölcstant. Ez esetben az emberek vezetésének művészete semmiben sem különbözik az állatok vezetésének művészetétől, és egyszerű mechanismussá lesz, mint igen gyakran valóban az is. De a mint látjuk, ez nem annyi, mint föláldozni az egyiket a másiknak. Már pedig nem mehetünk ily messze; mert ha nem fogadjuk is el azt a kissé naiv elvet, hogy «a becsületesség a legjobb politika», bizonyára el fogjuk fogadni azt, hogy «a becsületesség többet ér, mint minden politika». Sőt jól elképzelhetünk egy *morális politikust*, de nem egy *politikus moralistát*. Valóban, az oly ember fogalmában, ki tetteiben csak kötelességére hallgat, és a következményeket a természetes fejlődés útjára bizza, vagyis egy morális politikus fogalmában, nincs semmi, a mi ne volna világos és érthető; de az oly ember fogalma, ki az erkölcstant mechanismusra akarja visszavezetni és úgy akar bánni az emberekkel, mint eszközökkel, noha talán egyezőbb a valódisággal, azért mégis szintén absurd és ellenmondó önmagában véve.

A politikus moralista elhiteti magával, hogy valóban ért a politikához; pedig csak az ügyek vezetéséhez ért és a saját érdekeit ismeri. A könnyűség, melylyel a körülményekhez alkalmazkodik, elhiteti vele, hogy képes elveket megítélni, vagyis inkább elveit szűk és személyes tapasztalatához méri. Mivel nagyon sok embert ismer, azzal áltatja magát, hogy ismeri az embert és mindenütt akarja alkalmazni a mechanikai eljáráshoz szokott és csak a szolgai kénszert ismerő szellemét. Végre az absolut jog más mértékét nem ismeri, mint a törvénykönyveket és az alkotmányokat. Csak sophistikus elvek után indul, minők ezek: 1. *Fac et excusa:* Előbb tedd

meg, s azután mentsd magad; 2. *Si fecisti, nega:* Tagadj mindent, a mit elkövettél; 3. *Divide et impera:* Viszályt támaszsz, hogy uralkodhassál.

Ilyenek a hamis politika elvei, ítéletei és eljárásai. A morális politikus ellenben a jog eszméjéből indul ki. Mindenütt, hol hibákat fog észrevenni az államban, azaz a joggal és az észszel ellenkező dolgokat, meg fogja kisérteni lassan javítani őket, s az alattvalókat rabszolgákból emberekké alakítani. Nem, mintha utánoznia kellene a *zsarnoki moralistákat*, kik a tapasztalat, a czélszerűség s a lehetőség ellen cselekszenek; a morális politikus csak lassú léptekkel halad és mindig attól tart, hogy több rosszat tesz hirtelenkedő reformokkal, mint okos késlekedéssel.

A köznapi politika mindenek előtt a czélt keresi; de keresvén eltéveszti azt; mert hogyan ismerhetnők oly annyira a természet mechanismusát, hogy mindig biztosra vehessük a sikert még a látszólag legügyesebb eszközök segélyével is? Ellenkezőleg, a morális politikus ezt az elvet állítja föl: «Keressétek először a tiszta gyakorlati ész és az igazság uralmát, s czélotok magától elő fog állani». Mert az erkölcstan vagy a jog nincs ellenmondásban a jóval, sőt még az emberek jóllétével sem; hanem éppen a legbiztosabb eszköz kivívásukra». E kissé magos hangú, de igaz mondás: «*Fiat justitia, pereat mundus!* azaz: csak az igazság uralkodjék, ha mindjárt elvesznek is a világ összes gonosztévői! e mondás, mely közmondássá lett, igen erélyes jogi elv és bátran ketté vágja a cselfogások és az erőszak szövevényét».

El kell tehát ismerni a politika és az erkölcstan kapcsolatát, s az egyiknek függését a másiktól. Elvben

az akarat rendje az első, és a természet rendje csak azután következik. Csak a másodikat keresni annyi, mint elhibázni mind a kettőt; az elsőnek keresése biztos mód a másiknak megtalálására. És így, noha a gyakorlatban az erkölcstan és a politika egyesülése örökös akadályokra talál az egyes ember szenvedélyeiben és a kormányok rossz szándékaiban: «az igazi politika egy lépést sem tehet a nélkül, hogy előbb ne hódolna az erkölcsnek... Az ember jogait szentnek kell tartani, bármily nagy áldozatokba kerül is ez a kormányzó hatalomnak. Minden politikának meg kell hajolnia a jog előtt, mert csak így remélheti, hogy noha lassan, de oly fokra jut, hol tartós fényben fog tündökölni».

Sőt Kant egy formulát állít föl, melyből, azt hiszi, hogy meg lehet majd ítélni, vajjon a politika egyezik-e vagy nem az erkölcsesel. Ime a formula: «Igazságtalan minden embertársunk jogára vonatkozó cselekvés, *melynek elve nem tűri el a nyilvánosságot*». Tehát a *nyilvánosság* lett a kormányzás erkölcsiségének kritériuma. Valóban az oly elv, melyet teljesen titokban kellene tartani, ha a sikert koczkáztatni nem akarnók; a melyet nem lehetne nyilvánosságra hozni a nélkül, hogy mindenkinek ellenzését ki ne hivnók: az oly elv az általános ellenszegülést csak azon igaztalanságnak köszönheti, melylyel mindenkit fenyeget.

Az igazi politikával, mely nyiltan kijelentheti elveit, ellentétben áll a politikai *casuistica,* mely semmiben sem enged a legkiválóbb jezsuiták casuisticájának. E casuistica szabályai a következők: a *reservatio mentalis,* melylyel a nyilvános szerződések szerkesztésénél él, hol oly kifejezéseket igyekszik használni, melyeket alkalom szerint előnyére magyarázhat; a *probabilismus,* mely abból

áll, hogy másokban rossz szándékot képzelünk, vagy egy lehetséges felsőbbség szine alatt törvényes okot keresünk békés államok megrontására; végre a *philosophiai bűn*, mely abból áll, hogy igen megbocsátható csekélységnek tekintjük azt, ha egy kis államot a nagyobb fölemészt. A hamis diplomatia mind e hazugságai nem csupán a kormányoknak egymáshoz való, hanem még alattvalóikhoz való viszonyában is előfordulnak.

Közeledjünk most már a tulajdonképi politikához. Csak három fő pontját fogom vizsgálni: 1. a társadalmi szerződés elméletét; 2. a hatalmak elkülönítését; s végül 3. a fölkelés jogát.

A társadalmi szerződés. — Kant, mint mondottuk, tökéletesen elfogadja a XVIII. század eszméit. Rousseautól átveszi az *ős-szerződés* (*pactum originale*) elméletét és Montesquieutől a hatalmak elkülönítésének elvét. Mint sajátját kell kiemelnünk a fölkelés joga ellen írt nevezetes polémiáját.

Először is lássuk a *társadalmi szerződés* elméletét, mely Rousseaunak még kifejezéseit is ismétli, egy jelentékeny módosítás kivételével, melyet kiemelünk: «Az ősszerződés az a tény, mely által valamely nép magát állammá szervezi, *vagyis inkább egyszerűen e tény gondolata, mely már maga is lehetővé teszi, hogy annak törvényességét elképzeljük.* Ez ős-szerződés erejénél fogva a nép minden tagja (*omnes et singuli*) lemond külső szabadságáról, hogy azonnal újra fölvegye azt, mint a közösségnek, azaz mint az állammá alakult népnek (*universi*) tagja».[37]

Kant tehát még kifejezéseiben is elfogadja a *tár-*

[37] *A jog tana.* 46. §.

sadalmi szerződést. De egyúttal kifejti, szabatossá teszi vagy megigazítja több jelentékeny pontban.

Először is megállapítja, hogy a társadalmi szerződés szerinte nem történeti tény, hanem csak tiszta eszme. «Ez csak az ész *tiszta eszméje,* de oly eszme, melynek tagadhatatlan gyakorlati valósága van oly értelemben, hogy minden törvényhozónak kötelességévé teszi úgy szabni törvényeit, hogy azok egy egész nép együttes akaratából is származhattak volna és minden alattvalót arra kötelez, hogy a mennyiben polgár akar lenni, úgy tekintse magát, mintha hozzájárult volna az ily fajta akarat megalakításához».[38] Szóval a társadalmi szerződés bizonyos tekintetben azon *a priori* forma, mely nélkül nem gondolhatunk valamely államot, bárminő legyen is különben annak valódi eredete.

Másod sorban a társadalmi szerződés nem alapítja meg az *enyémet* és a *tiédet*, azaz a jogot; hanem csak biztosítja azt: «Ha, úgy mond, nem akarnánk elismerni még ideiglenesen sem bárminő szerzeményt, mely a polgári államot megelőzi, maga ez állam lehetetlenné válnék. Valóban, a mi a formát illeti, a törvények, melyek az enyémet és a tiédet a természeti államban szabályozzák, nem foglalnak magokban más egyebet, mint azt, a mit a polgári állam törvényei előírnak, a mennyiben ez utóbbit egyedül észokok szerint fogjuk föl. Az egész különbség az, hogy a polgári állam meghatározza a föltételeket, melyek biztosítják a természeti állam törvényeinek végrehajtását».[39] Az egyedüli különbség, mely

[38] Kant, *Az elmélet és a gyakorlat vonatkozásai.* (L. A jog metaphysikai elméletének fr. fordítását Barnitól 362. l.)

[39] *A jog tana.* 65. §.

a *természeti állam* és a *polgári állam* közt van, abból áll, hogy az előbbiben nincs *osztó igazság.*[40]

A *polgári* vagy *jogi* állam, a mi az anyagot illeti, semmivel sem foglal magában többet, mint a természeti állam; azaz az emberek kötelességei magok közt mind a két esetben egyenlők maradnak. Csak a *formára* nézve különböznek, vagyis az egyetemes és nyilvános föltételekre nézve, melyek mindenkinek lehetővé teszik, hogy jogát élvezze.

Végre harmadszor az embernek kötelessége, hogy a természeti államból átmenjen a polgári államba. «Az együttlét viszonya miatt, mely okvetetlenül előáll közted és a többiek közt, *tartozol* kilépni a természeti állapotból, hogy jogi államba, vagyis az osztó igazsággal biró államba menj át».[41] Valóban, ha egy államban, hol az enyém és tiéd nincsenek biztosítva, senki sem köteles tisztelni másnak jogát, nem lévén biztosítva arról, hogy tisztelni fogják az övét; és ha igaz az az állítás, hogy így cselekedvén nem leszünk igazságtalanok más iránt, nem kevésbbé igaz az is, hogy általában nagy jogtalanság, ha meg akarunk maradni oly államban, hol senki sincs biztosítva az erőszak ellen. És nem szükséges ez elv megállapítása czéljából tapasztalati úton bebizonyítani, hogy a polgári államokat megelőző időkben az emberek szükségkép ellenségei voltak egymásnak, mint Hobbes tevé. Mert még ha ez állam nem volna is éppen igazságtalan állam, legalább olyan volna, mely meg van fosztva a törvényes biztosítéktól (*status vacuus justitia*),

[40] *A jog tana.* 41. §.
[41] U. o. 42. §.

hol a jog vitás volna, és ennélfogva minden szerzemény csak *ideiglenes* lehetne.

A hatalmak elkülönítése. — E három érvvel Kant föloldja a Rousseau tana ellen fölhozott nehézségeket. Térjünk át tehát most a hatalmak elkülönítésére.

«Minden állam, mondja Kant, három elvet foglal magában, vagyis a közakarat egysége három személyiségre oszlik föl benne (*trias politica*): *a souverain hatalomra,* mely a törvényhozó személyében rejlik; *a végrehajtó hatalomra,* a kormányzó személyében, és *a birói hatalomra,* a biró személyében. Ezek olyanok, mint egy gyakorlati syllogismus három tétele: a *felső tétel,* mely magában foglalja az akarat *törvényét;* az *alsó tétel,* a rendelet, hogy a törvény szerint kell viselkedni; végre a záró ítélet (*sententia*), mely eldönti azt, hogy mi a jogos a fönforgó esetben».[42]

E három hatalom fölosztása a különböző államokban az, a mit Kant a *kormányzat formájának* (*forma regiminis*) nevez. Meg kell ezt különböztetni a *souverain hatalom formájától* (*forma imperii*), mely azon személyek számát tekinti, kik a souverain hatalomnak részesei. E második osztályozás szerint (*forma imperii*) az állam *monarchiai, aristokratiai* és *demokratiai.* Az első szerint (*forma regiminis*), az állam *köztársasági* vagy *zsarnoki.*[43]

Köztársasági állam az, melyben a törvényhozó hatalom el van különítve a végrehajtó hatalomtól.

Zsarnoki az, melyben e két hatalom össze van foglalva.

Már pedig az oly kormányforma, mely nem *képviseleti*, azaz, melyben a törvényhozó hatalom nem külön-

[42] *A jog tana.* 65. §.

[43] *Az örök béke terve,* II. rész.

bözik a végrehajtótól, nem is kormányforma: «mert a törvényhozó nem lehet egy és ugyanazon személyben saját akaratának végrehajtója, épp úgy, mint egy syllogismusban a felső tétel egyetemessége nem lehet egyúttal az alsó tételben, mint a részlegesnek az egyetemes alá rendelt foglalatában». Ez elvek szerint ítélve meg a souverain hatalomnak három fő formáját: Kant úgy találja, hogy a demokratia szükségképen zsarnoki, mivel ott mindannyinak egyszerre törvényhozó és végrehajtó hatalma van; továbbá, hogy az aristokratikus kormányzatban könnyebb képviseleti alkotmányt kivívni; és végül, hogy erre a monarchia a legalkalmasabb. Ez elmélet nagyon igaz, ha a kormányzatokat, mint Rousseau tette, a végrehajtó hatalom elve szerint különböztetjük meg. Mert ha a demokratia az a kormányzat, melyben mindenkinek egyaránt van végrehajtó hatalma, szükséges, hogy mindenki egyúttal törvényhozó hatalommal is bírjon; de ellenkezőleg a monarchiában abból, hogy az uralkodónak végrehajtó hatalma van, nem következik, hogy törvényhozó hatalma is legyen. Ha ellenben a kormányzatokat a törvényhozó hatalom elve szerint osztjuk föl, egészen ellenkező következésekre fogunk jutni. Mert abból, hogy a nép törvényhozó, nem következik, hogy tisztviselő is legyen, hanem reábízhatja a végrehajtást egy főnökre vagy egy felelős igazgatóságra. Ellenben, ha a monarchia az a kormányzat, melyben egy ember a törvényhozó: lehetetlen, hogy egyúttal kezében ne legyen a végrehajtó hatalom is; és így ez a kormányzat az, mely legkevésbbé alkalmas ez elkülönítésre. Itt tehát Kant gondolatában valami zavar van, mely kétségtelenül onnan ered, hogy a kifejezések nincsenek eléggé meghatározva. De ez elméletből igen világosan kivehetőnek

látszik az, hogy Kant a *képviseleti monarchiának* volt híve, azaz a kormányzat oly rendszerének, melyben egy ember bírja a végrehajtó hatalmat, s hol a nép csinálja a törvényt, képviselői révén.

De Kant a legtöbb gonddal, erővel és eredetiséggel tárgyalta a polgári hatalommal szemben való ellenállás jogának kérdését, — hogy igazi nevén nevezzük — a fölkelés jogának kérdését.

A fölkelés joga. — Mielőtt előadjuk e tárgyról szóló eszméit, foglaljuk össze röviden e kérdésnek Kant előtti történetét. A régi publicisták nem tárgyalták azt. Platon, ki egészen el volt foglalva a legtökéletesebb, vagy a lehető legkevésbbé tökéletlen kormányzat képének rajzolásával, nem kutatta, hogy mit szabad tenni egy létező kormány megváltoztatása czéljából. Másrészt sokkal nagyobb ellensége volt a demokratiának és a népuralmi államnak, semhogy föltehetnők, hogy a népnek megengedte volna a fegyveres ellenállás jogát, ha ugyan eszébe jut e jogot fejtegetni. Egészen ellenkező okokból Aristoteles sem nyilatkozott határozottabban e tárgyról; mint gyakorlati politikus, a tényeket gyűjti, a nélkül, hogy a jogot vizsgálná; megcsinálja a forradalmak elméletét, a nélkül hogy kutatná, törvényes-e a forradalom s mily föltétel alatt az, minő jogelv engedi meg valamely népnek, hogy bizonyos esetben az erőszakot használja szabadságának kivívására vagy boldogságának biztosítására. Cicero hallgatólag megenged ily jogot, midőn a Tarquiniusok kiűzetésére vezeti vissza Róma nagyságának eredetét; de nem adja annak elméletét. Kétségtelenül éppen az ó-kori politikusok hallgatásából következtethetjük, hogy a fegyveres ellenállás joga közülök a legtöbbnek nem volt kérdéses; és bizonyítja ezt az a csodálat, melyet azok iránt éreztek, kiket

hazájok *szabadítóinak* neveztek. De véleményök e kérdésről nem inkább onnan származott-e, hogy általában határtalanúl csodálták az erőt, mint sem a jog világos és határozott fogalmából? Kétségtelenűl undorodtak a *zsarnoktól* és e nemes ellenszenv becsületére válik az antik politikának; de a midőn érvényesnek ismerték el a zsarnokgyilkolás jogát, nem a vak erőtől kivántak-e orvos-szert az elnyomó erő ellen? A határtalan hódítás joga, a harczias osztályok felsőbbsége s a rabszolgaság, mind együttvéve bizonyítják, hogy az erő volt az ó-kor társadalmi és politikai elve. Az ellenállás joga csak egyik alkalmazása volt az erősebb e törvényének, melynek minden alá volt rendelve. Midőn a keresztyénség megjelent, rendkívüli újság volt azt tanítani az embereknek, hogy viseljék el az elnyomatást ellenállás nélkül és hogy fegyverezzék le a zsarnoki hatalmat a szelidség és az igazság erejével. Ez, meg kell vallani, csodálatos tan volt; és ha uralma nem e világra szól, és ha a jog nem lehet meg az erő segítsége nélkül: e tan mégis oly eszmény marad, melyre az embereknek összes erejök megfeszítésével kell törekedniök, hogy előkészítsék, a mennyire tőlök telik, a szeretet és a béke uralmát. De egy keresztyén tan sem volt alkalmazható a maga teljességében és tisztaságában. Valóban a közép-korban úgy látjuk, hogy föltámad az ellenállás joga épp a keresztyén egyház segítségével s bizonyos tekintetben pártfogása alatt. Az ellenállás meg volt engedve a népnek, de oly föltétel alatt, hogy a főnököt az egyházi hatalom foszsza meg tekintélyétől; e tény által az alattvalók föl voltak oldva a hűség esküje alól és más főnököt választhattak, vagy fogadhattak el az egyház kezéből. Mi történt azután? Az, hogy a XVI. században, midőn az alattvalók egy

része elvált az egyháztól, azok is megőrizték az ellenállás jogának ez elvét, melyet gyámsága alatt tanultak meg; és mivel senki sem volt többé, ki föloldja őket esküjök alól, magok oldották föl magokat. Igy tünt föl újra az új-korban a fölkelés joga. Ugyanekkor tünt föl újra a politikai philosophia, mely meglehetősen el volt temetve a közép-kor philosophiájának bozótjaiban. Hogyan vélekednek már most az új publicisták e végső és titokzatos jogról, mely a népek utolsó biztosítékának látszik? Macchiavelli számára a kérdés nem létezik; szerinte, mindaz a mi sikerül, törvényes is, a fölkelés épp úgy, mint más egyéb. A protestans irók és a liga irói azok, kik először vetik föl szabatosan és merészen a kérdést; ők hozzák be az új-kori politikába a fölkelés jogát. Azt mondják, hogy a nép följebbvaló a királyoknál; hogy a nép választ királyokat s le is teheti őket; hogy ha a király megsérti a szerződést, a nép többé nem köteles végrehajtani annak föltételeit. Ez a valódi eredete azon politikának, melyet később forradalminak neveztek. A XVII-ik században Hobbesnak és Bossuetnek szélső s Fénelonnak enyhített absolutismusa teljesen kizárja az erőszakos ellenállás jogát. De Locke, mint egy szerencsés forradalom ügyvédje, fölemeli e zászlót és a nép számára követeli a jogot, hogy istenre hivatkozhassék, ha minden más segítségtől meg van fosztva. A mi a XVIII-ik század politikáját illeti, az nem nyúlt e kérdéshez. Montesquieu nem érinti; és a mi még különösebb, Rousseau egy szót sem szól róla; és ha azt állították, hogy a fölkelés joga magától érthetően be van foglalva a *Társadalmi szerződés* elveibe, mondhatjuk, hogy ez nincs bebizonyítva. Kant ugyanis teljesen elfogadja Rousseau elveit és erélyesen tagadja a fölkelés jogát.

Igy jutottunk vissza szerzőnkhöz, kinek tana itt következik.[44]

Ha kötelessége az embereknek, hogy egy jogi társadalomba lépjenek, azaz oly társadalomba, melyet törvények igazgatnak: épp úgy kötelességök és pedig absolut kötelességök engedelmeskedni annak, ki a legfőbb rendelkezés és a törvényhozó hatalom birtokában van, és büntetést érdemlő tett volna nyilvánosan kutatni s kétségbe vonni szerzeményének jogczímét, a végett, hogy ellenállhassanak neki oly esetben, midőn e jogczímet nélkülözi. Végre is ez a szabály: *Engedelmeskedjetek a tekintélynek, melynek hatalma van fölöttetek*, kategorikus imperativus. Valóban, a souverain hatalomnak, azaz az együttes akaratnak eszméje, mely önmagának ad törvényeket, szent dolog. Már pedig, bár ez eszme csak a tiszta ész képzete, mégis megvalósult, ha szinte tökéletlenül is, de mindazáltal bizonyos fokig az olyan népben, mely egy felsőbb hatalom alatt, bárminő legyen ez, törvények alapján egyesült. A jogi alkotmánynak még e tökéletlen képviselete is szent, mint maga ez az alkotmány; mert midőn minden tapasztalati tárgy végtelenül alatta áll a tiszta eszmének, mely annak formája: nincs az emberek közt egyetlen alkotmány sem, melyet, mivel tökéletlen, föl nem forgathatnának, ha nem adjuk meg mindannyinak a sérthetetlenség védelmét. Nem az van ezzel mondva, hogy valamely alkotmány ne volna javítható; de csak a *reformok* útján és nem *forradalmak* által. Ellenben ha a nép az erőszakra hivatkozik, épp ez által tönkre tesz minden jogi alkotmányt és a polgári

[44] L. *A jog tana*, 49. §. A. u. o. Függelék. Következések és Az elmélet kapcsolatai a gyakorlattal II. corollarium.

állam helyébe a természeti állapotot teszi. Különben ki fog dönteni a főnök és a nép közt, mindegyik biró lévén a maga ügyében? Szükséges volna tehát a souverain fölött egy másik souverain, a ki döntene közte és a nép közt, a mi ellenmondás.

Nem csak hogy a nép nem szabadíthatja föl magát erőszakkal és fegyverrel a felsőbb hatalom alól s nem szabhat ily módon föltételeket, de még be sem vehet az alkotmányba oly czikket, mely az állam bizonyos hatóságának megengedné azt, hogy ellenszegüljön a főnöknek az esetben, ha ez megsértené az alkotmányos törvényt. Mert hogy az a hatóság megszoríthassa a főnök hatalmát, szükséges, hogy önmagának is több vagy épp annyi hatalma legyen, mint annak, kit korlátozni akar; de ez esetben e hatóság s többé nem a másik volna a legfőbb, a mi ellenmondás. Hogy a nép föl legyen jogosítva az ellenállásra, szükséges volna előzetesen egy köztörvény, mely azt megengedje; azaz szükséges volna, hogy a souverain törvényhozás oly rendelkezést tartalmazzon, melynek alapján többé nem volna souverain. A mi különben nem foglalja magában azt, hogy az olyan alkotmányban, melyben a népet parlament képviseli, ez ki ne fejthessen a hatalommal szemben negativ ellenállást, azaz hogy meg ne *tagadhatná* hozzájárulását; de ez ellenállás nem lehet tevőlegessé, a nélkül, hogy épp ez által ki ne mozdítaná helyéből a legfelsőbb hatalmat. Ezt látjuk az angol alkotmány példáján, melyet mintaképnek tartanak a világban. Ez teljesen elhallgatja azt az esetet, hogy az uralkodó megszeghetné az 1688-iki szerződést. És nagy oka van így tennie; mert hogy valamely alkotmány föntartsa magának a végrehajtó hatalom ellen az ellenállás esetét, szükséges volna, hogy magában foglaljon

egy nyilvánosan szervezett ellenhatalmat s hogy ennek következtében, az államnak második főnöke is legyen, ki a nép jogait védje az első ellen, és azután egy harmadik is, ki a kettő között döntsön. Nem szabad azt mondani, hogy e záradékot a politikai eszély hallgatagon úgyis magától értendőnek tartja; mert az államban nem lehet alattomban érteni semmiféle jogot; mert minden törvénynek úgy kell alkotva lennie, mint a közakarat kifolyásának.

Mint ellensúlyt az ellenállás jogáról szóló szigorú tannal szemben, elfogadja Kant a *sajtószabadságot*, az alkotmány tiszteletének és szeretetének föltétele alatt. «A sajtószabadság, úgy mond, egyedüli palladiuma a nép jogainak.» Föl kell tennünk, hogy a souverain értesülni akar mind arról, a mit az alattvalók óhajtanak, hogy maga segítsen azon, a mit nekik elviselniök nagyon súlyos. Habár az engedelmesség az alapja minden polgári alkotmánynak, de hozzá kell csatolni a *szabadság szellemét*. Az engedelmesség szabadság nélkül titkos társulatokat hoz létre, melyek önmagoktól elbuknának, ha a szabadság kedvezésben részesülne.

Igy gondolkozik Kant a nép ellenállásának jogáról; és bár véleményét nagyjában a miatti óvatosságának tulajdoníthatjuk, mivel absolut monarchiában élt, másrészt pedig a franczia forradalom túlságai ellen érzett undorának: mégsem tagadhatjuk, hogy főleg elvi okok voltak reá döntő befolyással. Szerintünk az ő tana részben hamis, részben igaz; de nem könnyű ezt a megkülönböztetést megtenni. Ha megkisérlem azt, reménylem, Kant szavaival szólva, hogy «meg fognak kimélni attól a szemrehányástól, hogy nagyon is hizelgek az uralkodóknak, vagy hogy nagyon is kedvében akarok járni a népnek.»

Két pont van Kant tanában: 1. Behozhatunk-e valamely alkotmányba oly hatalmat, mely meg volna bízva azzal, hogy ellenálljon az államfőnek az esetre, ha ez megsértené az alkotmányt? 2. Általában, van-e a népnek joga fegyverrel védeni önmagát?

Az első pontra nézve, úgy látszik nekem, hogy Kant érvelése teljesen döntő. Valóban, az ellenállás e hatalma vagy nem rendelkezik semmiféle erővel, és akkor a neki tulajdonított munkakör egészen hiábavaló; vagy van ereje és tényleg kényszerítheti az állam fejét a törvény megtartására; de akkor ő maga a souverain és ő ellenében volnának szükségesek a biztosítékok. Igen jól értem azt, hogy a kormányzat bizonyos rendszerében a végrehajtó hatalom ily függésben lehessen a törvényhozó hatalomtól, hogy lehetetlenné váljék megsértenie az alkotmányt, vagy hogy ha megsérti azt, a törvény súlya alá essék. De hogy ez így történjék, szükséges, hogy a törvényhozó testület hatalmasabb legyen, mint a végrehajtó; következésképen hogy éppen maga az államfő legyen az, a ki ellen biztosítékok keresendők. Már pedig, ha maga a törvényhozó hatalom sérti meg az alkotmányt, melyik hatalom fog ítélni fölötte? Talán egy harmadik? Erre is ki fog terjedni ugyanez az ellenvetés. *Non fas est procedere in infinitum*, és, mint Aristoteles mondja, meg kell állapodnunk, ἀναγκη στῆναι. Szükséges tehát, hogy a souverain hatalmat, bárminő legyen az, ne terhelje a felelősség és legalább törvényesen sérthetetlen legyen.

A nélkül azonban, hogy oly törvényes hatalmat szervezzünk, mely adott alkalommal féken tarthassa vagy kényszeríthesse a legfőbb hatalmat, nem lehetne-e mégis magába az alkotmányba oly záradékot illeszteni, mely följogosítaná a népet, hogy védelmezze önmagát azon

esetre, ha az államfő megsértené szerződését? De ily czikket venni be az alkotmányba, annyit tesz, mint a népnek törvényes jogot adni alkotmánya lerombolására, ha neki úgy tetszik; mert mindig állíthatja azt, hogy az államfő megsértette szerződését. Semmi sem lehet tehát visszásabb, mint a 93-iki alkotmány azon czikkelye, mely szerint «a fölkelés a legszentebb kötelesség». Ha az 1830-iki charta 14-ik czikkelye, úgy a mint X. Károly akarta értelmezni, éppen tagadása volt a chartának: az ilyen fajta forradalmi 14-ik czikk, melyet az alkotmányba akarnának bevenni, azon kívül, hogy teljesen fölösleges, éppen tagadása volna minden polgári alkotmánynak. Létezett az ó-korban egy állam, melyben ez elv alkalmazva volt. Krétában, mondja Aristoteles, a lázadás biztosítéka volt a polgároknak a hatóságok ellen; és Kréta alkotmánya azok közé tartozott, melyeket a régiek legjobban csodáltak. Ez csak azt bizonyítja, hogy a régi alkotmányok igen közel állottak a barbársághoz. A törvényes lázadás nem egyéb, mint a természeti állapot állandósítása. A mi azon állítást illeti, hogy ez titkos és alattomban érthető záradék, ez csak annyit jelent, hogy nincs ily záradék s hogy a nép egy első és minden törvény fölött álló jog erejénél fogva vállalkozik a törvényes rend megváltoztatására. Végre, mondaná valaki, a törvényhozó hatalom a souverain hatalom jogczíme alatt nem adhat-e példát az ellenállásra s nem szólíthatja-e a népet lázadásra éppen az alkotmány nevében? Teheti, de akkor többé nem a törvényhozó hatalom minőségében cselekszik, hanem a lázadó vagy forradalmi hatalom szerepében. Kétségtelen, hogy ez által erkölcsi tekintélyt ad a lázadásnak; de nem törvényes tekintélyt, ha csak mintegy fictio útján összekötő kapcsul nem akar szolgálni

a régi és az új kormány közt, mivelhogy a társadalom egy pillanatig sem lehet meg, legalább látszólag, törvényes forma nélkül.[45]

Lehetetlen tehát oly intézkedést találni, mely megengedje azt, hogy magának az alkotmánynak nevében erővel kényszerítsük azt, kit az alkotmány a legfőbb hatóságnak nyilvánít. E probléma már magában véve ellenmondást rejt, mivel a souveraint csak olyas valaki kényszeríthetné, ki erősebb nálánál, és akkor az lenne a souverain, nem pedig a másik.

Itt van most már a második kérdés. Ha a törvényes forradalomról és a souverainnek valamely alkotmányos hatalom által való kényszerítéséről csinált fictiókat mellőzzük, szükséges-e teljesen tagadni a souverainnek tekintett népnek azt a jogát, hogy védhesse magát a zsarnokság merényletei ellen? El kell-e ismernünk Hobbessal, hogy a nép megszünt létezni mint nép, mihelyt a kormány meg van alapítva s hogy többé nincs joga visszavenni a souverain hatalmat, melyet odaadott? El kell-e ismernünk, hogy soha sincs megengedve vizsgálni és vitatni a kormány jogait s hogy a souverain hatalom dolgában, a birtoklás annyi mint a jogczím? Az ily tan, ha szorgosabban vizsgáljuk, maga is visszás és ellenmondó. Tegyük fel ugyanis, hogy birtokomban van a souverain hatalom; Kant szerint jogczímem sérthetetlen és kétség-

[45] Az alsó ház, mely 1830-ban új kormányt és új chartát csinált, nyilvánvalóan nem mint törvényhozó hatalom cselekedett; mert e czímen nem volt semmi joga kormányt alkotni és nem e czélra volt megválasztva. Tehát mint forradalmi és diktátori hatalom cselekedett, mely a körülményekből és a szükségből merítve ösztönt, azt választja vagy fogadja el, a mi neki legjobbnak tetszik.

telen. Ha valaki megtámadja, világos jogom van védeni magamat ellene; mert én vagyok a souverain s ő a lázadó. Ha én vagyok az erősebb, e viszonyok nem változtak meg; fognak-e tehát változni, ha én vagyok a gyengébb? Ha ellenfelemnek sikerül magához ragadni a kormányhatalmat, ez által souverain lesz-e ő s én lázadó leszek-e? Nem annyit jelent-e az ily okoskodás, mint az emberi társadalmat az erő és a véletlen játékának szolgáltatni ki? Nem kell-e a souverain jog számára valami más elvet elfogadni, mint a puszta foglalást? Valaki azt állíthatná, hogy a decemvirek Rómában, ha egyszerű törvényhozókból, a mik voltak, magokat királyokká teszik, törvényes souverainek lettek volna; és hogy engedelmeskedni kellett volna nekik s hogy minden ellenmondás nélkül ki kellett volna nekik szolgáltatni a polgárok becsületét és életét. Tehát nem mondhatjuk határozottan, hogy a souverain hatalom dolgában, a birtoklás annyi, mint a jogczím, és valami más elvet kell keresnünk. Egyre megy, hogy ez elv akár az öröklés joga, akár a nép beleegyezése legyen; mégis csak igaz, hogy valamely kormány nem nyer törvényességet csupán létezése által s hogy lehet jogunk követelni tőle a maga jogczímét.

De ha már valamely kormánynak törvényes jogczíme van, elégséges-e az arra, hogy minden ellenállástól és minden vitától meg legyen óva? A scholasticusok két fajta zsarnokot különböztettek meg: zsarnokot *ex defectu tituli* és zsarnokot *ab exercitio*; olyat, a ki jogczím nélkül birja a hatalmat, és olyat, a ki visszaél vele. Már pedig a souverain kétféle módon élhet vissza hatalmával; vagy úgy, hogy megszeg bizonyos szerződéseket, melyeket a néppel kötött, pl. a *chartát*, *alkotmányt*, stb.

vagy úgy, hogy minden törvényes alkotmány hiányában megsérti a természeti jogot, azaz megtámadja a polgárok vagyonát, életét vagy becsületét. Kell-e mondanunk, hogy e két esetben minden jog a souverain kezében van és semmi sincs a népében? Ez utóbbi, mondják, nem szolgáltathat önmagának igazságot. De a souverain, midőn megszegi a természeti jogot és a törvényes jogot, és midőn erőszakkal védelmezi bitorlását, nem teszi-e önmagát bíróvá a maga ügyében? A nép, mondják, fölkelve a törvényes souverain ellen, visszaállítja a természeti állapotot; de maga a souverain előbb teszi ugyanezt, ha vét a természeti törvény, vagy a tőle elfogadott kötés ellen. Azt mondják, hogy az erőre hivatkozni annyi, mint lerontani elvben minden polgári alkotmányt. Ez igaz; és ezért mondhatjuk, hogy minden souverain, ki visszaél az erővel a jog ellen, leront elvben minden polgári alkotmányt. Továbbá azon állítás sem teljesen igaz, hogy a nép, kormány nem létében, csak zavargó tömeg, melynek nincs semmi jogi köteléke. A nép még kormány nélkül is *társadalom, személy*. Egyesítve van a törvények, a szokások, az erkölcsök, a hazafias érzés, a nemzeti hagyományok, a nyelv egysége és a polgári rend megszokása által. Valamely népnek kormánya elleni küzdelme tehát tulajdonkép nem visszatérés a természeti állapothoz. Mert kétségtelen ugyan, hogy a kormány a polgári rendnek betetőzése, biztosítéka és szentesítése, de nem alapja.

Ez elmélkedésekből következik, hogy lehetetlen teljesen igazságtalannak tekinteni mindenféle esetben a népnek bármily ellenállását főnökei ellen. A történet legnagyobb kormányai eredetöket ilynemű mozgalmaknak köszönték; és nehéz volna ma oly komoly szellemű embert találni, ki el akarná ítélni a Tarquiniusok kiűzését,

a decemvirek bukását, Svájcz és Hollandia fölszabadítását, az angol és az amerikai forradalmakat: «Ha e nagy társadalmi jog, mondja Guizot, nem fenyegeti magokat a hatalmakat, melyek azt tagadják: az emberi nem már régóta elveszítette volna minden méltóságát épp úgy, mint minden becsületét».[46]

És mégis, noha elismerem mind azt, a mi a népnek meg van engedve bizonyos ritka és végső esetekben, megvallom, hogy igen haboznám a *jog* nevével ruházni föl a vak és tudatlan erőre való e hivatkozást. E hivatkozás szerintem csak *kivétel* a törvény alól, de nem jog. Az állami rendben a törvény a souverainnek való engedelmességet jelenti. Hogy vannak esetek, midőn e törvény megenged bizonyos kivételeket, azt nem lehet kétségbe vonni, ha csak az ellenkező irányban nem akarunk mindent megengedni az erőnek, a mi annyi volna, mint Charybdisból Scyllába esni. De mihelyt a fölkelést jognak ismerjük el, csakhamar az lesz az egyedüli jog. Mivel ugyanis e föltevés szerint a fölkelést illetné meg minden jognak védelmezése a kormány ellenében, és mivel a kormány védi a polgárok jogát egymás ellenében: ebből az következnék, hogy minden a fölkeléstől függ, hogy az a legfelsőbb jog és a valódi souverain. Tegyük hozzá, hogy minden jognak biztosítva kell lennie; tehát a fölkelés jogának is biztosítva kell lennie. De hogyan lehetne ez, ha a fölkelés már előzetesen nincs fölfegyverkezve s ennek következtében magához nem ragadja a végrehajtó hatalmat? Mert azé a végrehajtás, a kié az erő. És a mi több, nincs jog a jog ellen. Ennek következtében a kormány sem tehet semmit az állandó föl-

[46] Washington 18. l.

kelés ellen, mely felügyel reá s itél róla. Tehát le nem fegyverezheti azt előre, a jog megsértése nélkül. Elővigyázati rendszabályokhoz, bárminőkhöz is, folyamodni pedig a lázadás ellenében, — annyit jelentene, mint lefegyverezni a fölkelést; mert a mi elősegíti a jogtalan lázadásokat, épp az segítheti elő a jogosakat is. Tehát a hatalom minden oly kisérlete, melylyel az erőt a maga részére akarja nyerni, merénylet a jog ellen. Pedig a hatalomnak nincs egy ténye sem, melynek ne volna meg azon iránya, hogy az erőt a maga részére nyerje; s így maga a hatalom intézménye is kihivás volna a fölkelés ellen. A miből következik, hogy a hatalom minden ténye s a kormány szervezése, merénylet a nép jogai ellen; és ennélfogva, ha a fölkelés jog, nincs egy törvényes kormány sem, s a kormány magában véve és elvileg: zsarnokság. Vegyük hozzá, hogy minden jogot meg lehet határozni; meg lehet mondani, hogy ki gyakorolja és ki ellen gyakorolja. A fölkelés jogát, azt mondják, a nép fogja gyakorolni a zsarnokság ellen. De mi a zsarnokság? Mikor kezdődik, hol végződik? A mi nekem zsarnokság, szomszédomnak nem az, és viszont. Minden kormány zsarnoki a pártok ellen, melyek neki nem tetszenek; tehát a zsarnokságnak melyik határánál kezdődik a fölkelés joga? A nehézség nem kevésbbé nagy, ha meggondoljuk, hogy ki fogja e jogot gyakorolni? A nép, úgy mondják; de hol van a nép? Mindig csak néhányan fognak fegyvert; a többiek a sikert várják, hogy elhatározzák magokat. Kétségtelen, hogy vannak nagy nemzeti fölkelések; de azok ritkák. Valamely törvényes lázadás a nép érzésének kitörése; bizonyos tekintetben *inspiratio*, a mi nem jog.

Mondják, hogy nem az eredményről és a siker

szerint kell megítélnünk a fölkeléseket. Ez igaz, de nem tökéletesen. A siker nem bizonyítéka valamely ügy igazságának; de tanósága lehet azok érzelmének, kik ez ügyet a magokévá teszik.

Ha valamely nép megbuktatván egy gyűlöletes kormányt, helyébe okos, méltányos és becsületes kormányt tesz s ezzel megelégszik: ez által bebizonyítja, hogy nem a rendetlenség szeretete, hanem az igazság és a rend szükségének érzete sarkalták. Ellenben oly nép, mely csak kormányokat tud megbuktatni, a nélkül, hogy kormányt alapítana, kárhozatos ingatagságának adja példáját, mely épp oly veszélyes a szabadságra, mint a rendre nézve. Megengedjük és helyeseljük néha a nemes harag kitörését a tisztességes embernél; de a szokássá rögzött harag nyers és otromba szenvedély. Becsületes ember egyszer életében vívhat párbajt, de nem fogja minden perpatvarát kardja hegyével elintézni.

Különben természetes, hogy minél több törvényes szabadság van valamely országban, a fegyverekre való hivatkozás annál jogtalanabb és esztelenebb lesz. Tehát a kormánynak egyik kötelessége erkölcsileg lefegyverezni a nyers erőket, eleget téve az ellenőrzés és a megvitatás jogának, mely a művelt társadalmak igazi védelmi joga. «Két eszköz van, mondja Cicero, jogainknak érvényesítésére, a vitatkozás és az erő. Az első az emberek sajátja, a másik az állatoké.» Ha csak azt nem akarjuk, hogy az emberek az állat fegyvereivel éljenek, úgy kell velök bánni, mint emberekkel.

Bármi legyen azonban Kantnak véleménye a fölkelés jogáról, ő mégis gyökeresen szabadelvű publicista marad. Nem csak, hogy kötelezi az államokat úgy bánni az egyénnel, mint erkölcsi személyiséggel és tisz-

telni benne a szabadságot, hanem reájok rótja azt is, hogy egymással kölcsönösen úgy bánjanak, mint szabad és független személyiségekkel. Szerinte az állam oly személyiség, melyet nem lehet a másiknak szolgájává tenni.[47] Minden államnak joga van reformálni alkotmányát és magát tetszése szerint kormányozni, a nélkül, hogy bármelyik szomszéd az ő ügyeibe ártsa magát; mert ez annyi volna, mint megingatni Kant egyik legkedvesebb kifejezése szerint, a minden államot megillető autonomiát.

Kant a népek személyiségének, valamint az egyének személyiségének tartozó tisztelet elvére alapítja az örök békéről szóló elméletét; mert az államok ugyanoly tisztelettel tartozván egymásnak, a minővel az emberek tartoznak embertársaiknak, az ész követelményei szerint kénytelenek egyesülni egy általános szövetségben, mely mintegy kosmopolita alkotmány és az egyetemes törvényhozásnak állapota lenne. Valóban az egyének addig ki nem lépnek a természeti állapotból, míg ez állapot a nemzetközi viszonyokban uralkodik; mert a háború állapota annyi, mint természeti állapot. Ha az erkölcsiség a politika legfelsőbb szabálya, s ha a politikának tárgya a jog alkalmazása, azt nem csupán külön minden egyes államban kell alkalmaznia, hanem magok az államok közt fönforgó viszonyokban is; és mivel a jog eszméjének haladása mind jobban észrevehető, elképzelhetünk oly eszményi állapotot, melyben a nemzetek vitáit épp úgy, mint az egyénekéit, az összeség által csinált és elfogadott törvények szabályoznák. A mi pedig e szép remények megvalósításának eszközeit illeti, Kant azokat bizonyos naiv ironiával adja elő, mely kizárja azt a föl-

[47] *Az örök békéről*, II. rész.

tevést, mintha ő valóban elhitette volna magával, hogy elérhető az a siker, melynek távoli és magasztos képét fölmutatja.

Kant tehát, éppen úgy, mint Platon, szemlélkedő politikus, ki magas álláspontról tekinti az emberi társadalmakat és elveihez akarja idomítani őket, távol lévén attól, hogy elveit a társadalmak előítéleteihez idomítsa. De nem megy odáig, mint Platon, hogy a bölcsek kormányzását kívánja; mert nem tartozik azon zsarnoki moralisták hoz, kik mindent föl akarnak áldozni elveiknek; megelégszik azzal, hogy a szabadságot követelje a philosophia, a theologiának e szolgálója számára, ki a fáklyát hordja úrnője előtt. «Hogy a királyok, úgy mond, philosophusok, vagy hogy a philosophusok királyok legyenek, azt nem lehet várni és épp oly kevéssé lehet kívánni; mert a hatalom birtoka okvetetlenül megrontja az ész szabad ítéletét. De hogy a királyok és a népek ne tűrjék azt, hogy a philosophusok osztálya eltünjék, vagy elnémíttassék; és hogy engedjék azokat fönhangon beszélni: ez az, a mi mulhatatlanul szükséges a végett, hogy fölvilágosítást szerezzenek a saját ügyeikről. Ez osztály másrészt, éppen természeténél fogva, nem alkothat gyülekezeteket és klubokat, és ennek következtében nem is eshetik a *propaganda* szenvedélyének gyanuja alá».[48]

Fichte. — Kant után tanítványa, Fichte, a Kanttól fölállított elvet, az akarat elvét, élére állítja; az *Ént* a politikai és erkölcsi rend czéljává és elvévé teszi. Nagyon túlmennénk kitűzött czélunk korlátain, ha kiterjeszkednénk Fichte erkölcsi és politikai philosophiá-

[48] Kant, *Az örök békéről*, második pótlék (Barni J. fordítása 318. lap).

jára. Legyen elég némi fogalmat adnunk róla, úgy, hogy kissé túllépünk ama korlátokon és összegezzük Fichte első munkájának tartalmát, mely éppen a politikára s korának legnagyobb eseményére, a franczia forradalomra vonatkozik. Ez egyszersmind alkalmul fog szolgálni arra, hogy néhány szót szóljunk ez esemény philosophiai jelentőségéről.[49]

Míg Angliában egy szenvedélyes publicista, Burke Edmond, kizárólag a történet és a hagyomány szempontjából támadta meg a forradalmat,[50] Fichte, ki akkor még igen ifjú vala s alig hagyta el az egyetemet, telve az ideologia és szemlélődés azon mámorával, melyből Németország azóta ugyancsak kijózanodott, a philosophiai szempontot a legrettenthetlenebb naivsággal és az elvont phraseologia oly túlcsapongó bőségével fejtette ki, mely legalább nem tartozott a francziák XVIII. századbeli philosophusainak hibái közé. Fichte kifejti, hogy «a forradalom törvényességének megítélése végett vissza kell mennünk szellemünk eredeti formájára», s hogy ez ítéletet nem «énünkből, a mennyiben azt a tapasztalat idomította, hanem a tiszta énből, mely minden tapasztalaton kívül áll»,[51] kell merítenünk. Látjuk ebből, hogy a német philosophus szerint, az elvontság mily finomságáig kell emelkednünk, hogy képesek legyünk nézetünket elmondani a franczia forradalomról.

[49] L. *Philosophie de la Révolution Française* (A franczia forradalom philosophiája) czímű munkánkat, melyből kivettük e Fichtéről szóló néhány lapot (20 l.).

[50] *Reflections of the «Révolution en France»*, 1790. (Burke művei, London 1823. V. k.) Lásd *Philosophie de la Révolution Française*, 6. l.

[51] Bevezetés (Barni fr. ford.) 71. l.

Valóban, Fichte fontos különbséget tesz; szerinte két dolgot kell megkülönböztetni valamely forradalomban: a törvényességet és az okosságot (58. l.). A törvényességről csak az én lényegéből merített *a priori* elvek alapján lehet ítélni. A mi az okosságot illeti, a tapasztalattól kell tanácsot kérni. Azt hihetnők talán, hogy a szerző itt némi engedményt fog tenni a történeti iskolának. Semmiképp sem. Szerinte a tapasztalat nem a történet tapasztalata; mert «mire való nekünk tudni azt, hogy hány nagy monarchia volt s mely napon történt a philippii csata?» Nem; az igazi tapasztalat á lélektani, «az ember tapasztalati ismerete» (177. l.). Ez szerinte az ítélet legbiztosabb módja, mely legkevésbbé van kitéve a csalódásnak: «A köznapi történetnek nincs ott semmi tenni valója».

Összefoglalva mindent, az erkölcsiség szempontjából kell megítélnünk valamely forradalom törvényességét; a lélektan szempontjából kell megítélnünk okosságát. E két elv közül az elsőt nem lehet kétségbe vonni; de a második igen homályos, igen határozatlan s igen nehezen alkalmazható.

Igy a történelem, mely Burkenek minden, Fichtének semmi; az egyik csak öröklést és történeti hagyományokat lát; a másik megvetéssel tartja magát távol minden politikai és társadalmi ténytől; elzárja magát tiszta énjében, s midőn elszánja magát arra, hogy leereszkedjék a tapasztalathoz, még akkor is az általában vett emberre vonatkozó elvont tapasztalathoz akar folyamodni és nem a történetiró élő és konkrét tapasztalatához. Különben ez általa felállított két kérdés, úgy mint a forradalom törvényességének és okosságának kérdései közül, Fichte csak az elsőt tárgyalta, s ott is csak a

nagy általánosságoknál maradt. Szerinte a forradalom törvényességének vagy nem törvényességének kérdése azon fordul meg, hogy meg van-e engedve valamely népnek, hogy változtassa politikai alkotmányát? E jog bebizonyítása végett Fichte Rousseau elvére támaszkodik, azaz a társadalmi szerződés eszméjére.[52] Ki látta e szerződést, kérdezhetnék némelyek, hol vannak jogczímei? Mely időben és hol kötötték azt? Fichte erre azt válaszolja, hogy a társadalmi szerződést nem kell történeti értelemben venni, s hogy Rousseau maga soha sem értette így s hogy e szerződés csak «eszme»; hanem hogy e typusnak és szabálynak vett eszme szerint kell a társadalmaknak cselekedniök. Tehát nem tényleg, hanem jogilag alapulnak a polgári társadalmak szerződésen (100. l.). Ez elvből következik, hogy a népeknek mindig joguk van megváltoztatni intézményeiket; mert a szerződők mindig módosíthatják a szerződés pontjait. És mégis nem eshetnék-e meg, hogy a társadalmi szerződésnek éppen az örökkévalóság és a visszavonhatatlanság alkotná a lényegét? Nem, mert ily változhatatlanság ellenkezik az emberiség rendeltetésével. E rendeltetés, Fichte szerint, «a műveltség» (107. l.), azaz valamennyi képességünk gyakorlása oly végből, hogy elérhessük az absolut szabadságot, s az absolut függetlenséget mindattól, a mi nem «tiszta» és absolut «énünk». Egyszerűbb szavakkal: az ember azért van itt a földön, hogy fejlődjék s hogy az érzéki természet tárgyait alárendelje erkölcsi képességeinek. Joga van tehát fokozatosan eltávolítani az akadályokat, melyek belső fejlődésének útját állják; joga van módosítani mind azon politikai intéz-

[52] I. F.

ményeket, melyek nem szabadságának fejlesztésére vannak rendelve; pedig egy sincs olyan közöttük, mely többé vagy kevésbbé ne volna éppen annak akadálya. Igy egy intézmény sem változhatatlan; a rosszakat és azokat, melyek minden politikai rendnek éppen czélja ellen törnek, meg kell változtatni; ellenben a jók, melyek azon czélra törekszenek, maguktól is megváltoznak. «Az előbbiek olyanok, mint a rothadt szalma égése, melyet el kell fojtani; az utóbbiak, mint a lámpa, annál inkább fogynak, minél jobban világítanak» (127. l.).

Fichte oly messze viszi a társadalmi szerződés elvét, hogy elismeri mindenkinek azt a jogát, mely szerint kivonhatja magát azon polgári társadalomból, melynek tagja; érvényesnek tart ugyanily jogot az emberek bárminő egyesülésére nézve, s éppen nem riad vissza attól, a mit államnak neveznek az államban.[53] — Szóval, elfogadja az elszakadás jogát legkorlátlanabb értelmében. Ha már most e jog a legkisebb részt is megilleti, annál több okból illeti meg a legnagyobb részt, s még több okból az összeséget. Igy megy át az elszakadás jogáról a forradalom jogára.

Ha valaki ily szigorúan elvont álláspontra helyezkedik, azt lehetne hinni, hogy eltávolított minden nehézséget, pedig egyet sem oldott meg így. Nem vonhatjuk kétségbe, hogy valamely népnek, *in abstracto* tekintve, ne legyen joga mindig oly intézményeket alkotni, minők neki tetszenek; de a valóságban a nép soha sincs oly eszményi természeti állapotban, a minőben a megoldás könnyítése végett elképzeljük. Mindig egy meghatározott polgári és politikai államban van, törvényes hatalmaknak

[53] III. F., 161. és a köv. l.

engedelmeskedik és e törvényes hatalmak körén kívül semmi jogos sem mehet végbe. A kérdés tehát ez: vannak-e esetek és melyek azok, midőn a nép, akár egybe hívta a törvényes hatalom, akár nem, souverainné lesz és följogosítva van mindent tisztára fölforgatni és teljesen új épületet építeni? Ez a franczia forradalom problémája. Már pedig, bármennyit engedjünk is a nép souverain hatalma dogmájának, igen nehéz elismerni azt, hogy a mely napon az országos rendek összegyűltek, a király ne lett volna többé király, a nemesség ne lett volna többé nemesség, a parlamentek ne lettek volna parlamentek, szóval, hogy minden intézmény föl lett volna függesztve és a nép visszatért volna a természeti állapotba.

Egy emberi társadalom sem maradhat fönn a törvényességnek valamely akár irott, akár nem irott formája nélkül, bizonyos polgári és politikai rend nélkül; alá van vetve e rendnek mindaddig, míg azt újjal nem helyettesítik, és csak úgy alakíthatja azt át, ha aláveti magát annak, azaz egyetértve vele. A tiszta és elvont jogban valamely nép már az által, hogy együtt van törvényes gyülekezeteiben, az egyedüli souverain; a történeti és positiv jogban egyedül a fennálló intézmények összesége képviseli a törvényt és semmi sem változtatható bennök a törvényes hatalmak hozzájárulása és beleegyezése nélkül. Ez az a probléma, melynek minden nehézségét, úgy látszik, Fichte nem értette meg.

Összezavarta a forradalom jogát az alkotmány változtatásának jogával. Nem vonható kétségbe, hogy a nép, a törvényes hatalmakkal együtt járva el, meg ne változtathatná alkotmányát; de teheti-e azt azon hatalmak nélkül? Fichte igen jól fejti ki, hogy egy alkotmány sem

változhatatlan; eléggé kitünik a történetből, hogy egy kormány sem maradt soha azonos önmagával, s hogy folyvást módosult. De a forradalom által fölvetett probléma egészen különböző. Ez a következő: mikép léphetünk ki egy nyomasztóvá lett törvényes rendből azok beleegyezése nélkül, kikben e rend meg van testesülve, s kik annak történeti képviselői?

Ha elfogadjuk a nép souverain hatalmának korlátlan elvét, ebből az következnék, hogy minden választási időszakban minden törvény s minden intézmény föl volna függesztve, s hogy az emberiség *a priori* új életet kezdene, a mi el nem fogadható; mert a választó testület alakítása és működései már magok is a törvény következményei. Másrészt a történeti jogból, ha szigorúan veszszük, nem kevésbbé túlságos következések folynak; mert a míg nincs irott alkotmány, a törvényes hatalmak hosszú időn át az előző törvényes hatalom rovására elkövetett bitorlások. Az absolut monarchia Francziaországban, forradalmi állapot volt, a hűbéri rendszerhez való viszonyát tekintve; a történeti jog a nagy urak mellett szólt Richelieu és Mazarin ellenében. Tehát a bitorló hatalom törvényessé válik-e az által, hogy egy ideig már fönnáll?

Ha így áll a dolog, a forradalomnak csak át kell haladnia az első fejleményén, hogy maga is törvényes állapottá váljék, s rövid idő mulva maga a forradalom lesz a történeti és hagyományos állapot, ugyanoly jogczímen, mint az, melyet fölforgatott. A két elmélet tehát úgy látszik, visszásságokra vezet.

Ebből következik, hogy nincs oly absolut és *a priori* criterium, mely lehetővé tenné, hogy ítéletet hozzunk valamely forradalom törvényességéről. Az egyes eseteket kell vizsgálnunk, és az ítéletben egyaránt részének kell

lennie a történeti és a philosophiai jognak, a törvényességnek és az igazságnak.

Alkalmazzuk ez elvet a franczia forradalomra. A nélkül, hogy föltennők a kérdést, vajjon van-e joga a népnek megváltoztatni kormányát, csak azt mondjuk, hogy a népnek nem szabad elvesznie azon intézmények által, melyek föntartására vannak hivatva. Már pedig a franczia királyság 89-ben nem csak tehetetlenné vált, hanem maga tehetetlennek nyilvánította magát, midőn az országos rendeket összehívta. Miután minden eszközt megkisérlett, s miután belátta, hogy teljesen képtelen a kormányzásra, gyűlésbe hívta a nemzetet; éppen ennél fogva, mint absolut hatalom, beadta lemondását; midőn fölszólította a nemzetet, hogy osztozzék felelősségében, arra is fölszólította, hogy osztozzék hatalmában; mert ha nincs hatalom felelősség nélkül, épp oly kevéssé van felelősség hatalom nélkül. Viszont a nemzetnek, még pedig a nemzet legszámosabb részének, azaz a termelő és munkás osztálynak, melytől azt kivánták, hogy mentse meg az állam pénzügyeit, joga volt biztosítékokat szerezni a jövőre nézve, s ennek következtében megszabadulni a mozgását nehezítő akadályoktól. Ily módon a hűbéri rendszer és az absolut királyság eltörlése már az országos rendek egybehivásában hallgatagon be volt foglalva és így már előzetesen el volt ismerve. E két pont a franczia forradalom két czikkelye. E forradalom tehát elvében nem csak igazságos, hanem egyszersmind törvényes is. A mi a későbbi eseményeket illeti, melyeket az érdekek és szenvedélyek összeütközése és a külföldi bonyodalmak idéztek elő; a mi a rombolás fokát vagy a megalkuvás azon pontját illeti, melynél meg kellett volna állapodni, és a mi a fölmerült

tévedéseket illeti: mindezek oly kérdések, melyeknek megoldása csak a történelemre tartozik, s melyek általános megítélés alá egyáltalán nem eshetnek. Azok, kik még ma is védik a forradalmat, semmiképen sem kötelesek helyeselni annak minden fordulatát és eseményét. E forradalom lényege a régi kormányrendszer eltörlésében rejlik; már pedig a régi kormányrendszer maga lemondott az által, hogy képtelen volt kormányozni. A forradalom tehát igazságos önmagában, bármily hibás s bármily bűnös volt is fejleményeiben.

Fichte a forradalomról irt könyvében a végletig vitte az akarat és az egyéniség elvét, mivel odáig ment, hogy elfogadta az elszakadás jogát az állam minden részére, sőt még az állam minden tagjára nézve is. Később ellenben, *A zárt állam* című könyvében, túlzott modorban fejti ki az állami mindenhatóság socialista tanát. E tannak később eredeti és hatalmas ellenfele támadt Humboldtban, az elsők egyikében, kik a politikába bevitték azt, a mit ma az individualismus elvének nevezünk. Kevéssel utóbb kiváló fontosságú s nagy vita keletkezett a törvényhozás egységéről, két jogtudós, Savigny és Thibaut közt, kik közül az egyik az úgynevezett *történeti*, a másik pedig a *philosophiai* iskolának képviselője. Az első a törvények fokozatos és szabad fejlődése elvének híve; a második az elméleti és észszerű egységnek francziás elvét vallja, a mely ellentét azóta folyvást anyagot szolgáltat a franczia forradalom ellen intézett birálatoknak. A tiszta philosophia terén Hegel megkisérté mind a két szempont egyeztetését, a történeti elv helyébe tévén az észszerűség elvét, a miben a philosophusokkal egyetért; de föntartja mégis a fejlődés elvét, a miben egyezik a történeti iskolával. A mi

politikai nézeteit illeti, azok rokonabbak a Montesquieu, mint a Rousseau tanaival, és magát az alkotmányos monarchia hívének vallja. De nehány tanítványa sokkal messzebb ment és a demokratiai eszméket a legszélsőbb végletekig fejlesztette. Legyen elég csak utalnunk e dolgokra.

Kant személyisége több érdeket nyer, ha reá mutatunk a hatása alatt támadt nagy viták némelyikére, még ha nem tárgyaljuk is őket.[54]

[54] L. utolsó fejezetünk után: *Függelék a befejezéshez, Németország politikai irodalmáról a XIX. században.*

X. FEJEZET.

Nemzetgazdák és communisták. — A haladás tana.

1. §. A nemzetgazdák. — Mily helyet foglalnak el a XVIII. század politikai philosophiájában. — Mercier de la Rivière: *A politikai társadalmak természetes és lényeges rendjéről.* A tulajdon jogának elmélete. A tulajdon három faja: a személyes, az ingó, az ingatlan. — A nyilvánvalóságról és a vizsgálat jogáról. — A birói hatalom elkülönítése a végrehajtó és a törvényhozó hatalomtól. A végrehajtó és a törvényhozó hatalom összezavarása. Az ellenerők elméletének birálata. Az önkényes zsarnokságról és a törvényes zsarnokságról.

2. §. A communisták. — Mably Abbé. Platon befolyása Mablyra s ez úton a franczia forradalomra és az új-kori communismusra. — Mably első iratai, melyek ellenkeznek utolsó elveivel. — *Phocion Beszélgetései.* Az erkölcstan és a politika viszonya. Az államnak uralkodóvá kell tennie az erényt. — Mably többi munkái. — A tulajdon birálata. Ellenvetések Mercier de la Rivière ellen. A vagyon közössége. A fényűzési és agrár törvények. — Mably higgadt nézetei a politika terén. Hogyan védi az ellenerők elméletét a nemzetgazdák ellenében. Nézetei a törvényhozó hatalomról. — Morelly. *A természet törvénykönyve.* A communismus szervezete. — Weishaupt. — Az *illuminatusok.* — A XVIII. század egyéb socialista iratai: Brissot, *A tulajdon.*

3. §. A haladás elmélete. — Turgot és Condorcet. — Az emberi tökéletesedés tana. Előzményei Turgotig. — Turgot műve a *Türelmességről.* Műve az *Uzsoráról. Előadásai az egyetemes történetről.* Nézetei az emberiség fejlődéséről. — Condorcet, *Az emberi szellem haladásának vázlata.* — Nézetei az emberiség jövőjéről. — Elmélkedések a haladás elméletéről.

Azon irók közt, kik a XVIII. században leginkább elősegítették a társadalmi és politikai ismeretek fejlődését, igazságtalan volna megfeledkezni egy hírneves iskoláról, mely bár nem ragyogott oly fényben, mint a philosophusoké és encyclopaedistáké, mégis majdnem oly jelentékeny befolyást gyakorolt és a maga részéről nagyobb számú hasznos igazságot terjesztett. A *nemzetgazdák* iskolája ez, kiknek vezére a hírneves Quesnay doktor volt, egyike a XVIII. század legeredetibb szellemeinek.

Nem tartozik föladatunkhoz ez irókkal a közgazdaságtan külön szempontjából foglalkozni; e téren tett szolgálataik megítélése végett utaljuk az olvasót a szakszerű történetirókhoz.[1] Csak a társadalmi és politikai philosophia általános szempontjából kell őket tekintenünk; habár igazában eszméiknek talán nem ez iránya válik leginkább becsületökre, mert a politikában még ők is igen sok előítélet jármát hordják; de azért még az eszmék e körében is nagy szolgálatokat teljesítettek.

Két részt kell megkülönböztetnünk a nemzetgazdák politikai elméleteiben: az egyik tökéletesen alapos és egyszersmind új és maradandó; a másik igen kétséges, úgy szólván teljesen hamis; az egyikben megelőzik századukat, a másikban ellenben elmaradtak legjelesebb kortársaik mögött.

Új és alapos a nemzetgazdák elméleteiben az, hogy a *tulajdonjogot* a legszélesebb értelemben véve, a társadalmi rend alapjává tették; és hogy kimondották, hogy a politikai hatalom nincs hivatva törvényeket *csinálni*,

[1] L. Ad. Blanqui *L'histoire de l'économie politique.* (A nemzetgazdaságtan története.)

hanem egyszerűen *föl kell ismernie* a társadalmi rend természetes törvényeit és csak azt kell elrendelnie, a mit bizonyos tekintetben már maga a természet elrendelt.

Ugyanez elméletek kétes és hibás része abban áll, hogy e magas föladattal az *absolut hatalmat* bízták meg s hogy tagadták mindazt, a mire a tapasztalat és a tudomány taníthatnak azon biztosítékokra nézve, melyeket követelnünk kell a nyilvános hatalomtól, és végül, hogy a társadalmat minden föntartás nélkül egy *gyámkodó hatalomra* akarták bízni, más biztosítékokat nem kívánva, mint azon természetes törvények nyilvánvalóságát, melyeket a souverain hatalom, mint ők mondják, meg nem sérthetne önmagának megsemmisítése nélkül.

Mercier de la Rivière. — E kettős tan a maga csírájában már megtalálható Quesnay doktor irataiban,[2] de kivált Mercier de la Rivière azon munkájában van az világosan és erőteljesen kifejtve, melynek címe: *A politikai társadalmak természetes és lényeges rendje.*[3] Érdekes munka, mely szerzőjének oly nagy tekintélyt szerzett, hogy II. Katalin császárné birodalmába hívta őt azon szép rend megvalósítása végett, melyet könyvében leírt. Különös század, melyben a zsarnokságnak és az ideologiának egy pillanatra az a közös csalódása volt, hogy boldogítani lehet a népeket megkérdezésök nélkül, *a priori* és zsarnoki reformok által; mintha a társadalmi tudománynak ugyanoly átlátszósága volna, mint a geo-

[2] Quesnay doktor eredetisége különösen kitűnik a tulajdonképi nemzetgazdaságtanban. Általános nézetei a természeti jogról és a politikáról, mint kivehetők a Dupont de Nemourstól kiadott irataiból (*Physiocratie*, Leyden 1768.), úgy hiszszük, hogy határozatlanok és az elemzésre kevéssé alkalmasok.

[3] London, 1767.

metriának és mintha ennélfogva mindenkinek el kellene azt fogadni, mihelyt megismerkedik vele. «Euclides zsarnok», mondja Mercier de la Rivière; és mivel azt hitte, hogy neki is oly exact tudománya van, minő az Euclidesé, nem habozott a zsarnokságot tervei végrehajtására fölhasználni. Szerencsétlenségére, nem sokára be kellett látnia, hogy a mi neki világosnak látszott, azt az absolut hatalom nem látta mindig annak s hogy nem könnyű, az ő kifejezésével élve, az *önkényes* zsarnokságot *törvényes* zsarnoksággá átalakítani. Katalin czárnő pedig a maga részéről kétségtelenül azt hitte, a mi igaz is, hogy lehet valaki jeles a politika elméletében és a mellett gyenge a közigazgatásban, és a két hatalom haraggal vált el egymástól; a mi mindenkor meg szokott történni, valahányszor a philosophusok nagyon is sokat biztak a fejedelmek barátságában.[4]

Mellőzve Mercier de la Rivière munkájában a nemzetgazdasági tanokat, csupán arra szorítkozunk, hogy kiemeljük belőle a természeti és a politikai jogról és különösen ama két pontról való nézeteit, melyeket jeleztünk, t. i. a tulajdonjogot és általában a személyes szabadság elvét a legtágabb értelemben; és egyúttal az absolut hatalom tanát.

Ma, ha a socialista iskolákat kiveszszük, általános az egyetértés arra nézve, hogy a tulajdonjog nem az állam hatalmára van alapítva, hanem előbb létezik, mint maga az állam, mely azt csak elismerheti, biztosíthatja s bizonyos áldozatokat kívánhat tőle a köz-

[4] Platon és a syrakusai Dionysius, Callisthenes és Sándor, Seneca és Nero, Voltaire és Frigyes és végül szerzőnk s az orosz Katalin.

közérdek nevében; de nincs hivatva szabályozni szervezetét vagy fölosztását. E tan ma oly általánosan el van terjedve, hogy hajlandók vagyunk azt hinni, hogy mindig el volt ismerve, s hogy azokat, kik tagadják és az államnak kegyúri jogát hirdetik az egyéni tulajdonnal szemben, hajlandók vagyunk fölforgató újítóknak tartani, kik félreismerik a föltételeket, melyek örök tulajdonai minden társadalomnak.[5]

De az eszmék története ellenkezően arra tanít bennünket, hogy ha általában van hagyományos eszme, éppen ez eszme az; s hogy az ellenkező tan egészen új. Ismerjük el, hogy főleg a XVIII. század nemzetgazdáinak köszönjük azt, hogy meg vannak állapítva a tulajdonjogra vonatkozó igazi elvek.

Ha az ó-korra megyünk vissza, először is Platonnal találkozunk, ki merőben tagadja az egyéni tulajdont és oly bajnak tekinti, melyet meg kell semmisí-

[5] Thiers, például, a *Tulajdonról* (1848.) írott szép munkájában, úgy látszik bizonyosnak tartja, hogy az emberiség a tulajdonról mindig úgy gondolkozott, mint ő; és hogy a socialista eszmék tökéletesen ellenkezők az általános józan észszel; pedig az igazság az, hogy a socialismus csak túlzott és veszélyes következése a jogtudósok, theologusok és philosophusok által egyetemesen elfogadott elveknek. Ellenben az ellenkező tan, mely az igazi s mely szerint a tulajdonjog megelőzi az állam souverain akaratát s annak fölötte áll (kivéve a közös megegyezés által elintézendő összeütközések eseteit), egészen új-kori s forradalmi, mely történetileg a három forradalomból keltezhető, az angolból, az amerikaiból és a franciából s melyet mint elméletet először Lockénál és a franczia nemzetgazdáknál találunk. A socialisták ellen küzdve tehát azt kell kimutatnunk, hogy elveik a haladással, nem pedig a hagyománynyal, a jövővel, nem pedig a multtal ellenkeznek. Ez érv, mely azonfelül, hogy magában véve is igaz, bizonyára a leghatásosabb is lesz.

síteni; majd Aristotelessel, ki noha Platon ellen védi a tulajdont a társadalom hasznának szempontjából, elismeri mégis az államnak azt a jogát, hogy a tulajdont tetszése szerint szabályozhatja és a ki a társadalmi törvényeket a különféle alkotmányokban csak a politikai haszonhoz való viszonyuk szerint itéli meg. Az egyházatyák azt tanítják, hogy a tulajdon jogának bitorlás az eredete, s hogy a gazdagok csak a szegények vagyonának letéteményesei. A közép-korban Szent Tamás egyike azon szerzőknek, kik legközelebb jutottak az igazi elmélethez, de ő is még fölötte határozatlan. A XVII. században Hobbes, az absolut tanok védője, azt tanítja, hogy a tulajdonjog forradalmi tan. Bossuet az állami hatalomtól teszi függővé e jogot, és XIV. Lajos, híven ez elvekhez, magát az egyedüli tulajdonosnak és úrnak jelenti ki. Pascal az egyéni tulajdont vérig ható keserűséggel birálja. Még Malebranche is azt írja, hogy a tulajdonnak az eredete bitorlás és erőszak. A XVIII. században nem csak Mably és Rousseau dicsőítik az antik köztársaságokat azért is, hogy lenézték a tulajdonjogot; maga Montesquieu is csodálja Kréta és Lacedaemon communista intézményeit, valamint a paraguayi jezsuitákéit is.

E futólagos áttekintés arra tanít bennünket, hogy a tulajdonjogot a philosophusok igen gyakran kétségbe vonták vagy megcsorbították, és hogy még ha a philosophusok és jogtudósok elfogadják is a gyakorlatban, oly megszorításokkal teszik, hogy az államnak felsőbb joga mindig hozzá van értve, mi által elméletileg jogossá lesz minden socialista rendszer; mert ha az államnak joga van ily módon szabályozni a tulajdont, miért ne volna joga szabályozni azt valami más módon, melyet hasznosabbnak tart a közjóra nézve? Ha az államnak például

joga van, politikai és aristokratikus érdekből, megállapítani az elsőszülöttség jogát, a mi nyilvánvalóan merénylet a tulajdonjog ellen, miért ne volna, általános és demokratikus érdekből, joga fölosztani a közbirtokot az összesség közt, annyira egyenlően, a hogy csak lehet? Világos tehát, hogy a socialismus logikailag már be van foglalva abban a tanban, mely az államot a tulajdon souverain szabályozójává teszi.

Ellenben úgy látszik, hogy először a nemzetgazdák tanították azt, hogy a tulajdonjog nem egyéb, mint az önfentartás joga és hogy az épp oly független az államtól, és annak is kell lennie, mint maga az egyén.

Mercier de la Rivière megállapítja, hogy a tulajdonjog a személyes szabadságon alapszik, sőt hogy valamennyi tulajdon között az első, és minden más jognak az alapja: az *egyéni tulajdon*. «Nem hiszem, úgy mond, hogy meg akarnák tagadni valamely embertől azt a természeti jogot, hogy gondoskodjék önfentartásáról. Hisz' ez az első jog nem is egyéb nála, mint azon első kötelességnek eredménye, mely halálbüntetés terhe alatt van reá róva. . . . Már pedig világos, hogy a jog, mely szerint az ember gondoskodni tartozik saját föntartásáról, magában foglalja azt a jogot is, hogy utánjárása és munkája által megszerezhesse magának a föntartására szükséges dolgokat, és hogy azokat meg is tarthassa, miután megszerezte. Tehát magától a természettől nyeri az egyes ember saját *személyének* kizárólagos birtokát és a munkái által szerzett dolgok kizárólagos tulajdonát. Kizárólagos tulajdont mondok, mert ha nem volna kizárólagos, nem is volna tulajdonjog. Személyének kizárólagos tulajdona tehát, mit *személyes tulajdonnak* fogok

nevezni, minden ember számára absolute szükségképi jog; és mivel e kizárólagos személyes tulajdon semmissé válnék a szerzett dolgok kizárólagos tulajdona nélkül, e második tulajdon, melynek az *ingó tulajdon* nevet fogom adni, oly absolute szükségképi, mint az az első, a melyből származik.»

Észrevehető, hogy e sorokban a szerző a külső dolgok tulajdonát a személyes tulajdonra alapítja, melynél fogva az ember magával rendelkezik, azaz a személyes szabadságra. Ez elv, mely tényleg a tulajdonnak igazi alapja, úgy látszik nekünk, hogy az eszmék történetében itt nyilatkozik első ízben formális és szabatos módon.

Valamint az ingó tulajdon a személyes tulajdonból származik, épp úgy származik az *ingatlan tulajdon* az ingó tulajdonból. «Midőn az emberek elsokasodtak, a földnek önként kínálkozó, magától előálló termékei csakhamar elégtelenekké váltak és az emberek kénytelenek voltak a földet művelni. Akkor szükségessé vált, hogy a földek fölosztassanak, hogy minden egyes ismerje a részt, melyet művelnie kellett. A művelés szükségéből származott a földek fölosztásának szüksége: az ingatlan tulajdon intézménye . . . Valóban, mielőtt a földet művelés alá lehetne fogni, termővé kell tenni és számos munkálattal és különféle költségekkel előkészíteni; föl kell építeni a föld kihasználására szükséges épületeket; és így minden földmívelő azon kezdi, hogy előlegez a földnek ingó vagyont, mely az ő tulajdona; már pedig mivel ez ingó vagyon, mely úgy szólván be van kebelezve a földekbe, el nem választható ezektől, érthető, hogy csak oly föltétel alatt leszünk hajlandók e költségekre, ha birtokosai maradunk e földeknek, a mi nélkül minden

befektett dolognak ingó tulajdona el volna veszve. Sőt e föltétel annyival inkább volt igazságos az egyes társadalmak kezdetén, mivel a földeknek még nem volt forgalmi értékök és becsök.»

E három alapvető tulajdon tisztelete alkotja azt, a mit Mercier de la Rivière *absolut jogosnak* nevez. Formuláját adja a következő nevezetes tételben, melyet előtte senkinél sem találunk: *Nincsenek jogok kötelességek nélkül, nincsenek kötelességek jogok nélkül.*[6]

A *tulajdonnak* szükségképi következménye a *szabadság*; vagy éppen egybeolvad ez a kettő; mert mikép volna jogunk az élvezetre, ha nem élvezhetünk szabadon? Következése még a *biztosság*; mert tulajdonosa vagyunk-e annak, a mit nem birunk biztosságban? A társadalmi intézmények összesége, melyek a tulajdont biztosítják, vagyis a szabadság és a biztosság az, mit Mercier de la Rivière a politikai társadalmak *lényeges rendjének* nevez. E lényeges rendben nincs semmi önkényes. A dolgok természetéből ered: tehát nyilvánvaló. E rendnek nem

[6] *Ordre essentiel*, II. f. 16. l. A szerző nem oly értelemben veszi e tételt, mint a minőt annak később adtak a socialisták: azaz, hogy mások iránt való minden kötelességünknek megfelelne másoknak irántunk való valamely joga; például, hogy a *segítség kötelességének* megfelelne *a segítségre való jog*; veszedelmes tan, melyet csak úgy lehetne jóvá hagynunk, ha *erkölcsi* és nem törvényes jogot értünk. De a szerző azt akarja mondani, hogy minden jog annál, ki azt gyakorolja, reá szabott kötelességen alapszik: a föntartás joga és a föntartás kötelessége; a szabad gondolkozás joga és az igazság keresésének kötelessége stb. és viszont. A kötelesség ugyanegy embernél jogot tételez föl; mert mikép lehetne kötelességem az, hogy föntartsam magamat, ha nincs reá jogom? «Az oly kötelesség eszméje, melyben éppenséggel semmi egyéb nem volna, mint a mi terhelő, feltűnő ellenmondást foglalna magában.»

egyedül elvei nyilvánvalók, hanem következményei is azok.[7]

A nyilvánvalóság tehát a politika elve és pedig alapelve. Mind az, a mi nem igaz, hamis; mind az, a mi nem tökéletesen nyilvánvaló, csak vélemény, azaz önkényes és vitás szempont. Az igaz ellenben absolut. A társadalomnak nincs két lehetséges rendje, hanem csak egy rendje lehet. Már pedig valamely társadalom csak akkor kormányozható jól, ha ismeri e rendet. Szükséges tehát, hogy ismerhesse azt, a miből két következmény folyik: az oktatás szüksége és a vitatkozás szabadsága.

A szerző követelni látszik a vitatkozás teljes szabadságát, mivel egyedül az által juthatunk a nyilvánvalósághoz, mely kell hogy a politikai rend szabálya legyen. «A nyilvánvalóság lényeges sajátsága az, hogy vizsgálatra nem szorul; sőt a vizsgálat csak erősebb kiemelését segíti elő.» A társadalmi igazságok, Mercier de la Rivière szerint, épp oly nagy nyilvánvalóságra lévén képesek, mint a geometriai igazságok, feltünő világossággal fognak mindazoknak szemébe ötleni, a kik megismerik; egyedül a tudatlanság ismerheti félre őket és csak a vizsgálat távolíthatja el az előítéleteket, melyek egymástól elválasztanak bennünket. Tehát az oktatás és a szabad vitatkozás az igazi és egyedüli eszközök arra, hogy a társadalom azon elvek világos és nyilvánvaló ismeretéhez jusson, melyeknek azt kormányozniok kell.

Eddig Mercier de la Rivière tanai tökéletesen szabadelvűek; sőt a legjobb szabadelvűség fajából, abból valók tudniillik, mely a természeti szabadságokat a poli-

[7] L. e következmények közül a legfontosabbakat VII. f.

tikai szabadságok fölé helyezi és azon kezdi, hogy megállapítja az elsőknek, mint alapvetőknek szükségképiségét, mielőtt az utóbbiakat vizsgálná. És valóban, ez az új-kori szabadelvűség igazi alapja, mivel a politikai szabadság nem egyéb, mint a többi szabadságok biztosítéka. De bár e szabadság csak biztosítéka és nem alapja a természeti szabadságnak, mégis nem kevésbbé szükséges a biztosíték jogczímén, sőt magában véve is épp annyit ér, mint a többi szabadságok; és e második az elsőnél nem kevésbbé nyilvánvaló igazság, melyet a nemzetgazdák félreismernek, midőn a tőlök *törvényes zsarnokságnak* nevezett absolut hatalomra bizzák a természeti szabadság biztosítását.

A politikai szabadság elvét húsz évvel azelőtt állította föl Montesquieu. A hatalmak elkülönítésében és mérséklésében rejlett az. Montesquieu szerint három hatalom van egy társadalomban: a törvényhozó, a végrehajtó és a birói hatalom. Montesquieu szerint e három hatalmat nem szabad egyesíteni ugyanazon kezekben. A hatalomnak vagy a testületnek, mely a törvényeket hozza, nem szabad azonosnak lennie azzal, mely őket alkalmazza; annak, ki alkalmazza, nem szabad végrehajtatnia őket. Innen három külön hatalom, melyek egymással szemben állanak és gátolják egymást abban, hogy zsarnoksággá fajuljanak. «A hatalom ellene szegül a hatalomnak.» Igy a hatalmak különválasztása tanából következett az ellensúlyok tana.

A mi a hatalmak elválasztását illeti, a nemzetgazdák elismertek egy pontot, melynek nagy volt a fontossága, tudniillik a birói hatalom függetlenségét. E pontra nézve de la Rivière úgy nyilatkozik, mint Montesquieu: „Ha a törvényhozó egyúttal hatóság is, mint

ilyen csak megkoronázhatná és véglegesíthetné mind azt a tévedést, melybe mint törvényhozó esett.[8] Ha a hatóság törvényhozó is, mivel a törvények csak akarata következtében léteznének, nem volna köteles őket megkérdezni, ha itélni akar; és mindig elrendelhetné mint törvényhozó azt, a miben neki kell döntenie, mint tisztviselőnek.»[9] Ime Montesquieu tulajdon szavai, noha őt a szerző nem idézi.

De ha igaz, hogy a birói hatalmat el kell választani a többi két hatalomtól: nem így áll a dolog magára e két hatalomra nézve. E nemzetgazdák alapelve az, hogy a törvényhozó hatalom el nem választható a végrehajtótól; mert ha az, ki a törvényeket hozza, nem birná őket végrehajtatni, hatalma semmissé és hasznavehetetlenné válnék. Bárki legyen az állami erő letéteményese vagy intézője, a törvényhozó hatalom lesz annak a legkiválóbb jogköre . . . . Positiv törvényeket szabni annyi, mint parancsolni, és mivel szenvedélyeink sokkal viharosabbak, semhogy a parancsolás joga fönállhatna az engedelmességre kénszerítés physikai képessége nélkül, a törvények alkotásának joga nem lehet el a megtartásukra kénszerítő physikai hatalom nélkül. És ez a jog soha sem választható el a közhatalom kénszerítő gyakorlásától. Azért, a végrehajtó hatalom mindig és szükségképen törvényhozó hatalom is.»[10]

[8] A szerző fölfogása szerint, a tisztviselők testülete hivatva van fölvilágosítani a törvényhozót és visszavezetni az igaz elvekhez, ha eltér tőlök. Van ebben a régi parlamentek szerepének valami nyoma. Mercier nem veszi észre, hogy éppen ez az ellensúly, csakhogy rosszúl van kigondolva.

[9] *Ordre essentiel*, XII. f. 83. l.

[10] U. o. XIV. f. 102. l.

Ez a két hatalom egybefoglalásának közvetlen bizonyítéka; most következik a közvetett bizonyíték, mely az absurdumra vezetéssel bizonyít: «Ha két hatalom alakítása végett, az egyik kézbe teszszük le a törvényhozó hatalmat, a másik kézre pedig az állami erő intézését bízzuk: vajjon a kettő közűl melyiknek kell majd engedelmeskednünk, ha az elsőnek törvényei és a másodiknak parancsai egymással ellenkezni fognak? Ha az engedelmesség akkor az egyes ember tetszésére lesz bízva, minden össze fog zavarodni; és mivel lehetetlen ugyanegy időben két ellentétes parancsnak engedelmeskedni, szükséges, hogy kétségtelenűl el legyen döntve, melyiket kell inkább teljesíteni. Már pedig nyilvánvaló, hogy e döntés meg nem eshetik e két hatalom egyikének lerontása nélkül, oly végből, hogy csak az egyiket ismerjék el egyedül uralkodónak.... Igy, bármikép akarnók idomítani az ily rendszert, szükségkép be fog következni, hogy a két hatalom egyesül és egygyé olvad; akár úgy, hogy a törvényhozó hatalom végrehajtóvá lesz, akár úgy, hogy a végrehajtó hatalom lesz törvényhozóvá.»

Főleg e szempontja az ellenerők és ellensúlyok lehetetlenségének vezette Mercier de la Rivièret a zsarnokság eszméjére; mert annak még a nevét sem útasítja vissza.

Az ellenerők tana, vagyis a hatalmak mérlegelése ellenében a szerző a következő okokat emeli ki: Vagy tökéletesen egyenlő a két hatalom és ennek következtében semmis, vagy egyenlőtlen és akkor többé nincs szó ellenerőkről. Másodsorban, az ellenerők, melyek a rosszat gátolják, épp úgy gátolhatják a jót is; tehát épp oly ártalmasak, mint hasznosak. Mercier de la Rivière azt is mondja, és úgy hiszem joggal, hogy téves az a

törekvés, mely a physikát a politikára akarja alkalmazni; mert a physikában kiszámíthatunk bizonyos eredményt; míg az erkölcsi világban ezt nem tehetjük.

Meg lévén most már állapítva, hogy nem lehetnek ellenerők, hogy csak egyetlen hatalom van, mely végrehajtó és törvényhozó egyszersmind, hátramarad még az a kérdés, hogy kit illet majd e hatalom? Az összességet-e, vagy néhány embert, vagy egy embert-e? A demokratiát, az aristokratiát, vagy a monarchiát-e? A szerző a monarchiát választja.

De hogy jól megértsük tanát, és hogy megkülönböztessük azt a közönséges absolutismustól, akár a Hobbesétől, akár a Bossuetétől: vissza kell emlékeznünk a szerző alapelvére, vagyis a nyilvánvalóság elvére.

Szerinte, a társadalmak lényeges rendje nyilvánvaló elveken alapszik, és kell hogy a positiv törvények csak e nyilvánvaló elveknek nyilvánvaló következményei legyenek. Már pedig ez elveket következményeikkel együtt igen könnyű megismerni és ellenállhatatlan tekintélyök mindenkire meggyőző erővel hat. E tekintély csupán az által, hogy ellenállhatatlan, zsarnoki is. Csakhogy ez az igazság zsarnoksága, az Euklides zsarnoksága. Egy igazi társadalom tehát oly társadalom, melyet e nyilvánvaló elvek szabályoznak és kormányoznak.

A nyilvánvalóság ez elvéből a szerző, meglehetősen körmönfont módon, az egyeduralom szükségképiségét vonja le: «A nyilvánvalóság, úgy mond, mely egy, az egyesülésnek csak egy pontját nyújthatja az akaratok és az erők számára . . . Tehát kiindulva a nyilvánvalóságból, az akaratnak, az erőnek és a hatalomnak egységéhez jutunk.[11]

[11] *Ordre essentiel*, XVII. f. 129. l.

Azt kérdezhetné valaki, miért ne tehetnők föl, hogy ez ellenállhatatlan nyilvánvalóság épp oly meggyőző erővel hat mindenkire, mint egy emberre. Mercier azt válaszolja, hogy ha az emberek önzetlenek volnának, az igazi elvek, mivel nyilvánvalók, ellenállhatatlanúl meggyőznék őket. De ha az egyénekhez fordulunk, a személyes érdek erőt vesz a nyilvánvalóságon. Egy nemzet nem egységes testület, hanem föloszlik bizonyos számú testületekre, vagy osztályokra, és az egyes osztályok egyénekből állnak. Hogyan vezethető vissza mind e sokaság az egységre? «Hogy előállhasson az akarat egysége, szükség volna az érdekek egységére; e nélkül lehetetlen kielégíteni a követeléseket. A mit tehát egy egyesületté alakult nemzetnek nevezünk, az soha sem egyéb, mint oly nemzet, mely ugyanegy helyre gyűlt, hová mindenki elhozza egyéni nézeteit, önkényes követeléseit és azt a szilárd elhatározást, hogy érvényesíteni fogja őket».[12]

Ily módon, minden többség, akár a többektől, akár az egytől vezetett kormányzatban, soha sem lesz egyéb, mint az érdekek szövetsége. Ez lesz az önzéseknek változékony, bizonytalan, ellenmondó eredménye, melyről előre soha sem lehet megmondani, hogy a jó vagy a rossz lesz-e tárgya. E veszély kikerülése végett fölállítsuk-e az egyértelműség szabályát? Ez teljesen lehetetlen: mert az egyértelműség sohasem fordúl elő; és visszás dolog elfogadni azt, hogy egyetlen ellenzéki függésben tarthassa az egész nemzetet.

Mercier de la Rivière tehát nem ismeri el, hogy a többséget a közérdek vezethetné, sem azt, hogy a magánérdekek közt valami egyezmény jöhessen létre, mely meg-

[12] *Ordre essentiel*, XVI. f. 123. l.

közelítőleg képviselné e közérdeket. A többek kormányzata és az összességé ki van zárva ugyanez érvek alapján.

Marad tehát az egyeduralom; de jobb-e ez, mint a többi? E kérdésen fordul meg a dolog.

A szerző egy kétségbevonhatlan elvet állít föl: «A legjobb kormányforma az, mely lehetetlenné teszi, hogy valaki hasznot húzhasson a rossz kormányzásból, és a mely azt, a ki kormányoz, arra kötelezi, hogy a jó kormányzásnál nagyobb érdeke ne legyen».[13] Ily szerencsés helyzet csak az egyeduralomban, azaz a monarchiában fordulhat elő, különösen pedig az örökös monarchiában. Oka ennek az, hogy, szerző szerint, a souverain *tulajdonostársa* a területe földjéből húzható tiszta jövedelemnek, s kell is, hogy az legyen.[14]

Ez elvből Mercier de la Rivière azt következteti, hogy csak az örökös kormányzat jó. Mert minden csak élethosszig tartó kormányzat, bármely formában jelentkezzék, csupán *haszonélvező* és nem tulajdonos. Érdekében áll tehát haszonélvezetének nyereségét családja nagyságának és saját vagyonának növelésére fölhasználni, mivel tudja, hogy elérkezik az idő, midőn többé nem fogja élvezni az állami uradalmat. Ez épp úgy áll egy választott monarchára, mint egy köztársasági tisztviselőre nézve. Ellenben az örökös souverain, «az államhoz való viszonyában oly tulajdonos, ki maga intézi a maga érdekében uradalmi igazgatását; *tehát nincs más érdeke, mint növelni azok jövedelmét;* minden más intéző csak gazda, ki oly érdekekről gondoskodik, melyektől ő tulajdonképen

[13] *Ordre essentiel,* XIX. f. 142. l.
[14] U. o. VI. f. 41. l.

idegen. Minden fizetett embernek természetesen az az érdeke, hogy fizetését nagyobbíttassa, a mit csak azok rovására tehet, kik őt fizetik; míg a souverainnek jövedelme csak az alattvalók jövedelmének nagyobbodásával növekedhetik. Valamely souverainnek, kinek érdekei oly elválaszthatatlanul egyesültek a nemzet érdekeivel, melynek ő a feje, bizonyára törekednie kell mindenkép előmozdítani a nemzet hasznát. A souverain lehető legjobb helyzete csak a nemzet lehető legjobb helyzetén alapulhat».[15]

A legjobb kormányzat tehát a monarchia, még pedig az örökös monarchia. Sőt, mivel láttuk, hogy nem kell ellensúlynak lennie az államban, és hogy a törvényhozó hatalomnak egyesülnie kell a végrehajtóval, következésképen e monarchiának absolutnak kell lennie.

Az e tan ellen fölhozható ellenvetéseket, melyek azzal vádolják, hogy zsarnokságra vezet, szerző úgy iparkodik megczáfolni, hogy két faját különbözteti meg a *zsarnokságnak*: az *önkényes* zsarnokságot és a *törvényes* zsarnokságot,[16] körülbelül mint Bossuet, a ki, mint láttuk,[17] különbséget tesz az önkényes hatalom és az absolut hatalom közt.

Törvényes zsarnokság az, mely a nyilvánvalóságra, azaz a társadalmi rend igazi törvényeinek ismeretére van alapítva. Ellenben az önkényes zsarnokság a tudatlanságra van alapítva. Ha fölteszszük a társadalmi törvényeknek e nyilvánvaló ismeretét, a zsarnokság nem veszélyes; mert a souverain érdeke azonos az alattvalók érdekével. Ha ellenben e törvények nem isme-

[15] *Ordre essentiel*, XIX. f. 149. l.
[16] U. o. XXIII. és XXIV. f.
[17] L. fentebb, IV. k., IV. f.

rését teszszük föl: valamennyi kormányzat rossz; de a zsarnokság mindannyi közűl a legrosszabb. Az önkényes zsarnokság még csak nem is kormányzat; a nép és a zsarnok közt nincs semmi társadalmi kötelék. Az önkényes zsarnokság szegényíti az uralkodót, szegényítvén a nemzetet. Ellenben a törvényes zsarnokság alatt a törvények és a souverainnek zsarnoki hatalma, csak egy és ugyanazon hatalom. Az önkényes hatalom természetében áll az, hogy mindig és szükségképen gyűlöletes; ellenben a törvényes zsarnok hatalma, mivel nem egyéb, mint a nyilvánvalóság intuitiv és döntő ereje, alattvalói előtt természetszerűleg tisztelet és szeretet tárgya lesz. Az önkényes zsarnokságban a rombolás elve rejlik; a törvényes zsarnokság saját föntartásának elvét foglalja magában.

A mit a nemzetgazdák törvényes zsarnokságnak neveznek, az nyilvánvalóan ugyanaz, a mit mi atyáskodó monarchiának szoktunk nevezni. Nem bocsátkozhatunk itt ez utópia hosszas vitatásába. Legyen elég annyit mondanunk, hogy az két igen kétséges elven alapszik, melyek közül az első a társadalmi rend törvényeinek nyilvánvalósága; a második az uralkodó és az alattvalók érdekeinek állítólagos azonossága. Az első pontra nézve mondhatjuk, hogy semmi sem kevésbbé nyilvánvaló, mint a társadalmi törvények; s hogy még ha megegyezhetnénk is az elvekre nézve, nem jöhetne létre egyezmény alkalmazásukra nézve, a mi pedig a legnehezebb és a legfontosabb. A második pontra nézve, meg van engedve azt hinni, hogy a souverain talán nem veszi észre azon nyilvánvaló törvényeket, melyek a saját és népei érdekeinek azonosságát mutatják; de főleg azt hihetjük, hogy a souverain, kinek épp úgy vannak szenvedélyei, mint a

többi embereknek, könnyen arra ragadtatik (és a tapasztalat bizonyítja, hogy a legtöbbször úgy van), hogy inkább szenvedélyeire hallgasson, mint a megfontolásra. Igy például a nagyravágyás és az érzéki gyönyör, a királyok rendes hibái, ugyancsak könnyen érzéketlenné tennék az uralkodót a közgazdák bölcs tanácsai iránt, ha e tanácsokat nem egy sokkal parancsolóbb hatalom hangoztatná, mint a minő az okosság szava. Végre, ha azt mondjuk a fejedelemnek, hogy ő társtulajdonosa alattvalói vagyonának, nemsokára úgy érti ezt, hogy ő azok egyedüli tulajdonosa, azután pedig majd fölhatalmazásnak veszi ezt arra, hogy azokat úgy használja, mint a saját vagyonát. De az absolut monarchia veszélyeit sokkal gyakrabban kifejtették, semhogy szükséges volna visszatérni rájok annyi bölcs bírálat után. A mi Mercier de la Rivière ellenvetéseit az ellensúlyok tanával szemben illeti, csak azon válaszokra utalhatunk, melyeket föntebb adtunk az ilynemű ellenvetésekre.[18]

A communisták. — Azon iskolával szemben, mely a tulajdon elvét egészen új szabatossággal és szilárdsággal hirdette, egy másik, eleinte teljesen elméleti iskola keletkezett, mely később félelmes és hatalmas párttá alakult át, s mely ez időtájt kezdette támadásainak tárgyává tenni az egyéni tulajdont, s egy jól rendezett társadalom eszményéül fölállítani a vagyon közösségét. Már Rousseaunál jeleztünk néhány heves és bántó támadást a tulajdon ellen; de nem állapodott meg e rossz tannál, s a társadalmi szerződésben, bár kétséges okokra alapította, de elismerte a tulajdon elvét. Ellenben az új iskola határozottan tagadta ez elvet; és a mi Rousseau-

[18] L. fentebb IV. k. VIII. f. és alább Mably válaszát.

nál csak embergyűlölő kifakadás volt, rendszeres tanná lett Mablynál.

Mably abbé. — Mably abbét általában Rousseau iskolájához számítják; maga Rousseau is panaszkodik *Vallomásaiban,* hogy Mably az ő műveiből «tákolta össze a magáét, szemérem és tartózkodás nélkül». Ez nagy túlzás. Mablynak bizonyára vannak Rousseauval rokon vonásai és egyezik vele sok tekintetben; de azt hiszem, hogy ez inkább találkozás, mint utánzás. Az utánzás és a közvetlen befolyás a formulák ismétlésében és szabatos elméletekben nyilatkoznak. Már pedig, ha mellőzünk bizonyos általános irányt, Mablyban Rousseaunak egyik elméletét sem találhatjuk meg, sem a társadalmi szerződés, sem a közakarat elméletét, sem a kormány és a souverain megkülönböztetését, sem a képviseleti rendszer ellen tett ellenvetéseit stb. Mablyt tehát el kell választanunk Rousseautól és más elődre kell őt visszavezetnünk.

Mably abbé és utána az új-kori communismus igazi, közvetlen forrása Platon volt. Mably iratai telve vannak a *Köztársaság* és a *Törvények* emlékeivel; ez nem csak távoli és határozatlan, hanem tudatos, elismert befolyás és valódi utánzás. Meg fogunk győződni erről, ha például összehasonlítjuk *Phocion Beszélgetéseit* Platon párbeszédeivel. Maga a forma szándékos utánzást mutat és az eszmék hasonlósága még hozzájárul a formáéhoz.

Platon és Mably e viszonya érdekes tény és méltó arra, hogy kiemeljük; mert mutatja Platonnak közvetlen befolyását mind a franczia forradalomra, mind az új-kori socialismusra. Tudjuk ugyanis, hogy Mably a forradalomban a jakobinus párt egyik legnagyobb tekintélye volt, és később szintén egyik legnagyobb tekintélye lett a Baboeuf-pártnak, mely ismét valódi őse a mi modern

socialistáinknak. A jakobinus párt alapeszméje az volt, hogy az államnak uralkodóvá kell tennie az erényt; a baboeufismus és a communismus alapeszméje az, hogy a társadalmak gyökeres baja az egyéni tulajdonban rejlik. Már pedig e két eszme Platontól van átvéve, Mably közvetítése útján.

Az igaz, hogy Mably első iratai még nem látszanak jelezni azon köztársasági elveket, melyek uralkodni fognak későbbi irataiban. Azokban nem csupán monarchistának mutatkozik, hanem még az absolut monarchia hívének is. Igy például *Parallèle des Romains et des Français par rapport au gouvernement* [19] (Párhuzam a rómaiak és a francziák közt a kormányzat szempontjából) czímű művében az uralkodó számára oly hatalmat követel, mely neki sajátja és «a törvényektől független» legyen.[20]

Képzelgésnek tartja azt a követelést, hogy a királynak «megadjunk minden szükséges hatalmat a jónak tevésére, a nélkül, hogy nála hagynók a hatalmat a rossz elkövetésére». Szerinte «a törvények mindenhatóvá teszik a királyt; és az erkölcsök, melyek meggátolják abban, hogy visszaéljen hatalmával, megtartják a népek számára a szabadságot». Azt mondja továbbá: «Az új-kori népeknél és különösen a franczia nép kormányzatában tanulhatjuk meg a háború, a kereskedelem és a művészetek egyesítését és ismerhetjük föl azt a pontot, hol ez egyesülésnek meg kell történnie, hogy az államot valóban virágzóvá tegyük». Igen távol

[19] 2. köt. in 12. 1740. Ez iratot nem láttuk; szabatosnak látszó elemzését a *Biographie universelle*-ből vettük át.

[20] I. k. III. k. 244. l.

van még az eszméktől, melyeket később fog hirdetni a fényűzésről és a vagyonról; mert itt elismeri a fényűzés szükségességét, «mely fölosztja a nép közt a gazdagok fölöslegét; egyesíti a különböző helyzetűeket s köztük hasznos forgalmat tart fönn».[21] Végül hozzáteszi: «A gazdagság, a bőség, a művészet és az ipar valódi javak az emberek részére».

Nem tudjuk, hogy mily körülmények módosították Mably eszméit és tevék őt később Rousseau buzgó követőjévé és a forradalom corypheusává. Talán különös és személyes események, melyek elkeserítették lelkét korának társadalma ellen? Vagy olvasmányai és elmélkedései távolították el lassanként a közönséges fölfogástól? Vagy Rousseau iratainak volt reá befolyása? Bajos megállapítani. Hajlandók vagyunk hinni, hogy, mint mondottuk, Platon olvasásának volt ily hatása szellemére; és bizonyos az, hogy *Phocion beszélgetésein* észrevehetők e befolyásnak nyomai.

Mablynak alapeszméje, mely nyilvánvalóan Platonból van átvéve, abban áll, hogy a politika megegyezik az erkölcstannal. «A politikának fő tárgya a leghatásosabb rendszabályokat választani oly végből, hogy meggátolja a szenvedélyek diadalát azon örökös harczban, melyet ellenök megküzdeni eszünknek rendeltetése. Czélja abban áll, hogy a szenvedélyeket járom alá kénszerítse.»[22] Hogy ez eszmét közvetlenül Platontól veszi át, az nyilvánvaló; mivel éppen az ő tekintélyére hivatkozva mondja ki az előző tételt: «Olvassátok a *Köztársaságot,*

[21] U. o. 313. l.

[22] *Entretiens de Phocion,* Amsterdam 1763. 2. beszélgetés 42. l.

úgy mond, és nézzétek azt, hogy mily éberséggel törekszik urává lenni szenvedélyeinek, s mily szigorú szabálynak veti alá az erényt».[23] Ugyanazon történeti példákhoz folyamodik, mint Platon: Spártát és Egyiptomot hozza föl. Újra előveszi Xenophon és Platon érveit a mértéktelenség ellen és ebben látja minden vétkeknek forrását. Igen távol van attól, hogy oly demokrata legyen, minőnek képzelik; mert megint csak úgy, mint Xenophon és Platon, az athéni köztársaság «lealacsonyodását» «a munkások»[24] kormányának tulajdonítja és azt kívánja, hogy «a törvényhozó óvakodjék reájok bízni a souverain hatalom letéteményét». Azután szintúgy, mint Platon, megveti a művészeteket és azokat az erkölcstan alá rendeli. «Mit nekünk az, hogy kitünő festőink, kitünő színészeink s kitünő szobrászaink vannak! Jaj annak a nemzetnek, mely őket a nagy hadvezérek és a nagy tisztviselők mellé helyezi!» Mint Platon a *Törvények*-ben, Mably is az erkölcstant és a politikát a vallás oltalma alá helyezi és óhajtaná, hogy minden ember meg legyen győződve arról, «hogy a gondviselés igazgatja a világot s meg fogja büntetni a vétket, meg fogja jutalmazni az erényt».[25] De hogy az erényt uralkodóvá tegyük, a bűnök kiűzésén kell kezdenünk, melyek között van egy, mely mintegy szülőanyja a többinek, «ez azon két testű szörnyeteg, mely a fösvénységből és a pazarlásból van alkotva és soha sem szünik meg szerezni vagy fecsérelni». E vétket ki kell üldözni utolsó menedékeiből.

[23] *Entretiens de Phocion* 2. beszélgetés 49. l.

[24] U. o. 3. beszélgetés 90. l.

[25] U. o. 110. l. — L. még a vallás szükségére nézve *De la législation* című könyvét. IV. k. II. és III. f.

Ebből következik a fényűzés eltiltásának szükségessége és az, hogy korlátozni kell a nyereségvágyat. Ez Mably elméletének egy másik pontjához vezet bennünket: a tulajdon birálatához.

Valamint Mably átveszi Platon alapelvét, mely szerint a politikának föladata uralkodóvá tenni az erényt: úgy átveszi tőle ama másik elvet is, hogy a tulajdon a társadalom valamennyi bajainak forrása. Ezt fejti ki *De la législation, ou des principes des lois* (A törvényhozásról vagy a törvények elveiről) című munkájában, mely a legfontosabb minden munkái között.[26] Szerinte a vagyonnak egyenlőtlensége az, a mi «kiforgatja az embert és megmásítja természetes érzéseit». Az egyenlőségnek kell előidéznie minden jót, mivel az egyesíti az embereket; az egyenlőtlenség okoz minden bajt, mivel megalázza az embereket. A gazdagok és a szegények küzdelméből születnek azon viszályok, polgári háborúk és forradalmak, melyek, miután forrongásba hozták az államot, annak romlását okozzák. Itt Mably újra Platon tekintélyére hivatkozik. «Oly földek, mondja ez, melyek elegendők voltak a polgároknak, kik az egyenlőségben csak a természetnek egyszerű és néhány szükségleteit ismerték, többé nem elégségesek oly társadalom föntartására, mely becsülni tanulta a vagyont, a fényűzést és a gyönyöröket». A vagyon egyenlőtlensége ellenkezik a természettel. Nem adta-e a természet minden embernek ugyanazokat a szerveket és ugyanazon szükségleteket? A javak, melyekkel a természet a földet elárasztotta, nem közös tulajdonai-e az embereknek? Vajjon külön örökséget osztott-e mindegyiknek? Tehát

[26] Amsterdam, 1776.

nem teremtett gazdagokat és szegényeket. A tehetségek egyenlőtlensége nem érv; mert az maga is következménye a vagyon egyenlőtlenségének, mely ezer fölösleges szükségletet kelt életre. Az erők egyenlőtlensége épp oly keveset bizonyít; mert az egyes, bármily erős volna is testalkata, mindig gyönge lesz többek ellenében. Van bizonyos egyenlőtlenség az emberek természetében; de az nincs arányban azzal a szörnyű különbséggel, mely most elválasztja őket. Ez ellen azt vetik, hogy még ha fölállítanák is a vagyon egyenlőségét, ez egyenlőség egy perczig sem tartana, s hogy a gazdagok és a szegények különbsége okvetetlenül ismétlődnék. Mivel a földek többet teremnek egyik kézben, mint a másikban, s mivel különben is egyenlőtlen a termékenységök, csak várjuk meg a harmadik nemzedéket és csakhamar újra föltaláljuk az előbbi egyenlőtlenséget. Mably ez ellenvetésre a spártaiak példájával válaszol, kik hat századon át a legnagyobb egyenlőségben éltek.

Az igazi orvosszer nem abban áll, hogy fölosszuk a földeket; hanem hogy ne tegyük tulajdonná azokat.[27]

A társadalomnak minden baja tehát a vagyon egyenlőtlenségéből származik; és a vagyon egyenlőtlensége kikerülhetetlen következménye a tulajdonnak; — ennélfogva az egyéni tulajdont kellene megsemmisíteni, ha tehetnők. Az emberi társadalom eszménye s egyúttal annak kezdetleges állapota: a vagyon közössége. Különben is nem igaz az, hogy a tulajdon a társadalom köteléke. Lehetnek törvények és hatóság, és ennek következtében lehet társadalom is, a nélkül, hogy egyéni tulajdon volna. A kezdetleges társadalmak megvoltak a tulaj-

[27] *De la législation* II. f.

don, legalább az ingatlan tulajdon nélkül; és épp erről van szó. A közösség annyira a természetben van, hogy bajos is megérteni, mikép keletkezhetett a tulajdon. Nem lehet ezt kimagyarázni a fösvénységből és a nagyravágyásból, melyek annak inkább következményei, mint okai. Mably oly aranykort képzel magának, melyben hiányozván a tulajdon, semmi sem volt könnyebb, mint az embereket kötelességökre szorítani. Az erősebbek a földet művelték; mások mesterségekkel foglalkoztak és a tisztviselők szétosztották az egyes családoknak a szükséges dolgokat.

Hogyan ért véget ez az aranykor? A restség által, mondja Mably; és nem látja, hogy e nyilatkozat az ő egész rendszerének romlását jelenti: «Megeshetett, mondja, hogy közömbösebb, kevésbbé tevékeny emberek, *a kik élelmöket a társadalom közös munkáitól várták,* kevesebb igyekezettel és kevesebb buzgalommal szolgálták azt». Hiszi, a mit kortársaink némelyike is hisz, hogy e restségre való hajlamon a dolgosoknak szánt megtisztelő jutalmakkal lehetne segíteni. «Ezer ily eszköz és mindannyi egyszerűbbnél egyszerűbb, kinálkozott e végből atyáink politikája részére.... Fölösleges rólok beszélni.» Látjuk itt, hogy szerzőnk mennyire fölületes és gyönge a vitának éppen ez igazán nehéz kérdésére nézve, hogy lehetséges-e a munka tulajdon nélkül? Annak kijelentésére szorítkozik, hogy a földnek megművelése czéljából nem szükséges a kapzsiság és a fösvénység. Szerinte ez a közösség ellenfeleinek circulus vitiosusa, mert annyit jelent ez, mint a tulajdon nélküli emberekről éppen azon hibákat tenni föl, melyek magából a tulajdonból keletkeznek. Különben, ha föltennők is, hogy nem lennének eléggé bő aratások, nem többet érne-e, hogy néhány

erénynek, mint bizonyos terményeknek jutna birtokába az emberiség ?[28]

Egész a vakbuzgóságig el lévén fogulva a communista elmélet iránt, Mablynak igen ellenséges álláspontot kellett elfoglalnia a nemzetgazdákkal szemben, kiknek egész tana, mint láttuk, a tulajdon elméletén alapúlt. Azért meg is próbálta Mercier de la Rivière könyvének, és különösen az ingatlan tulajdonra vonatkozó fejtegetésének czáfolatát.[29] Megütközik a logikai kapcsolaton, melyet de la Rivière fölállított a tulajdon három neme: a személyes, az ingó tulajdon és a földbirtok közt? Következik-e abból, hogy nincs földbirtok, az, hogy az emberek elvesztenék személyes tulajdonukat? Ha egyszerre Platon köztársaságába tennének át, elveszteném-e személyes tulajdonomat? Igaz, hogy az ingatlan tulajdon szükséges a polgárok megélhetésének biztosítására; de miért ne lehetne az a testületnek vett társadalomnak sajátja? Itt újra előbukkan a spártaiak örökös példája, megerősítve a paraguayi jezsuiták újabb kori példájával, kik Mablyt csodálatra ragadják: «Az állam, mely mindennek tulajdonosa, szétosztogatja az egyeseknek azt, a mire szükségök van. Ez, megvallom, oly közgazdasági rendszer, mely tetszik nekem». Azt mondják, hogy a tulajdon a munkára ösztönöz; pedig ez hozza be a világba a renyheséget és a semmitevést. A közösséggé egyesült szerzetesek példája bizonyítja, hogy személyes

[28] *De la législation* III. f.

[29] *Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques.* (Kételyek, előterjesztve a nemzetgazdasági philosophusoknak a politikai társadalmak természetes és lényeges rendjéről.) Hága, 1768.

tulajdon nem létében az ember nem lesz okvetetlenül közömbössé vagyonának sorsa iránt. Parlagon maradtak-e földeik? Végre Mably a nemzetgazdáknak szemére hányja, hogy az embernek csak anyagi érdekeivel foglalkoznak; «pedig az erényeken alapúl a társadalmak boldogsága; a mezők csak azután következnek».[30]

Bármennyire el van is azonban ragadtatva Mably a vagyon közösségétől, mégis elismeri, hogy az ma lehetetlenné vált. De mivel a törvényhozó se az egyenlőséget, se a közösséget meg nem alapíthatja, meg kell próbálnia az egyéni tulajdon által okozott bajnak javítását, leküzdvén és fékezvén a miatta életre keltett szenvedélyeket, vagyis a fösvénységet és a nagyravágyást.[31] S így távol attól, hogy a tulajdonhoz nyúlna, Mably azt kívánja, hogy mivel az már létezik, a társadalom alapjának tekintendő; sőt minden okos törvénynek arra kell irányulnia, hogy szenvedélyeinket megfoszszák a tulajdon könnyelmű megtámadásának minden eszközétől vagy ürügyétől. Mik tehát a fösvénység apasztására szolgáló eszközök? Első az, hogy az állam költségeit le kell szállítani. Ha a kormány kapzsi, hogy ne volnának azok a polgárok? Le kell tehát szállítani a kiadásokat és nem kell növelni a bevételeket. A helyett, hogy a politika pénzt kérne, csak szolgálatokat kellene kérnie. Mindenesetre csak egyetlen adónak kellene lenni, s ez az egyenes földadó; és itt, ha nem csalódom, a communista megegyezett a nemzetgazdákkal, legalább a physiokratákkal. Aztán meg ne legyen a gazdagság a kormányra jutásnak jogczíme; egyúttal, különös ellenmondással, azt

[30] *Doutes* stb. I. levél.

[31] *De la législation* II. k. I. f.

kívánja, hogy a törvény a tisztségeket ne kösse semmiféle fizetéshez. Különben Mably kétféle fösvénységet különböztet meg, a megtartó és a foglaló fösvénységet; az első annak megtartására irányul, a mit birunk, a második pedig annak elvételére, a mi nem a miénk. Az elsőnek legyőzésére Mably nem bir semmiféle politikai eszközt ajánlani; a másodikra nézve közhelyekben mozog, mivel minden törvény tiltja a lopást. Végre a fösvénység elleni polémiája a fényűzés birálatával végződik, melyben vannak helyes és általánosan elfogadott eszmék; s egész politikája a fényűzés ellen irányzott törvények ajánlására zsugorodik össze, a nélkül, hogy a számtalan tapasztalatok fölvilágosították volna az ily törvények hatástalanságáról. Végre agrár törvényeket kiván, melyek határozott korlátokat szabnának a polgárok birtoklásának.

Habár a társadalmi téren Mably, igen szerencsétlenül, előlegezte új-kori communistáink sophismáit, és bár itt kevés belátás jelét adta: viszont mondhatjuk, hogy a politika terén sokkal higgadtabb, semmint általában hiszik. Már a *Doutes des économistes*-ban láthatjuk, hogy Mercier de la Rivière absolutisticus tanai ellen védelmezi az ellenerők, vagyis az egymást ellensúlyozó hatalmak kormányzatának elvét.[32] Azt állítja itt, hogy a hatalom fölosztása a kormányzókat tartóztatja a restségtől, a nagyravágyástól s a fösvénységtől, s hogy maga a természet mindegyikünket ellátott ellenerőkkel az ész segítésére és támogatására; az egyik szenvedély ellensúlya a másiknak, valamint az egyik tisztviselő szenvedélyei féken vannak tartva a másikéi által. Mably itt nem mutatkozik demokratábbnak, mint *Entretiens de Phocion*

[32] X. levél.

című művében: «Ez ellenerők munkája nélkül, úgy mond, Rómát épp oly rosszul kormányozták volna, mint Athént». Például fölhozza még, mint Montesquieu, az angol kormányt, továbbá Svédország, a német birodalom, Svájcz s az Egyesült-Államok példáját. Az ellenerők nem arra valók, hogy a törvényhozó vagy a végrehajtó hatalmat megfoszszák az őket megillető és szükséges munkakörtől; hanem hogy mozgásaik ne legyenek sem erőszakosak, se kevéssé megfontoltak, se nagyon is gyorsak, se nagyon is hirtelenek. A nemzetgazdák ellenvetései, melyek mechanikai hasonlatokból vannak véve, itt nincsenek helyökön. Nem egyensúlyról és emeltyűkről van szó, a mik anyagi dolgok; erkölcsi erőkről van itt szó, melyek nem függnek a mechanika törvényeitől, és melyek inkább a kölcsönös félelem, mint mathematikai működés által hatnak.

A *De la législation, ou des principes des lois* című könyvében Mably eszméi a törvényhozói hatalomról általában véve higgadtak és egészségesek, s nem igen vannak vegyítve utópiákkal. Azt követeli, hogy minden nép a maga törvényhozója legyen; de «*ne bízza a törvényhozó hatalmat a sokaságra*».[33] A demokratiát szeszélyesnek, állhatatlannak és zsarnokinak tartja. A nép csak azért hoz törvényeket, hogy megvesse. A törvényhozó hatalom oly emberek kezében lesz, kiket az «egyes rendek» választanak. A képviselők számára követeli a kezdeményezés jogát. Követeli, mint Platon és Bacon, hogy a törvényeket az alap- és indító okok kifejtése előzze meg: «Ha a törvényhozó nem felsőbb fajból származott lény, miért átallaná indokolni rendeleteit?» Helyesen

[33] *De la législation* III. k. III. f. II. k. 62. l.

jegyzi meg, hogy a törvények valamennyi bevezetéseinek gyűjteményéből idővel a természeti és politikai jog teljes rendszere fejlődnék ki. Kívánja, hogy a törvényhozó előre védje magát a végrehajtó hatalom lehető túlkapásai ellen, és azt hiszi, hogy alig lehet túlságba vinni a szabatosságot a tisztviselők hatalmának és kötelességeinek meghatározásában. Kívánja a költségvetés évenként való megszavazását. Kikel a zsoldos csapatok ellen; és nemhogy a demokratia túlzásaiba esnék, mint hiszik róla, de még csak el sem akarja ismerni annak egyik alapelvét, azt tudniillik, hogy minden polgár katona legyen; hanem azt kívánja, hogy a haza védelmét egyedül azon polgárokra bízzák, «kiknek érdekében van annak föntartása». Végül kívánja, hogy kevés törvény legyen s számuk éppen csak az okvetlen szükségesre szoríttassék; mert minden fölösleges törvény veszedelmes. Nem kell törvényt alkotni minden egyes esetre, hanem általános törvényeket kell fölállítani, melyek egyszerre sok bajnak veszik elejét.

Morelly. — A communismus Mablynál mindig csak az álmodozás, vagyis inkább a vágyakozás állapotában maradt; vágyódik az aranykorra, mely létezett, vagy legalább létezhetett volna, ha az emberek okosak lettek volna. De e vágyakozás soha sem fejlődött azon kezdetleges állapot lehető helyreállításának reményéig; és a mi publicistánk a gyakorlatban mindig oly társadalmi állapot kigondolására szorítkozott, mely nem sokban különböznék a régi köztársaságoktól, s mely, mint azok voltak, a fényűzési és az agrár törvényekre lenne alapítva. De egy másik egykorú, sőt valamivel régibb iró, Morelly, *Code de la nature* (A természet törvénykönyve)[34]

[34] *Code de la nature,* partout, chez le vrai sage (mindenütt,

című művében, az új-kori communismus egyik evangeliumában, a szervezkedésnek oly tervét nyújtja, melyről elmondhatjuk, hogy később ebből származnak socialista reformatoraink valamennyi tervei és rendszerei. Ime e törvénykönyv főbb czikkelyei, melyeknek megelégszünk csak fölemlítésével, mivel az ilynemű kérdések megbeszélése jog szerint a következő századra teendő át. Itt kell azokkal később találkoznunk, ha folytathatjuk majd a most megkezdett munkát, melyet a franczia forradalom kezdetéig viszünk.

Morelly először is alapvető és szent törvényeket állít föl. Három ilyen törvény van. Az első minden egyéni tulajdon eltörlése, kivéve a közhasználatra szolgáló dolgokat. A második az, hogy minden polgár *nyilvános ember, ki a közönség költségén tartatik, tápláltatik és a köz érdekében foglalatoskodik.* E második törvény jellemző és mutatja az új communismus szolgai és durva természetét. Minden polgárt az állam táplál; senki sem tarthatja el önmagát. E törvény mégis szükségkép egy harmadikat von maga után: s ez az, «hogy kiki a maga részéről elő fogja mozdítani a közérdeket». Igy tehát a jog abban áll, hogy tápláltassék; a kötelesség abban, hogy dolgozzék. De ha a polgárok, jogukat követelve, kötelességök elhanyagolására vetemednek, van-e más mód az egyensúly helyreállítására, mint az erőszak? mert csupán a becsületérzéshez folyamodni igen is kép-

a valódi bölcsnél), 1755. Morelly azonkívül egy prózában irt communista költemény félét is tett közzé, la *Basiliade, ou Naufrage des îles flottantes* (Basiliade, vagy az úszó szigetek hajótörése). Messina, 1754. — Lásd még Pechméjának ugyanez eszmekörbe vágó *Télèphe* című költeményét. (1784.)

zelgő eljárás. Már pedig az, a kit a törvény a munkára kénszerít megélhetése végett, mi egyéb, mint rabszolga?

Ez alaptörvényekből bizonyos számú szükségképi következmény ered, például a kereskedelem eltörlése.[35] «Polgártársak közt nem lesz semmi vásár vagy csere oly formán, hogy például az, a kinek szüksége lesz némi zöldségre, főzelékre vagy gyümölcsre, elviszi majd csupán egy napi szükségletét egy nyilvános térről, hová e czikkeket a termesztők hozzák. Ha valakinek kenyérre van szüksége, ellátja majd magát bizonyos meghatározott időre annál, ki a kenyeret süti, ez pedig egy nyilvános raktárban megtalálja majd az egy vagy több napra szükséges lisztkészletet. A kinek ruhára lesz szüksége, megkapja attól, a ki a ruhát készíti, a készítő a szövetet a gyárostól viszi el, ez utóbbi pedig az anyagot egy raktárból veszi ki, hová azok hozták, kik az anyagot beszerzik; s így teszik azt majd mindenféle más czikkel is, melyek elosztatnak minden családapának a maga és gyermekei használatára».

Mint látjuk, e törvény oly közraktárakat tételez föl, melyekbe minden termény föl fog vétetni és össze fog gyűjtetni, hogy elosztassék vagy a polgároknak az élet szükségleteinek kielégítése végett, vagy a mestereembereknek a gyártás anyagául. Ha élvezetre szánt czikkekről van szó, a szétosztást el fogják halasztani azon esetre, ha a mennyiség fogyni találna; de gondolkoznak majd a szükséges rendszabályokról, hogy ily eshetőségek elő ne álljanak az általánosan szükséges dolgokra nézve. Mint látjuk, az ily társadalomban olyan volna az élet,

[35] *Code de la nature* 194. l. Osztó törvények, XI.

mint ostrom idején a körülzárt városban : általános *adagkiosztás* volna ez.

Legyen elég jeleznünk e szervezet általános eszméjét. A mi a részletesebb törvényeket és a rendszabályozó, a polgári és a politikai óvó intézkedéseket illeti, melyekben Morelly épp úgy kedvét leli, mint minden utópista : fölösleges volna azoknak részleteit ismertetni ; hisz a rendszernek e része mindig változó és önkényes minden egyes sectariusnál. Csupán az építés szabályozásának előszeretetét emlitjük föl, mely a socialista felekezeti szellem nevezetes vonásainak egyike, s mely később oly feltünővé lesz a phalanstère iskolájában. Különben nem minden utópikus ez építési rendszerben ; és az egyformaságra való hajlam dolgában összevág a modern műépitésnak és városi igazgatásnak majdnem egyetemes irányzataival.

Brissot. — Morelly communismusa utópikus és álmodozó, de nincs támadó vagy fölforgató iránya. Nem mondhatjuk ugyanezt a másik iróról, ki azután a forradalom egyik kiváló személyisége lett; s ki nem kevéssé volt megakadva a miatt, hogy védenie kellett ellenfeleivel szemben azon különös és siralmas munkát, melyet tizenkét évvel előbb irt.

1778-ban vagy 1780-ban tette közzé Brissot de Warville : *Recherches philosophiques sur la propriété et sur le vol* (Philosophiai kutatások a tulajdonról és a lopásról) czimü munkáját. E munkának, mely tehetség nélkül van irva, mint Brissot minden müve, nincsenek más érdemei, mint az elvek durva merészsége és a következtetések korlátlan mértéktelensége. Akarjuk-e tudni, hogy mi a tulajdon ? Hát az, hogy «minden élő testnek joga van arra, hogy megsemmisitse a másikat ;

ezt nevezik tulajdonnak. Ez egy másik test megsemmisítésének képessége oly czélból, hogy önmagunkat föntartsuk». Mi e jog alapja? «A szükség». Igy fölfogva, a tulajdon általános törvénye a természetnek. Nem csupán az emberek, hanem az állatok és még a növények is tulajdonosok. E paradoxon védelme végett, Brissot a metaphysikába bocsátkozik és kötelezve érzi magát a növényi érzékenység tételének védelmére.

Mivel a tulajdon a szükségre van alapítva, oly messze terjed, mint maga e szükség és ennek következtében mindenre kiterjedő s kölcsönös jog. «Az embernek joga van a marhára, a marhának a fűre és a fűnek az emberre. Ez a tulajdonok harcza.» Innen egy mellékes kérdés áll elő: Van-e joga az embernek növényekből táplálkoznia? Van-e joga állatokból táplálkoznia? Végül Brissot odáig megy, hogy fölállítja e kérdést: Van-e joga az embernek emberhúsból táplálkoznia? Ha nincs is kimondva az emberevés joga, legalább jelezve van, mint ez utálatos fejtegetés következménye. Szóval, a tulajdonjog egyetemes, nem kizárólagos. Ez «a valódi tulajdon, a szent tulajdon». A birtoklás semmiféle jogot sem alapít meg. «Ha a tulajdonosnak nincs semmi szüksége és nekem van, előáll jogczímem, mely megsemmisíti a birtoklást.» Ha mind a két felől érzik a szükséget, «ez az erők egyensúlyának kérdése»; más szavakkal, az erősebb joga. E kezdetleges jog egyetemes és el nem idegenítheto. Mert a ki elidegenítené, annak vagy volnának szükségei vagy nem volnának. Ha vannak, megsérti a természet törvényét, midőn eladja jogát; ha nincsenek, mit adhat el, ha szükségeit nem? Semmit; mert semminek sem ura. Ha igy áll a dolog, senkinek sem volt soha joga bármit is magának tulajdonítani, mások-

nak kizárásával. Innen valamennyi a lopásra és a tulajdonra vonatkozó közkeletű eszmék fölforgatása. A természetes állapotban «az a tolvaj, a ki gazdag. *A kizárólagos tulajdon lopás*». A társadalomban ellenben tolvajnak nevezzük azt, ki kifosztja a gazdagot: «Minő fölforgatása az eszméknek!» Látjuk ez idézetekből, hogy Proudhon hires axiomája nem az ő sajátja.[36] Vajjon átvette-e Brissot-tól a természeti jog erejénél fogva, mely szerint mindenkinek mindenre joga van, vagy másodszor kitalálta azt? Nem felelhetünk e kérdésre. De Brissot tulajdona tagadhatatlan. Egy pillanatig habozni látszik a megelőző elvek lehetséges következményei előtt: «Nem mintha, így szól, jogosnak kellene nyilvánítani a lopást; de ne büntessük oly kegyetlenül a tolvajokat.» Legyen; de ez csak futólagos korlátozás és az igazi, kikerülhetetlen következmény csakhamar előtünik minden megszorítás nélkül. Ha az ember, mint láttuk, megőrzi a tulajdon kikerülhetetlen kiváltságát, azok, kik attól meg vannak fosztva, szabadon követelhetik a többi tulajdonosoktól azt, a mivel szükségleteiket kielégíthetik. «Joguk van e vagyonra, szabadon rendelkezhetnek vele szükségleteik arányában.» Az erő, mely jogukat ellenzi, csak «erőszakosság». Látjuk, hogy itt már a tulajdon törvényes reformjáról sincs szó; mert minden reform, még ha communista is, merénylet volna az egyesnek eredeti és el nem idegeníthető joga ellen. Itt már csak a lopásra

[36] Úgy hiszszük, hogy Sudre ismertette először *Histoire du communisme* (A communismus története, 1849.) című munkájában Brissot könyvét és Proudhon szavainak eredetét. A *Biographie universelle* bibliographiai részében még csak nem is idézi Brissot művét.

való jogról van szó. Ez a legalsóbb foka a vadságnak és az anarchiának.

Az ily sorok olvasása után érthetővé lesz, hogy Brissot, ki a convent korában jelentékeny ember és a mérsékelt párt vezéreinek egyike lett (a király halála ellen szavazott), mily zavarba jöhetett s mennyire terhére eshetett ez esztelen iratnak emléke. Royalista ellenfelei nem kímélték. Megtámadtatott a *Journal de Paris*-ban (Andrè Chénier, Pange, Roucher hirlapja) 1792. május 6-án.[37] Nem volt nehéz kimutatni, hogy mi a fölforgató és veszedelmes az ily tanokban az akkori körülmények közt. Brissot igazolni próbálta magát; de meg kell vallani, hogy elég rossz okokkal. Panaszkodik, hogy a társadalmi állapotra alkalmazzák azt, a mit ő a természeti állapotról mondott; — hogy kihagyták a helyeket, melyekben elitélte a tolvajlást; — hogy felróvnak neki egy ismeretlen s elfelejtett röpiratot, mely 1778-ban jelent meg, csakhogy azt következtethessék belőle, hogy ő föl akarja forgatni a társadalmat 1792-ben; — hogy e röpirat emlékének fölidézésére azt a pillanatot választották, melyben folytonos nyugtalanságban tartják a francziákat a tulajdon iránt érzett tisztelet tekintetében. Morellet abbé győzelmesen válaszolt: «A természeti állapot és a társadalmi állapot megkülönböztetésének nincs semmi jelentősége, mivel a szerző kijelenti, hogy az eredeti jog el nem idegeníthető; hogy az arról való lemondás semmis; és hogy senki sem volna köteles ahhoz ragaszkodni; — a következetlenség és ellenmondás, melyekkel a szerző kérkedik, hogy magát védelmezze, csak újabb különcz-

[37] Morellet abbé volt a czikk szerzője. Megtalálható az *Mélanges*-jaiban (III. k. 294. l.)

ségét bizonyítja ; — Brissot már harmincznégy vagy harminczhat éves volt 1778-ban vagy 1780-ban ;[38] e könyv tehát nem ifjúkori munka ; — végre, nem lehetett alkalmasabb időszakot választani, mint a társadalmi anarchia időszakát, melyet Francziaország átél, hogy rámutassunk azok tanaira, kik a kormányrudat kezökben tartják.

Necker. — Nagy igaztalanság volna, néhány rosszul hangzó szó miatt azt állítani, hogy a hirneves Necker a *La législation et le commerce des grains* (A törvényhozás és a gabonakereskedés) 1775. czímű könyve alapján a communistákhoz és a tulajdon ellenzőihez tartozik. Necker e könyvet Turgot ellen irta akkor, midőn ez a belföldi vámsorompókat meg akarta szüntetni. Necker azt állította, hogy a gabona sajátságos természetű termény, mely lényegénél fogva nem esik a forgalom rendes törvényei alá. Szembe állította egymással a tulajdonos, a kereskedő és a nép háromféle érdekét. A tulajdonos a gabonában csak munkájának gyümölcsét látja ; a kereskedő csak árúnak veszi, a nép a fogyasztás szükséges czikkének ; a földesúr a tulajdonra hivatkozik, a kereskedő a szabadságra, a nép az emberszeretetre. (Bevezetés.) A fejtegetés Neckert a tulajdonjog eredetének feszegetéséig ragadta és Rousseauval mondá : «Az égben irták-e meg tulajdonosi jogczímeteket ? Egy szomszédos bolygóról hoztátok-e földeteket ? Nem, hanem egyezmény alapján élvezitek a birtokot». Ha a tulajdonost bizonyos megszorításnak vetik alá, ez nem sértése a tulajdonjognak, hanem föltétele. Az öröklött tulajdon «az emberek törvénye» ; «kiváltság» az, a szabadsággal

[38] Az évről vitatkoztak : Morellet a könyvet az 1780-ik évre teszi ; Brissot, hogy ifjítsa magát, 1778-ra teszi vissza.

való visszaélés, mely odáig mehet, hogy fölszabadítja az erőst a gyöngének elnyomására; már pedig «a társadalomban az erős a tulajdonos; a gyönge a tulajdon nélkül való meztelen ember». Állította, hogy «a tiltó törvények a szegények védelmezői a gazdagok ellenében». Necker a tőke és a munka küzdelmét oly erélyes szavakban foglalta össze, melyek ma megbotránkoztatnának bennünket: «Homályos és szörnyű küzdelem, mondá, melyben az erős elnyomja a gyengét a törvények oltalma alatt; melyben a tulajdon lehúzza a munkát a maga előjogának súlyával». És miben állott szerinte ez az elnyomás? «A tulajdonosok azon hatalmában, hogy cserében a munkáért a lehető legcsekélyebb bért adhatják. Az egyik rész mindig a törvényt adja; a többiek mindig kénytelenek lesznek azt elfogadni.» Végül hirdeti a megélhetésre való jogot: «Hogyan! a souverain kénszeríthetné népét életének koczkáztatására az állam védelmében és ne őrködnék megélhetése fölött! Ne mérsékelné a tulajdonnal való visszaélést a szükölködővel szemben!» Mint látjuk, lehetetlen e munkában félreismerni a socialismust a protectionismus formájában. (L. első rész XXIV., XXV., XXVI. f.)

Dom Deschamps. — A XVIII. század communistái közt föl kell még említenünk egy különös személyiséget, kit százada nem ismert, mivel iratai nem voltak közzé téve és csak korunkban adattak ki; Dom Deschampst a benczést értjük, kit Beaussire Emil ismertetett egy nagyérdekű könyvben.[39] Dom Deschamps philosophiája

[39] *Antécédents de l'hégélianisme en France* (A hegelianismus előzményei Franczia országban). Beaussire forgathatta Dom Deschamps kéziratait, melyek a Voyer d'Argenson család birtoká-

pantheistikus s épp oly ellentétben van az atheismussal, mint a theismussal. E pantheismusból logikai úton levezeti a communismust: «Ki kell lépnünk, úgy mond, az utálatos társadalmi állapotból, melyben élünk, hogy *egyek* legyünk erkölcsi és metaphysikai tekintetben, és hogy mindegyikünk abból a törekvésből, mely szerint mindent önmagunkra vezetünk vissza, s másokká akarunk lenni, csináljon egy közös törekvést. Az erkölcsi elv, mely azt rendeli, hogy másokkal ne tegyük azt, a mit nem akarunk, hogy azok tegyék velünk, «ez elv, mondja Deschamps, az erkölcsi egyenlőség, mely magába foglalja *mindenféle javak közösségét*». Dom Deschamps megkülönbözteti az *erkölcsök állapotát* és a *törvények állapotát*. A törvények állapota az, a melyben élünk; ez az anarchia állapota, mely az egyéneknek adott szabadságból és az erősebb uralkodásából keletkezik. Az erkölcsök állapota, melynek azt követnie kell, nem azonos a Rousseau-féle kezdetleges vagy természeti állapottal. A kezdetleges állapot szükséges lehetett azért, hogy a törvényesre vezessen. Azon állapot még kétségtelenül többet ér, mint a mostani társadalmi állapot; «de nem is oly képzelgő azon reményünk, mint némelyek hiszik, hogy ebből kikelve, átmegyünk majd az észszerű társadalmi állapotba, melyet az erkölcsök vagy az egyenlőség, vagy az igazi természetes erkölcsi törvény állapotának nevezek, s mely minden bizonnyal többet ér, mint a kezdetleges állapot».

Minő lesz az erkölcsök állapota, melyről Dom Deschamps álmodozik? Ime ő ilyennek irja le: «Ha jobban be akarunk mélyedni az erkölcsök állapotába,

ban maradtak és közülök a főbbeket kivonatban adta idézett könyvében. (Páris, 1865. III., VI. f. 124. l.)

csak képzeljük el az embereket a városokon kívül élve s élvezve szabadon és versengés nélkül minden bőséget, abban a teljes egészségben s azzal a teljes erővel, melyeket a mezei élet, az erkölcsi egyenlőség és a *javak közössége, ide értve az asszonyok közösségét is*, szerezhetnek nekik». Mint látjuk, D. Deschamps a közösség elvét a lehető legmesszebb viszi, mivel beleérti nem csak a vagyont, de még az asszonyokat is: «Az asszonyok közössége, mely első tekintetre visszataszító, lényege az erkölcsi állapotnak, valamint nem közösségök lényege a törvényes állapotnak. Ha szörnyű nagy ellene az előítélet, ez onnan van, mivel csak a törvényes állapotban, a tulajdon állapotában képzeljük el, a helyett, hogy az erkölcsi állapotban fognók föl azt, hol minden baj nélkül fönnállhatna.» Javasolja, hogy tegyenek vele kisérletet valamely új gyarmatban: «Egy igaz elvektől áthatott ember szedjen össze tizezer egyént, férfit és asszonyt, keljen át velök a tengereken és alapítson gyarmatot valamely lakatlan földön... ha partra szállása után mindjárt megalapítja az erkölcsi egyenlőséget és a közösséget, felelek róla, hogy kevés idő mulva ez emberek vágyaikat követve fognak élni, a nélkül, hogy elfajulnának». Philosophusunk semmikép sem magyarázza meg, hogy e közösség mikép lesz megállapítható, mikép lesz lehetséges az erkölcsi egyenlőség, s mikép művelik majd a földet a munka bizonyos fölosztása nélkül; mikép munkálják azt meg a tulajdon ösztöne nélkül, s mikép alapítják meg a nők közösségét a szolgaság nélkül; mikép nyugodnak majd meg a szenvedélyek az egyenlőségben stb. Csak szavát ajánlja kezességül, a mi nem elégséges. E durva socialismusban ki kell emelnünk, hogy az, mint a Platoné, az egység metaphysikai eszméjén alapszik.

Meg kell még jegyeznünk azt is, hogy igen kevés újkori socialista mondotta ki az asszonyok közösségének elvét; és hogy tudtunkkal csak két szerzetes ment enynyire: D. Deschamps és Campanella.

Az Illuminátusok. Weishaupt. — D. Deschamps communismusa elméleti és metaphysikai, melynek, még ha ismerik is, nem lett volna semmi gyakorlati befolyása a társadalomra és az eseményekre, és a melynek nem is volt meg az a követelése, hogy vezesse a társadalmat. Nem így áll a dolog a XVIII. század végén Németországban az *Illuminátusok* (*die Illuminaten*) neve alatt ismeretes felekezetre nézve, melynek alapítója a hires Weishaupt. Ez, a ki, mint mondják, a jezsuiták tanítványa volt, titkos társaságot akart teremteni a nagyhirű Institut terve szerint és mintájára, csakhogy azzal az egészen különböző rendeltetéssel, hogy az emberek közt megalapítsa a szabadságot és az egyenlőséget. — Vajjon mik voltak valóban az *Illuminátusok* nézetei? Vajjon e társaság, mint a szabadkőműveseké, a XVIII. század szabadelvű és emberbaráti eszméit akarta-e terjeszteni, de minden fölforgató gondolat nélkül? Vagy ellenkezőleg a trónok, vallások és a tulajdon ellen volt-e irányozva? Az első föltevést Grégoire abbé támogatja,[40] a másodikat Barruel abbé.[41]

Nehéz e vitás kérdést megoldani. Annyit tudunk, hogy a titkos társulatok mennyire törekszenek elrejteni valódi czéljokat, úgy, hogy csak az ártatlan oldalt

[40] *Histoire des sectes religieuses* (A vallásos felekezetek története), I. k. 405. l.

[41] *Mémoire pour servir à l'histoire du jacobinisme* (Adalék a jakobinismus történetéhez).

tüntessék föl. Például hosszú ideig kétségben voltak Baboeuf összeesküvésének valódi czélja iránt, mivel a főbb okiratok, melyeken a társulat sarkallott, eltüntek; és csak Buonarotti közlése után, kinek birtokában maradtak ez iratok, vált lehetségessé az összeesküvésnek egész terjedelmében való leleplezése. Mind a mellett a Barruel abbétól idézett iratokból, úgy látszik, az tünik ki, hogy a czél mélyebb volt, mint egy egyszerű szabadelvű reform. Nem igen hibázunk, ha fölteszszük, hogy az Illuminátusok felekezeténél már csiráiban föllelhetjük az új-kori *anarchismus* elveit.[42] Bárhogy áll a dolog, ime néhány idézet, melyet Barruel abbétól kölcsönzünk.[43]

Weishaupt, mint D. Deschamps, három állapotot látszik megkülönböztetni: 1. természeti vagy kezdetleges állapotot; 2. a törvényes társadalom állapotát; 3. egy új állapotot, mely tökéletesített ismétlése az elsőnek. — Valóban úgy látszik, hogy ily értelme van a következő soroknak: «A természet, így olvassuk ott, kivonta az embereket a kezdetleges állapotból és polgári társadalmakba egyesítette; e társadalmakból másokba, még

[42] Fauchet abbé, a szabadkőművesség egyik képviselője, ugyan arra látszik czélozni, hogy a németországi illuminátusoknak más, veszélyesebb czéljok volt, midőn így ir Anacharsis Clootznak (*La Bouche de fer*, 1790. okt. 10.): «Épp oly idegenséget érzek a németországi illuminátusok iránt, mint a minőt ön; de meg vagyok győződve, hogy kiforgatják természetéből a szabadkőművességet». A mi Anacharsis Clootz idegenségét illeti, valószinű, hogy az inkább az eszközökre, mint a czélra vonatkozott.

[43] Nem birtuk megszerezni magunknak Weishaupt iratait, főleg a vád tárgyát tevő iratokat nem, melyek a lefoglaltakból vannak összeállítva s melyeket a bajor udvar e czím alatt közölt: *Eredeti iratok*. Ez iratokat elemezte Barruel. Mi tehát idézeteinket csak föntartás mellett adjuk és inkább mutatóul.

pedig okosabbakba megyünk át. Új társulások kínálkoznak vágyainknak; *és általuk visszatérünk azon állapotba, melyből kiléptünk*, nem hogy újra átfussuk a régi kört, hanem hogy jobban élvezzük rendeltetésünket». Tehát a természeti állapotba való visszatérés egy neméről van szó, a miben Rousseau befolyására ismerünk. Valóban először is e természeti állapotot a legboldogabb állapotnak tünteti föl: «A család volt akkor az egyedüli társadalom; az éhség és szomjúság kielégítése volt az egyedüli szükséglet. Az ember két legbecsesebb javát élvezte, a szabadságot és az egyenlőséget... A nomád élet megszünt; a tulajdon megszületett.. A szabadság alapjában megromlott és az egyenlőség eltünt». Ez mindeddig csupa Rousseau. Lássuk most, mint tünnek föl nála új-kori nemzetközi pártjaink ellenszenvei a haza eszméje ellen: «A *nationalismus* vagy a nemzeti szeretet foglalta el az általános szeretet helyét. Szabad volt megvetni és rászedni az idegeneket. Ez erényt hazafiságnak nevezik. Kevesbítsük, korlátozzuk a haza e szeretetét és az emberek újra képesek lesznek ismerni és szeretni egymást, mint embereket... Egy napon az emberi nem ugyanegy családdá alakul... Az ész lesz a törvény egyetlen könyve, az emberek egyedüli codexe... Az igazi erköles abból áll, hogy meg lehetünk fejedelmek és kormányok nélkül.» Az új-kori socialisták taktikája szerint, Jézus oly szabadítónak volt fölfogva, kinek czélja volt visszaszerezni az embereknek eredeti szabadságukat és egyenlőségüket. A természeti állapot volt a keresztyénségtől képzelt paradicsomi állapot; és a bűnbe esés volt az átmenet a polgári társadalomra: «Társadalmaikban és kormányuk alatt, a bukott és romlott állapotban élnek. Tehát arról van szó, hogy visszatérjünk a *kegyelem álla-*

potába; ez a harmadik, a jövendő állapot, mely csak visszaállítása a kezdetleges állapotnak, vagyis a megváltás». A szabadkőművesség jelvényeit így magyarázták: «A *terméskő* az első állapot jelvénye, midőn az ember vad, de szabad. A *darabolt kő* a sülyedő természet állapota, midőn az emberek polgári társadalommá egyesülnek; a *csiszolt kő* mutatja az első méltóságába és eredeti függetlenségébe visszahelyezett embert». Ezek csak nagyon általános tartalmú mutatványok, de elegendők arra, hogy a németországi illuminátusokban láttassák velünk az új-kori nihilismus és anarchismus forrásainak egyikét.[44]

Különben is elég volt jeleznünk csirájokban az újkori socialista rendszerek megnyilatkozását; ez első előzmények csak későbbi fejlődésök miatt érdekesek; a XVIII. században még csak egyéni nézetek voltak azok, a tanulmánynak vagy képzeletnek szeszélyei; azért anachronismus volna korukban oly fontosságot és befolyást tulajdonítani nekik, minővel soha sem birtak.

Turgot. — Természetes koronázása lesz e tanulmányoknak végül azon nagy tan kiemelése, mely a XVIII. században keletkezett, s melynek kezdeménye és dicsősége Francziaországot illeti meg; értjük az emberi

[44] Különösen érdekes Barruel abbénál a társaság szervezetének terve. Itt nyilvánvalóan megbízható iratokra támaszkodik. Másrészt nem szükséges mondanunk, hogy semmi értéket sem tulajdonítunk Barruel abbé paradoxonjának, mely szerint a franczia forradalom a titkos társulatok egy összeesküvésének következése és az illuminátusok közvetlen hatása, melynek a jakobinismus csak következménye volna. L. e különös paradoxonról Mounier könyvét: *Influence des Illuminés sur la révolution française* (Az illuminátusok befolyása a franczia forradalomra).

tökéletesedés vagy haladás tanát, melynek napjainkban oly hatalmas szerep jutott osztályrészül. Turgot volt az a gondolkodó, ki azt, úgy látszik, az elsők közt, vagy éppen először hirdette szabatossággal, sorbonnei *Előadásai*-ban, 1750-ben; Turgot, a philosophus, a nemzetgazda, a publicista, az államférfiú, s kora legnagyobb szellemeinek egyike.[45] Először is néhány szót többi munkáiról. Különösen két fontos kérdésben hagyott nyomokat: a pénz kamatja és a vallásos türelem kérdéseiben.

Az első kérdés, melyet hosszasan vitattak a középkorban, valamint az egyházi iskolákban is, egészen új fontosságra tett szert a mi napjainkban. Tudjuk, hogy e kérdésre irányul ma a tulajdon elleneseinek és pártolóinak minden törekvése. Tudjuk azt is, hogy e problémákban az új-kori socialisták ellenvetései megegyeznek a theologiai casuistica aggályaival, melyek Aristoteles tekintélyére támaszkodnak. Valóban Aristoteles, mint láttuk, tagadta a kamat törvényességét, azt hozván föl, hogy a pénz terméketlen és nem hoz létre pénzt.[46] Az erkölcsi theologia elfogadta ez elvet és támogatta azt mindenféle kihegyezett és körmönfont érvekkel; a jogtudomány pedig szintén elfogadta e pontra nézve a theologusok eszméit, és mindenféle mesterséges találmányok segélyével erölködött megegyeztetni az elméletet, mely a kamat

[45] Turgotról l. a következő iratokat: Tissot, *Turgot, sa vie, son administration, ses ouvrages* (Turgot, élete, administratiója s munkái), Páris 1862. — Batbie, *Turgot, philosophe, économiste et administrateur* (Turgot, mint philosophus, nemzetgazda és administrator), Páris 1866. — Lavergne, *Les économistes français* (A franczia nemzetgazdák), Páris 1875. — Foncin, *Essai sur le ministère de Turgot* (Értekezés Turgot miniszterségéről).

[46] I. k. 271. l.

elvét visszautasítá, a gyakorlattal, mely parancsolóan mutatta annak szükségességét.

Igaz, hogy Turgot előre nem látta a socialisták ellenvetéseit; de érvelése ezek ellenében épp annyira beválik, mint a theologusok és jogtudósok ellenében, kikkel szembeszállott. Aristoteles azon különös érvére, hogy «a pénz nem hoz létre pénzt», azt felelte, hogy «egy ékszer vagy bútor, vagy más valami értéktárgy, kivéve a földbe vagy marhákba fektetett értékeket, épp oly terméketlenek, mint a pénz», és mégis soha senki se gondolt arra, hogy tiltva van bérbe adni őket.

A jogtudósok, Aquinói Szt. Tamás nyomán cáfolni próbálták a pénznek és a kibérelhető tárgyaknak ez azonosítását. Megkülönböztettek *helyettesíthető* (*fungibilis*) dolgokat, melyek megsemmisülnek a használat által, és *nem-helyettesíthető* dolgokat, melyeket használhatunk, a nélkül, hogy megsemmisítenők. Ezek számára elismernek oly használatot, mely elválasztható magától a dologtól; de «a helyettesíthető dolgoknak, melyek a kölcsönzés tárgyai, nincs magától a dologtól külön választható használata; eladni e használatot kamat fejében annyi, mint eladni oly dolgot, mely nem létezik, vagy annyi, mint kétszer követelni ugyanegy dolog árát».[47]

Pothier azonfelül azt állította, hogy oly szerződésben, mely nem önkényes, «az értékeknek egyenlőeknek kell lenniök mind a két fél részéről. Már pedig mind az, a mit a hitelező a kölcsönben a tőkén fölül követel, oly dolog, melyet a tőle adotton fölül kap».

Turgot szerint ez okoskodás csak a tévedések és

[47] Pothier, *Traité des contrats de bienfaisance* (A jótékonysági szerződésekről).

kétértelműségek sorozata: «Az érték egyenlősége, úgy mond, egyedül attól függ, hogy mint vélekednek a szerződő felek a kicserélt dolgok hasznosságának fokáról; magában véve nincs annak semmi valódisága, melyre támaszkodhatnánk, ha azt akarjuk állítani, hogy a szerződők egyike jogtalanságot követett el a másik ellenében... A jogtalanság tehát csak az erőszakon, a csalárdságon, a rosszhiszeműségen alapulhatna, de soha sem egy állítólagos metaphysikai egyenlőtlenségen, mely az adott és az elfogadott dolog közt fönnállana.»

«A második állítás szintén durva kétértelműségre van alapítva és oly föltevésre, mely éppen a kérdés tárgya... Hol látták a mi okoskodóink azt, hogy a kölcsönnél csak a kölcsönzött és visszaadott ércz súlyát kell tekintetbe venni és nem annak értékét, vagyis inkább azt a hasznosságot, melylyel bir a kölcsönvevő és a hitelező számára... nem is véve tekintetbe a hasznosság különbségét, mely a kölcsönzés idején előáll a tényleg bírt összeg és az azzal egyenlő összeg közt, melyet csak bizonyos idő mulva fognak visszaadni? Nem nevezetes-e ez a különbség és az a példabeszéd, hogy: *Jobb ma egy veréb, mint holnap egy túzok,* nem naiv kifejezése-e ez az igazságnak?»

A mi a helyettesíthető és a nem helyettesíthető dolgok különbségét illeti: Turgot bátorságot vesz magának, arról, mint nevetségesről, megvetéssel szólni: «Hogyan! mondja, szabad megfizettetni velem a legcsekélyebb hasznot, melyet egy bútorból vagy egy ékszerből húztam; és bűn volna megfizettetni velem azt a roppant hasznot, melyet egy pénzösszegből nyertem ugyanazon idő alatt, és pedig csak azért, mivel egy jogtudós szőrszálhasogató elméje az egyik esetben el birta választani

a dolgot annak használatától, a másik esetben pedig nem birta? Ez nagyon is nevetséges!»

Turgot a szellemnek ugyanily szabatosságát és az itéletnek ugyanily határozottságát vitte át egy másik kérdésre, a vallási türelem kérdésére, melyet a század nagy philosophusainak többsége, Voltaire, Montesquieu, Rousseau, csak érzéssel és ékesszólással tárgyaltak.[48]

Először is fölállítja a valódi elvet és szabatosan megkülönbözteti a türelmességet a szabadságtól: «Egy vallásnak sincs joga más oltalmat kivánni, mint a szabadságot». Mind a mellett engedményt tesz, még pedig komoly s veszélyes engedményt, tekintve a határozatlan kifejezéseket, melyekbe burkolja; s ez az engedmény abban áll, hogy «a vallás elveszíti jogait e szabadságra, ha dogmái vagy kultusa *ellenkeznek az állam érdekével*». Turgot ugyan megkisérti e föntartás jelentőségének megszorítását, de távol van attól, hogy eléggé határozott legyen és még sok ellenvetésnek hagy tért. Különben is ez csak úgy zárjelben van nála mondva. A mi az elvet illeti, azt nagy határozottsággal ragadja meg és fejezi ki:

«Minden vallásnak csakis a lelkiismeret meghódítására van joga. Üdvének dolgát illetőleg, minden egyes embernek külön érdeke van; lelkiismeretének csak isten lehet tanúja és birája... Az állam, a társadalom, az emberek, mint testületek, számba se jönnek a vallás választásában; nincs joguk önkényesen elfogadni valamely vallást.»

Igaz, hogy valamely vallás uralkodó lehet, de csak tényleg, és nem a jog alapján: «Uralkodó vallás, úgy mond,

[48] *Lettres sur la tolérance* (Levelek a türelmességről, oeuvres de Turgot, ed. Guillaumin, Paris 1844.). II. k. 675. l.

csak az lehetne, melynek hívei többségben vannak». Ezt a meghatározást fogadták el később alkotmányainkban. Turgot nem mondja, hogy az államnak meg kell tagadnia minden pártfogást az uralkodó vallástól; de főleg azt kívánja tőle, hogy elejét vegye a babonáknak, a képtelen szokásoknak s a vakbuzgóságnak stb. Az állam a vallásoknak egyedül azt a valódi szolgálatot teheti, hogy «állandó közoktatást szervez, melyet elterjeszt az állam minden részében és minden alattvaló számára hozzáférhetővé tesz». Nem ismeri el, hogy a vallásnak jogában van pénzbeli támogatást kívánni az államtól, «mert az fizesse a papot, a ki hisz és a kinek szüksége van reá». De mégis hasznosnak hiszi biztosítani a papok megélhetését földbirtok által, híveiktől függetlenül: «Máskülönben, mondja, valamennyi vallás a másiknak romjain emelkednék, és a fösvénység magában véve is egész cantonokat oktatás nélkül hagyna».

Egy másik levélben [49] Turgot válaszol a türelmi elveivel szemben fölhozott ellenvetésekre. Elismerték azon elvét, hogy az államnak nem szabad kikényszeríteni az uralkodó vallás követését, de azt állították, hogy meg kell akadályoznia e vallás ellen a prédikálást.

«Mily jogon, válaszol erre, akadályozhat meg engem a fejedelem, hogy engedelmeskedjem istennek, ki azt rendeli nekem, hogy hirdessem az ő tanát? A fejedelem gyakran tévedésben van; isten tehát a fejedelemmel ellentétben is rendelhet valamit. Ha van igaz vallás, a kettő közül kinek kell engedelmeskedni? Ha a fejedelemnél van az igaz tan, ez csak véletlen, mely állásával nincs összefüggésben és ennek következtében állása nem

[49] *Lettres sur la tolérance.* U. o. 678. l.

ad semmiféle jogczímet arra, hogy döntsön e tárgyban. A hitszónoklás megakadályozása mindenkor annyit jelent, mint ellenszegülni a lelkiismeret hangjának; mint igazságtalannak lenni, mint folyvást igazolni a lázadást és ennek következtében alkalmat adni a legnagyobb zavarokra. A buzgalom, ha ellenmondásba ütközik, föllángol és mindent fölgyújt.» Turgot azért két rendszert különböztet meg, az atheistákét, kiknél a jog az erőn alapszik, és az ellenkező rendszert, melyben a jog a méltányosságon alapszik. Az első rendszerben a fejedelem mindent tehet; tehát türelmetlen is lehet, ha hasznosnak itéli; de még e föltevésben is meg kell különböztetnünk az okosságot és a jogosságot. A fejedelem mindent tehet; de fog-e mindent tenni? Másrészt mi értéke volna az oly vallási türelmetlenség igazolásának, mely az atheismusra van alapítva? Nem volna-e ez ellenmondás in adjecto? Ellenben a méltányosság rendszerében a jogok és kötelességek kölcsönösek: «Innen az a következés, hogy ha a vallás igaz, és a fejedelem tévedhet, a fejedelemnek nem lehet joga arról itélni, mert nem lehet az alattvalóknak kötelességök neki engedelmeskedni». Turgot végre e fejtegetést egy történeti érvvel zárja be, mely bizonyára leginkább hatotta meg századát: «Az albigensek háborúja, a Languedoc ellen fölállított inquisitió, a Szent-Bertalan-éj, a liga, a nantesi edictum visszavonása, a jansenisták üldözése: mindezeket e tételnek köszönhetjük: egy törvény, egy hit, egy király».[50]

[50] A türelmességről irt két levélhez még hozzá kell vennünk ugyane tárgyról szóló ily czímű művecskéjét: *Le conciliateur, ou lettres d'un ecclésiastique à un magistrat* (A békéltető, vagy egy egyházi férfiú levelei egy tisztviselőhöz, 1754.), melyben Turgot igen helyesen megkülönbözteti a polgári és az egyházi türelmességet.

Bármily érdekesek az imént előadott nézetek, nem mondhatjuk azokat a szerző sajátjainak. Inkább a fejtegetés alaposságát és az eszmék szabatosságát, semmint a nézetek újságát kell bámulnunk a két iratban, melyeket most ismertettünk. De van egy kérdés, melyben a kezdemény Turgot-t illeti; van egy eszme, melynek ő volt egyik első terjesztője a világon, és mely halála után igen különös és igen bámulatos sikereket aratott: ez az emberi tökéletesedés, vagy mint ma mondjuk: a haladás eszméje.

A haladás eszméje nem egészen új a tizennyolczadik században.[51] Csírájában már megtaláljuk az ó-korban. Senecánál. «Mennyi hódítás — mondja Seneca — van föntartva a következő századoknak! A természet nem nyilatkoztatja ki egyszerre minden titkát. Azt hiszszük, hogy be vagyunk avatva, pedig csak a templom küszöbén állunk.»[52] A közép-korban Roger Bacon újra előveszi és kifejti Seneca eszméjét.[53] Kivált névrokona, Bacon, a kanczellár, volt az, ki a tizenhatodik században a legélénkebben átérezte ez igazságot, vagy legalább e szép reményt: «A tudomány haladásának egy másik akadálya, így szól, a babonás tisztelet az ó-kor iránt. De a róla alkotott vélemény egészen fölületes. A világ öreg és érett korának kell az ó-kor nevet adnunk. Már pedig a

[51] A boldogult Hippolyte Rigaut, *Az ó-kor és új-kor viszályáról* (Querelle des anciens et des modernes) irt művében érdekesen nyomozza a haladás eszméjének történetét az ó-kortól a XVIII-ik századig. (Oeuvres d'Hippolite Rigaut. Paris, 1854. I. k.). Különben e tekintetben már megelőzte Pierre Leroux. (*Encyclopédie nouvelle.*)

[52] Seneca, *Quaest. natural.* VII. k.

[53] *Opus majus.* VII. f.

világ öreg kora az a kor, melyben mi élünk és nem az, melyben a régiek éltek s mely annak ifjúsága volt».[54] Pascal újra elővette vagy újra föltalálta ugyane gondolatot, ez annyira ismeretes soraiban: «A kiket mi régieknek nevezünk, azok valósággal újak voltak minden dologban és tulajdonkép az emberiség gyermekkorát alkották; és mivel mi az ő ismereteikhez a következő századok tapasztalatait csatoltuk, bennünk található meg az a régiség, melyet másokban tisztelünk».[55] Fontenellenél ugyanez eszme csalódásnak van föltüntetve, de oly csalódásnak, mely hasznos az emberek tevékenységére: «Kell, úgy mond, hogy az emberek egy képességökön túl fekvő pontot tűzzenek ki magoknak. Soha sem indulnának útnak, ha csak azt hinnék, hogy oda érnek, hova valóban el fognak érni. Kell, hogy egy képzelt határ lebegjen előttök, mely sarkalja őket. Elveszítenők bátorságunkat, ha hamis eszmék nem támogatnának».[56] Egy másik iratában fölvevén Pascalnak és Baconnak gondolatát, szellemesen jegyzi meg: «Mi új-koriak fölülmúljuk a régieket; mert vállaikra lépve messzebb látunk, mint ők». Az ó-koriak és új-koriak viszályában, Perrault a képzőművészetekre és a szépirodalomra alkalmazván Bacon és Pascal elvét, ezt mondá: «Mivel a tudomány és a művészet nem egyéb, mint az elmélkedések, szabályok és útbaigazítások halmaza, joggal állítják, hogy e halmaz, mely szükségkép gyarapszik napról-napra, annál nagyobb, mennél előbbre

[54] *Novum Organum*, I. k. 84. aph.

[55] Előszó *Az űrről* (Du vide) irt munkához.

[56] Halottak Párbeszédei (*Dialogues des morts*). Raymond Lulle és Artémise.

haladtunk az időben».[57] Itt ugyancsak össze van tévesztve a képzőművészet a mesterségekkel. Az új-koriak párthivei közül leginkább Terrasson abbé közelítette meg az emberi tökéletesedés eszméjének azt a fölfogását, melyet Turgot és Condorcet tanítottak és terjesztettek. Válaszolni próbál azon ellenvetésre, mely természetesen levonható az emberiségnek az egyénnel való összehasonlításából; mert ha e hasonlat igaz, az emberiségnek épp úgy meg kell érnie öreg korát, elgyöngülését és halálát, mint az egyénnek, a mi pedig ellentéte a haladás eszméjének: «De, úgy mond Terrasson, az ember külön véve nem gyarapodhatik bizonyos tekintetben a nélkül, hogy ne hanyatlanék más tekintetben; megszerezvén az itélet erejét, elveszíti a képzelet tüzét. Nem így áll a dolog az általában vett emberrel, mivel az minden korhoz tartozván, mindig szerez, a helyett hogy veszítene».[58] És mégis, bármily érdekesek a később oly jelentékenynyé fejlődött tan e különös sejtelmei, észrevehetjük egyrészt azt, hogy e különböző helyek szórványosak és el vannak szigetelve, és hogy Turgot előtt, úgy látszik, ez eszmét nem fejezték ki magában véve és önmagáért; másrészt pedig azt, hogy egyedül az emberi ismeretek, találmányok és tudományok haladására, vagy, mint némelyek, még az irodalom és a művészetek haladására gondoltak csupán.

De, a mit Turgot látott először és ki is fejtett

[57] Perrault. *Párhuzamok az ó-koriak és új-koriak közt.* (Parallèles des anciens et des modernes.)

[58] Terrasson abbé *La Philosophie applicable à tous les objets de l'esprit et de la raison* (A szellem s az ész minden tárgyára alkalmazható philosophia). 20. l. Paris, 1754. Különben, mint látjuk, ez irat újabb keletű, mint Turgot *Előadásai.*

az *Előadások az egyetemes történetről (Discours sur l'histoire universelle)* című művében: az a társadalmi, az erkölcsi haladásnak, az intézmények s az erkölcsök haladásának eszméje volt.

Nevezetes körülmény az, hogy a XVIII-ik század nagy gondolkodói közül, kik magok oly hatásosan fáradoztak a fölvilágosodás és az intézmények haladásán, senkinek sem volt, legalább szabatos és határozott formában, bárminemű fogalma az emberiség haladásáról. A nagy századok elmélete, Voltairenél, inkább ellenkezik a folytonos tökéletesedés eszméjével, semmint kedvezne neki. Igaz, hogy az *Essai sur les moeurs*-ben Voltaire kiemelni látszik bizonyos haladást a barbárságtól a műveltségre; de ezt mindenki észrevette már előtte; és ez alapjában mindig körülbelül ugyanaz a gondolat volt, tudni illik az, hogy kétféle századok vannak: barbár és művelt századok; emezek csekély számban vannak és kiválnak az erkölcsök csiszoltsága, az ízlés tisztasága, az irodalmi, művészeti és tudományos műveltség által. Voltaire szerint az emberiség csakis e ritka és tökéletes századokban ér valamit. A mi Montesquieut illeti, láttuk, hogy a törvények szelleméről írt mély vizsgálódásai egy perczig sem keltették föl benne a gondolatot, hogy az emberi törvényhozások, nem tekintve az esetleges zavarokat, haladnak, hogy haladniok kell az igazság eszménye felé, melyet folyvást megközelítenek, a nélkül, hogy valaha elérnék. Ő maga mégis rajta volt, hogy megalakítsa az igazság ez eszményét, s hogy az szemébe tünjék mindenkinek; de úgy látszik, nem gyanította, hogy az emberiség lassú, szakadatlan és biztos haladással e csillag felé igyekszik. Rousseau pedig távol attól, hogy előre helyezze eszményét a következő századokba, mint mindenki tudja,

a kezdő századokba helyezte azt vissza; és szerinte a természeti állapot volt az aranykor. Nemhogy élt volna benne a műveltség iránti szeretet, mint Voltaireben, hanem ellenkezőleg, undort és gyűlöletet érzett iránta, és szerinte az, a mit mi haladásnak nevezünk, csak romlás és hanyatlás volt. Végre az *Encyclopaedia*, e nagy hadi gép, mely arra volt rendeltetve, hogy kiirtsa a visszaéléseket, hogy fölforgasson minden babonát és minden zsarnokságot, és hogy ennek következtében biztosítsa az emberi ész fölszabadítását és szabad fejlődését az igazság és a jó felé, hasábjain nem adott helyet a tökéletesedés új elvének.[59]

Bár a XVIII-ik század nagy szellemeinél nem találjuk meg a haladás eszméjét, úgy hiszem, nagyítás nélkül mondhatjuk, hogy bizonyos tekintetben ők keltették föl azt. Turgot, mivel maga körül látta e fényes és újító szellemeket, kik lesújtják az előítéleteket és útat egyengetnek igazságosabb és észszerűbb intézmények számára: természetesen juthatott arra a gondolatra, hogy az emberi szellem haladása nem szorítkozik a mesterségekre és a tudományokra, hanem kiterjed az intézményekre, az erkölcsökre és az egész társadalmi rendre.[60] Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Diderot voltak a fáradhatatlan

[59] D'Alembert és Diderot *Encyclopaediájában* nincs meg a *Tökéletesedés* vagy a *Haladás* szó. Ellenben Pierre Leroux és Jean Reynaud *Uj Encyclopaediájában* a *Tökéletesedés* szó egyike a legjobban tárgyaltaknak. Ez a különbség a két század közt.

[60] De hogy egészében megbecsülhessük Turgot éleslátását, meg kell jegyeznünk, hogy második *Előadása*, melyben a társadalmi tökéletesedés eszméje ki van fejtve, 1750-ből való, azaz abból az időből, midőn a philosophia még alig kezdé hatalmába ejteni mind e kérdéseket.

munkások, kik öntudatlanul elősegítették a művet; Turgot és Condorcet fogták föl e munka értelmét és hitték, hogy fölfedezték annak törvényét.

Bárhogy áll a dolog ez elmélkedésekre nézve, Turgot első *Előadását* az *egyetemes történetről* azon munkák egyikének tekinthetjük, melyek fordulatot jelentenek a gondolat történetében, mert abban egy nagy eszme kelt életre. Ez eszme kiváló szabatossággal van kifejezve és összefoglalva e formulában: «*Az emberi nem tömege, a nyugalom és izgatottság váltakozásában, noha lassú léptekkel, de folyvást halad a nagyobb tökéletesség felé*».

Különösen ki kell emelnünk Turgot elméletében azt az eszmét, mert akkor teljesen új nézet volt az, hogy az általános törvény alá vonja a megzavarásokat, melyek annak teljességgel ellenmondani látszanak, például a rendetlenség, a barbárság és az egyenetlenségek századait. Hogy összhang és valami *jobb* keletkezhetik az elemek harczából és összeütközéséből: ez oly gondolat, mely azóta köznapivá lett (oly annyira, hogy szinte veszélyessé is vált) s melynek megvan a maga viszonylagos igazsága s mindenesetre nagysága, s melynek igen nagy befolyása volt Francziaország és a világ későbbi sorsára. «A heves erjedés, mondá a szerző, múlhatatlanul szükséges a jó bor előállítására.» Ily szempontból, az államok forradalmai nem hogy bukásukat jelentenék, hanem még föltételeivé is lettek haladásuknak. «A hatalomnak mintegy apálya és dagálya hullámzik egyik nemzettől a másikhoz és ugyanegy nemzetnél a fejedelmektől a sokasághoz és a sokaságtól a fejedelmekhez... E majd kedvező, majd visszás események kapcsolata közben, melyek egymás hatását idő múltával kell, hogy lerontsák, a szellem folyvást működik és lassanként

észrevehetőkké lesznek hatásai . . . .» «Csak századok mulva és véres visszahatások következtében birta magát a zsarnokság végre mérsékelni és a szabadság magát szabályozni; és épp így az izgalom és a nyugalom, a jó és a rossz váltakozásain át haladott folyvást az emberi nem egész tömege a maga tökéletesítése felé.»

Fölmerülhet itt az a kérdés, hogy mely czél felé halad így az emberiség? Turgot nem mondja meg szabatosan. Előadásának szónoki formája fölmenti attól, hogy eszméjét tudományos és szabatos formában fejtse ki. De kivehetjük, hogy szerinte e haladásnak czélja a gondolatokban az igazság, az erkölcsökben a szelidség, és a törvényekben az igazságosság.

Ime ezt mondja az igazságra nézve: «Az egymást űző vélemények és tévedések e lassú haladásában látni vélem azt, hogy az első levelek, a burkok, melyekbe a természet a növények kifejlő törzsét rejti, mint kelnek ki a földből, előbb, mint a törzs; azután mint hullanak le egymásután, míg végre kibontakozik a törzs, melyet gyümölcsök koronáznak; ez *a lassú igazság képe*». Az erkölcsökről ezt mondja: «A tapasztalat által okult emberek *többé kevésbbé* humanusak lesznek. Valóban úgy látszik, hogy a legújabb korban, a nagylelkűség és a szelid érzelmek folyvást terjedvén, korlátozzák a bosszú és a nemzeti gyűlölségek uralmát.» Végre a törvényekről így szól: «Itt (azaz a köztársaságokban) a forradalmak, miután vizsgálat alá vetették a törvényeket, végtére tökéletesítették a törvényhozást és a kormányzatot; itt maradt fönn az egyenlőség, itt a szellem és bátorság tevékenyekké lettek s az emberi szellem gyorsan haladt. Itt az erkölcsök és a törvények odáig fejlődtek, hogy vég-

tére képesekké lettek a népek legnagyobb boldogságára irányúlni».[61]

Tehát Turgot szerint a felvilágosodás fejlődése, az erkölcsök szelidülése és az intézmények tökéletesítése, az a három eszme, melyekre visszavezethető a haladás általános eszméje. Azonban meg kell jegyeznünk, hogy noha betű szerint idézzük, nem ő, hanem mi magunk bontjuk így szét az ő általános eszméjét.

Condorcet. — Turgotnak az emberi nem tökéletesedéséről szóló tana Francziaországban, a század végén, egy nemes tolmácsra talált Condorcetben, a philosophusban, ki üldöztetve a jakobinus zsarnokságtól és a halálos csapást várva, írta ily című könyvét: *Vázlat az emberi szellem haladásának történeti képéről. (Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain.)*. Méltán csodálták e philosophus derült nyugalmát és lelki nagyságát, ki a le sem írható féktelenségek láttára és előestéjén a napnak, melyen maga is áldozata lesz a vérengző zsarnokságnak, csak az emberiség sorsába vetett reményének és bizalmának bírt kifejezést adni. Condorcet nem csak fölveszi és kifejti Turgot gondolatait, hanem, a mit Turgot meg nem tett, új következtetéseket is von le belőlök és megkisérti levezetni a multból a jövő törvényét.[62] Különösen e szempontot fogjuk kiemelni nevezetes iratából.

[61] Meg kell jegyeznünk, hogy Turgot e különféle hatásokat csak a kis köztársasági államoknál emeli ki, az oly népeknél, melyek vadászok és pásztorok maradtak. Nem mondja el, hogy a nagy monarchiai államok, melyek számosabbak, a magok részéről mint segítették elő az általános haladást.

[62] Condorcet előtt, Kantnak is megvolt ez eszméje és megkisértette annak kivitelét ily című kis iratában: «*Az egyetemes történet eszméje az emberiség szempontjából.*» (1784.). E munká-

Nagyon megérdemli a figyelmet az a tény, hogy századok kellettek, míg az emberiség odáig jutott, hogy jövőjével foglalkozzék. Csodálatosnak fog látszani, hogy a jövő eszméje alig foglalkoztatta valaha csak egy gondolkodó szellemét is a XVIII. század vége előtt. Azok a történetirók, kik a részleges történeteken túl, egész az emberi nem történetének eszméjére emelkedtek föl, azok, kik felölelni próbálták az összes századokat az egyetemes történelemben, mint Bossuet és Voltaire; sőt még azok is, kik a látható tényeken túl az események titkos okait keresték az erkölcsi törvényekben, mint Montesquieu: a multról alkotott általános nézeteik által nem vezettettek arra, hogy megkísértsék csak valamennyire is leleplezni a jövendő képét. Azon korban, midőn mindenen a hagyomány uralkodott, a népek a multban vagy a jelenben éltek s nem fordították tekintetöket arra, a mi még nem volt. A jövőnek és annak a határozatlan eszménynek gondolata, melyet a jövő fátyola alatt rejt, ez a gondolat, mely kisértése s majdnem azt mondhatnók, betegsége a mai kornak, csaknem teljesen ismeretlen volt a hajdani emberek előtt. Maga Turgot, ki a haladás

nak franczia fordítását Eichthal G.-től Littré adta ki *Comte Ágostonról* írt könyvében 54. l. (Páris, 1863.) — Littré Kantnak e munkáját úgy mutatja be, mint a mely Franciaországban ismeretlen. Pedig már teljesen ki volt adva Villers fordításában és jegyzeteivel 1798-ban a *Spectateur du Nord*-ban, és Villers fölvette ily czímű munkájába: *Különböző válogatott részletek, melyekből fogalmat alkothatunk magunknak Kantnak Németországban annyi port fölvert philosophiájáról.* (*Choix de divers morceaux propres à donner une idée de la philosophie de Kant, qui fait tant de bruit en Allemagne.*) Condorcet előzői közt említhetjük még Volneyt is, ki a *Romok* (*Ruines*) több fejezetét, 1791-ben, a tökéletesedés (kivált a politikai tökéletesedés) kérdésének szentelte.

törvényét az emberiség törvényének nyilatkoztatta ki, inkább másokra látszik bízni, hogy kivonják elvéből a következtetéseket, semmint hogy maga vonja ki belőle azokat. Úgy látszik nekem, hogy Bacon, a kanczellár, volt az egyedüli philosophus, kinél élénk és tudatos formában találkozunk egy mind gazdagabb és mind hatalmasabb jövő gondolatával, s a ki az aranykort előre helyezi, nem pedig, mint a költők teszik, a multba. Sőt még ő is, úgy látszik, csak az ipar és a mesterségek fejlődését és ennek következtében az emberi állapot anyagi, nem pedig erkölcsi és társadalmi tökéletesedését tartotta szem előtt.

Condorcet-t tehát az emberi gondolat történetében a kezdeményezők sorába emeli az a merész és új gondolata, hogy az emberiség multjából levonni próbálta a jövőnek formuláját. Ő maga mondja, hogy ez a gondolata és hogy utánozni kívánja a tudósok példáját, kik az érzéki világegyetem rendjében megkisérlik kiszámítani a jövőt a mult segítségével: «Ha az ember majdnem teljes bizonyossággal megjósolhatja a tüneményeket, melyeknek törvényeit ismeri; ha a mult tapasztalata alapján nagy valószínűséggel előre láthatja a jövő ismeretlen eseményeit, miért tekintenők kalandos vállalatnak némi valószínűséggel megrajzolni, az emberi nem történetének eredményei alapján, jövendő rendeltetésének képét?»

Nem kell megütköznünk azon, hogy Condorcet ily új és nehéz feladat kivitelében határozatlannak, ingadozónak s többé-kevésbbé képzelgősnek mutatkozott; és azoknak, kik azon váddal illették, hogy csupán utópista volt, legalább tekintetbe kellene venniök az ő alapgondolatát. De ha figyelemmel olvassuk (a mi, megvallom, bizonyos megerőltetéssel jár, mert stilja terjengős és

gondatlan), észrevehetjük, hogy mellőzve néhány túlzást, melyek korának előítéleteiben gyökereznek, valóban kiérezte és megjósolta az azóta végbe ment főbb haladásokat. Nem csak hogy jóslataiban nem minden utópia, de majdnem azt mondhatnók, hogy az utópia egyáltalán hiányzik belőlük; legalább könnyű a helyes mértékre szállítani néhány hyperboláját, melyekre lelkesedése helyenként elragadta.

Condorcet három pontra vezeti vissza a különféle haladásokat, melyeket az emberi nem javára remél: 1. A nemzetek közt az egyenlőtlenség megszüntetése. 2. Az egyenlőség haladása ugyanegy népnél. 3. Az ember valódi tökéletesedése.

Az első pontra nézve látszanak Condorcet reményei a legtúlzóbbaknak, és mégis sok dolog, melyet előre látott, megvalósult. Az egyenlőtlenség fönnáll, úgy Európa különféle nemzetei közt egymáshoz való viszonyaikban, mint a nemzetek és gyarmataik közt, valamint ugyane nemzetek és a vad amerikai vagy afrikai népségek közt, végül úgy Európa, mint Ázsia közt. Condorcet álma az volna, hogy mind e különféle nemzetek elérjék a műveltségnek és jogosságnak azt az állapotát, melyet a francziák és az angol-amerikaiak elértek. A mi Európát illeti, méltán véli, és ez az, a mit a tapasztalat igazolt, hogy minden népnél, bármily távolságra legyenek egymástól, megvan a törekvés a fölszabadulás ugyanegy állapota felé, a mi oly forradalom eredménye lesz, mely némelyeknél, «a kormányok okossága következtében, csendesen fog végbemenni, másoknál pedig erőszakosabbá válván a kormányok ellenszegülése által, ezeket is magával fogja sodorni hirtelen és szörnyű mozgalmaiba».

A mi az európai nemzetek és gyarmataik egyenlőtlenségét illeti: a rabszolgaság, a nagy gyarmati társa-

ságok és a monopoliumok fokozatos eltörlése következtében az is el fog tünni; mely reformok akkor utópiáknak tünhettek föl, de a melyek Condorcet óta majdnem mindenütt megvalósultak. Szerinte e reformoknak a gyarmatok függetlenségét kell előidézniök, azután pedig az európai népesség rohamosan elszaporodván, e roppant területeken okvetetlenül művelnie vagy *el kell tüntetnie*, hódítás nélkül is, a vad nemzeteket, melyek ott még nagy területeket foglalnak el». Később meg ezt mondja: «Ez utóbbi népek (a vadak) haladása lassúbb lesz és több rázkódással fog járni; sőt talán csekély számra olvadva s fokonként visszaszorítva a művelt népek által, végül *észrevétlenül el fognak tünni*, vagy a művelt népekbe fognak olvadni». Nincs-e igazolva Condorcet előrelátása, és nem igazoltatik-e ma is naponként Észak-Amerikában és Ausztráliában?

Condorcet több csalódásba ringatja magát arra nézve, a mi a keletre vonatkozik. Azt állítja, a nélkül, hogy megmondaná, mire alapítja ez állítását, hogy «minden körülmény a kelet nagy vallásainak gyors hanyatlását készíti elő». És ebből azt következteti, hogy e népek megszabadulva a babonától, annál könnyebben fognak fölvilágosodni, mivel csak «át kell venniök tőlünk azt, a mit mi kénytelenek voltunk fölfedezni». A keleti népek ellenszegülése az európai műveltség elveivel szemben, majdnem mindenütt meghazudtolni látszik a philosophus jóslatait;[63] de itt is a czivilizáló faj terjeszkedni törekszik az alsóbbrendű fajok rovására; és a jövő, nem oly hamar,

[63] Ki kell emelnünk azonban, Condorcet fölfogása szerint, azt a csodálatos forradalmat, mely Japánban ment végbe tizenöt év óta.

mint Condorcet hitte, talán utódaink számára tartja fönn a pillanatot, midőn «a nap a földön csak szabad emberekre fog sütni, kik belátásukon kívül más urat nem ismernek el».

Condorcet főleg a második pontról, vagyis az egyenlőség haladásáról egy és ugyanazon nép körében, jósolja meg a leghelyesebben és a legtöbb szabatossággal a jövő igazi haladásait.

«Három fajta egyenlőtlenség van, úgy mond, az emberek közt: a vagyon egyenlőtlensége, — a tőkepénzes és a munkás állapotának egyenlőtlensége,[64] — végre, a tanultság egyenlőtlensége».

Condorcet, midőn kiemeli e különböző egyenlőtlenségeket, némelyeknél kétségtelenül annak az álláspontnak gyanújába fog esni, a mit ma socialismusnak nevezünk; de ha megvizsgáljuk az orvosszereket, melyeket a társadalmi rend e tökéletlenségeinek javítására ajánl, láthatjuk, hogy semmiféle ürügyet nem szolgáltat e vádra s hogy mindenütt hű marad a közgazdaság és az erkölcstan igazi elveihez.

Nem mesterséges eszközök ajánlása által reméli Condorcet elérni a vagyon egyenlősítését; hanem ellenkezőleg a mesterséges s az egyenlőséget akadályozó törvények eltörlése által. Szerinte «a vagyonnak természetes irányzata van az egyenlőségre». E természetes törvénynek útjában vannak «a prohibitiv és a kincstár érdekében

[64] E kifejezések nem Condorcettől vannak átvéve; csak a rövidség kedvéért élünk velök. Condorcet így szól: «Az állapot egyenlőtlensége a között, kinek már maga által biztosított életföntartási eszközei átszállanak családjára és a között, kinél az eszközök az élet tartamától vagyis inkább élete munkabiró részének tartamától függenek».

hozott törvények, melyek a szerzett vagyont védelmezik a kereskedelem és az ipar szabadsága ellen; a szerződésekre vetett adók, a szabadságukat gátló megszorítások, a terhelő formaságok, melyeknek azokat alávetik, a bizonytalanság, melyben élünk s a költségek, melyeket el kell viselnünk, míg azok végrehajtását kinyerhettük, végül az egyedárúságok, melyek néhány ember számára megnyitják a többi polgár előtt zárva maradt forrásokat». Igy a kereskedelem és az ipar szabadsága, az egyedárúságok megszüntetése, a terhelő kincstári adók eltörlése stb., ezek azon tisztán negativ eszközök, melyeket Condorcet ajánl a vagyonnak fokozatos egyenlősítése czéljából; és éppen ugyanezeket ajánlják a legjobb nemzetgazdasági elméletek is. Végre, észrevehettük, hogy a javasolt reformok vagy megvalósultak már azóta, vagy megvalósuló félben vannak.

A mi az egyenlőtlenséget illeti, mely a tőkepénzest elválasztja a munkástól: Condorcetnek nincs tudata arról a szörnyű összeütközésről, melyet az magába rejt s a társadalmi háborúkról, melyeket fölidézhet. Orvoslására egészen gyakorlati eszközöket ajánl, melyek azóta nagy mértékben és hatalmasan fejlődtek: takarékpénztárakat és életbiztosításokat s ez intézményeket mint philosophus és mint mathematikus vizsgálja. «Ha az élet esélyeit és a pénz elhelyezését számítás alapjára fektetjük, eljárásunk eredményéül nyerjük azon eszközöknek eszméjét, melyek már eddig is sikerrel használtattak, de mégsem oly terjedelemben s nem a formáknak azzal a változatosságával, mely őket valóban hasznosakká tenné nem csak néhány egyén, hanem a társadalom egész tömege számára.» E különféle eszközökön kívül Condorcet még a hitelintézeteket ajánlja, melyek a keres-

kedelmet és az ipart függetlenebbekké teszik majd a nagy tőkepénzesektől.

Végre az utolsó egyenlőtlenséget, a tanultság egyenlőtlenségét, helyreigazíthatjuk «magoknak az ismereteknek és tanításuk módjának» szerencsés megválasztásával. Condorcet nem hiszi, hogy a tanításnak az olvasás és irás egyszerű elemeire kell szorítkoznia. Ohajtaná, hogy «a nép nagy tömegét mind arra tanítsák, a mit minden embernek tudnia kell otthoni gazdálkodása, ügyeinek igazgatása, iparának és tehetségeinek szabad fejlesztése, jogainak ismerete, védelme és gyakorlása czéljából; óhajtaná, oktassák a népet kötelességeire, hogy azokat jól teljesíthesse, hogy a maga és a mások cselekvéseit a saját belátása szerint itélhesse meg; hogy ne legyen tőle idegen egy oly fenkölt vagy gyöngéd érzés sem, mely az emberi természetnek becsületére válik». Ha a mostani társadalom még igen távol van ez eszménytől, valóban kötelessége minden erejét megfeszítnie, hogy azt elérhesse.

Végre a Condorcet-től tárgyalt utolsó pont, az emberi nem valódi tökéletesedéséről szól. Rövidesen kiemeljük főbb nézeteit e pontra nézve. Ezek: 1. a módszerek tökéletesítése, melyek által lehetővé lesz, hogy kevesebb idő alatt az ismeretek nagyobb tömegét minél több ember sajátítja el; 2. a föltalálások tökéletesítése, mely együtt fog járni a tudományok haladásával; 3. az erkölcsi és philosophiai tudományok tökéletesítése, az ember értelmi és erkölcsi képességeinek elemzése által; 4. a társadalmi tudomány tökéletesítése az által, hogy a valószinűségi számítást alkalmazzuk e tudományra; 5. ennek következtében az intézmények és a törvények tökéletesítése; 6. a nemek egyenlőtlenségének eltörlése;

7. a hódító háborúk kevesbítése vagy eltörlése; 8. egyetemes tudományos nyelv megalapítása. Condorcet e jóslatai vagy inkább reményei közül néhány még mindig távol van attól, hogy megvalósuljon; de nem tagadható, hogy a legjobb elmék mindeddig hajlandók voltak osztozni e reményekben.

Főleg könyvének utolsó lapjain ragadtatja magát Condorcet olynemű lelkesedésre, mely miatt a képzelgés és az utópia vádját vonta magára. Valóban itt mintha az emberi látás végtelen meghosszabbításáról és képességeink határtalan tökéletesítéséről szólna. De noha igaz, hogy Condorcet e lapokon kifejezéseiben túllépi a helyes mértéket, még sem tagadható, hogy kimondott eszméi, legegyszerűbb kifejezéseikre vezetve vissza, nem csak védelmezhetők, hanem tökéletesen igazak is. Nincs-e valóban igaza, midőn azt mondja, hogy az emberi élet átlagos tartama végtelenül növekedhetik, folyvást közeledve természetes korlátjához?[65] nincs-e igaza, midőn azt hiszi, hogy a prophylaktikus orvostan, vagyis a közegészség tudománya, egykor elejét veszi még az örökölhető vagy ragadós betegségeknek, vagy legalább korlátozhatja hatásukat? vajjon képtelen-e az a föltevése, hogy jöhet oly idő, melyben a halál csak rendkívüli balesetek követ-

[65] Nem vették figyelembe, hogy midőn Condorcet az emberi élet végtelen meghosszabbításáról beszél, tényleg csak az *átlagos tartamról* szól, mely a tudomány haladása által végtelenül közeledhetik az élet természetes korlátjaihoz. E természetes korlátok például 80 vagy 100 évre lévén megszabva, és az átlagos tartam csak 35 évre, marad tehát egy 40 vagy 50 évre terjedő köz az átlagos tartam és a legszélsőbb tartam közt; már pedig ez azon köz, mely végtelenül változhatik Condorcet szerint. S ebben nincs semmi észszerűtlen.

kezménye, vagy az életerők folyvást lassúdó megsemmisülése lesz?[66]

Nincs itt helyén, hogy okadatolt kritikának vessük alá e nagy és szép reményeket. A ki valamely eszmével lép a világ elé, nem köteles előre látni annak minden nehézségét, és elejét venni minden ellene intézhető ellenvetésnek. Inkább minket illetne meg ez a föladat. A haladás tanára nézve az első időszak, a bizalom és a hit kora, ma már elmúlt; ezentúl ez elmélet, a tudománynak, az észnek és a kritikai vitatásnak a tárgya. Előbb vizsgálni kell majd, hogy szabatosan véve, miből áll az, a mit haladásnak nevezünk; mi a czél, mely felé haladunk; mert ha nem tudjuk, hogy hová megyünk, mikép állíthatjuk azt, hogy közeledünk a czélhoz? Igy tehát a haladásba vetett hit már föltételezi azt, hogy meghatároztunk egy oly eszményt, melyre nézve nem lesz könnyű megállapodásra jutni. Azután meg kell majd különböztetnünk a tudományos haladást, továbbá a társadalmi s az erkölcsi haladást; mert ha az első nyilvánvaló is, főleg a másodiknak óhajtjuk, sőt kérjük bebizonyítását. Sőt meg kell különböztetnünk az erkölcsi haladást is a társadalmi haladástól; mert nem nyilvánvaló, hogy az ember erkölcsisége egyaránt gyarapszik az intézmények szelídülésével, méltányosságá-

[66] L. e tárgyról *L'Utopie de Condorcet* (Condorcet utópiáját a Clermonti facultásnak bemutatott thesis) Gillet Mathurintől, Páris 1883. — Sajnáljuk, hogy a szerző, ki szives volt idézni és elemezni *Erkölcstanunk* egy fejezetét (III. k. IX. f.) az erkölcsi haladásról, nem ismerte az előző lapokat, melyekben jóval előbb, mint ő (1872-ben) védelmeztük Condorcet-t az utópia vádja ellen, melylyel túlzó kritikusok illették.

val.[67] Továbbá nem csupán egy sorozatát kell tekintetbe vennünk a tényeknek, mint e tan párthívei mindig tevék, és nem kell majd hinnünk, hogy haladás van az összeségben, mivel ez vagy amaz a részleges haladás nyilvánvaló; mert még mindig fönmarad az a kérdés, hogy nem veszítettük-e el a vámon azt, a mit a réven nyertünk? Azonkívül még föl fogjuk tenni azt a kérdést is, hogy e haladás, ha fölteszszük, hogy valódi, folytonos és szakadatlan haladás volna-e, avagy nincsenek-e rajta, mint Leibnitz mondotta, csomók s keményedések; és ez esetben mi volna a törvénye, ha ugyan van törvénye, e zavaró eshetőségeknek? Vizsgálni fogjuk továbbá, hogy a tökéletesedés tulajdonsága, ha már igazságát föltételezzük, az egész emberi nemre alkalmazható-e, vagy csak egyetlen fajára, mely egyedül maradna meg a többinek romjain. Végre vizsgálni fogjuk, hogy e haladás akár folytonos, akár nem, határtalannak fogható-e föl, és hogy ez nem oly gondolat-e, melyre a tapasztalatban nincs semmi példa; mivel az egyén, ki tökéletesedik az érettség koráig, hanyatlik az öreg korban, hogy a halállal végét érje; mivel úgy tapasztaltuk, hogy valamennyi nép alá volt vetve a fejlődés és a hanyatlás kettős törvényének, és hogy mindannyit más hatalmasabb és boldogabb népek semmisítették meg és olvasztották magukba. Végre az emberiség jövője nincs-e kapcsolatban a föld jövőjével, melyen lakik, és végtelennek gondolhatjuk-e az egyiknek haladását a nélkül, hogy a másikat örökkévalónak ne fognók föl?

[67] L. Fr. Bouillier munkáját az erkölcsi haladásról a *Lelkiismeretről* (Conscience) irt könyvében és a választ *Erkölcstanunkban* III. k. IX.

Bárhogy áll a dolog e kételyekre nézve, kiemeljük az emberiség haladásába vetett eme hitet, mint a Franczia országtól világgá bocsátott eszmék egyikét, s mint egyikét a leghatalmasabb ösztönzőknek, melyeknek sarkaló erejét valaha érezte az emberiség. A haladás eszméje századunkban nem csak mint tudományos elmélet jelentkezett, hanem a szenvedély, a hit, a vallás formáját vette föl. Nem nagyítjuk a dolgot, midőn azt állítjuk, hogy századunk emberei a haladás hivéséből, az emberiség jövőjébe vetett hitből oly érzéseket merítettek, minőkre eddig, úgy látszott, csak a vallás képesíti az embert, a vigasztalásnak, a reménynek érzelmeit, vezércsillagát ezerek lelkének, kikre nézve a földi paradicsom helyettesíti a mennyeit. E hitnek valamint hívei, hódolói és vértanui vannak, úgy — meg kell vallani — vannak fanatikusai is; van annak igen nagy része abban a forradalmi lázban, mely századunkat égeti. A jelennek undora, a jövőnek bálványozása csakhamar érzéketlenné kell hogy tegyen bennünket a jelen bajai és a mulékony romlás iránt, midőn az a remény éltet, hogy végtelenül kiválóbb javakat érhetünk el a jövőben. Valamint egy babonás vallás uralma alatt az emberek halált szenvednek vagy gyilkolnak, hogy magoknak és másoknak az ég örömeit biztosítsák: épp oly kevéssé félnek majd a haláltól vagy a gyilkosságtól, hogy a földön megvalósítsák a paradicsomi állapotot, melylyel a képzelet el van telve. Igy a jó és rossz mindig vegyülve található, mintegy az elmélet czáfolatául. Igaz, hogy haladás már az is, ha hiszünk a haladásban; mert e hit arra ösztönöz bennünket, hogy mindig a jobbat keressük; de egyúttal e haladás a pusztulásnak oka is lehet; mert mindig csak rosszat látván abban, a mi van, és jót abban, a mi még nincs: az

utópia szelleme arra kárhoztatja magát, hogy romot romra halmozzon, és végül a rombolás javíthatatlan lázává alakuljon át. E két szin alatt mutatkozik előttünk a XVIII. századot befejező nagy esemény, mely egyaránt volt a lelkesedés és az undor tárgya, mivel ott láthatjuk a haladás vallását legnagyobb tisztaságában, és e vallás fanatismusát a leggyűlöletesebb mivoltában.

XI. FEJEZET.

Az amerikai és a franczia forradalom.

1. §. Amerikai publicisták: Payne T. — Franklin. — Hamilton. — John Adams. — Jefferson. Washington.
2. §. 89-iki publicisták: Mirabeau és Siéyès abbé.

1. §. *Amerikai publicisták.*

A XVIII. század philosophiájának a társadalmi és politikai állapotra alkalmazott kritikai munkája, midőn bizonyos téves, képzelgő és veszélyes eszmékre vezetett, mint az megtörtént a XVI-ik században, a reformatió korában és a XVII-ikben, az angol forradalom korában: ugyanakkor világos elvekké, egy új és a jogra alapított társadalom szabályaivá is tömörült. Két nagy esemény a XVIII. század végén, melyek mindegyike a forradalom nevét viseli, lesz ténybeli kifejezése azon előző forradalomnak, melyet az eszmékben e század gondolkozói és publicistái előidéztek: egyik az amerikai, a másik a franczia forradalom. Ez a két esemény határán van e történeti munkának; és mi nem akarjuk e határt átlépni. De mégis szeretnénk elmenni egészen a küszöbig és szeretnénk reámutatni néhány iróra és politikusra, kik Amerikában vagy Franciaországban előre látták, előkészítették és bevezették e két eseményt.

Az inkább gyakorlati, mint elmélkedő amerikai nép, mely többet foglalkozott azzal, hogy az elveket törvényeibe foglalja, mint azzal, hogy elméleteket és elveket találjon föl, nem mutathat föl oly nagy elméleti rendszereket, minőkkel a XVII. századbeli Angliában vagy a XVIII. századbeli Franciaországban találkozunk. Magának a tettnek mezején, a tények mozgalmába vegyülve fejtették ki az amerikai publicisták politikai szempontjaikat. Mégis sajnálnók, ha oly nevek, mint Franklin és Washington, kimaradnának e történeti munkánkból.

Payne Tamás. — Igen sok irat jelent meg az amerikai forradalom kezdetén az amerikaiak ügyének védelmére, az angol kormány ellen. Mind ez alkalmi iratok közül, melyek csak lazán függnek össze a politikai tudomány történetével, a legtöbb sikert érte el és a legnagyobb hirnévre tett szert a következő czímű röpirat: *Common sense* (Józan ész) Payne Tamástól, ki a külügyi bizottság titkára volt a congressusban a függetlenségi harcz alatt, és a ki később, midőn franczia polgár lett, helyet foglalt a conventben mint képviselő és fogságba került a rémuralom alatt.

A *Common sense* igen rövid röpirat; főleg annyiban érdekes, hogy első nyilt hirdetője a köztársasági eszmének a XVIII. században. Montesquieu egészen az angol formájú monarchiai kormányzatnak volt híve; maga Rousseau is csak úgy ajánlotta a köztársasági formát, mint a kis államokra alkalmazhatót, nem pedig a nagyokra; és azt mondotta, hogy bizonyos föltételek alatt maga a monarchia is köztársaság. — Világos, hogy az Egyesült-Államok fölszabadítása keltette életre a világban a köztársasági kormányforma eszméjét. E forma meg-

bukott Angliában és nem igen sikerült Hollandiában. Az amerikai háború nem csupán Angolország ellen volt intézve, hanem a királyság ellen is.

A *Common sense* azon kezdődik, hogy helyes különbséget tesz a kormány és a társadalom közt; mert e különbséget a publicisták nem vonták meg eléggé. «Néhány iró, úgy mond a szerző, összezavarta a társadalmat a kormánynyal, mintha csak csekély különbség volna köztük, pedig nem csupán magokban véve különbözők, hanem eredetöknél fogva is azok. A társadalmat szükségleteink teremtik; a kormányt vétkeink; az első positiv módon teremti meg boldogságunkat, midőn vonzalmainkat egyesíti; a második negativ módon, midőn korlátozza vétkeinket. Az egyik elősegíti az egyesülést, a másik különbségeket teremt. Az egyik védelmez, a másik büntet.»

Ha már föl van állítva a különbség, könnyű belátni, hogy a szerző mit fog belőle következtetni; azt, hogy ha a kormány odáig jut, hogy maga csinálja mind azt a rosszat, melyet el kellene tűrnünk, ha kormány nem volna: jogunk van a kormányt megbuktatni és megváltoztatni. Már többször találkoztunk e tannal, semhogy szükséges volna azt még egyszer kifejteni, csakhogy rendesen zsarnokság nevén az absolut monarchia volt értve. Itt Anglia a zsarnok. Az angol kormány az, mely ellen küzdeni kell. Különös érdekű látvány, hogy mint támadja meg a köztársasági szellem e kormányformát, mely eleinte Franciaországban, a század első felében, a szabadság eszményének látszott.

Az absolut kormányzatoknak, mondja Payne Tamás, megvan az az előnye, hogy mivel egyszerűek, legalább tudjuk, honnan jönnek szenvedéseink, ha szenvedünk.

De Anglia alkotmánya oly rendkívül bonyodalmas, hogy a nemzet éveken át szenvedhet, a nélkül, hogy tudná, hol fáj neki tulajdonképen. Némelyek a bajt az egyik részbe, mások a másik részbe helyezik, és minden politikai orvos más orvosszert ajánl. Az angol kormányzat ugyanis a következő részekből áll: 1. a monarchiai zsarnokság maradványai a király személyében; 2. az aristokratiai zsarnokság maradványai a pairek vagy lordok személyében; 3. az új köztársasági elemek az alsó házban, melytől függ az egész angol szabadság. A két első hatalom, mint örökös, független a néptől, minek következtében, alkotmányos fölfogás szerint, semmivel sem járul az állam szabadságához. — Az a mondás, hogy az angol alkotmány három oly hatalom egyesülése, melyek egymást egyensúlyban tartják, balga beszéd; e szavaknak nincs értelmök, vagy éppen lapos ellenmondás van bennök. Valóban, ha azt mondjuk, hogy az alsó-ház korlátja a királyi hatalomnak, ezzel két dolgot tételezünk föl: 1. hogy a király csak úgy kelthet bizalmat, ha mindig ellenőrzik, más szóval, hogy az absolut hatalomra való sovárgás természetes betegsége a monarchiának; 2. hogy az alsó-ház, mely ez ellenőrzéssel meg van bízva, belátóbb, azaz több bizalmat érdemel, mint a korona. De másrészt ugyanaz az alkotmány, mely az alsó-háznak hatalmat ad arra, hogy korlátozhassa a királyt, a királynak is hatalmat ad az alsó-ház korlátozására, midőn vetójával ellene szegülhet szavazatainak; a mi azt mutatná, hogy a király belátóbb, mint azok, kikről már föltettük, hogy belátóbbak ő nála.

E kritikából, melyet csak kivonatban adhatunk, Payne Tamás azt következteti, hogy az angolok elfogultsága kormányzatuk iránt inkább nemzeti büszkeségökből

származik, mint megfontolásból. Az egyének minden bizonynyal szabadabbak Angliában, mint néhány más országban; de a király akarata éppen csak oly törvény Angliában, mint Francziaországban, azzal a különbséggel, hogy az nem közvetlenül a társadalomtól származik, hanem egy parlamenti határozat félelmes formájában érvényesül. Ennek következtében mellőzve minden nemzeti büszkeséget, az igazság abból áll, hogy csupán az ország erkölcseinek és nem alkotmányának köszönhető az, hogy a korona Angliában nem éppen oly zsarnoki, mint Törökországban.

Franklin. — Franklin az új-kor legeredetibb alakjainak egyike. Socratesre emlékeztet, de kevesebb az emelkedettsége. Gyakran olvasta Xenophon *Memorabiliáit* és lelkesedést merített belőlök. A közmondások adományával birt; jeleskedett abban, hogy mint a görög bölcsek, tömör és szellemes tételekbe foglalta össze az emberi tapasztalás eredményeit. Erkölcstana kissé a földhöz tapadó, de alkalmilag föllendül. Erkölcsi naptára igen ismeretes és elmés. Fölsorolja abban azon tulajdonságokat, melyeket megszerezni és megtartani kíván, és azokat e tizenhárom főbb tulajdonságra vezeti vissza: mértékletesség, hallgatás, rend, határozottság, józan életmód, szorgalom, őszinteség, igazságosság, mérséklet, tisztaság, nyugalom, szűziesség, alázatosság. Midőn e katalogus már el volt készítve, Franklin arra gondolt, hogy mivel nehéz lesz neki egyszerre tizenhárom hiba ellen küzdeni, és egyszerre tizenhárom erényre ügyelni, mint a három Horatius közül az utolsó, külön akart megküzdeni ellenfeleivel, és az erkölcstanra e politikai elvet alkalmazta: *Divide et impera.* «Csináltam magamnak, így szól, egy tizenhárom lapnyi kis könyvet, mindegyik lap fejére az

erények egyikének nevét irtam. Minden lapot megvonaloztam vörös tentával, oly módon, hogy hét oszlop keletkezett, a hét mindegyik napjára egy jutván, s mindegyik oszlop élére e napok nevének kezdőbetűjét tettem. Azután tizenhárom vízszintes vonalat húztam, s ezek élére irtam a tizenhárom erény neveinek kezdő betűit. E vonalra és az illető nap oszlopában egy kis jelt csináltam tentával, hogy megjegyezzem a hibákat, melyeket lelkiismeretem vizsgálata szerint egyik vagy másik erény ellen elkövettem... Arra határoztam magamat, hogy egy héten az erények közül külön egyre fordítom komoly figyelmemet. Igy az első héten főleg arra gondoltam, hogy a legcsekélyebb hibát se kövessem el a mértékletesség ellen, míg a többi erényeket rendes szabad útjokra hagytam, megjelölvén azonban minden este a napnak hibáit... Épp úgy, mintha valaki irtogatni akarja kertjét, de nem azon van, hogy egyszerre tépjen ki belőle minden dudvát... Ily módon élvezni reméltem azt a fölbátorító örömöt, hogy lapjaimon a jegyek számának fokozatos kisebbedésében látom majd a haladást, melyet az erényben tettem, mind addig, míg, miután több ízben újra kezdettem, végre elég szerencsés voltam könyvecskémet tizenhárom hét mulva egészen fehérnek látni.»[1]

Franklin Benjámin erkölcsi iratai közül a legérdekesebb és legeredetibb *A jó Rikhard zsebkönyve*, mivel számos és nevezetes mondás van benne. Itt adunk néhányat e mondások közül, melyeknek jó része hiressé vált.[2]

[1] Franklin *Autobiography* V. f.

[2] Franklin azt látszik mondani előszavában, hogy ő inkább összegyűjtötte, semmint föltalálta e mondásokat, a mi különben nem lényeges, mert így is, úgy is egyenlő az érdem.

«Ne pazarold az időt, ez az a szövet, melyből az élet készült.» — «Az alvó róka nem fog tyúkot.» — «A mesterség földbirtokot ér.» — «A munka fizeti, a kétségbeesés növeli az adósságokat.» — «A kényes macska nem fog egeret.» — «Három költözködés több kárt okoz, mint egy égés.» — «A gazda többet végez szemével, mint a két kezével.» — «Kövér konyha, sovány végrendelet.» — «Egy bűn többet emészt föl, mint a menynyibe két gyermek eltartása kerül.» — «Sok kicsi sokra megy.» — «A bolond adja a lakomát és az okos lakmározik.» — «Kár drága pénzen vásárolni a megbánást.» — «A selyem, az atlasz és a bársony elfojtják a konyha tüzét.» — «Midőn a kút száraz, akkor becsülik meg a vizet.» — «A gőg bőségben reggeliz, szegénységben ebédel és gyalázatban vacsorál.» — «Hazugság és adósság egy lovat nyergelnek.» — «Üres zsák meg nem áll.» — «A hitelezőknek jobb az emlékezetök, mint az adósoknak.»

Franklin politikai iratai (a közügyekre vonatkozó szakszerű dolgozatok kivételével) humoros essai-k, mint erkölcsi iratai; a józan ész és becsületesség sugalmazta őket, s a szellem éle sem hiányzik belőlök. Főleg ily című kis iratát akarjuk kiemelni: *Szabályok, melyek szerint kis birodalmat lehet csinálni a nagyból.* Ironikus formában való összefoglalása ez az amerikaiak valamennyi sérelmének és a függetlenségre való jogczímeiknek; és bizonyos tekintetben teljes elmélete ez a különszakadásnak. Franklin azon politikusoknak, kik birodalmukat igen is nagynak találják, ajánlja, hogy kisebbítsék azt rossz közigazgatás segélyével; és tanácsok formájában előadja, hogy mily rosszul járt el Anglia Amerikával szemben.

Megtalálható ez irat Franklin munkái közt.[3] Hogy fogalmat adjunk róla, csupán néhány kivonatot idézünk belőle: «Egy nagy birodalom, úgy mond, épp oly könnyen elfogyasztható, mint egy nagy kalács. Fordítsátok csak figyelmeteket először a legtávolabbi tartományokra, hogy azután utánok a közelebbiek kerülhessenek sorra, ha meg akartok tőlük szabadulni». Lássuk, mily eszközt kell e czélra alkalmazni: «Hogy az elválás lehetősége mindig fönforogjon, legyen gondotok arra, hogy e tartományok be ne olvasztassanak az anyaországba, hogy vele együtt ne élvezhessék ugyanazt a közjogot s ugyanazon kereskedelmi kiváltságokat, s hogy néhány oly törvény kormányozza őket, melyeket ti magatok csináltatok, a nélkül, hogy nekik valami részök lett volna a törvényhozók választásában. E rendszabályokhoz nyúlva, hogy hasonlatomhoz visszatérjek, körülbelül úgy fogtok tenni, mint a mézeskalácsosok, kik már előre rovátkolják a tésztát, hogy kijelöljék a helyeket, hol majd a kalácsot föl kell darabolni».

E tartományokat talán a gyarmatosok vagy őseik szerezték és hódították meg, az anyaország segítsége nélkül. Ha aztán sikerült nekik lakosaik növekvő számával együtt növelni az anyaország erejét, melynek mindig készek voltak segítségére sietni háborúiban; ha gyarapították annak kereskedelmét iparczikkeinek megvásárlásával, erkölcsi hatalmát pedig a hajóinak és tengerészeinek adott nagyobb elfoglaltsággal: akkor föl kell tennünk, hogy van valami érdemök, s hogy ez nekik jogot adhatna némi kedvezményekre is. De hát nektek

[3] *The select works of Benj. Franklin.* (Boston, 1857. Th. Sompson 270. l.)

mind ezt el kell felednetek, sőt még bosszút is kell állni érte, mintha jogtalanságot szenvedtetek volna. Ha úgy esik, hogy buzgó whigek s a forradalom elveiben nevelkedtek: ne felejtsétek el ezt fölrónvni nekik, és úgy intézkedjetek, hogy büntetést kapjanak. Az ily elvek, ha egyszer a forradalom végre van hajtva, nem divatosak többé; sőt gyűlöletesekké és útáltakká lesznek». — «Bármily megadó volt is engedelmességök, s bármily ragaszkodással voltak is érdekeitek iránt, türelmesen elviselve sértéseiteket: ti mindig azt tegyétek föl róluk, hogy lázadásra hajlók s úgy bánjatok velök. Szállásoljatok el csapatokat nálok, kik rakonczátlanságukkal a tömegeket föllázítják, golyóikkal és szuronyaikkal pedig leverhetik. Ily módon, mint a paraszt, ki feleségét gyanúból veri, rövid idő alatt gyanútokat valósággá változtathatjátok.» — «Kell, hogy a távoleső tartományoknak birái és kormányzói legyenek... Gonddal kell kiválasztani azokat, kiket e hivatalra ajánltok. Ha találhattok tönkre jutott tékozlókat, kiszolgált játékosokat, börzelátogatókat, azok igen jók lesznek kormányzóknak; mert kapzsiak és zsarolásaikkal ingerelni fogják a népet; és ha vannak nálatok czivakodó ügyészek és törvénycsavaró jogtudósok, azok sem fognak ártani; mert bizonyára összevesznek majd kis parlamentjeikkel...» Igy folytatva tovább és fölsorolva az amerikaiak összes sérelmeit, azzal a hideg és tartós ironiával, mely az angolszász faj szellemének egyik sajátsága: ajánlja nekik, hogy büntessék meg áldozataik panaszait, és hogy évdíjakkal jutalmazzák meg a zsarnoki és lelkiismeretlen kormányzókat; terheljék illetékekkel a gyarmatokat, s ne vegyék számba se az egyéni, se a kereskedelmi szabadságot; építsenek várakat s küldjenek ki tábornokokat

alkotmányellenes fölhatalmazással stb. Befejezésül aztán ezt mondja: «Ha e néhány ajánltom szabályt gonddal alkalmazzátok, higyjétek el nekem, hogy csakhamar megszabadultok attól a fáradságtól, hogy kormányoznotok kell őket».

Idézni fogjuk még a cincinnatii rend ügyében irt élénk és szellemes birálatát. Ezt a rendet némelyek azon czélzattal akarták alapítani, hogy vele az államba újra behozzák a nemességnek egy nemét. Ez új intézmény hivei ugyanis azt kivánták, hogy az örökölhető legyen. Kivált e pontot támadja meg Franklin egy leányához irt levélben, mely talán nem volt a nyilvánosság elé szánva.[4] — Megütközik ez elven, mely annyira ellenkezik a szövetség minden elvével. Még sem ellenezné oly nagyon, ha e rend tagsága csak a személyhez volna kötve. Miért tagadnók meg azoktól ezt a nyomorúságot, a kiknek az oly nagy örömet okoz? De semmi módon sem engedheti meg, hogy e kitüntetés helyettesítés által az utódokra is átszálljon. A khinaiaknál épp ellenkezően a kitüntetés fölmenő és nem leszálló. Az atyának és az anyának joguk van a kitüntetésre, melyet a gyermekek vívtak ki. E fölmenő becsület hasznos az államra, mert arra ösztönzi a szülőket, hogy erényes nevelést adjanak gyermekeiknek; de a leszálló becsület nem csupán igazságtalan, hanem ártalmas is. Ez által mind ama rossz következmények elő fognak állani, melyekkel a nemesség intézménye Európában járt, s mely Spanyolország egy részét pusztasággá változtatta. Azután alkalmazva azt a humoros eljárást, mely abból áll, hogy szabatos

[4] *Levél Mrs Bachehez*, 1784. január 26. (The select works, 464 l.)

arithmetikai úton bizonyítunk egy erkölcsi tételt, azt bizonyítja, hogy a fiú csak felében tartozik az atya családjához, a másik felében pedig az anya családjához tartozik. E fiú egy másik családba házasodván, az unoka csak negyedrészben fog a nagyapa családjához tartozni; a déd-unoka csak nyolczad részben, a következők csak 16-od, majd 32-ed részben; végre a tizedik nemzedék sarja 512-ed részben. Igy kilencz nemzedék mulva, azaz 700 év alatt, mi, még nem is igen régi nemesség, egy Cincinnati-lovag csak 500-ad része volna az ősi lovagnak, és hozzá még, mondja Franklin, «föl kell tennünk, hogy az amerikai nők hűsége tovább is olyan marad, mint a milyen mai nap». Az arithmetikai számítás és a higgadt érvelés e vegyüléke eléggé jellemzi Franklin sajátos tehetségét, mely számára oly kiváló eredetiséget biztosít.

Kiemeljük még Franklinnak a visszaélések ellen intézett irataiból azokat, melyek a matrózfogdosással, a kalózhajókkal, a sajtóvétségekkel, a rabszolgakereskedéssel stb. foglalkoznak. Különösen ki kell emelnünk, mint a kiváló hazafiság mintáját, az alkotmány elfogadása alkalmával tartott beszédét. Ő ugyanis az alkotmányt tanácskozás közben még ellenezte; de mihelyt azt megszavazták és elfogadták, lemond mindenféle ellenzésről: «A mi az én külön véleményemet illeti azokról a hibákról, úgy mond, melyeket az alkotmányban észrevenni véltem: föláldozom azt a közjó érdekében. Soha arról egy szót nem ejtettem e gyülekezeten kívül; az a vélemény e korlátokon belül született s itt is fog elveszni. Ha mindegyikünk ismételné ellenvetéseit, útját állná annak, hogy az alkotmány általában elfogadtassék

és így elveszítenők annak üdvös hatásait». Mély bölcseség, mely oly kevéssé ismeretes nálunk!

A Foederalista. — Az amerikai alkotmány, melyről Franklin beszéde szól, valóban igen élénk vita tárgya volt két párt közt: a *foederalisták* és az *antifoederalisták* közt. Miután több évig azon régi szerződés érvénye alatt éltek, mely az Egyesült-Államok függetlenségét megállapította, csakhamar észrevették e szerződés elégtelenségét és segíteni akartak a dolgon, szilárd alapokra fektetve az amerikai szövetséget. De itt a nézetek eltértek; némelyek az amerikaiból nemzetet akartak csinálni, és egyesülését egy szoros és hatalmas szövetség kapcsával akarták megszilárdítani: ezek a *foederalisták* voltak;[5] a többiek attól tartottak, hogy egy túlságosan központosított hatalomban ismét visszatér majd a monarchiának minden kelletlensége és a zsarnokságnak minden visszaélése: ezek voltak az *antifoederalisták*, kiket azóta *demokraták*-nak neveztek. Az előbbiek tehát a központi hatalom tekintélyét kívánták és az utóbbiak az egyes államok souverainitását; sőt voltak, kik az államok különszakadását is pártolták. A dolgok ez állapotában egy fontos közlönyt alapítottak, melynek neve a *Foederalista* volt, s mely éppen azzal foglalkozott, hogy fejleszsze az egyesülés, a szövetség eszméit, melyek nélkül nemzet nem lett volna lehetséges. E lapnak legkiválóbb irói Hamilton, Madison és Jay voltak; de a három közül Hamilton, Washington barátja, volt a vezérszerkesztő, ki már ismeretes volt, mint egy másik lapnak, a *Continentalist*-nak alapítója s mint *Phocion Levelei*-nek szerzője.

[5] Ne hogy tévútra vezessen e szó, melynek Franciaországban a forradalom alatt épp ellenkező értelme volt.

A *Foederalista* [6] kiváló becsű politikai munka. Mint egy illetékes kritikus mondja róla, az «elemzésnek és éleselméűségnek remeke».

Mivel nem az intézmények történetét irjuk, azért Hamilton munkájából csak az általános eszméket emeljük ki. Ez iratnak alapeszméje az, hogy a szövetkezett államoknak általában nagyobb hajlandóságuk van az anarchiára, mint a zsarnokságra, és hogy majdnem mindig a központi hatalom hiánya volt nagy bajuk; tehát e hatalomnak hiányát, nem pedig visszaélését kell tekintetbe venni és orvosolni; mert tény az, hogy az emberek ragaszkodása gyöngül a tárgyak távolsága és terjedelme arányában. Igy jobban szeretjük családunkat, mint falunkat és falunkat jobban, mint hazánkat. Szövetségi kormányzatban mindig jobban fogjuk szeretni az egyes államokat, mint az államot általában; s azért az általában vett államot kell erősíteni.[7] A publicista ez általános tételét sok érdekes példával támogatja. Például a feudalis kormányrendszer kétségtelenül nem volt tulajdonképi foederativ kormány, de volt ezzel némi analogiája. Már pedig e rendszer jellemvonása az állandó háború volt a souverain és a hűbérurak közt, meg a hűbéruraké egymás közt. Skóczia is újabb példája ez igazságnak. A klánok állandó háborúja dühöngött mind addig, míg Anglia hatalma meg nem állapította az *uniót*. Igaz, hogy ezek csak analógiák; de döntőbb példákat vehetünk a tulajdonképi szövetségek történetéből. A leg-

[6] E lapot francziára fordították 1792-ben ily czím alatt: *Le Fédéraliste*, néhány irat gyűjteménye, melyeket Hamilton, Madison és Jay irtak az Egyesült-Államok alkotmányának érdekében.

[7] *Foederalista*, I. k. XVIII. f.

jelentékenyebb a görögországi. Volt ugyan ott névleges szövetkezés és egy neme az egységnek, legalább a vallás terén. Az amphictyonok gyűlése birt ugyan a szövetségi tanács bizonyos hatalomkörével; de e kapocs sohasem volt oly szorosra fűzve, hogy a görögöt nemzetté tehesse. Innen a folytonos háborúk, melyeket a kis görög államok egymás ellen viseltek, s melyek bizonyos tekintetben polgári háborúk voltak. Csak egyesülve voltak hatalmasok a görögök s csak így védelmezhették magokat a perzsák ellen. Máskülönben folytonos harcz volt köztük a hegemoniáért és a különböző népek kölcsönösen gyengíték egymást. Bizonyos, hogy a görögök, ha központi hatalmuk lett volna, megvédhetik magukat Macedónia ellen; és talán gátat emelnek Róma vállalatai ellen. A görögök érezték annak szükségét, de már nagyon későn; és még mikor az achaji ligát szervezték is, ennek sem sikerült az egyesülés elvét uralkodóvá tennie a függetlenség elve fölött. A rómaiak arra használták föl e gyöngeséget, hogy föloszlatták a ligát és hogy meghódították Görögországot. Hamilton még a német szövetség példáját idézi arra nézve, hogy egy erősen alkotott központi kötelék hiánya anarchiát hoz létre. E birodalom története nem egyéb, mint a háborúk sorozata a császár és a rendekkel szövetkezett fejedelmek közt, továbbá a fejedelmek és épp e rendek közt; csak idegenek betöréseit és cselszövényeit mutatja e szövetségnek egész története. Az idegen nemzeteknek valóban érdekökben áll e rendszert föntartani, mely állandóvá teszi a gyöngeséget és az anarchiát. Hollandia példája, melyet a szerző szintén idéz, már nem oly bizonyító, sőt általában nem az; mert Hollandia nem mutatott példát az anarchiára, és csodálatosan meg birta magát védeni az idegen ellenség

ellen.[8] A mi a svajcziakat illeti, a szerző itt is bizonyítja, hogy a kapocs, mely szövetségöket összefűzi, nem elégséges.

E megfontolások következménye nem csupán az, hogy erélyes központi hatalom kell minden szövetségben, hanem az is, hogy e központi hatalomnak nem csupán az államokra, hanem az egyénekre is ki kell terjesztenie hatáskörét.

Ez volt Hamilton és a foederalisták szerint az Egyesült-Államok eredeti alkotmányának lényeges hibája. «A törvényhozó hatalom tekintélye csak a testületekre terjed ki és nem az egyénekre.» Az Egyesült-Államoknak joguk van követelni, hogy adjanak segélyökre embereket és pénzt; de nincs semmi módjok arra, hogy e segélyt megszerezzék. Rendeleteik nem egyebek, mint puszta kérések. Pedig ezt akarják föntartani az antifoederalisták. Vakon ragaszkodnak e particularis rendszerhez és «birodalmat akarnak alkotni a birodalomban». Már pedig mind ez idézett példákból kitünik, «hogy oly souverainitás, mely souveraineknek, oly kormányzat, mely kormányzatoknak, s oly törvényhozás, mely törvényhatóságoknak s nem egyéneknek parancsol, mind megannyi szörnyű hiba, úgy az elméletben, mint a gyakorlatban». Az új alkotmány gondolata tehát az volt, hogy a szövetségi hatalmat szentesítse, s hogy lehetővé tegye számára azt, hogy legalább az unió érdekében az államokon túl, sőt magokra a polgárokra is kiterjedjen hatalma.

[8] Hollandia inkább ellenkező érvet szolgáltatott volna azon értelemben, hogy ott a központi hatalom majdnem monarchiává fajult; de ez egy fejedelmi család nagyhatalmával függött össze, melynek az ország fölszabadítása volt köszönhető; s e körülmény Amerikában nem forgott fönn.

E központosító és kormányzati irányzattal sokan szembe állították az államok souverainitásának elvét; és némelyek nem voltak távol attól a gondolattól, hogy tekintve az Egyesült-Államok roppant terjedelmét, szétdarabolják az uniót három vagy négy független töredékre.

Az unionisták vagy foederalisták igen erélyesen támadták meg a széttagolás e szándékát. A *Foederalista* először is arra figyelmeztet, hogy az egyesülésre már maga a természet is utal:[9] «A szabadság e földje roppant nagy, termékeny és egy tagban van .. talaja s termékei bámulatosan változatosak; a hajózható tavak és tengerek szakadatlan sora köti össze alkatrészeit, és a világ legnagyobb folyói nyitnak a közlekedés számára széles útakat. A népeknek ugyanegy a nyelvök, ugyanegy a vallásuk, egyforma az eredetök és együtt küzdöttek a közös szabadságért. Mint egységes nemzet kötöttünk békét és viseltünk háborút; mint nemzet győztük le ellenfeleinket, s mint ilyen kötöttünk szövetségeket és szerződéseket». Ez egységes nép az, melyet szét akarnának darabolni, mivel nagyon is messze terjed, vagy melynek egységét gyengíteni akarják azzal, hogy meglazítják a központi hatalom kötelékét. Vajjon mi nyújt nagyobb biztosságot a külső támadások ellen, egy nagy testület, vagy elkülönített és független testületek-e? Ha csak egy nemzeti kormány van, a szerződések a külföldi nemzetekkel csak egyetlen módon értelmezhetők; elszakadás esetében különböző módon magyarázhatók; a miből az összeütközéseknek megannyi esélyei származnak. A szomszédság több háborús esélyt szolgáltat

[9] I. F.

a határos államok, mint egy nem érdekelt központi állam részére. Aztán meg ez az utóbbi, magosabb szempontból tekintvén a dolgokat, kevésbbé lesz fogékony a hamis büszkeség és a hiú visszatorlások iránt; s így több mérséklettel és pártatlansággal járhat el. Továbbá a nagy kormányzatnak több segélyforrása van az önvédelemre, mint az elkülönített kormányzatoknak; egy közös hadsereg könnyebben forgatható eszköz, mint a külön hadseregek. Ugyan mivé lenne Nagy-Britannia, ha az angol, a skót s a walesi katonaság három külön kormánynak engedelmeskednék? Anglia és Skóczia egyesülése példát nyújt ez igazságra. A mi azt a véleményt illeti, hogy az uniót támadó és védő szövetségekkel lehetne helyettesíteni: ez merő csalódás. A különböző államokban különböző nemzetek laknának; különbözők lesznek érdekeik s szenvedélyeik, melyek az idő multával gyarapodni fognak. Végül, mint Európa, folytonos harczterré lesznek.

Noha ez elmélkedések csak Amerikára vonatkoznak, mindazáltal magokban véve is érdekesek annyiban, hogy kimutatják a valódi szövetségi kötelék hasznát, mely biztosan kapcsolja egybe ugyanazon társadalom különféle tagjait. Ez az elv alakította meg Európában a német és az olasz egységet. De itt a centralismus nem fért össze a foederalismussal. Mivel az európai államok mindannyian katonai államok, a központosításnak szükségkép érvényesülnie kell a helyi érdekekkel szemben. Francziaország, mely először valósított meg egy hatalmas állami egységet, ezzel példát adott a többi államoknak. Nincs okunk megütközni azon, hogy követték a példát.

John Adams. — Az amerikai forradalomnak köszönhető iratok közt van egy, melyet teljességgel nem szabad hallgatással mellőznünk, mert majdnem az egyedüli, mely-

nek elméleti és tudományos szine van; s ez *Az Egyesült Államok kormányzatának védelme* című munka,[10] John Adamstól, ki az Egyesült-Államok elnöke volt Washington után. E munka bár rosszúl van írva, nincs minden eredetiség híján.

E könyv Turgotnak Pricehoz irt levele *(Lettre à M. Price)* alkalmából jelent meg, melyben amaz, mint a nemzetgazdák iskolájának híve,[11] szemére hányta az amerikaiaknak, hogy utánozva az angol kormányzatot, bevitték alkotmányukba az ellenerők vagy ellensúlyok elvét. «A helyett hogy minden hatalmat egyre vezetnének vissza, a nemzeti hatalomra, különféle testületeket állítanak föl: képviselők testületét, tanácsot, kormányzót, mivel Angliának is van alsóháza, felsőháza és királya. E különféle hatalmak egyensúlyba hozásával foglalkoznak, mintha az erők ez egyensúlyának, melyet szükségesnek tartottak a királyi hatalom roppant túlsúlyának kiegyenlítésére, volna valami haszna a köztársaságokban, melyek valamennyi polgárnak egyenlőségére vannak alapítva; és mintha mind az, a mi különféle testületek fölállítására vezet, nem a versengésre szolgáltatna okot.» Ellenben John Adams azt állítja, hogy még a köztársaságban is szükségesek az ellensúlyok és a hatalom egyensúlya. Védelmezi a vegyes kormányzatok elvét, vagyis a többi három (a monarchia, aristokratia, demo-

[10] *Defence of the Constitutions of government of the U. S.*; London. 1787—88. 3-ik kötet, franczia fordítás, jegyzetekkel de la Croixtól, Páris, 1792. 2 köt. in 8°. E fordítás, mely Francziaországban 1792-ben jelent meg, közvetett bírálata volt az 1791-iki alkotmánynak s az egy kamararendszernek, mely ez alkotmányban érvényre jutott.

[11] L. föntebb.

kratia) vegyítését, a tiszta demokratiák ellenében. Szóval védelmezi az angol kormányformának a köztársasági intézményekre való alkalmazását. Három elvre vezeti vissza a politikai tudomány fölfedezéseit s ezek a következők: 1. a képviselet elve, vagyis nem kell közvetlen kormányzás; 2. a három hatalom: a végrehajtó, a törvényhozó és birói hatalmak elválasztása; 3. az egyensúly, melyet a főigazgatásban a három egyenlő vagy független tag alkot (király vagy elnök, felsőház vagy senatus, képviselőház). Ha nem fogadják el az amerikai alkotmányban a három rend egyensúlyát, a kormányzatnak okvetetlenül forradalmakon kellett volna átmennie. Közelebbről vizsgálván Turgot elméletét, azt kérdi, hogy mikép lehet összpontosítani a hatalmat a nemzetben. Lehet-e összegyűjteni az egész nemzetet, volna-e erre elég széles mező? Tehát képviselők kellenek, s ime már itt van egy testület, mely a nemzettől különbözik; és e testületben van többség és kisebbség; tehát újabb megoszlás. John Adams sokszor hivatkozik tekintélyekre (XXIV—XXXIV. Levelek). Idézi dr. Swiftnek ily című munkáját: *Vitatkozás a nemesek és a nép közt Athénében és Rómában;* idézi dr. Franklint, ki azt mondotta: «A kettős kamara működése a fuvarosok eljárásával hasonlítható össze. Mikor egy meredek hegyen kell leszállniok, négy ökör közül a szekér elejéről kifognak kettőt és a hátulsó saroglya elé fogván, a hegy csúcsa felé hajtják, miközben az első pár, a teher súlyától is segítve, lassan-lassan az ökröket és a szekeret a hegy aljára viszi». Hivatkozik még és pedig több izben Harrington tekintélyére, ki nem kevésbbé elmés példázatot hoz föl: «Két kis leány egy kalácsot akar fölosztani, oly módon, hogy mindegyik a neki járó részt kapja meg: Oszd el, mondja az egyik, s én

majd választani fogok; vagy én osztok s majd te választasz. Mihelyt ebben megegyeztek, minden jól van. Mert ha az, ki a kést kezében tartja, nem egyenlő részeket vág, veszteni fog, mivel a másik elveszi majd a nagyobbik részt. Tehát egyenlően osztozkodnak és mindegyik megkapja a maga részét«. Végre valamennyi publicistát idézi, Platont, Aristotelest, Polybiust, Tacitust, Macchiavellit, Montesquieut stb. Mi magunk is összegyűjtöttük mind e tanúságot a vegyes kormányzatok érdekében. A nevek tekintélyétől függetlenül, ott van a tények tekintélye; és a szerző nagy tanultsággal végig tekint a többi nép valamennyi alkotmányain. Végre egyenesen megtámadván Turgot azon elvét, hogy a rendek és egyensúlyok szükségtelenek az egyenlőségen alapuló kormányrendszerben: kimutatja, hogy nincs absolut egyenlőség s hogy mindig fönn fog állani a vagyon, a születés, az érdem s az erény egyenlőtlensége. Már pedig ez egyenlőtlenségek tényleg egy külön osztály előállására vezetnek. És mi ér többet, ez osztálynak külön képviseletet adni, korlátok között tartva azt egy népies jellemű gyűlés s egy külön végrehajtó hatalom segélyével, vagy beolvasztani azt egyetlen gyűlésbe, hol szükségképen túlsúlyra jut és magához ragadja a hatalmat? Az egykamara-rendszer mindig oligarchiára vezet.

John Adams könyvének legérdekesebb része az, melyben elemez és czáfol egy tizenhetedik századi angol politikai munkát, mely ma kevéssé ismeretes, Marchamont Needham:[12] *Értekezés, mely egy szabad kormányzatnak*

[12] *Defence* stb. III. k. VI. levél. Adams birálva szerzőjét, egyúttal tiszteletét fejezi ki iránta, mint azon iró iránt, ki a legtöbb erővel állapította meg a nép souverain hatalmának elvét. (404. l. és a következők.)

a monarchiával szemben való felsőbbségével foglalkozik (1656.) című munkáját. Nem is igen tudjuk, hogy Adams a sok demokratiai munka közül miért választotta azt, melyet leginkább elfelejtettek, ha csak nem azért, mivel bizonyára ebben találta a leghatározottabban kifejtve a tiszta demokratia tanát, melyet meg akart támadni. Alig kell mondanunk, hogy Adams habozás nélkül elismeri a szabad állam felsőbbségét az absolut monarchiával szemben; de mit kell értenünk szabad államon? Needham szerint, az a tiszta demokratia; John Adams szerint az a mérsékelt kormányzat, mely többé vagy kevésbbé hasonló Anglia kormányzatához. Adams annyira megy ez irányban, hogy maga az angol kormányzat valódi királyával és valódi nemességével jobban megfelelne elméletének, mint az amerikai kormányzat.

Alapjában véve, mint fentebb kimutattuk, más dolog a valóban vegyes kormányzat három elemi formából alkotva (örökös király, örökös felsőház a birtok kiváltságaival, a szavazatjog korlátozása); más dolog továbbá egy mérsékelt demokratia, mely magából meríti ellensúlyait (elnökség és felsőház), de a legszélesebb választási alapon és minden fokon föntartva a választás elvét. John Adams e két különböző kormányzatnak csak analogiáit emelte ki, a nélkül, hogy bármi módon számba venné jelentékeny különbségeiket, és titkos előszeretetet árul el az iránt, mely a kettő közül a monarchikusabb.

Bárhogy áll a dolog e különbségre nézve, sajátságosan érdekes egy amerikai irónál találni meg a demokratia legélénkebb kritikáját. Ma, midőn de Serre hires kifejezése szerint, «a demokratia árja majd hogy ki nem csap medréből», egy köztársaságinak ellenvetései megérdemlik, hogy elmélkedjünk rólok. Itt adjuk Needham

fő érveit John Adams válaszaival. 1. «A népek, mondja Needham, szabadságaik legjobb őrei.» — «Semmiképp sem, válaszol Adams; ha mindnyájoknak megadjátok a törvényhozói és birói hatalmat, elfojtják majd a nép szabadságát; vagy legalább a többség elnyomja majd a kisebbség szabadságát.» — 2. «A nép, úgy mondják, soha sem fogja megsérteni a maga jogait.» Az kétségtelen, hogy az egész nép el nem nyomhatja az egész népet, de az egyik rész nem nyomhatja-e el a másikat? Ha az embereknek nem volna meg az a törekvésök, hogy elnyomják egymást, a kormányzatok fölöslegesek volnának. Ha ellenben megvan az a törekvésök, hiába adjátok a hatalmat mindannyinak, mindig lesznek elnyomottak. Vegyük föl, hogy egy nemzet tiz millió emberből áll, kik közül csak két milliónak van birtoka; vajjon biztosak vagytok-e abban, hogy a nyolcz millió nem fogja-e elfoglalni a két milliónak birtokát? Kezdetben talán a szokás s az előitéletek vissza fogják tartani a szegényeket attól, hogy megtámadják a gazdagokat, de csakhamar megnő bátorságuk, s a többség fog találni fortélyt és ürügyet arra, hogy törvényesen kifoszsza a kisebbséget. — 3. «A nép, úgy mond továbbá Needham, biztositani óhajtván magát a zsarnokság ellen, oly módon alakítja meg a hatalmat, hogy az teherré legyen s hogy csak igen csekély hasznot kapjon az, ki benne részt vesz.» Ez igen rossz rendszer; mert akkor a közszolgálatot elhagyják az emberek, vagy pedig zsákmányául esik az a nagyravágyóknak, kik ingyen szolgálják a népet, hogy azután leigázhassák. — 4. «A hivatalokban való váltakozás, vagyis a választás, biztositék a corruptio ellen.» John Adams kénytelen elismerni, hogy ez elvet elfogadták az amerikaiak; de, úgy mond, «még megoldásra vár az a kérdés, hogy a váltakozás

óvószer-e a corruptió ellen, vagy inkább ennek elősegítője». — 5. «E váltakozás megsemmisíti a pártoskodás szellemét, megakadályozván annak meggyökerezését.» Adams forma szerint tagadja ez állítást és azt állítja, hogy egy hatalmas tekintély az absolut monarchiában vagy az örökös aristokratiában, jóval kevésbbé mozdítja elő a pártoskodás szellemét, mint a demokratikus kormányzat. — 6. «A hatalom és a személyek váltakozása az egyedüli orvosszer a személyes hatalom törekvései ellen.» Szerzőnk nem fogadja el ez elvet, vagy legalább igen sok föntartással fogadja el. Hivatkozik azon nemzetek tapasztalatára, kik megpróbálták a választás rendszerét. Végül mindannyian ama meggyőződésre jutottak, hogy a véletlen többet ér mint a választás, mely nagyon is ki van téve annak, hogy a corruptio és a vásárolt szavazatok befolyással legyenek reá, és hogy sokkal biztosabb a gondviselésre bizni a dolgot, mint önmagunkra. 7. «Minden kormányzatnak czélja a nép boldogsága és jóléte.» Legyen, úgy mond Adams, de nem szabad elfelejteni, hogy a gazdag épp úgy nép, mint a szegény s hogy azokat épp úgy kell biztosítani az elnyomás ellen. Ebből áll elő a két kamara eszméje, melyek közül egyik a gazdagok érdekét fogja képviselni, a másik pedig a szegényekét s mind a kettőt egyensúlyban tartja majd egy semleges és felsőbb hatalom. 8. «A népuralmi kormányzatokban, a kapu tárva van valamennyi erényes ember előtt.» Ellenben, az egyszerű demokratiában (egyetlen kamara mint központja minden hatalomnak) egyedül azok fognak többséget kapni, kik a legbecstelenebb és a legtisztességtelenebb embereknek kedvében járnak; a legerényesebb emberek pedig ki fognak záratni. Miért? Már megmondottuk; azért, mert minden egykamara rend-

szer az oligarchiára hajlik; a legmozgékonyabbak s a legügyesebbek ragadják magukhoz a hatalmat. 9. «A nép kevésbbé hajlandó a fényűzésre mint a király és az előkelők.» Éppenséggel nem. A királyok, a nemesek és a nép ebben a tekintetben egyenlők. Mindannyian szeretik az élvezetet. Az inasok épp annyi gyönyörrel esznek, isznak, mint gazdáik; épp annyira szeretik a pálinkát, a sört és a puddingot, mint mások a burgundit és a fürjpecsenyét. 10. «A legjobb kormányzat az, melyben az emberek legkevésbbé szeretik a fényűzést, vagy más szavakkal: a hol a nép legszegényebb.» Ilyen rendszer nem fog nagy sikert aratni napjainkban. Sőt ellenkezőleg, mennél demokratikusabb valamely kormányzat, annál több lesz benne a fényűzés.

A szerző nem csupán a nálunk *conventinek* nevezett rendszert itéli el, vagyis azt, melyet a convent tett magáévá, t. i. a három hatalomnak összpontosítását egy gyülekezetben, hanem elitéli még azt is, mely közbül van az említett rendszer és a vegyes kormányzat közt, vagyis azt, melyben a végrehajtó hatalom el lévén választva a törvényhozótól, ezt egyetlen gyülekezet képviseli, melylyel szemben áll az egy személyre bizott végrehajtó hatalom. E rendszer, melylyel Francziaországban kétszer is tettek kisérletet, 91-ben és 98-ban, mind a kétszer ugyanazon eredményre vezetett. Az első esetben a kamara magába olvasztotta és semmivé tette a végrehajtó hatalmat, vagyis a királyságot; a második esetben a végrehajtó hatalom vagyis az elnökség nyomta el a törvényhozó hatalmat. S ez volt az, a mit John Adams előrelátott: «Előbb vagy utóbb, úgy mond,[13] a kormányzat két ténye-

[13] Befejezés.

zőjének egyikét a másik el fogja tiporni, és a nép számára nem marad egyéb, mint az egy ember zsarnokságából származó bajok, vagy a még jóval szörnyűbb bajok, melyek az egy s ellensúly nélküli kamara rendszerével járnak». E nevezetes jóslat, mely megelőzi forradalmunkat s melyet oly különösen igazoltak a tények, az amerikai publicista kiváló éleslátását bizonyítja.

Jefferson. A most előadott tanok mindennél jobban képesek megértetni velünk egy demokratikus párt létezését az Egyesült-Államokban. Valóban John Adams munkájából lehetetlen azt ki nem olvasni, hogy alapjában véve az angol monarchia az ő eszménye. Azok közé tartozott, kik az amerikai alkotmányt mindinkább az angol kormányzat szellemében kívánták fejleszteni. Ha vegyes kormányzatról beszél, ezen a monarchia, aristokratia és a mérsékelt demokratia vegyületét érti. Természetes, hogy az ellenzés és visszahatás útján e nézetnek oly tant s oly pártot kellett teremtenie, mely a tiszta demokratiát irta zászlójára s mely több előszeretettel foglalkozott az államok függetlenségével és az egyéni jogokkal. E pártnak legnevezetesebb képviselője Jefferson volt, ki később szintén elnöke lett az Egyesült-Államoknak. Levelezéséből idézni fogunk néhány helyet, hogy fogalmat adjunk a saját és pártja nézeteiről.

Fölösleges mondanunk, hogy Jefferson köztársasági volt, s hogy a királyságot Európában és különösen Franciaországban egy köztársaságinak szemével nézte.[14] «Ha valaki a királyokat, a nemeseket, vagy papokat a közboldogság hű őreinek tekintené, küldjétek ide az illetőt (Párisba, 1786.); ez a világ legjobb iskolája arra,

[14] Levél Wythehoz, 1786. aug. 13.

hogy kigyógyítsa hóbortjából. Saját szemeivel fogja látni, hogy azok az osztályok erélyes szövetségre léptek a nemzet boldogsága ellen és sehol másutt nem sújtják a királyok, a papok s a nemesek — és egyedül csak ezek — annyi mindenféle nyomorral a népet, mint ez országban, melynek talaja a legjobb, éghajlata a legszebb s népe a legjobb indulatú.» Szabad feltennünk, hogy ha Washington látja akkor Franciaországot, bármily köztársasági érzelmű volt különben, nem fejezte volna ki magát ily heves szavakban. Szerzőnk, mint igazi demokrata még ezt teszi hozzá: «Csak a nép védelmezhet meg bennünket hasonló csapások ellen és az adó, melyet fizetni fogunk a tudatlanság leküzdésére, ezredrésze sem lesz annak, melyet fizetni kell a királyoknak, a papoknak és a nemeseknek». Jefferson megengedi, hogy több szabadság van Angliában; de úgy látja, hogy «a nemzeti hajlamok nagyon alkalmasak arra, hogy a zsarnokságnak alapjai legyenek».

A Cincinnati-rend kérdésére nézve Jefferson tökéletesen osztozik Franklin nézetében.[15] Annyira híve a szabadságnak, hogy a vele járó zavargások vissza nem riasztják. Néhány Massachussetsben előforduló zendülés alkalmával így szól:[16] «Az ily fajta események túlságos aggodalmakat keltenek bizonyos inkább a félelemre mint a reményre hajló szellemekben. Az ily emberek igen hamar hajlandók azt következtetni, hogy a természet úgy teremtette az embert, hogy csakis erőszakkal kormányozható és más módon nem. E következtetés nem alapszik sem elveken sem a tapasztaláson». Jefferson szerint háromféle társadalom van. «Először a kormány

[15] 1786. nov. 14.
[16] 1787. január 20.

nélkül élő, mint az indiánoké, és talán ez a legjobb, de ez nem fér össze a népesség gyarapodásával; 2. az oly kormány alatt élő, melyben a polgárok is részt vesznek, mint az csekély mértékben megvan Angliában és sokkal nagyobb mértékben Amerikában; 3. végre az oly kormányok alatt élő, melyeknek elve az erőszak; ez a farkasok uralma a bárányokon. Jefferson szerint egyedül a második forma méltó az emberi természethez; szivesen szerezné azt meg néhány rendetlenség árán. Tréfás formában még e szavakat teszi hozzá, melyeket Guizot talán egy kevéssé komolyabban vett, mint kellett volna (*Vie de Washington*, Washington élete): «Azt tartom, hogy olykor-olykor egy kis zendülés épp oly szükséges a politikai világban, mint a viharok a természetben. Ha nincs sikerök, akkor tényleg meg fognak gyökerezni a túlkapások. E megfontolás a hatóságot némi szelidségre hangolhatná a lázadások elnyomásában».

A mi az új alkotmányt illeti, Jefferson azt a következők miatt helyteleníté: 1. Hogy elmellőzték az emberi jogok kijelentését [17] s 2. hogy lemondottak azon elvről, mely szerint a személyeknek váltakozniok kell valamennyi államhivatalban, de különösen az elnökségben. E tárgynál visszatér az előbbi kérdésre, vagyis a politikai zavarok kérdésére. «Megvallom, úgy mond, hogy nem vagyok híve egy igen erélyes kormánynak; mert az ily fajta intézmények mindig undorítók . . . Sokkal jobban megijedtek az utolsó forradalomtól, mint sem szükség lett volna. Ha tizenhárom államban tizenegy év alatt egy

[17] *Levelek* Madisonhoz, 1787. decz. 20.; Dorvaldhoz, 1788. febr. 7.; Washingtonhoz, 1788. május 2.; Rutlegehez, 1788. jul. 15.; Madisonhoz julius 21.; Hopkinsonhoz 1789. márcz. 13. Lásd e kérdésre nézve *Bevezetés*-ünket.

forradalom fordul elő, ez annyi, mintha egy államban százötven év alatt volna egy forradalom. Angliában ritkán telik el hat év zendülések nélkül; Franciaországban ott laktomban három zendülés volt, három év alatt». Egy Washingtonhoz irt levélben nyiltan kikel az elnök újra választhatásának elve ellen: «Attól tartok, úgy mond, hogy e rendelkezés e hivatalból élethosszig tartó, sőt még örökölhető tisztséget is csinál». Az új alkotmány e bírálata ellenére is tiltakozik Jefferson azon föltevés ellen, hogy ő antifoederalista; mert, úgy mond, ő soha sem csatlakozott föntartás nélkül bármely párt zászlajához; noha nem vagyok foederalista, sokkal távolabb vagyok attól, hogy antifoederalista legyek; helyeseltem az új alkotmány legnagyobb részét kezdettől fogva». A mi Jeffersonnak a szövetségi alkotmány ellen fölhozott két ellenvetését illeti, az elsőt igazolták az események, mint bevezetésünkben mondottuk. De a másodikat, az elnök újra választására vonatkozót, a tapasztalat nem igazolta; és nem értük meg, hogy az a czikkely élethosszig tartó, vagy örökölhető tisztséget teremtett volna.

Washington. — Örömmel teszszük az amerikai publicistákról szóló tanulmány végére Washington nagy nevét, melyet mindig nagyra fognak becsülni azok, kik más kormányformákkal szemben a köztársasági kormányforma felsőbbségében hisznek. Washington teljességgel nem volt elméleti publicista. Mindig csak hazájának ügyeivel foglalkozott és másoknak engedte át az elméleteket. De azon csodálatos emlékben, melyet *Búcsúszavak az Egyesült-Államok népéhez* czím alatt hátrahagyott, néhány kiváló fontosságú politikai gondolatot fejezett ki, honfiaihoz intézvén szavait, de egyszersmind valamennyi népuralmi kormányzatról szólván. Miután a különféle szövet-

kezett államok egyesülésének szükségét s a partikularista szellem veszélyességét fejtegeti, általánosabb gondolatokig emelkedik a pártok és a pártviszályok veszélyességéről a köztársasági államokban. Ez annyira igaz és mélyen gondolt rajz általánosságban is alkalmazható és valóban a politikai philosophia köréhez tartozik.

«Miután, úgy mond, megmutattam nektek a földrajzi különbségekre alapított pártok veszélyességét az államban, engedjétek meg, hogy általánosabb szempontra is emelkedhessem s hogy a legünnepélyesebb módon óvjalak benneteket általában a pártszellem halálos következményei ellen.»

«Szerencsétlenségünkre e szellem szorosan összefügg természetünkkel, mivel az emberi természet legerősebb szenvedélyeiben gyökerezik. Különböző árnyalatokban létezik minden kormány alatt, többé vagy kevésbbé elfojtva, többé vagy kevésbbé ellenőrizve és visszaszorítva, de a népuralmi kormányzatokban nyilvánul legnagyobb erővel és ezeknek valóban leggonoszabb ellensége.»

«A pártoknak egymás fölött váltakozó uralma, elmérgesítve a bosszú szellemétől, mely természetes eredménye a pártviszályoknak s mely a különböző századokban és a különböző országokban a legszörnyűbb vérengzéseket állandósította, már magában véve is a legundokabb zsarnokság; de végtére egy formálisabb s állandóbb zsarnokságra vezet. Az abból következő rendetlenség és nyomor lassanként az emberek szellemét hajlandóvá teszi arra, hogy nyugalmat és biztosságot keressenek egy ember absolut hatalmában;[18] és az egyik uralkodó párt főnöke, ki ügyesebb és szerencsésebb versenytársainál, előbb vagy

[18] Ez 1796-ban volt mondva, Buonaparte ideje előtt.

utóbb ama hajlamokat arra fordítja majd, hogy kivívja a maga emelkedését a közszabadság romjai fölött.»

«Ha nem is ily távol jövőbe tekintünk, midőn e szélsőségre gondolunk (melyet azonban még sem szabad soha szem elől téveszteni): a pártszellem mindennapi és folytonos ártalmai is éppen elegendők arra, hogy egy józan nép annak visszariasztását és korlátozását kötelességének és érdekének tartsa.»

«Elszórja az a köztanácskozások figyelmét és gyöngíti a közigazgatást. Izgalomba hozza az államot hiu féltékenységek és hamis rémhirek által; hevesebbé teszi az egyik párt gyűlölségét a másik ellen; alkalmilag szítja a zendülés és lázadás tüzét. Kaput nyit az idegen befolyás előtt, mely könnyen hozzáfér még a kormányhoz is, a pártszenvedélyek e csatornáján keresztül.»

«Elterjedt vélemény, hogy a pártok egy szabad országban hasznos fékezői a kormány igazgatásának s hogy a szabadság szellemét ébren tartják. Bizonyos korlátok közt van ebben valami igazság; és egy monarchikus államban a hazafi elnézést, sőt kedvezést tanusíthat a pártszellem iránt. De népuralmi kormányforma alatt, tisztán választáson alapuló kormányzatokban, e szellemet nem kell fölbátorítani. Természetes irányzatuknál fogva mindig van azokban elég szabad szellem minden egyes üdvös javaslat érdekében; de mivel a korlátlanságnak folytonos veszélye is fönnáll, a közvéleménynek arra kell törekednie, hogy higgadtságot és mérsékletet terjeszszen. Igaz, hogy a tüzet nem szabad elfojtani, de szükséges a folytonos éberség annak meggátlására, hogy az lángra ne lobbanjon; mert attól kell tartanunk, hogy éppen nem melegít, hanem pusztít.»

«Nem különben fontos dolog az is, hogy egy szabad országban a közigazgatás vezetőiben bizonyos megszokás ébren tartsa azt az állandó elővigyázatot, mely mindenkit arra int, hogy kiszabott alkotmányos hatáskörén belül maradjon, kikerülve azt, hogy az egyik ág vezetése közben illetéktelenül a másik ág ügyeibe avatkozzék. A túlkapások e szellemének megvan azon irányzata, hogy valamennyi igazgatási ágat egyben összpontosítson s így bárminő legyen különben a kormányforma, valódi zsarnokságot teremtsen. Elég ismernünk a hatalom szeretetét s e visszaélésekre való hajlamot, melyek uralkodó érzések az emberi szívben, hogy meggyőződjünk ez állítás igazságáról. Minden régi és új-kori tapasztalat, néha még a mi országunkban és a mi szemünk láttára is, bebizonyította, hogy a politikai hatalom gyakorlatában szükségesek a korlátok, melyek abból állanak, hogy szétválaszszuk és megoszszuk a hatalmat különböző letéteményesei közt, ezek mindegyikét a közjó őrének rendelvén a többiek túlkapásai ellen. Az ily fajta korlátok föntartása épp oly szükséges, mint fölállításuk. Ha a nép közvéleménye szerint az alkotmányos hatalmak fölosztása hibás, javítsátok azt meg azon a módon, melyet maga az alkotmány jelöl ki. De ne engedjetek meg változtatást vagy bitorlást; mert noha az ily dolgok alkalmilag a jónak eszközei lehetnek, rendesen oly fegyverek, melyekkel a szabad kormányokat megsemmisítik. Az ily eszközök állandó bajt hozván létre, bőven ellensúlyozzák azt a néhány részleges és átmeneti jótéteményt, melyekkel bizonyos esetekben alkalmazásuk jár.»

Washington *Búcsúszavai*-nak befejezése már nem érinti a politikai tudományt és csak személyes kifejezése érzéseinek. Mind a mellett van bizonyos philosophiai és

erkölcsi értéke, mert megmutatja, hogy a szépség és méltóság mily fokára emelkedhetik a hatalom a szabad államokban, a nélkül, hogy szüksége volna a külső fényre és a többé vagy kevésbbé megérdemelt kiváltságra, melyek az örökös intézményekkel kapcsolatban vannak.

«Megnyugtatván magamat, mondja, hazámnak irántam tanusított jóakaratában, s lelkesítve azon forró szeretet által, mely oly természetes minden emberben, ki hazájában azt a földet tiszteli, mely neki és őseinek éltet adott: boldog reménynyel előre élvezem a visszavonulást, melyben akadálytalanul fogok polgártársaim körében részese lenni annak az édes örömnek, melyet szabad kormányzat alatt a jó törvények üdvös befolyása és közös gondjainknak, munkáinknak, veszélyeinknek szerencsés jutalma nyújtani fog.»

2. §. *1789-iki publicisták. — Mirabeau és Siéyès abbé.*

Mennél közelebb jutunk a forradalomhoz, annál kevésbbé kell várnunk elméleti munkákat és nagy tudományos rendszereket. Azoknak ideje régen lejárt. Az elveket fölállították és elfogadták, s ezek mindenütt elterjedtek. Most már csak arról volt szó, hogy levonják belőlük a következtetéseket. Azért e korszakban már csak alkalmi iratokat találunk bizonyos kérdésekről, melyek mindannyian a társadalom fejlesztésére és fölszabadítására vonatkoznak. Voltaire értekezése *A jobbágyság teljes eltörléséről Francziaországban* (l'entière abolition de la servitude en France 1770.); Malesherbesé *A protestansok házasságáról* (Le mariage des protestants 1785.), Lacre-

telle beszéde *A megbélyegző büntetésekről* (les peines infamantes 1787.); Boncerf értekezése *A hűbéri jogokról* (les droits féodaux), melyet, mint mondják, Turgot sugalmazott, Servané *A büntető jogtudomány reformjáról* (la réforme de la jurisprudence criminelle), mindannyi tanúságai a reform szellemének, mely akkor mindenkit lelkesített, s mely minden dologra kiterjedt. Azelőtt Beaumarchais *Emlékiratai* (1774) és *Figaro házassága* (1784) már előre hirdették a forradalmi szellemet.

Fölösleges volna részletesen elemezni a forradalomnak mind ez előző tényeit.[19] Beérjük azzal, hogy kiemeljük azon két férfiú nézeteit, kiknek a legtöbb befolyásuk volt az alkotmányozó gyűlésre, s kiknek a legdöntőbb hatásuk volt annak irányára: Mirabeaut és Siéyèst.

Mirabeau. — Mirabeau nem nagy publicista; politikai iratai zavarosak és rosszul vannak irva, telve szónoki közhelyekkel; és ha nem lett volna az a nagy tribun, kit mindenki ismer, épp oly kevéssé kellene foglalkoznunk ez iratokkal, mint az előbb említettekkel; de az a fontos szerep, melyet a forradalom kezdetén játszott, kiváltságos helyzetet biztosít neki és fölkelti érdekünket annak kikutatására, hogy mit gondolt azelőtt. Politikai munkái közül a legfontosabbak: *Értekezés a zsarnokságról* (Essai sur le despotisme 1772.); — *A titkos elfogatási parancsok és az állami fogházak* (Les lettres de cachet et les prisons d'État 1782.); — *A börzejáték leleplezése* (Dénonciation de l'agiotage), támadás Necker ellen (1781), és végre *A porosz monarchia Nagy Frigyes alatt* (1787), egy terjedelmes compilatio, melyet Mauvil-

[19] L. *L'Esprit révolutionnaire avant la Révolution* (A forradalmi szellem a forradalom előtt), Rocquin Félixtől.

lain őrnagygyal együtt készített, s melyben a szerző áttekintést ad a porosz közigazgatás minden ágáról. — E munka igen sok okiratot és igen részletes statisztikát foglal magában, de igen kevés benne az általános eszme, s ma már nem igen említik. Befejezése mégis megérdemli, hogy az egészből kiszakítva, külön tanulmányozzuk, mint jelentékeny dolgozatot. A szerző ebben bámulatos éleslátással előre sejti és leirja mind azon kelletlen következéseket, melyek a két országra (Németországra és Francziaországra) háromolnának a német egység megalakításából, ha ez sikerülne valaha. Csupán egy pontban csalódik, mely bár komoly, de nem érint elvi kérdést. Azt hiszi ugyanis, hogy a német egységet Ausztria fogja megvalósitani; Poroszország ellenben ez egységnek akadálya lesz. Eléggé könnyű megérteni e csalódást, ha tekintetbe veszszük azt a hatalmas befolyást, melyet az osztrák ház oly régóta gyakorolt, és azt, hogy birtokában volt a császári méltóság is. De kivéve e tévedést a személyre nézve, a kinek javára fog az egyesítés végbe menni, Mirabeau előérzeteit csodálatosan igazolta a tapasztalás: «Mi rossz volna abban, ha Németország egy ember hatalma alatt valódi nagy birodalommá egyesülne, a helyett, hogy a souverainitások alaktalan és bizarr chaosa maradjon. Nem gyarapodnék-e hatalomban és dicsőségben?» Mirabeau általánosságban azt válaszolja e kérdésre, hogy a nagy államok keltik életre a zsarnokságot, és hogy a kis államok a szabadság menedékei. Igaz, hogy a nagy monarchiák bizonyos előnyökben részesülnek; például Francziaország területét százötven év óta nem szállotta meg ellenség. A nagy állami munkálatok csakis nagy kormányzatokban lehetségesek. Másrészt a kis államok igen sok kel-

letlenséggel járnak; a pénzek, a súlyok és a mértékek különbsége; az útvámok, átviteli díjak stb. De mind ez okok ellenére, melyeknek súlyát félre nem ismeri, Mirabeau mégis a nagy államok ellen nyilatkozik. «Ha nagy államban a hatalom egy zsarnok, vagy egy tanulatlan souverain kezébe kerül, minden elveszett. De ha nagy számban vannak a kis államok, mindig szabad remélnünk azt, hogy találunk bennök néhány okos embert; és könnyű egyik államból a másikba költözködni. Ebből következik a jó kormányzók versenye és jutalma: a fejedelmek igen kevéssé hatalmasak arra, hogy büntetlenül zsarnokoskodhassanak; féken tartják egymást. — A mi több: könnyebben kormányozhatnak és közelebb állanak alattvalóikhoz. A német egység mindent a fővárosban összpontosítana; a fejedelmek azontúl csak udvaronczok volnának. Ha egy nagy monarchia tömérdek kis államot egybe olvasztott, roppant főváros alakul. A fővárosba tódul mindenki, a kinek csak tudománya és tehetsége van; ott az ipar, a munkásság s a tanultság nagy központja keletkezik; az ország többi részének pedig csak a salak marad. Egészen másképp áll a dolog oly nagy országban, mely kis államokra van oszolva; itt a fölvilágosodás elterjed mindegyik részben. Igy az érdemes emberek sok helyt nyernek tért és a tanultság minden jótéteményének nagyobb az eloszlása». Sőt a souverainek kénytelenek megbecsülni a kiváló embereket. Mert az ilyenek közül többfélére van szükségük országaikban. Ha megbántják őket, egy sétalovaglás elég arra, hogy átlépjenek a határon. Németországban versengenek az érdemes férfiakért. Ebből ismét a gondolkozás és az irás nagy szabadsága is származik, és az, hogy a haladás jóval nagyobb arányokat ölt. Mirabeau ez elő-

nyöket többre becsüli, mint azokat, melyek a nagy állami szervezetekkel és a törvények egyformaságával járnak együtt.

De még mélyrehatóbb fölfogással és nagyobb előrelátással fejti ki Mirabeau azokat a következéseket, melyek Francziaországra vonatkoznak. Míg Németország részekre van osztva, nekünk nincs mitől tartanunk: «Minden támadó hadjárat fölösleges és esztelen volna... De tegyük föl, hogy az egyesült Németország egy fejedelem parancsaira hallgat: az egyenlő erők e küzdelmében a kimenetel legalább is kétségessé válik. Sőt Francziaország itt még hátrányban is volna. Igaz, hogy a franczia nemzet igen bátor; talán egy nemzetben sincs több abból a tüzes lendületből, abból a szenvedélyes point d'honneurből, melyet hajlandók vagyunk a legnagyobb vitézségnek venni; de nem oly katonás, mint a német nemzet; a francziák jobb párbajozók, de kevésbbé jó katonák; tevékenyebbek, szenvedélyesebbek, inkább képesek a lehetetlenre vállalkozni; de nem oly fogékonyak a nyugalom, a rend, a fegyelem iránt (pedig ez majdnem minden a háborúban). — Ime ilyenek vagyunk... Hogyne kellene tehát Francziaországnak ez eseménytől (Németország egységétől) tartani; szabad-e elhanyagolnia a módokat, melyekkel annak elejét vehetné?» — E szavakból nem egy elméletekkel foglalkozó publicistát ismertünk meg, hanem egészen más valakit, tudniillik egy élesen látó és mély elméjű államférfiút. Szivesebben emeltük ki e szempontot, mely annyira becsületére válik Mirabeau lángeszének, a helyett, hogy idéztük vagy éppen elemeztük volna azon rosszul irt közhelyeket, melyekben a *Zsarnokság*-ról és a *Lettres de cachet*-ről beszél.

Siéyès abbé. — Hasonlókép inkább a politikai czélszerűség és taktika élénk érzete, semmint az elmélet teszi fontossá Siéyès abbé iratát a harmadik rendről,[20] a franczia forradalomnak e halhatatlan bevezetését. E röpirat elvei régóta ismeretesek. Azon demokrata irók elvei ezek, kiknek eszméit bőven és több izben fejtettük ki és foglaltuk össze. Siéyès kis iratának eredetisége az alakítás nagy erejében van, melylyel néhány szóban a legélénkebb módon foglalja össze a néptudat ösztöneit. Formulái, mint megannyi kalapácsütések, hirtelen zuhantak le, a figyelmet és az elmét meglepő erélylyel ragadták meg, s ellenhatásuk és visszhangjok még ma sincs elfelejtve. «Mi a harmadik rend? — így szólt Siéyès. — Semmi. — S minek kell lennie? Mindennek. — Mi akar lenni? Valami.»

A nemzet egysége, az aristokratia eltörlése s a harmadik rend, mely nem csupán valamivé, hanem mindenné lett: ime ebben áll Siéyès röpiratának összefoglalása. Franciaországot egy lökéssel az angol monarchia határán túl a demokratiába dobja, és csak a monarchia formáját hagyja meg; mert mi a monarchia nemesség nélkül?

«A harmadik rend az egész nemzet, mondotta Siéyès. — Ha eltörüljük a kiváltságos rendet, a nemzet nem lenne valamivel kevesebb, hanem valamivel több. A nemesek rendje külön nép a nagy nemzet körében. A harmadik rend minden.»

Siéyès abbé előveszi Boulainvilliers régi elméletét, ki a nemesekben és a nem-nemesekben a frankok és a gallok utódait látta, és a hódításra alapította az aristo-

[20] *Qu'est ce que le tiers état?* (Mi a harmadik rend?) 1789.

kratia kiváltságait.[21] «Ám legyen, mondja Siéyès, a harmadik rend arra az esztendőre tér vissza majd, mely megelőzte a hódítást... A nemesség a hódítók sorából származott; vissza kell szorítani a másik sorba. A harmadik rend lesz a nemesség, mert most ő válik hódítóvá.»

Siéyès előre látta a forradalom lefolyását. «A harmadik rend, mondják, egymaga meg nem alakíthatja az országos rendek gyűlését. Annál jobb! *Nemzetgyűlést* fog alakítani.»[22]

Ez utolsó szó, mely jóslata és előjátéka annak, a mi végbe ment néhány hónappal később, tanulmányaink legszélsőbb határához vezet.

A franczia forradalom egy új világ, melynek küszöbén megállapodunk s beljebb nem megyünk; e forradalom valóban nem csupán betetőzése a XVIII. századnak; hanem főleg új korszak és új küzdelmek hajnala. Tehát inkább bevezetése a XIX. század erkölcsi és társadalmi történetének, mintsem befejezése a XVIII.

[21] L. fentebb.

[22] A többi politikai irat közül, melyek a forradalom kezdetén, akár előtte, akár utána jelentek meg, idézzük még a következőket: Servan, *Essai sur la formation des assemblées nationales* (Értekezés a nemzetgyűlések alakításáról) 1789. — Lally-Tolendal, *Lettres à Edmond Burke* (Levelek Burke Edmundhoz) 1792. — De Montlosier: *Essai sur l'art de constituer les peuples* (Értekezés a népek megalakításának művészetéről). — Mounier, *Considérations sur les gouvernements* (Elmélkedések a kormányzatokról) 1789.; *Recherches sur les causes qui ont empêché les Français de devenir libres* (Vizsgálata az okoknak, melyek meggátolták a franczíákat abban, hogy szabadokká legyenek) 1792. — Condorcet, *Les assemblées provinciales* (A tartományi gyűlések) 1788. — Necker, *Du pouvoir exécutif* (A végrehajtó hatalomról) 1792. stb. stb.

századbelinek. Legyen elég, ha rámutattunk már eredetöknél a legtöbb eszmeáramlatra, melyek később egymással találkoznak, vagy hogy összeütközzenek, vagy hogy összevegyüljenek. Az alkotmányos eszmék körében Montesquieu, a demokratiai eszmék körében pedig Rousseau volt a kezdeményező és vezető. Turgot és a nemzetgazdák szabták meg a forradalom legtöbb társadalmi reformját; Mably és Morelly sugalmazták annak utópiáit. Végül a határtalan tökéletesedés nemes érzésű tana, úgy a hogy Turgot és Condorcet előadták, ösztön volt, mely valamennyi népet a jobbnak keresésére, néha pedig a lehetetlen hajszolására is serkentette.

Ezek azon philosophiai elemek, melyekkel a tizennyolczadik század a politikai tudományhoz járult, s melyekből a franczia és az angol forradalmak különböző mértékben és különböző formák alatt ösztönt merítettek programmjaik és intézményeik létesítésére.

Az Egyesült-Államok *Függetlenségi nyilatkozata* s az alkotmányozó gyűléstől kiadott *Jogok kijelentése*, két egyaránt philosophiai és politikai okirat, melyek tömör összefoglalásban adják a tizennyolczadik század egész gondolatát, sőt mondjunk többet, valamennyi század politikai tudományát. Ez emlékezetes korszak nevezetes jellemvonása tehát az, hogy megkisértette az államot a philosophiára és a tiszta észre alapítani. Új és rendkívüli vállalkozás; nem csoda, hogy nem sikerült rögtön, s hogy sokan még ma is kétségben vannak az iránt, hogy valaha fog-e sikerülni. A nélkül, hogy vizsgálatába bocsátkoznánk e nagy problémának, mely súlyos terhe korunknak, ismerjük el századunk legfőbb ismertető jelének azt, hogy általánosan uralomra jutottak benne azon társadalmi és politikai philosophia nagy elvei, melynek

történetét ime befejeztük. A jobbágyság eltörlése Oroszországban, a feketék rabszolgaságának megszüntetése az Egyesült-Államokban, a felekezeti kiváltságok eltörlése Angliában, a hűbéri rendszer bukása mindenütt, s egyszersmind mindenütt különböző arányokban való részvétele a népeknek a kormányzás ügyeiben, az igazságszolgáltatás nyilvánossága és olcsósága, szabadság vagy legalább türelem a vallásos dolgokban, a tudomány függetlensége, az ipar és kereskedelem szabadsága: mind e nagy elvek, melyeket a századok dolgoztak ki, a nagy gondolkodók mélyítettek és a mult század irói népszerűsítettek és elterjesztettek az egész világon s a társadalom minden osztályában, tanuságai azon fontos szerepnek, mely a philosophiának jutott a társadalmi intézmények és a műveltség haladásában. Mondhatjuk tehát, Montesquieu egy gondolatára emlékeztetve, hogy a rendszerek és vélemények e végtelen különféleségében a philosophusokat «nem csupán szeszélyeik vezették», hanem hogy minden törekvésök mindig egy czélra irányult: az igazság és a jog haladására. E történet egysége tehát magának az emberi észnek egysége, mely az előítéleteknek, a kasztok, a fajok, a századok és a felekezetek szenvedélyeinek köréből lassan kiemelkedik és a törvényhozók előtt fölmutatja az ember tiszteletét és védelmét, mint munkájoknak lényeges, egyetemes és szent tárgyát.

Jegyzet Jeffersonról. — Ahhoz, a mit föntebb mondottunk Jefferson nézeteiről és eszméiről, legyen szabad még hozzátennünk Francziaországhoz intézett bucsúszavait abból az időből, midőn 1790-ben elhagyta az országot, miután ott több éven át követe volt az Egyesült-Államoknak. Itélete országunkról oly hizelgő és rokonszenves, hogy megtisztelőnek véljük idézni az ő tanuságát:

«Ha összehasonlítjuk e nemzetet, így szól, a többiekkel, ugyanazt a tanuságot szerezzük meg javára, mely Themistoklesnek a salamisi csata után a díjat biztosítá. — Akkor ugyanis a vezérek mindegyike magának itélte a vitézség első díját, a másodikat pedig az athéni tábornoknak szánta. Kérdezzetek ki ugyanily módon egy bármely nemzethez tartozó embert, ki sok országot látott, és kérdjétek tőle, hogy a földnek melyik országában óhajtana lakni, s bizonynyal ezt válaszolja: «Kétségtelenül hazámban, hol összes rokonaim és ismerőseim élnek, s hol föltalálom életem első vonzalmait és legédesebb emlékeit. — És másod sorban, melyik országot választaná? — Franczia országot».

Ezt a tanuságtételt Guizot hozza föl a *Histoire de la civilisation en France* (A műveltség története Franczia-országban) kezdetén (I-ső leczke), a nélkül, hogy idézné forrását és fölhasználja azt annak magyarázatára, hogy mikép foglalhatjuk és tömöríthetjük össze az európai műveltség történetét országunk történelmében. Vissza kell vezetnünk e hires szavakat szerzőjökre, Jeffersonra, kinek *Emlékiratai*-ban találhatók azok éppen azon a ponton, a mikor Franczia országból távozik.

BEFEJEZÉS.

A politikai tudomány Franczia-országban a XIX. században.

Noha e tanulmányok határául a franczia forradalmat tűztük ki s nem akartunk az utána következő századba átlépni, s noha a jövő számára föntartjuk azt a gondolatot, ha ugyan életkorunk nem tünteti föl nagyon vérmesnek ebbeli reményünket,[1] hogy folytassuk munkánkat egész a legújabb korig: mégis elővigyázatból, s hogy betetőzzük e könyvet és oly befejezést adjunk neki, mely az előbbi kiadásoknál hiányzott, czélszerűnek tartjuk néhány szempontra utalni, futólagos pillantást vetve a politikai tudomány különböző mozgalmaira századunkban.[2] Csupán Franczia-országra fogunk szorítkozni, melyről elmondhatjuk, hogy mintegy magába foglalta a XIX-ik század egész politikai munkáját; azután pedig

[1] Mint már mondottuk, nem tudjuk, hogy megvalósíthatjuk-e valaha e reményt; de már közöltünk bizonyos számú töredéket, melyek a jövőbeli munka kiszakított részletei.

[2] Ez összefoglalást azon *Politika* czímű czikkből vettük át, melyet M. Block tudós társunktól kiadott *Dictionnaire politique* (Politikai szótár) számára irtunk.

egy könyvészeti jegyzetben hivatkozunk még a politikával foglalkozó legfontosabb angol és német művekre.

A XIX. század politikai iskoláit Franczia országban négy főiskolára vezethetjük vissza: 1. Az aristokratiai és a royalista, 2. az alkotmányos és szabadelvű, 3. a demokratiai és 4. a socialista iskolákra. Az utóbbinak egy különvált ágából új csoport alakult, a sociologoké.

A *royalista* iskola általában a régi kormányrendszert védi az új ellenében, a monarchiai, aristokratiai és theokratiai intézményeket a szabadelvű és népuralmi intézmények ellen. De e korlátok közt a véleményeknek mily változatosságát találjuk! Mily nagy a távolság például Bonaldtól Chateaubriandig, a *Législation primitive*-től (Ősi törvényhozás) a *Monarchie selon la charte*-ig (A charta szerint való monarchia). Az előbbi nem akar mást megérteni, mint a régi rendszer társadalmát; szerinte ez az absolut társadalom. Egynek absolut hatalma két kiváltságos rend támogatásával, melyek egyike a társadalom védelmével, másika annak nevelésével van megbizva, ime a társadalmi és politikai rend eszménye. — Chateaubriand ellenben bármennyire rosszalta a forradalmat, és noha a hitbizományok visszaállítását és a papi jószágok visszaadását követeli: egyszersmind szenvedélyes hive volt az angol intézményeknek, védelmezte a parlament kezdeményét, a sajtószabadságot, a miniszterek felelősségét és végül hazája aristokratiájának azt tanácsolta, hogy használja föl az új intézményeket, a helyett, hogy fegyverkeznék ellenök, és igyekezzék visszaszerezni kiváltságait a restaurált kényuralom árnyékában. Tegyük hozzá, hogy ez iskolának egyik ága, melynek főleg Jos. de Maistre és Lamennais abbé voltak képviselői, megtámadta a szabadelvűséget az egyház-

ban,[3] és a régi gallikanismus helyébe és azzal szembe az ultramontan elvek védelmét állította.

Chateaubriandtól Royer-Collardhoz az átmenet látszólag alig vehető észre; az egyik a legszabadelvűbb royalista, a másik a legroyalistább szabadelvű. Mégis már új világba léptünk, a forradalom világába, melyet eleinte az *alkotmányos* iskola képvisel. Ez iskola szintén több felekezetre oszlik, úgy mint a *doctrinairek*, a *szabadelvűek* s a *nemzetgazdák* iskoláira, melyeket közös elvek kapcsolnak össze, de egyszersmind eléggé fontos árnyalatok választanak el. Ez iskolák közül az elsőnek Royer Collard, Broglie herczeg és Guizot, a másodiknak Benjamin Constant, s a harmadiknak Ch. Comte és Dunoyer, a *Censeur européen* alapítói voltak képviselői.

A *doctrinaireket* a tiszta royalistáktól az különbözteti meg, hogy tartalék nélkül elfogadják azt az állami rendet, mely a forradalomból keletkezett, vagyis az osztályrészek egyenlőségét és az állam világivá tételét. Megtámadják az elsőszülöttség jogáról és a szentségtörésről szóló törvényt. Azonkívül a politikai szabadságot s a sajtószabadságot védik és kívánják, hogy a kormányt ellenőrizze az országgyűlés. De noha elismerik a demokratiát a magánjog körében, sőt még bizonyos részt is adnak neki a politikai jogok terén, mégis rémületbe esnek annak haladása miatt és utálják azt erőszakos formájában, a forradalmi formában; sőt még szabályos és mérsékelt alakjában sem mernek neki részt adni az állam kormányában. A nép souverainitásának dogmájával, mely szerintök csak az egyik zsarnokságot

[3] Azzal a fentartással, melyet alább kiemelünk, midőn a *szabadelvű katholicismusról* szólunk.

cseréli föl a másikkal, szembe helyezték az ész souverainitásának tanát. A monarchiát szükségesnek tartották a demokratia féken tartására, sőt még a szabadság megőrzésére is. Főleg bizonyos uralkodó helyzetet kivántak biztosítani az előkelő osztályok és azok számára, kiket «kiválóságoknak» neveztek, a végett, hogy a demokratia kormányzatának több következetességet, egységet, előrelátást, jogosságot adjanak, szóval, hogy abba több valódi szabadelvű szellemet vigyenek be, mert a szabadság szeretete összeférhetetlen a műveltség hiányával.

Ezek voltak a doctrinair iskola eszméi; a *szabadelvűek* gondolatmenete lényegesen nem különbözött azoktól. A szabadelvű iskola a doctrinair iskolával együtt elfogadta a királyság szükségességét, a parlamentnek két kamarára való fölosztását, a választó testület korlátozását. De a királyság szerepét jóval csekélyebbre szállította; ellenezte a felsőház örökölhető tagságát és a választói testület fokozatos gyarapítását kivánta. E különbségek gyökeres ellentétet takartak; a doctrinairek a vegyes kormányzatot, mely monarchiából, aristokratiából és demokratiából van alkotva, a kormányzat eszményének tekintették; végleges és absolute jó kormányrendszernek tartották. — Ellenben a szabadelvűek e rendszert, úgy látszik, csak átmenetnek tekintették valami más dologra. Némelyek azt tartották, hogy a királyság és az aristokratia minden társadalomnak szükséges elemei; mások pedig azt, hogy azok csak hasznos mérséklők, hogy fontosságuk naponként kevesbedik, s hogy szerepöket mind szűkebb körre kell szorítani. E két iskola közül tehát az első az aristokratikus iskola felé, a második pedig a demokratia felé hajlott.

A szabadelvűeknek egyik legjelentékenyebb cso-

portja volt a *nemzetgazdák* iskolája. A nemzetgazdák úgy gondolkodtak, hogy a népek politikai intézményei kétségtelenül fontosak. Nagyon ragaszkodtak az alkotmányos biztosítékok rendszeréhez; de hozzá tették, hogy az intézmények eszközök és nem czélok; hogy fődolog nem azt tudni, hogy ki kormányoz, hanem azt tudni, hogy mikép fog kormányozni. Ők pedig azt tartották, hogy a kormányzás fő czélja a nép jóllétének biztosítása. Csakhogy szerintök a kormányok rosszul járnak el a jóllét biztosításában; mert a kormányok azt hiszik, hogy szabályzatokkal, pártfogásokkal s külön fölhatalmazásokkal elősegítik az ipar és a műveltség haladását. De ez csak annyi, mint a czéhek régi jármát egy újjal, az államéval helyettesíteni, e nagy, elvont, személytelen és felelősség nélkül való egységgel, mely az absolut monarchia egész hatalmi körét örökölte. — A nemzetgazdák voltak az elsők, kik az 1789-ben született társadalom hivei közül vita tárgyává tették és megtámadták az állam ez új eszméjét, s kik az egyéni jogot szembeállították a collectiv joggal. Később, midőn a socialismussal kellett szembeszállni, rendesen az ő érveikhez folyamodtak. De eleinte majdnem egyedül védekeztek azon befolyás ellen, melyet a szellemekre gyakorolt az állam azon hatalmas és homályos eszméje, mely nem kevésbbé drága a demokratáknak, mint az absolut monarchia pártfeleinek.

A demokratiai iskola fejlődésének két korszaka van. Az elsőben csak utolsó visszhangja a kimuló forradalomnak; ez az *ideologok* iskolája, kiknek Destutt de Tracy és Daunou a képviselői. Ez iskola nem az 1793-iki évvel függ össze, hanem az 1795-ikivel és hű marad a III-ik év alkotmányához. Fölosztott végrehajtó hatalom,

közvetett szavazás, conservativ senatus (a VIII-ik év alkotmányából átvett rész): ezek Destutt de Tracy politikai rendszerének fő vonásai *Commentaire sur l'esprit des lois*-jában. E könyvben láthatjuk, hogy mint szabadul ki lassanként a demokratikus iskola Rousseau jármából, s mint kezdi szembeállítani a régi köztársaságokkal, melyeket már majdnem félbarbár társadalmaknak tekint, a mi modern munkás, kereskedő s iparos társadalmainkat, melyeknek rendre és szabadságra, nem pedig fényüzési törvényekre van szükségök. A restauratio korában Tracy ideolog iskolája a szabadelvű iskolába olvadt, mint kivehetjük Daunou nagyon is kevéssé ismert munkájából *Az egyéni biztosítékokról* (*Sur les garanties individuelles*), melynek elvei teljesen egyezők a nemzetgazdák elveivel, kiknek nézeteit akkor Charles Comte és Ch. Dunoyer *Censeur Européen*-je védelmezte.

Kevés a kapcsolat az ideologok iskolája és a restauratióból keletkezett demokratiai iskola közt. Az előbbi elszánt ellensége a közjóllét bizottságának és az 1793-ik év kormányrendszerének. A második mintha titkos leszármazás által a jakobinismussal lett volna kapcsolatban. Fő szenvedélye volt, hogy tisztázza a rémuralom és a convent embereinek és tényeinek emlékét. Hihetetlen makacssággal fogott e munkához, nem gondolva arra, hogy mennyi kárt okoz ezzel a saját eszméinek. Azonban még sem nyügözték le teljesen ez elvakult és rajongó szenvedélyek, és az élén álló emelkedett szellemeknek más nézeteik voltak. Általában inkább párt volt, mint iskola. Inkább volt képes a küzdelemre, mint az elmélkedésre. Armand Carrel, ki legnagyobb dicsősége, nagy hirlapiró volt, de nem publicista. Igen élénk s igen erélyes a polémiában, de gyönge az elméletben. Napról

napra csinálta politikáját. De dicsőségére ki kell mondanunk, hogy soha sem áldozta föl a szabadságot a demokratiának, mint kitünik a *Tribune* nevű újság, e szélső forradalmi lap ellen folytatott erélyes polémiájából, mely lapnak Armand Marrast volt szerkesztője, ki később Carrelnak utóda lett a *National*-nál és mérsékeltebb eszmékre tért át. Egy másik kitünő férfiú, ki nagyobb iró és hatalmasabb izgató volt, mint Armand Carrel, ugyanez időben a demokratiát lángoló ékesszólással, elkeseredett és heves képzelődésével, de egy új eszmével sem támogatta. Lehetetlen volna egyetlen, csak valamennyire is új politikai nézetre akadni a *Paroles d'un croyant*-ban (Egy hivő szavai), (nem szólunk a stil fényéről), és kivált a *Livre du peuple* (A nép könyve), *L'esclavage moderne* (Az új-kori rabszolgaság), *les Amschaspans et Darvans* stb. című művekben. Ez iratokban az egyedüli, némi valósággal biró eszmék a socialista iskoláktól kölcsönzöttek, melyek akkor gazdagabbak voltak gondolkodókban, mint a demokrata iskolák. De hogy ne becsüljünk a kelleténél kevesebbre egy nagy szellemet, sietve kell hozzátennünk, hogy Lamennaist még politikai szempontból sem szabad kizárólag demokratikus iratai alapján megitélnünk. Van egy más kérdés, melynek vizsgálatába ő új és mély fölfogással bocsátkozott: s ez az egyház és az állam viszonyának kérdése, akár midőn az első időszakban Maistre-rel és Bonald-dal az új-kori ultramontanismus egyik alapítója volt, akár midőn ellenkezőleg az *Avenir* nevű hirlap által Montalembert-tel és Lacordaire-rel, az ő tanítványaival, megalapítója lett annak, a mit később a szabadelvű katholicismusnak neveztek. Kivált ez által van Lamennaisnek kiváló helye a XIX. század politikai eszméinek történetében.

A mi a *socialista* iskolát illeti, ez igen érdekes változásokon ment át, melyeket bajos szabatosan leirni. A socialismus első korszaka az, melyet *iparos* korszaknak nevezhetnénk. Ez Saint-Simon első iratainak kora, még csak egyik elágazása a nemzetgazdasági iskolának. Saint-Simon a *Censeur Européen*-ben lépett fel, Comte és Dunoyer újságában. Hivatkozik Smithre és J. B. Sayre, és tanítványuknak mondja magát. Eredeti eszméje az volt, hogy az államnak első osztálya az iparos osztály, és hogy a kormányzás ezt illeti meg. Igaz, hogy már fölmerül nála néhány támadás a tulajdonosok, a henyék, a tőkepénzesek s mindazok ellen, kik semmitevésben élnek, de magát a tulajdont még nem támadja meg. A mi a tőkét illeti: az nem csak tiszteletben részesül, hanem koronát nyer. A saint-simonismus első álma a *plutokratia* volt. De Saint-Simon meghalt; utódai fejlesztik vagy elrontják eszméit; a fourierismus, az owenismus és az icarismus elterjednek. Ez a második időszak; az utópikus.

Az uralkodó eszme e második időszakban a következő: a társadalom ki van szolgáltatva az anarchiának; *szervezésre* van szüksége. A társadalmi szervezés eszméje megragadja az elméket. Mindenki előterjeszti tervét, álmát és azt kivánja az államtól, hogy tőkéket adjon neki társadalmi kisérletek megtételére, vagy hogy az maga hajtsa végre a kisérleteket a saját költségén. Mind ez álmodozások ellenére a socialista iskola, ebben a korszakban, még ártatlannak látszik, mivel elméleti rendszerek kiépítésére szorítkozik, s többé vagy kevésbbé a politikai pártokon kívül marad, sőt néha még mint a phalanster iskola a conservativ párthoz is csatlakozik. De jött aztán egy pillanat, melyben a socialista és a demokratikus

iskolák találkoztak, testvéreknek ismerték el egymást és összeölelkeztek. E találkozás, e szövetség a század egyik legkomolyabb eseménye volt. A társadalmi forradalom és a politikai forradalom iskolái egymástól elválasztva, csak közepes veszélylyel fenyegették a mérsékelt szabadelvűség párthiveit. De egyesülve, szenvedélyeiket és reményeiket összekapcsolva, mindent fölforgathattak. Ez volt a harmadik korszak: a demokratiai és forradalmi socialismus korszaka. Az uralkodó eszme e harmadik korszakban a következő volt: az 1789-ik év a polgárság forradalma volt a nemesség ellen; most a nép forradalmát kell végrehajtani a polgárság ellen. E látszatra oly egyszerű s oly logikus eszme, mely a socialismus ügyét egybekapcsolta a hazánkban mindig oly népszerű forradalom ügyével, s mely határozott czélra tört és kivált a tulajdont és a tőkét támadta meg, főleg Louis Blanctól és Proudhontól származik. De mikor ide jutott a socialismus, két különvált, sőt ellentétes útra lépett. — Némelyek szerint e forradalomnak a társadalom újjá szervezésén kell végződnie, egy népuralmi, erélyes és összpontosított kormány vezetése alatt. Mások szerint, a kormányt csak arra kell használni, hogy megcsinálja a forradalmat, s hogy megsemmisítse a tőke zsarnokságát, mint Richelieu megsemmisítette a nemességét. De mihelyt e munka el van végezve, el kell tünnie a kormánynak, ez utolsó kiváltságosnak is. Igy a demokratiai socialismus két felekezetre oszlott: a *communista* és az *anarchikus* socialismusra.

Az előbbi iskolákon kívül és mellettök a socialismus egy külön felekezete odáig fejlődött, hogy független módon megalakult és nagy philosophiai iskolát alapított. Ez a *positivismus* iskolája, melyet Comte Ágos-

ton alapított, Saint-Simon tanítványa. Comte a *sociologia* neve alatt kapcsolja a politikai tudományt a tudományok összeségéhez és a positiv tudományok hatodikának mondja. A következő két elv uralkodik a positivismus tanában: 1. a három állapot elmélete; 2. a tudományok hierarchiájának elve. Az első elmélet szerint minden tudomány három különböző állapoton megy át; az első állapotban az emberi szellem a jelenségeket természetfölötti okokból, személyes és önkényes közbelépésekből, csodákból magyarázza; a második időszakban e természetfölötti és anthropomorph okok helyébe a valósított abstractiók lépnek; végre a harmadik állapotban arra szorítkoznak, hogy megfigyelik a tényeket és kapcsolataikat, s törvényeket formálnak a tapasztalat és az inductió alapján. A politikai tudomány a többiekkel átmegy e három időszakon, és mivel valamennyinél fejletlenebb, még nem bontakozott ki a két első időszakból. Az isteni jog tana képviseli a *theologiai* politikát; a nép souverainitásának tana a *metaphysikai* politikát. Elérkezett az ideje annak, hogy most valóban *tudományos* politikát teremtsünk, mely a társadalmi tények kisérleti tanulmányán alapszik. A positivismus második elmélete a tudományok *hierarchiájának* elmélete, mely a politikának a többi tudományokhoz való viszonyát fejtegeti. Itt az elv az, hogy a tudományok úgy fejlődnek, hogy a legegyszerűbb és a legelvontabb tárgyakról bonyodalmasabb és konkrétebb tárgyakra térnek át. A hány egymásra vissza nem vezethető vonatkozás van, annyi az alapvető tudomány; és a tudományok tárgyaik általánosságához képest emelkednek fokozatosan egymás fölé. A legegyszerűbb tárgy a mérhető mennyiség: mathematika; — következnek azután az égi testek mozgásai: csillagászat; — a nyers és szervetlen testek jelen-

ségei, a mennyiben azok a substantiák tulajdonságainak módosulása nélkül mennek végbe: ez a physika; — a testek kapcsolatai, a tulajdonságok változásaival: ez a vegytan; — azután az élő természet: élettan; — végre a társadalom: sociologia. A sociologia, vagy a társadalmi és politikai tudomány tehát a positiv tudományok között a legfelsőbb s a legszövevényesebb. Különösen az élettannal vagy physiologiával van kapcsolatban, noha ettől is nagyon különbözik. A tárgy, melylyel foglalkozik, vagyis a társadalom teste, valóban oly jelenségeket hoz létre, melyek az élő testben elő nem fordulnak. Comte főleg azt a szempontot emeli ki, hogy a társadalom *szervezet,* hogy külön törvényei vannak, s hogy e törvények szerint fejlődik. E szempontból küzd egyrészt azok ellen, kik hátráltatni akarják a társadalmat, a nélkül, hogy tekintetbe vennék fejlődésének szükségszerűségét; másrészt azok ellen, kik azt tetszésök szerint átalakítani akarják, nem véve tekintetbe állandóságának föltételeit és az állapotot, melyet elért; küzd egy szóval a reactió és a forradalom iskolája ellen. Két részre osztja a politikát: a *statikára* és a *dynamikára,* egyezőleg ezen két elvvel: *rend* és *haladás,* melyekben összefoglalja az egész tudományt.

E különböző és többé vagy kevésbbé a küzdő pártok közé vegyülő politikai iskolákon kívül és mellettök, néhány szabad és emelkedett szellem, egyikökhöz sem akarván csatlakozni, elvont módon és gyakorlati irányzat nélkül művelte a politikát, követve azon nagy publicisták hagyományait, kiknek történetét megirtuk. Ilyen volt a többiek közt Tocqueville, kinek nevét mind nagyobbra tartották és jelentőségét mind jobban megbecsülték, mióta a tények jelentősebb előrelátásai közül néhányat igazoltak.

De abban senki sem kételkedik, hogy a *Démocratie en Amérique* (A demokratia Amerikában) című munkáját a legszebb könyvek egyikének kell tekintenünk, és talán századunk politikai philosophiája legszebb alkotásának.

Tocqueville tanulmányainak kiinduló pontja, úgy látszik, Serres-nek az a hires mondása volt: «A demokratia árja csaknem kicsap medréből». Azt hitte, hogy a demokratikus forradalom ki nem kerülhető, vagyis inkább, hogy már megtörtént; és a helyett, hogy *a priori* okoskodnék e nagy tény igazságáról vagy igazságtalanságáról, többet érőnek tartotta megfigyelni azt, és másokra bizván a magasztalás vagy kisebbítés gondját, magának a tény ismeretét és megértését tartotta fönn. Szóval, módszere abból állott, hogy a demokratiát nem a bizonyítás, hanem a megfigyelés tárgyának tekintette. Beleélte magát a positiv módszer szellemébe, a nélkül, hogy rendszert csinálna a positivismusból. — Ez nagy újítás számba ment. A publicisták legnagyobb része a demokratia mellett vagy ellen rendszeres és szenvedélyes munkákat irtak; de Aristoteles óta senki sem tette azt figyelmes elemzés tárgyává. Még Montesquieu sem értette meg a demokratiát, noha megfigyelő és történetiró volt; csak az ó-korit vizsgálta és körülbelül oly fölfogással, mint Rousseau és Mably;[4] a legcsekélyebb sejtelme sem volt az új-kori, a gazdag, az iparos, a fényűző demokratiáról, azaz az amerikai vagy a franczia demokratiáról.

Miután így meghatároztuk Tocqueville kezdeményezését, nézzük, hogy minő eredményekre jutott? Ime kevés szóban az a mérleg, melyet a demokratia jó és rossz oldalairól csinált. A demokratikus kormányrendszer főbb

[4] L. fent.

előnyei a következők: a jóllét fejlődése, a műveltség terjedése, a társas együttélés haladása, rokonszenv az emberi nyomor iránt, s végül igen nagy tevékenység és erély kifejtése. De ez előnyöket ugyancsak veszélyeztetik a vele járó bajok. Közülök a főbbek: a törvények változékonysága, a kormányzók érdemetlensége, az egyformaság túlhajtása, a jóllét túlzott kedvelése és végül mindenek fölött a zsarnokságra vezető irányzat. Tocqueville ez utóbbi jellemvonást különös kedvteléssel fejtegeti. Kiemeli a demokratikus többségek zsarnoki irányzatait; reámutat a demokratia két alapvető eszméjének, az egyenlőségnek és a szabadságnak zavaros fölfogására. Kimutatta, hogy e két dolog nem mindig áll egyenes arányban egymáshoz, s hogy az egyenlőség haladása nem jelenti szükségképen a szabadság haladását is. — Végre erélyesen nyilatkozott az összpontosítás ellen; és egyike volt az elsőknek, kik noha elismerték annak szükségességét, hogy a társadalom demokratikus útakon haladjon, mégis követelték az egyéni tevékenység jogait és fölhivták a figyelmet a népies souverainitások hódító irányzataira.

A tudomány főkép ez utóbbi probléma tanulmányával és földerítésével foglalkozott Tocqueville óta. Az 1848-iki események, a kormány erélyes összpontosítása 1852-ben, a demokratiának valószinűleg végleges diadala Francziaországban 1871 óta és terjeszkedése Angliában, a munka és a tőke ellentétéből Európa-szerte keletkező küzdelmek, arra birták a szellemeket, hogy komolyan foglalkozzanak az egyén és az állam viszonyával. Belátták, hogy nem a souverainitás jogának kérdéséből áll az egész politikai tudomány, hanem azonkívül még azzal kell tisztába jönnünk, hogy minő korlátok közt kell a

souverainitást gyakorolni, s hogy mi az állam valódi hatásköre. E kérdés sok szép munkára adott alkalmat. Angliában Mill *A szabadságról* irt könyvében emelkedett szellemben védelmezte a gondolat szabadságát; és egyúttal *A képviseleti kormányzatról* irt munkájában, radikális iránya daczára, foglalkozik azon eszközökkel, melyekkel a műveletlen osztályok befolyását ellensúlyozni lehetne, s melyek által a felsőbb osztályok befolyásának bizonyos mértéke műveltségök arányában biztosítható volna; különösen pedig a kisebbségek képviseletét követelte. Herbert Spencer a *Bevezetés a társadalmi tudományokba* czímű iratában, csaknem semmire szorította össze az állam hatáskörét; rendszerét *közigazgatási nihilismussal* vádolták; ugyanez eszméket még több túlzással fejtegette *Az egyén az állam ellen* czímű iratában. Franczia országban 1848. után Frédéric Bastiat szintén az egyéniség elvét védelmezte igen sok szellemmel. A tulajdonképi politikában a császárság reactiója egész nagy szabadelvű iskolát keltett életre, mely az amerikai szabadságot követelte, például Laboulaye és Lanfrey. Mellettök, de több tartózkodással, Rémusat, Jules Simon, Prévost-Paradol újra kitűzték a restauratio szabadelvű zászlaját. Ellenben egy demokrata iró, Dupont-White, kiben sok a humor és eredetiség, az *Egyén és Állam* czímű könyvében az állam fönhatóságának elvét védte, és elválasztotta a politikai szabadság elvét, melyhez erélyesen ragaszkodik, a *laisser-faire* elvétől, mely a nemzetgazdák irataiból átment a publicisták munkáiba. — Végre napjainkban és bizonyos tekintetben szemünk láttára, az úgynevezett állami socialismus növekvő haladása egész Európában magára vonta a publicisták és nemzetgazdák figyelmét, s nem rég *Az erkölcsi és politikai tudo-*

mányok akadémiájá-ban kiváló érdekű nyilvános vitára adott alkalmat.[5]

Ezek azon nagy kérdések, melyekkel ma a politikai tudománynak foglalkoznia kell. A demokratia szervezése, a törvényhatóság és az állam viszonya, a társulás joga, az oktatás szabadsága, a tőke és a munka viszonya: ime a kérdések, melyekre szétoszlott az állam korlátjainak nagy társadalmi problémája. És itt valószinűleg óvakodnunk kell a túlzásoktól mind a két részről; mert míg egyrészt az állam hatáskörének védői könnyen ragadtatnak a communista socialismus útjára, másrészt azok, kik föntartás nélkül hirdetnék az egyén jogait, a proudhoni anarchia nem kevésbbé veszélyes terére ragadtathatnak. De e két határ közt van mindkét felől elég nagy szabad tér, úgy hogy a kérdések vagy az adott tények szerint most inkább az egyik, majd meg inkább a másik elvnek adhatunk elsőbbséget. Nekünk természetesen nem föladatunk utalni bárminő megoldásra. Teljesítettük történetirói föladatunkat, midőn kimutattuk, hogy hová jutott a politikai tudomány, s hogy minő kilátások nyilnak előtte a jövőben.

[5] L. Léon Say szép könyvét *Le socialisme d'État* (Az államsocialismus) 1884. és Emile de Laveleye *Le socialisme contemporain*-jét (A socialismus korunkban, 3-ik kiadás, 1885.), mely magában foglalja mind azon német rendszerek ismertetését, melyek *a kathedrai, a conservativ, az evangelikus, a katholikus* stb. *socialismusok* nevei alatt ismeretesek. — Az akadémia vitájára nézve l. *Comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques* (1886. április, 513. l.) E vitában Léon Say, P. Leroy-Beaulieu, P. Janet, Courcelle-Seneuil, Aucoqu, Ad. Franck, Baudrillart, Fr. Passy, Arth. Desjardins, Em. Levasseur, E. Glasson és Georges Picot vettek részt.

FÜGGELÉK A BEFEJEZÉSHEZ.

A politikai tudomány Angliában és Németországban a XIX. században.

Anglia. — Anglia egész erkölcsi és politikai philosophiáján a XIX. században Bentham Jeremiás neve uralkodik, ki a hasznosság elvét fejtette ki az erkölcstanban és az egyéniségét a nemzetgazdaságban és politikában. Főbb munkái ezek : *Introduction to the principles of moral and legislation, 1789.* (Bevezetés az erkölcstan és törvényhozás elveibe.) — *A törvényhozás tudománya, bevezetéssel a törvényhozás általános elveiről,* francziául közölve a genfi Et. Dumont-tól Bentham irataiból. — *A büntetések és jutalmazások elmélete, 1812.* — *Értekezés a törvényhozó gyűlések taktikájáról, 1815.* — *A parlamenti sophismák.*[1] — *A törvényszéki bizonyítékokról, 1815.* — Mind e munkákat Et. Dumont francziául tette közzé. — *Deontology, or the science of the morality* (Deontologia, vagy az erkölcsiség tudománya) angolul közölve Bowringtól Bentham irataiból, 1834.

Benthamhoz James Mill és fia John Stuart Mill sorakoznak közvetlenül. Az elsőről lásd : *James Mill, a*

[1] E munka közvetett válasz Hamilton *Parlamenti logikájára,* melyet nem rég fordított francziára J. Reinach (1886).

biography (James Mill, életrajz) Al. Baintől, London 1882. — Ez életrajzban Bain lépésről lépésre és évről évre nyomozza James Mill munkásságát. Kiemeli a *The philantropist* (1810—1817.) kiadását, közreműködését az *Encyclopaedia Britannica* vállalatában, melyben számos czikket közöl, mint *A kormányzatról*, 1810. (e czikkek rendkívüli fontossága, Bain 215. l.), *a jogtudományról, a sajtószabadságról,* büntetőjogi tárgyakról, azonkívül közölt czikkeket a *Westminster Review*-ben, a *London Review*-ben (1834—36.), az *Edinburgh Review*-ben stb. és végre megemlítjük *A nemzetgazdaság tudománya* czímű művét (1821).

John Stuart Millt, Jamesnek fiát, atyjáénál magasabb rang illeti meg századunk philosophiájában. Az erkölcsi és politikai tudományra vonatkozó főbb munkái a következők: *Nemzetgazdaság* (1848); — *A szabadság* (1859), erélyes védelme a gondolat szabadságának; — *A képviseleti kormányzat* (1860), melyben Stuart Mill a kisebbségek elvét védi; — *Az Utilitarismus* (1861), Bentham tanának védelme és leleményes átalakítása (l. *Erkölcstan*-unkat I. f.); — *The subjection of Women* (a nők alárendeltsége). Nem szabad elfelejteni *Logiká*-ját, melynek utolsó könyve (nevezetesen a VI—XII. f.) a társadalmi tudományok módszerének van szentelve. — Stuart Mill, miután erélyesen védelmezte a gazdasági szabadelvűség elveit, úgy látszik, élete utolsó éveiben az agrar socialismus felé hajlott (lásd utolsó dolgozatait a tulajdonról).

A szabadelvű politika védői közül Angliában hadd említsük még meg Brougham lordot és Grote-t, Görögország történetiróját. Brougham lord a következő munkák szerzője: *Kutatások az európai nemzetek gyarmati politi-*

kájáról, 1803; — *Értekezés az angol alkotmányról,* 1845. — Grote nem irt szakszerű politikai könyveket, hanem csak szemleczikkeket; de *Görögország története* (1846—1850) az angol radikális eszméknek az ó-kor történetére való sajátságos alkalmazása. Hasonlóképen kiemelhetjük még Macaulaynek nem radikális, de tiszta whig-eszmék körében mozgó *Történet*-ét és *Essay*-it.

Azon munkák közé, melyek a legnagyobb föltünést keltették Angliában e század második felében, sorolhatjuk Buckle *Művelődés Történet*-ét, e nevezetes művet, melynek uralkodó eszméje az, hogy az emberiség más haladásra nem képes, mint az értelmi haladásra.

Az élő irókat nem kell említenünk; de rendkívüli jelentősége miatt mégis megnevezzük Herbert Spencert, ki a társadalmi tudományt kapcsolatba hozta a fejlődés tanával, s ki Bentham óta az erkölcsi és politikai philosophia terén az egyetlen, a ki tökéletes rendszert dolgozott ki. Legfőbb munkái e nemben a következők: *Bevezetés a társadalmi tudományba* (Bibl. scientifique internationale, 1874); — *Az evolutio erkölcstana* (u. o. 1886) és *A sociologia elvei* (Cazelles fordítása 1875—1883).

Végre ama szerzők közt, kik a politikai és társadalmi gazdaságról irtak, megemlítjük Malthust: *Essay on the principle of population,* 1798. (Értekezés a népesedés elvéről); Ricardot: *Principles of political economy,* 1817. (A nemzetgazdaság elvei) és Owen Róbertet, a reformatort, kinek főbb munkái a következők: *New views or Essais upon the formation of human caracter,* London 1812. (Új szempontok vagy Essayk az emberi jellem alakulásáról); — *The book of the new moral World* (Az új erkölcsi világ könyve); — *Outline of the rational system* (Az észszerű rendszer alapvonalai).

E fölsorolást csak úgy adjuk, mint futólagos vázlatát a századunkbeli angol politikai irodalomnak, melyről talán lesz alkalmunk részletesebben is szólni.

Németország. — Németország erkölcsi és politikai philosophiáját ott folytatjuk, hol elhagytuk, azaz Fichténél. E philosophus, ki Kant követője, nagy rendszert épített föl az Én eszméje alapján. Az *Elmélkedések a franczia forradalomról* című munkáján kívül, melyet föntebb ismertettünk (IX. f.), meg kell még említenünk: *Grundlage des Naturrechts nach den Principien der Wissenschaftslehre* (A természetjog alapvonalai az ismerettan elvei szerint) 1797; — *System der Sittenlehre* (Az erkölcstan rendszere) 1799; — *Der geschlossene Handelsstaat* (Az elzárkózó kereskedelmi állam). — Ez utóbbi munkában Fichte a socialismus felé hajlik, miután első irataiban majdnem a túlságig vitte az egyéni jog elvét. — Schelling keveset foglalkozott a politikával; de Hegel helyet adott annak az elvont logikai fogalmak azon roppant összpontosításában, mely philosophiáját alkotja. Fő munkája e nemben a következő: *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft*, Berlin 1820. (A jog philosophiájának alapvonalai vagy természetjog és államtudomány). E munka Hegel trichotomiája szerint három részre oszlik: 1. az abstract jog: a tulajdon; 2. az erkölcsiség; 3. az erkölcsök; e harmadik rész pedig ismét három részre van osztva, úgymint: a család, a polgári társadalom, az állam. — Hegel elfogadja Rousseau azon meghatározását, mely szerint az állam a közakarat. Kedveli a monarchikus kormányformát, melyet a parlamentek korlátoznak. Erélyesen védi az állam elvét és a német missió eszméjét.

Egy másik philosophus, Krause, ki politikai elmé-

letekkel foglalkozott és bizonyos határozatlan socialismus felé hajlott, melynek talán volt némi befolyása napjaink államsocialismusára vagy kathédrai socialismusára, *Grundriss des Naturrechts*, 1803. (A természeti jog alapvonalai) című munkát adott ki, melynek főbb eszméit újra magáévá tette és fejtegette tanítványa Ahrens, *A jog philosophiájá*-ban (1844).

Míg a német philosophusok és publicisták legnagyobb része főleg az állam eszméjét fejtegette, Humboldt Vilmos nagy erélylyel az egyéniség jogát védelmezte több politikai iratában: *Ideen über Staatsverfassung durch die neue französische Constitution veranlasst* (Eszmék az állam alkotmányáról az új franczia alkotmány (1791) alkalmából). — *Ideen zu einem Versuche, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen* (Kisérlet, melynek föladata az állam hatáskörének korlátjait meghatározni). Csak 1851-ben tették közzé, tizenöt évvel a szerző halála után, ki a művet 1791-ben irta.

Egészen más eszmekörben mozog s ellentétben van az 1830-iki és 1848-iki forradalmi eszmékkel Stahl Gy. Die Philosophie des Rechts, nach geschichtlicher Ansicht (A jog philosophiája történeti szempontból 1830—37. és 1840—45.). E munkán, melyben a theologiai irányzat az uralkodó, Ueberweg szerint Schelling philosophiája utolsó korszakának hatása érzik. Kisérlete ez a retrograd politikának, olyforma, mint a Maistreé és Bonaldé Franczia országban.

Végre emeljük ki még Savignyt, kinek ily című irata: *Korunk hivatása a törvényhozásra és a jogtudományra* (1815) fényesen védelmezi az úgynevezett *történeti iskola* ügyét Thibaut jogtudós ellenében, ki az egész Németországra alkalmazott codificatio korai kisérletével

épett föl. E tétel, mely akkor egy bizonyos esetre vonatkozott, melyben Savignynak igaza lehetett, azóta jóval nagyobb arányokat öltött, s általában véve a történet és philosophia közt fönforgó ellenkezéssé emelkedett, melylyel mi magunk is foglalkoztunk ez új kiadás előszavában.

Befejezésül említsük föl végre a német socialismus két leghirnevesebb védőjét, kik a franczia socialismus veresége után újra fölvetették a kérdést és azt philosophiai alapon fejtegették: Lassallet és Marx Károlyt. Ez utóbbinak fő munkája: *Das Capital* (A tőke) 1867. A másik, mint Proudhon, főleg az eszmék terjesztésével foglalkozott, röpiratokat adva ki, melyek közül a legfontosabb: *Das Arbeiterprogramm* (A munkások programmja). — E két szerzőről és követőikről l. Laveleye *Socialisme contemporain* és Maurice Block *les Théoriciens du socialisme en Allemagne* (A socialismus theoretikusai Németországban).

BIBLIOGRAPHIAI NÉVMUTATÓ.[1]

E névmutatóban a legtöbb szerző fel van említve azok közül, kiknek munkáit e könyvben tanulmányoztuk és elemeztük. Mindegyik czikkely végén utalunk a szövegre, megjelölve a kötet és a lap számát. Azonkívül ide csatolunk még néhány szerzőt, kiknek neve és néhány iratot, melyeknek czíme kiszorult a szövegből: végre felhasználtuk e névmutatót arra, hogy betöltsünk néhány hézagot s hogy kiigazítsunk néhány tévedést. [2])

Agobardi, *Opera* (Paris, 1606), — I 419.

Ahrens, *Philosophie du droit*, Paris, 1840 (a természeti jog bibliographiájával.) — II. 491.

— Magyarúl: Ahrens H. Természeti jog vagy jogphilosophia. E tudomány állása szerint Némethonban franczia nyelven irta. A 2. bővített kiadás szerint fordította Magyar Ferencz. Egerben 1850. — Utándolgozta Bihari Imre Pest 1872.

Allen, (William), *Traité politique ou il est prouvé que tuer un tyran n'est pas un crime* (Lyon 1658). — II. 397.

Althusius, *Politica methodice digesta* — II. 208.

Álma, (a *kertésznek*) (Goldast gyűjteményében: *Monarchia sancti Imperii Romani*). — I. 537.

Ambrosii, Opera (benczések kiad. 2 k. fo. 1686—90) — I. 381, 383.

Anonymi, *De jure magistratuum in subditos*, Magdeburg 1550, — II. 210.

Archytas, *Fragmenta*, (Lipcse 1833). — I. 106.

Argenson, (D') *Mémoires* (1787) újra kinyomatva 1858-ban (3. köt.) — *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*. Amsterd. 1765 — III. 17—19.

Aristophanes, *Vigjátékok* (Didot kiad. franczia fordít. Artaudtól), — I. 113.

Aristoteles, *Opera*. (Berlini kiadás, 1831) — I. 228—308.

— Magyarúl: *Könyve a költészetről ford. Hunfalvy Pál* (*Széptani Remekírók* I. Köt)

— *Rhetoricája. ford. Kiss János* 1846.

— *Három könyve a lélekről. Ford. Haberern Jonathan*. Pest 1865.

Aristoteles, *Erkölcstan* franczia fordítás Barthélemy Saint Hilairetől. 3 k. Paris 1856 — I. 228—259.

— Magyarúl: *Nikomachoshoz czímzett ethikája* ford. Haberern Jonathan. Pest 1869.

Aristoteles, *Politika* franczia fordítás Barthélemy Saint-Hilairetől. Paris II-ik kiadás 1848, — I. 259—308.

— Magyarúl: *Politikája ford. Haberern Jonathan*. Pest 1873.

Augustini *Opera* (Benczések kiad. 11. köt. fo. 1679—1703) — I. 388—399.

— Magyarúl: *Poenitentia* azaz *Szt.-A. hipponiai Püspök elmélkedései* 1766.

Szent Ágoston hármas levele, mellyeket megmagyarázott. . . . Molnár János. Pozsony 1780.

Szent Ágoston vallomásainak 13. *könyve. Ford. Pongrátz József. Veszprém* 1842.

Szent Ágoston hippói püspöknek magánbeszédei vagy a lélek istenneli magán-

[1] Meg kell jegyeznünk, hogy a magyar fordítások felsorolása e *névmutatóban* nem akar teljes és pontos bibliographiai kimutatás lenni.

[2] Köszönetünket kell itt kifejeznünk Picavet L. úrnak, a philosophia rendkívüli tanárának, ki a párisi fakultás könyvtárának felügyeletével van megbizva s ki szíves volt velünk több bibliographiai adatot közleni.

beszédeinek könyve. Ford. Babócsay Pál Agoston. Pest. 1858.
Szent Agoston az Isten városáról irt XXII. könyve. (Munkálatai a pesti nevendék papság magyar iskolájának XXIII. XXIV. folyam. Pest 1859—1861).
AYALA, (Balthasar) De *jure et officiis bellicis.* (1597). — II. 446.
BACON, (A kanczellár) *Essaik* 1697, latinúl e czímen: *Sermones fideles,* 1738. — *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623), előbb angolúl jelent meg, de vázlatosabban e czímen: *Of the Proficience and Advancement of learning* (1605.). — A VII. könyv az erkölcstannak van szentelve. — II. 272. A teljes Bacon bibliographia végett l. a Bouillet kiadást. Paris, 1834. II. k. XV. k.
BARKLAY, (Guill.) *De potestate papali* (1610) — II. 253.
BARKLAY, (Guill.) *De regno et regali potestate adversus Buchananum Brutum, Boucherium et reliquos monarchomachos* (1600). — II. 262.
BARRUEL (abbé), *Mémoires sur le Jacobinisme* 1797, 5 k. in 8° — a németországi illuminatusoknak tulajdonítja a franczia forradalom kitörését — s többször idézi és ismerteti Weishaupt iratait. — III. 449.
BARTHÉLÉMY SAINT-HILAIRE, *Le Bouddha* — I 61.
BARTOLUS, *De tyranno* (opera, Basel V. t. VI. tract.) — I. 578.
BAUDRILLART (H.), *Bodin et son temps,* 1853, in 8. — II. 295.
BAYLE, sokat tett a türelmesség ügyéért. Lásd: *La France toute catholique sous Louis le Grand* (1685). (Az egészen katholikus Franczia-ország Nagy Lajos alatt). — *Commentaire philosophique sur le compelle intrare* (Philosophiai commentár *a compelle intrare*-ről) „az egyik heves pamphlet; a másik szigorú logikával és meggyőző erővel czáfolja azokat az érveket, melyeket a türelmetlenség szokott meríteni az Evangelium *Compelle* intéséből". (Denis, *Bayle et Jurieu* Caen 1886.) A tulajdonképi politikában, Bayle általában egy kissé skeptikus és közömbös, és nem igen kedveli a demokratia túlzásait: „Akár ha a néptől ered a lefelsőbb hatalom, akár ha Istentől való, okvetlenül szükséges, hogy tisztán és teljesen legyen vagy egy ember vagy többek kezében, azaz hogy vagy egy ember vagy többen alkossák a legfelsőbb forumot". (*Avis aux réfugiés*). — I. Denis, *Bayle et Jurieu.*
BAZIN, (Hippolyte), *La république des Lacédémoniens de Xénophon* (1885. inoct.) Ez iratban a szerző Xenophon művének hitelességét vitatja és magyarázza is a munkát. Föltevése szerint 394 körül iratott az oly czélból, hogy támogassa Agesilaus reactióját a régi erkölcsök érdekében az ujítók pártja ellen, kiknek Lysander a képviselője.
BEAUSSIRE (Em.) *Antécédents de l'hégélianisme en France,* 1865 — III. 446.
BEAUVERGER *Tableau des progrès de la science politique. Paris* 1858. — II. 208.
BECCARIA (jezsuita), *Refutatio cujusdam libelli anonymi de jure magistratuum* (l. Anonymus). — II. 210.
BECCARIA *Dei delitti e delle pene* (1764) franczia fordítás Morellet abbétől, 1766. — III. 270. — *Összes Munkák.* (Milano 1821, 2 k. in 8°) L. Beccariáról Cantu Cesare munkáját: *Beccaria e il diritto penale* Florenz 1862. — III. 271.
— Magyarúl: *Beccaria* A bűnökről és büntetésekről. Zágráb 1834. Suppan Ferencz. (8 r. 202 l.)
BECKET (TAMÁS) *Epistolae div. Thom. martyris,* Brüssel 1632; *Life and letters of Thom. Becket* (London 1846. 2 k. in 8°) (Becket élete és levelei.) — I. 432.
BELLARMIN (Bibornok) *De romano pontifice* (Controversiáiban 3 köt in fo. Ingolstadt, 1587—1590). — II. 246.
BELOT, *la République d'Athènes de Xénophon, (Xenophon Atheni Köztársasága).* krit. kiad. franczia fordítással 1880 in 4°. — I. 151.
BERG, Versuche über das Verhältniss der Moral zur Politik. Heilbronn 1790.
BERGIER, *Dictionnaire de théologie* Paris 1789, két kötet in 4°. — I. 380. (60. Jegyzet).
BERNÁT (Szent), *De consideratione — Epistolae,* munkái Mabillon kiadása 2. köt. in fo. 1690, — I. 428.

BERTHIER (Jezsuita) *Réfutation du contrat social*, 1789.
BERTRANDI *Libellus adversus Petrum de Cugnerio*. Paris, 1731. — I. 537.
BEZA (Tivadar) *De haereticis a civili magistratu puniendis adversus Martini Bellii ferraginem*. — II. 165.
BHAGAVAD-GITA. (A) angol fordítás Wilkinstől 1785, franczia Perraud abbétől 1789 — latin ford. Schlegeltől 1813. — Lassen új kiadása, 1806; francz. ford. Burnouf Emiltől. — I. 38.
BILFELD (Báró), *Institutions de politique*, melynek egy példánya meg van II. Katalin könyvtárában a császárné sajátkezű jegyzeteivel.
BILSON, *Difference between christian subjection and unchristian rebellion* 1585, — II. 267.
BLAKSTONE, *Commentár az angol törvényekhez* (1765 — francz. ford. 1774. 6 köt. 8.) — III. 119.
BLACKWOOD *Contra Buchanani Dialogum apologia*, — II. 263.
BOCCALINI (Trajan) XVI-ik század. *La Pietra del Paragone* latinra fordítva ily czím alatt: *Lapis lydius politicus* Amsterd. 1640 — *Commentari supra Com. Tacito* (Genf. 1669). — *Politikai és történeti levelek* összegyűjté Gregorio Leti.
Bodin les Livres de la République (1577). — II 295. — Johannes Bodini *De Republica librorum brevi-arium vel synopsis* Werdenhagentől Amsterd. 1645, ehhez csatolva egy kivonat G. Naudénak a politikai irókról mondott itéletéből.
BOISGUILLEBERT *le Detail de la France*, 1697. — *Le Factum de la France* 1707. — L. e jelentékeny iróról Denis munkáját: *Notice sur Boisguilbert*. Caen, 1807: „A *Factumot* mondja e szerző, a kétségbeesés dühe s oly forradalmi szenvedély hatja át, minőt a XVII-ik század még csak Jurieu pamphletjeiben látott (l. e nevet)". Michelet szerint „A 89-es férfiaknak s még Mirabeaunak műveiben sem olvashatunk valami ékesszólobbat Boisguillebert *Factumának* Előszavánál, mely 1707-ben kelt." — II. 539.
BOLLENDEN *De statu* (1615). — II. 338.
BONAVENTURE (Szent.) *Liber Sententiarum* (Munkák, IV. tom. Roma 7 k. in fo. 1588, 1596 IX. t.) — I. 458.
BOSSUET (Bénigne) *Politique tirée de l'Ecriture sainte* (Paris, 1709). — *Avertissements aux protestants* (1689—91, in 4.) újra lenyomatva, mint a *Histoire des variations* III-ik kötete. — *Oraison funèbre d'Henriette d'Anglettere*, 1670. — *Discours sur l'histoire universelle*, Paris 1681 in 4°. — II. 510—529.
BOUCHER, *De justa Henrici III. abdicatione libri* IV. (Lyon, 1691, apud Johann Villelotte *Unionis Gallicae bibliopolum*). — II. 256.
BOUCHER-(nek tulajdonítva), *Apologie pour Jean Châtel, Parisien, par François de Verone* (l. Bayle, Boucher czikkely).
BOULAINVILLIERS (Gróf) *Histoire de l'oncien gouvernement de la France* avec 14 lettres sur les Parlaments ou états généraux. La Haye 1727. — III. 24.
BOUTMY (Em.) *Etudes de droit constitutionnel*, 1884 in 12.
BOUTROUX (Emile) *Socrate moraliste et croyant* (Comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques). — I. 122.
BOXHORN *Institutiones politicae* (Elemzését l. *Beauvergnél Tableau* du progrès de la philosophie politique). — II. 208.
BRISSOT DE WARVILLE, Recherches philosophiques sur la propriété. 1778 vagy 1780, — III. 441.
BUCHANAN. *De jure regni apud Scotos* (1580). — angol fordítás Mac Ferlanetől 1801. — II. 204.
BURCKHARD, Decretorum libri XX, — I. 438.
BURKE *Reflections on the revolution in France* (1790. Burke művei Lond. 1823, V k.) — II. 443.
BURLAMAQUI *Principes de droit naturel*. Genève. 1747. — *Principes de droit politique* (1751.) — *Principes de droit naturel et politique* (1763). — II. 490.
BURNET (Gilbert) *History of my own time* (1724) fr. ford. (1725) — III. 299.
BURNOUF (Eugène), *Introduction à*

l'histoire du Bouddhisme Paris. 1844. in 4° és 1876, 3 k. in 8° — I. 54.

Calvin *Institution chrétienne*, 1521, előbb latinúl jelent meg, majd a szerző francziára fordította, — II. 177.

Campanella *Civitas solis* (l. Politikai Regények) — II. 318.

Cardan *De prudentia civili.* Leyden 1627. — II. 272.

Caret (P. *Defensio veritatis* (Antverpen 1591) de la Noue *Discours politiques*-je ellen. — *Antipoliticus*, 1599, Bodin ellen. — II. 292.

Caro (E.) *la Fin du XVIII; siècle*, 2 K. in 12, 1881 — III. 129.

Castalion *Conseil à la France désolée, ou est montré le rémède a la présente guerre.* 1562. — *Contra libellum Calvini de haereticis gladio coercendis.* 1554. — *Traité des hérétiques, assavoir si on doit les persecuter*, 1554. — II. 165. és 211.

Censure de la Faculté de théologie contre un livre qui a pour titre: Histoire philosophique... etc. par T. Raynal. Paris. 1782. — III. 248.

Chaignet *Pythagore et les Pythagoriciens* (1873, in 8°, 2 k.) — I. 106.

Chappuis (A) *Antisthène*, Paris 1853 — I. 310.

Chastellux (Marquis) — *De la félicite publique*, 1772, in 8. — 2-ik kiad. Amsterdam 1778 2 k. in 8°. „A szerző e munkájában a történet segélyével azt szándékozik bebizonyítani, hogy az emberi nem sorsa javult abban a mértékben, melyben a felvilágosultság elterjedt s hogy ennek gyarapodása arányában növekedni fog egyszersmind a közboldogság is" (Biogr. univ.) E munka tehát számot tesz a haladás eszméjének történetében.

Chrysostomi *opera* (Benczések kiad. 13 k. in fo 1718—1738) — I. 382., 383.

Cicero *De legibus* Leclerc kiad. XXVII. k. Paris 1821 — I. 316. — *De Republica*, Villemain kiad. és ford. Paris 1823 (Leclerc kiad. XXIX. k.) — I. 333.

Clarke. *A természetes vallásról* 1705—1706 -- ford. Ricotier. Amsterdam. 1721 3. köt. in 12. (L. Jouffroy *Droit naturel* 24-ik leczke) — III. 299.

Comte (Ágoston) *Cours de philosophie positive* (IV. köt.) itélet Montesquieuről. — III. 37.

Compayré *Histoire des doctrines de l'éducation* (2 k. in 8° Paris). — I. 150.

Condillac (Abbé de) *le Commerce et le Gouvernement* (1775). — *Esprit de Mably et de Condillac relativement á la morale et á la politique* (*Grenoble* 1789.) — III. 224.

Condorcet (Marquis de) *Sur les assemblées provinciales*, 1788. — *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain.* — III. 466.

Conring. Számos munkáinak bibliographiájára nézve l. II. 461. l. (Jegyzet).

Constanciense Concilium. Lipcse 1700. — I. 581.

Cornhert, kinek nagy része van Németalföld felszabadításában, erélyesen védelmezte a lelkiismeret szabadságát. Néhányan neki tulajdonítják a *Nemesek Kérelmét*, mely mások szerint Marnixtól való. Bizonyos, hogy ő szerkesztette azt az iratot, melyet Vilmos herczeg adatott ki 1566-ban ily czímen: *Avertissements pour le roi pour le roi et le peuple.* — A saját neve alatt a következő munkák jelentek meg: *Értekezés annak kimutatására, hogy a Németalföldi fölkelés nem lázadás.* — *A Németalföldi zavarok eredetéről.* — *Isten engedélyéről és rendeletéiről* (a türelmetlenség és Justus Lipsius ellen). — *Értekezés az eretnekek halálbüntetése ellen*, latin ford. (1593) Cornhert bármily szabadságszerető volt, sohasem akart a túlzókhoz szegődni.

Coton (atya), *Lettre déclaratoire de la doctrine des jésuites. Réponse apologétique á l'Anti-Coton* (l. Bayle *Mariana* czikkely) — Ez iratokban Coton atya a jézsuitákat védi, mondván, hogy általában nem felelősek a Marianától hirdetett királygyilkosság tanáért. Szerinte e könyvet kárhoztatták egyik congregatiójokban: „Igen bajos volna Marianának egyetlen példányát megtalálni, ha Wichel örökösei nem lettek volna oly gonoszul bőkezűek, kikről tudjuk, hogy ők az állítólag reformált hitet vallják." — II. 332., 333.

COURDAVEAUX *De Egidii romani regimine principum.* Páris. 1857. — I. 505.

CRELL (János) *Junii Bruti poloni vindiciae pro religionis libertate,* 1650, in 8° francziára ford. Lecène és kiadta az ő *Conversations sur diverses matières de religion*-jával (1687) együtt, ujra lenyomatta Naigeon Holbach *Intolérance convaincue de crime*-jével együtt. (London 1769).

CROIZET (Alfred) *Xénophon, son caractère et son talent.* — I. 151.

CSU-LI, fordította Biot Ede. Ismertette az idősebb Biot (Comptes rendus de l'Acad. des sc. mor. et politiques IX, 187). — I. 68.

Csung-jung latinra fordította Abel de Rémusat (*Notices et extraits des manuscrits,* X, 269). — I. 66.

CUCHEVAL-CLARIGNY *Études sur l'histoire de la presse en Angleterre et aux États-Unis* (1880). E könyv fontos a két állam politikai vitairodalmának ismeretére nézve. — II. 439.

CUDWORTH (Ralph), *De immutabili tate justi et honesti notionibus* (1731). — III. 299.

CUMBERLAND *De legibus naturae dis quisitio* 1672, francz. ford. Barbeyractól, 1744. — III. 299.

DALBERG (Karl von) Verhältnisse zwischen Moral und Staatskunst. Erfurt 1786, in 4°.

DANTE (Alighieri) *De monarchia* — Első ismeretes kiad. 1559. — (Schardius gyűjteményében. l. Schardius). — Két kiadatban olasz fordítása maradt fenn, az egyik Marsilius Ficinus műve (Bibliotheca Laurentiana és Franciaországban a grenoblei könyvtár) — I. 540.

DENIS (Jacques) *Histoire des doctrines morales dans l'antiquité* (2. köt. in 8, Paris 1852.) — I. 113, 140., 145. — *Politique de Fénélon* (Caen 1866). — *Notice sur Boisguillebert,* Caen, 1867. — *Jurieu et Bayle* (Caen 1866). — II 529, és e *Névmutató* (Bayle czikkely).

DESCARTES, *Discours de la méthode* (1637.) — *Correspondance* (Cousin kiad. IX k. 387. l.) — II. 110 és 507. Magyarul: Descartes *Értekezés az értelem helyes használatának s a tudományos igazságok* kutatásának módszeréről ford. Alexander Bernát Budapest, 1881. (Philosophiai Irók Tára).

DOM DESCHAMPS, Lásd Em. Beaussire: *Antécédents de l'hégélianisme en France,* — III. 446.

DESTUTT DE TRACY, *Commentaire sur l'Esprit des lois* (Paris 1819), — III. 104, 116, 524, 525.

DIDEROT *Oeuvres complètes,* Garnier frères, 1875. — *Principes de politique des souverains* (II k.) — *Essai historique sur la police* (*Revue histor.* XXV. k. 1884. jul.—auguszt.) — III. 219. — (L. Jamais, a Gard-i képviselő, előadását Diderot politikai eszméiről (*Sur les idées politiques de Diderot* 1886).

Digesta és Institutiones. — I. 341.

DIGEST. OF HINDU LAW — I. 44.

DIOGENES LAERTIUS, Vitae philosophorum, Didot kiad. — I. 310.

DROZ *Application de la morale à la politique,* 1826.

DUBOS (Abbé) *Histoire critique de la monarchie française dans les Gaules* (Paris 1734). — III. 24.

DUMOULIN (Pierre) a hirneves Dumoulin fia, *Regii sanguinis clamor ad coelum* — irat I. Károly kivégzése ellen. Milton válaszolt. (L. a *Milton* czikkelyt Bayle Dictionnairejében).

DUPIN (Claude de Chenonceaux) főadóbérlő, a hirneves madame Dupin férje, és George Sand szépapja, szerzője e munkának: *Observations sur un livre intitulé: Esprit des lois.* 5 köt. in 8. 1756—8. — Azt állítják, hogy az előszót. Madame Dupont irta s hogy Plesse és Berthier atyáknak része van a mű megirásában. Némelyek szerint ez az *Esprit des lois* egyik legjobb czáfolata. De maga a szerző semmisitette meg munkája példányait, úgy hogy csak igen kevés maradt belőlök. Sand, Dupin unokája, a *Histoire de ma vie*-ben azt, mondja, hogy neki van egy példánya a nohanti könyvtárban. E munkából néhány jegyzetet Montesquieu egyes kiadásaihoz csatoltak. (L. például Firmin Didot kis kiadását.)

DUPUY, *Histoire du différend de Boniface VIII et de Philippe le Bel* (*Paris,* 1655.) — I. 525.

EGGER (Emile), *Mémoire sur les trai-*

tés publics dans l'antiquité (a Mémoires de l'Académie des inscriptionból) — I. 320 — *Études sur le meurtre politique chez les Grecs et chez les Romains* (A turini akadémia *értekezéseiből* 2. série, XXIII. k. 1866). Ez értekezésben a régieknek számos iratát említi a zsarnokságról. Például: Phonius: *A bosszúból megölt zsarnokok.* — *A siciliai zsarnokok.* — Baton: *A syrakusai és az ephesusi zsarnokok.* — A karthagói Charon: *A zsarnokok Európában és Ázsiában.* — *Theophrastus. A zsarnokságról.* Mind ez iratok elvesztek, de e jegyzékből látszik a görögök érdeklődése e tárgy iránt. Az értekezés szerzője kutatja ez irodalom történetét a római császárság alatt. A zsarnokgyilkolás folytonos thémája volt a szavalatoknak: az idősb Seneca, *Controversiae* — I, 7 és 13. — Quintilianus *Institutio oratoria* VII, 2, 3, 7. — Lukianos: *A zsarnokgyilkos.* — Libanios: *Philopolis* (IV, 798 l. Reiske kiad.) — Choriscus: *A zsarnokgyilkos* (49 l. Boissonade kiad. 1840) és végre a tizennegyedik században Pachymeres, szintén rhetor s a konstantinápolyi udvar hivatalnoka: *A zsarnokgyilkos* (2-ik declamatio Boissonnade kiad. 1848.) Lásd továbbá ez értekezés végén a 33 l.-on azon újkori írók felsorolását, kik e kérdés történetét tanulmányozták.

EGIDIUS ROMANUS. — *De regimine principum.* (Augsburg 1473). — I. 505. — *De ecclesiastica potestate* (Jourdain elemzése a *Journal général de l'Instruction publique*, 1858 febr. 21 és 27). — I. 514.

ENCYCLOPAEDIA. Az encyclopaedia főbb politikai czikkei a következők: *Aristocratie, Autorité, Démocratie, Droit, Gouvernement, Esclavage, Monarchie, Politique, Pouvoir, Puissances, Souverain és Souveraineté, Tyrannie* Ezek közül több czikk csak kivonat az *Esprit des Lois*ból Mindannyit szabadelvű szellem hatja át azon korlátok közt, melyeket az akkori társadalmi viszonyok vontak. Különösen az *Autorité* czikket emelték ki, mint a mely rést ütött az isteni jog tanán; a szerző kénytelen volt magát igazolni egy későbbi jegyzetben: „A szerző soha sem állította, hogy a törvényes fejedelmek hatalma nem istentől származik.... Csak meg akarta azt különböztetni a bitorlóéktól. A hatalom istentől való származásának ismertető jele a népek beleegyezése: ez a visszavonhatatlan beleegyezés biztosította a koronát Capet Hugó és utódjai részére".

EPICTETOS, *Opera* (Schweighauser kiad. 1799). — *Dissertations*, francz. ford. Courdaveauxtól (1862) *Manuel* Thurot ford. (1828). — I. 346.

Magyarúl: *Epiktetosnak kézi könyvetskéje, avvagy az életet akármely állapotban kinek-kinek magának türhetővé, sőt kedvessé tehetésének mestersége. Fordíttotta és némelly jegyzésekkel, nemkülönben a stoikusoknak erkölcsitudományáról és annak nevezetesebb fogyatkozásairól való rövidebb elmélkedéssel megbővítette Mokray Benjamin* (8 r. XIV és 481.) Pesten 1825. Trattner.

ERÁSMUS (Desiderius), *Adagia, Institutio principes christiani* (Munkák, Leyden 1703, 1710, 10 köt. in fo) — II. 281.

A FOEDERALISTA, politikai lap, melyet Hamilton, Madison és Jay szerkesztettek az amerikai alkotmány revisiója idején 1787 — francz. ford. Delacroixtól 1792-ben. — III. 490.

FÉNELON (De Solignac de la Mothe), *Le Télémaque* (1699). — *Examen de conscience sur les devoirs de la royauté* (1734). — *Projets de gouvernement.* — (L. *Oeuvres de Fénélon* Versaillesi kiadás 1820, 1824. 23 köt in 8°.) — II. 529.

Magyarul: *Fénelon*, Telemakus bujdosásának történetei. Ford. Haller L. 4-edr. Kassa, 1770.

FERGUSON *History of civil society* (1784, francz. ford. Bergiertől, 1783 2 k. in 8.) — — *Institutions of moral philosophy* (Lond. 1769 francz. ford. Genf 1774). — *Principles of the science moral and political* (2 köt. in 4. Edinb. 1792 — nem fordították francziára). Kivonatokat találni belőle V. Cousin *Philosophie écossaise*ében. (3-ik kiad. 12-ik leczke) — III. 323.

FEUGUERAY, *Essai sur les doctrines*

politiques de saint Thomas d'Aquin, Paris 1837 — I. 378. — Nem idéztük e szerzőt a szent Tamásról irt fejezetben, mivel nem volt mit átvennünk tőle; de megemlítjük az egyházatyák erkölcstanánál érdekes dolgozata miatt az *Egyházatyák Demokratiájáról*, mely a fent idézett munkában található. Feugueray Buchez katholikus demokratiai iskolájához tartozott.

Fichte *Elmélkedések a franczia forradalomról* (1793) Barni Jules franczia ford. (Paris 1860, in 8°) — III. 398.

Filangieri *A törvényhozás tudománya* (1780—1785, 7 köt. in 8°), — III. 281.

Filmer (lovag) *Patriarca, or the natural Power of the King* (Lond. 1680). — *The anarchy of a mixed and limited monarchy* (1646). *Necessity of the absolute Power of all Kings* (1638). — *Original of governement against Hobbes, Milton, Grotius*, 1652. — II. 394.

Fleury Hugo (Hugo Floriacensis) *De regia potestate et sacerdotali dignitate* (Baluze, *Mélanges* IV köt.) — I. 453.

Fortesuce (XV-ik század) VIII. Henrik alatt jelent meg *De laádibus legium Angliae*, ang. ford. (1616). — II. 338.

Fouillée (Alfred), Philosophie de Socrate, — I. 122.

Franck (Adolphe) *Du droit chez les peuples de l'Orient*, Paris, 1861 in 8. — I. 48, 356. — *Réformateurs et publicistes du moyen âge.* (Paris 1864 in 8) — I 537—568 — *Réformateurs et publicistes du XVII siècle* (Paris, 1891 in 8) — II. 462.

Franklin (Benjamin) Összes Munkák (Boston, 10 köt. in 8°), — *Select works* Sargent-től (Boston 1867, in 12.) franczia fordítás: *Mémoires de morale et d'économie pólitique*, par Ch. Renouard 1825—1833, — *Mémoires écrits par lui-meme* 1718, 2 köt. in 8. — *Levelezés* 1818 2 k. in. 8. — *Vie de* Franklin Mignet-től 1848. — III. 483.

Magyarúl: Mignet. Franklin élete. Ford. de Gerando Attila (Kis Nemz. Múzeum) 1874.

Frigyes (II.) Összes *Munkák*. (Berlini kiad. 1840. 33 köt. in 4°. VIII. és IX k.) L. Sainte-Beuve *Lundis*, III, V, XII. — II. 125 és III. 255.

Magyarúl: II. Fridrik, burkusok királlya. Az országlások nemeiről és az országlóknak kötelességeikről. Ford. Pókateleki Kondé József Benedek. Pesthenn 1790. — Az igazgatás formáiról és az uralkodók kötelességeiről edgy próba. A II. F. prussiai király munkái közül. Fordítása VI. darabból. (Aranka György által). Kolosvárott 1791.

Froissard *Chronique* — I. 586.

Fustel de Coulanges *Recherches sur le tirage au sort* (1880). Külön lenyomat a *Nouvelle Revue historique du Droit*-ból I a 141. — De la communauté à Sparte. (*Comptes rendus de l'Académie des sciences morales.* 1880). — I. 153. — *La Cité antique* (5-ik kiadás 1874). — E nevezetes könyvben a szerző az ókor intézményeinek eredetét kutatja és a vallásos hitben találja fel azt. Itt adjuk eszméinek összefoglalását, a hogy ő fogalmazta *Bevezetésében* (4 l.): A hit és a törvények összehasonlítása mutatja, hogy egy kezdetleges vallás teremtette a görög és római családot, alapította meg a házasságot és az apai hatalmat, szabályozta a rokonság fokozatait, szentesítette a tulajdonjogot és az öröklés jogát. Ugyane vallás megnagyobbítván és kiterjesztvén a család körét, nagyobb társulást alakított, a várost és ebben ép úgy uralkodott, mint a családban. Innen erednek a régiek összes intézményei és magánjoga. A város a a vallástól kapta elveit, szabályait, szokásait, tisztségeit. De idővel a régi hit módosult, vagy elmosódott; a magánjog és a régi intézmények vele együtt módosultak. Ekkor a forradalmak egész sorozata következik és a társadalmi átalakulások rendesen nyomában járnak a szellemi átalakulásoknak. Mi az eszmék történetének azon korszakát kezdettük tárgyalni, melyben e kezdetleges hit már rég eltünt s midőn már nem értették. Azért kevés nyomát találjuk a régi philosophusoknál, épen csak nagy ritkán Platonnál (például *A törvényekben*).

Magyarúl: *Az ókori község.* Fordította Bartal Antal. Bpest 1883.
Galiani (Abbé) *Correspondance* 1816 — 2-ik teljesebb kiadás 1881. — III 294.
Garnier (Adolphe) *les Sages de la Grèce* (Bibliothèque de philosophie contemporaine. 1865). — I. 145.
Garve. *Abhandlung über die Verbindung der Moral und der Politik. Breslau* 1788.
Geffroy *Une autobiographie de Guichardin d'après ses oeuvres inédites (Revue des Deux-Mondes,* 1874 febr. 1.) — II. 67.
— Milton politikai iratairól (Paris, 1884) — II. 396.
Gentilis (Albericus) *De legationibus* (1583), *De jure belli* (1589.) — II. 446. — *De potestate principis absoluta* (1605.) — II. 263.
Gergely (A nagy) *Művei* 2 köt. in fo Paris 1705. — I. 414.
Gerson, *De mystica theologia (Opera,* Ellis Dupin kiad. Amsterdam, 5 köt. in fo 1706. III. k.). — I. 522.
Gillet (Mathurin), *l'Utopie de Condorcet* a clermonti facultásnak bemutatott thesis, Paris 1883. — II. 475.
Girard (Jules) *le Sentiment religieux chez les Grecs,* 1869. — I. 139.
Goldast, *Monarchia sancti Imperii romani* (3 köt. in fo Hanau és Frankfurt 1611—1624). Mi azelőtt a hannoverai kiadást (1661) használtuk Strassburgban. Párisban ezt nem birtuk megtalálni. — I. 424., 426. 525.
Goumy (Ed.) *D'Abbé de Saint-Pierre.* Paris 1859. — III. 3.
Gratian Decretum (1. kiad. 1471.) Richter kiadása a *Corpus juris canonici* nélkül, Lipcse. 4. 1833—39. — I. 437., 450.
Grégoire (Abbé) *Essai sur la régénération physique, morale et politique des Juifs. Metz,* 1788. — *Histoire des sectes religieuses.* 3. köt. 1819. és 1824. — *Essai historique sur les libertés de l'Église gallicane.* — I. 533 (A könyv címe ott hibásan idézve.)
Grimm, *Correspondance* (1-sö kiadás 1812); teljes kiadás Garnier testvéreknél. — III. 249.
Grote. *Görögország története.* — I. 111, 112, 117, 128.
Grotius (Hugo) *Mare liberum* (1609), melyre az angol Selden a *Mare clausum*-mal válaszolt. — De jure belli et pacis (1624) ford. Barbeyrac (1712, 2-ik kiad.). — II. 446.
Teljesebb Grotius bibliographia kedvéért l.: *Essai biographique sur Grotius et son temps,* par Pradier-Fodéré (Paris, 1865, Guillauminnél.)
Guicciardini (Francesco) *Ricordi politici* (Paris 1576, és teljesebben Antwerpen 1585 franczia fordítással.) — *Opere inedite* Cavestrini kiadása (Flórencz 1857—59): *Elmélkedések Macchiavellinek Titus Liviusról szóló Discorsoiról; Del reggimento di Firenze..* — II. 67.
Guicciardiniről l. Benoist: *Guichardin historien et homme d'Etat,* 1862. és Geffroy *Une autobiographie de Guichardin, Revue des Deux Mondes,* 1874. — II. 67.
Guignard (jezsuita) „elitélték, mondja Bayle, mivel dühös és lázító könyvet írt III. Henrik és IV. Henrik ellen." Ugyanazon czikkely jegyzetében van néhány kivonat e könyvből, melyek az *Anti-Cotonból* vannak véve. — II. 256.
Guizot, *Histoire de la civilisation en France.* — I. 415.
Guyau *la Morale d'Epicure* in 8. Paris — I. 312.

Gyűjteményes munkák.

Arndt *Bibliotheca politica heraldica.* Lipcse, 1706. — *Bibliothèque de l'homme public* vagy kritikai elemzése az általában vett politikáról s a pénzügyekről irt franczia és külföldi munkáknak. E compilátión Chapelier, Pessonel, Condorcet stb. dolgoztak. (Paris 28. köt. in 8°, 1790—1792). — Blasky, *History of political literature.* London 1855. — Buss, *Geschichte und System der Staatswissenschaft* (Karlsruhe 1839.) — Glafey, *Historia juris naturalis* 138 l. Lipcse 1739. (Németül: Voll-

ständige Geschichte des Rechts der Vernunft). — Hildebrand (Karl,) *Geschichte und System der Rechts und Staats Philosophie.* 1859. — Matter, *Histoire des doctrines morales et politiques des trois derniers siècles, Paris* 1836. — Meister, *Bibliotheca juris naturalis et gentium.* — *Mohl* (Robert) *Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, in Monographien dargestellt.* Erlangen 1858. 3 köt. in. 8. E könyv igen fontos és a politika bibliographiájára nézve jó használt vettük. — Naudé (Gabriel) *Bibliotheca politica,* 1633. Raumer *Über die geschichtliche Entwicklung der Begriffe von Staatsrecht und Politik Lipcse* 1826. — Réal, *La science du Gouvernement* (l. főleg a VIII. kötetet: *Examen des principaux ouvrages composés sur des matières de gouvernement,* 1767). — Reinhard *Theatrum prudentiae elegantioris* Viterb. 1702. — Rossbach *Die Grundrichtungen in der Geschichte der Staatswissenschaft.* Erlangen, 1848. — Schnitthenner *vom Staat überhaupt und die Geschichte seiner Wissenschaft, Giessen* 1832. — *Schön, De litteratura politica medii aevi,* 1834. — Witzel, *Geschichte der Staatswissenschaft* Stuttgart és Tübingen, 1832—1833.

Halesius Sándor *Summa* — (Munkák Basel 1502 — Köln 1522). — I. 456.

Hamis Decretalisok *Pseudo-Isidorus* genfi kiad. 1628 — I. 415.

Harrington, *Oceana* (1659) új kiadás és politikai munkák e czímen: *Oceana and Other Works of J. Harrington with an account of his life by John Toland,* 1771, franczia ford. Henrytől 3 köt. in 8° 1789. — *Aphorismák,* Aubin fordítása 1795. — II. 400.

Hegel, *Geschichte der Philosophie* (Hegel's Werke XIII, XIV, XVI kk.) — I. 109, 198, III. 347.

Helvetius, *De l'esprit* (1758). — *De l'homme* (1772). — III. 227.

Hemming *De lege naturae methodus apodictica* (1562). — II. 165.

Herodotus, *Opera* (Didot kiad. 1844). — I. 103.

— Magyarúl: VIII. és IX. könyve. Magyarították Bartl Antal és Veress Ignácz (*Hellas és Róma*). Pest 1862, 1863.

Hesiodos. *A munkák és napok* (Didot kiad. francz. ford. Patintől). — I. 99.

Himly, *De juribus sancti Imperii Romani* (1849). — I. 451.

Hobbes, *Opera philosophica quae latine scripsit* (Amsterdam 1668) — *Összes Munkák* kiadja William Molesworth, *English Works* (16 köt). *Latin Works* (5 köt). 1830—1845. — *De cive* (Paris, 1642 francz. ford. Sorbièrestől 1649. — *Léviathan* London 1657. latin fordítás Amsterdam, 1668). — II. 341. Hobbes erkölcsi és politikai philosophiájáról l. a következő iratokat: Bucholtz. *Anti-Léviathan* Göttingen 1807. — *Clarendon* (lord), *A Hobbes Léviathanjában található tévedéseknek rövid leirása.* — *Croom Robinson, Hobbes* (Edinb. London 1886). — II. 341. — Cousin (Victor), 1819-iki Előadások, *Philosophie sensualiste* VII, VIII, IX. leczkék. — Feuerbach, *Anti-Hobbes oder über die Grenzen der höchsten Gewalt.* Giessen 1797. — Fichte, *Ethik* I. k. 513 l. Hobbes birálata. — Struve, *Kritische Geschichte des Allgemeinen Staatsrechts. Hobbes birálata.* 180 l. — *Mac Aulay Graham* (Katalin) Észrevételek Hobbes tanaira a kormány és a társadalom elemeiről. 1707.

Holbach, *le Système social* (1773). — *La Politique naturelle.* — *L'Ethocratie.* III. 233.

Home (Lord Kames) *Essay of the principles of morality.* Edinb. 1751.

Hooker *Ecclesiastical Policy* (1594). — *Munkái* (1662 és 1836, 2 köt. Oxford). — Rémusat (Philosophie anglaise I. 128.) azt mondja, hogy e munka néha Montesquieure emlékeztet legalább az alapgondolatra nézve, ha nem is a szabatosság és a rövidség tekintetében. — II. 338.

Hopital (Michel de) *le But de la guerre et de la paix* (1570). — II. kötete *az összes munkáknak* (1821). — II. 285.

Hornius *Politicorum jura architectonica.* 1672 — *Dirsertationes historicae.* (Lugd. Batav, 1665.)

Hotman, *Franco-Gallia, sive tractatus*

de regimine regum Galliae (Genf, 1573). — II. 184.

HUME (David) *Essays moral, political and literary* (1841). — *An Inquiry concerning the principles of moral* (London 1751.) — *Philosophical Works* (Egyetlen teljes kiadás 4 köt in 0. Edinb. 1826.) — A Hume bibliographiára nézve l. ALIBORNE, *Dictionary of english literature.* — III. 306—315.

— Magyarul: *Vizsgálódás az emberi értelemről ford. Alexander Bernát.* (*Philosophiai Irók Tára*).

HUTCHESON. *Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue* (London 1725). — *Philosophiae moralis institutio Compendiaria.* (Glasgow, 1645). — *A system of moral philosophy* (Glasgow, 1755). — III. 301.

De Imitatione Christi, — I. 523, 524.

Magyarúl: *Kempis Tamásnak Christus követéséről négy könyvei. Bécs* 1604, 1624, *Pozsony* 1638, 1648, H. n. 1613 — *N.-Szombat* 1709, 1764.

— *K. T. Krisztus követéséről négy könyvei. Mellyek a bold. emlékezetű kárdinál Pázmán Péter által megmagyaráztattak; most pedig a magyar nemzetnek lelki épületére és oktatására ujonnan ki nyomtattak. N.-Szombat.* 1759, 1772, 1778, (Eger), Budán 1842.

— *Krisztus követéséről négy könyv. Ford. Intay Vazul. Győr*, 1845.

— *K. T. négy könyve Jézus Krisztus követéséről ford. Sujánszky Antal Lipcse* 1844.

— *Krisztus követése. Erkölcsi olvasó és imakönyv Protestánsok használatára átdolgozta Szeremley Sán. Szeged*, 1864, *Pest* 1865.

— *Négy könyve Krisztus követéséről, Ford. Nogáll János, első kiadása Pest*, 1864.

— *Különben lásd Kiss Ignácz czikkét; Kempis Tamás magyar fordításai* (*Egyetemes Philologiai Közlöny IX. évf. Budap.* 1875).

III INCZE *Opera* (Köln, 1565). — I. 444.

(Franciaország politikai) *Irodalma* a XVI. században, Lenieut nyomán (l. Lenieut). — II. 327—333.

(Spanyolország politikai) *Irodalma* Mérimée nyomán (l. Mérimée). — II. 334—336.

(A XIX. század politikai) *Irodalma* Franciaországban. — III. Befejezés 520—534. — Angliában. — III. 535. — Németországban. — III. 538.

I. JAKAB *Basilicon Doron, jus liberae monorchiae* (Montaigu latin fordítása). — II. 338.

JANET (PAUL), *Histoire de la philosophie morale et politique.* 2 köt in 8°. Paris 1858, — ugyane munka második kiadása e czímen: *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, 1872. — I. 464. — *Philosophie de la révolution française* (*Biblioth. de phil. contemporaine*, F. Alcan, (1875). — III. 399.

JEFFERSON, *Levelezés és Jelentések.* — *Mélanges* franczia ford. Conseiltől, 2 köt. in 8°. 1883. — III 503.

JURIEU *Lettres pastorales*, 1689. — *Les soupirs de la France esclave* (1690—1691).

Mivel nem igen volt alkalmunk beszélni e szerzőről, rövid foglalatát adjuk itt e két munkának I. Denis ez irata nyomán: *Bayle et Jurieu* (Caen, 1886). „A *Lettres pastorales*-nak legnagyobb eredetisége az a politikai tan, melyet kifejt s mely magában foglalja az egész *Contrat social*t. Az angol forradalmat ő is, mint Locke, alkalmul választja, hogy védelmezze a nép souverainitását. A nép teremti a souveraineket és osztja a főhatalmat; tehát birtokában is van annak kiválóbb mértékben. Joga van tehát itélni a souverainekről, megfosztani őket koronájoktól, és megváltoztatni az örökösödés rendjét". Láttuk, hogy e tanok nem ujak, hogy át vannak véve a XVI. századbeli angol és franczia iróktól.

Jurien a *Soupirs de la France esclave*-ban egy nagy hirű kifejezés szerint azt bizonyítja, hogy a despotizmus az, mi új Franciaországban s nem a szabadság. Jurieu azt akarja megállapítani: 1. hogy az adókivetés joga a nép engedélye nélkül eredetileg meg nem illette a franczia királyokat; 2. hogy e szokás igen új; 3. hogy e jog mindig a néptől és a rendektől függött; 4. hogy semmit sem lehetett változtatni akár az adó mennyiségére, akár az adó-

szedés módjára nézve a három rend megegyezése nélkül; 5. hogy a királyoknak nem volt szabad szeszélyök szerint használniok a fillérekets hogy felelniök kellett rólok. — E kivonatok alapján Jurieut azok közé kell sorolnunk, kik fentartották a szabadelvű hagyományt a XVII-ik században.

KANT (Immanuel) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* 1785, 2 kiad. 1797. — *Kritik der praktischen Vernunft* 1788. (E két munka franczia fordítása J. Barnitől, 1848. in 8). — III. 337. — *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre.* (Königsberg 1797). — *Der Tugendlehre* (1797). franczia fordítás J. Barnitől 1853—1855. — III. 351—354. — *Zum ewigen Frieden*, 1795. Barni ford. a *Doctrine du droitban.* — III. 374.

KÁROLY I.-nek tulajdonítva, *az Icon basilice* (εἰκων βασιλικὴ). L. e munka nem hiteles voltáról az N. jegyjegyzetet Bayle *Dictionnaire*-jének *Milton* czikkelyében. A valódi szerző Gaudon volna, az. exeteri püspök. — II. 397.

KELEMEN (Alexandriai) *Opera* edit. princeps, Florencz 1550. — Oxford 1714, 2 k. in fo görögül és latinul. — I. 386.

KNOX (John) *A harsona legelső riadója a nők szörnyü kormánya ellen* (1558). — II. 207.

KÖNYVEK (China négy Klassikus könyve) francz. ford. Pauthiertől. — I. 65.

KÖNYVEK (Kelet szent könyvei, Firmin Didot kiad.) — I. 66.

LABITTE (Charles) les Prédicateurs de la Ligue (1841). — II. 254.

LA BOÉTIE, *la Servitude volontaire ou „ie Contre un"* kiadva 1578-ban a *Mémoires de l'état de France sous Charles* valamennyi kiadásában. *Oeuvres*, kiadja Feugères 1846, in 12. — II. 279.

LACTANTII *Opera* (16 köt. in 8. Rouen 1754—1759, editio princeps 1465.) — I. 384.

LAFERRIERE *Histoire du droit civil de Rome et du droit français.* — *Influence du stoicisme sur le droit romain.* — I. 340.

XIV. LAJOS. *Oeuvres* (6 köt in 8. 1806) — II. 622.

LANGUET (Hubert) *Vindiciae contra tyrannos* (1578), francz. ford. Rob. Estiennetől ily czím alatt: *De la puissance légitime du prince sur le peuple* (1581). — II. 184.

LA NOUE (François de), *Discours politiques et militaires.* Basel 1587 — II. 290.

LA NOUE (Odet) az előbbinek fia *Vive description de la tyrannie* 1577.

LECLAIRE (Antoine), sieur de la Foret, *Déefnse des puissances de la terre*, 1610.

LEIBNIZ (G.) *Monita ad Sam. Pufendorfi principia, Methodus novae discendae docendaeque jurisprudentiae.* — *De Codice juris gentium diplomatico* (Dutens, IV. k.) — *Munkái* kiadja Klopp. — II. 461—474.

LENIENT, *la Satire en France et la littérature militante au XVI. siécle* (1877. 2. köt. in 18). — II. 327.

LERMINIER, *Introduction à l'histoire du droit* 1829. — *Philosophie du droit*, 1831. — II. 421.

LESLEY *Értekezés, melyben ki van mutatva, hogy a nők kormánya Isten törvényei szerint való*, válaszúl Knox iratára (l. Knox). — II. 207.

LETROSNE (physiocrata nemzetgazda), *Mémoire sur les vagabonds et les mendiauts, Paris*, 1764. — *Réflexions sur la guerre de l'Angleterre contre ses colonies*, 1777. — *De la réforme de l'impôt suivi d'une dissertation sur la féodalité.* 1779.

LÉVY BRUHL *l'Idée de la responsabilièt* (1885,) a parisi fakultastól kitüntetett dissertatio, a kritikai iskola szempontjából irva. — II. 469, III 255.

LINGUET, *Théorie des lois civiles*, 3 köt. in 12, 1767. és 1774. Linguet compilator és pamphletista, ki némi feltünést keltett a XVIII. század végén. A magánjogi törvények elmélete a legjobb munkája; de ebbe is sok paradoxont vegyít: a zsarnokságot és a szolgaságot védelmezi benne. — *Nécessité d'une réforme dans l'administration de la justice et dans les lois civiles de France*, 1794.

LIPSIUS (Justus) *Politicorum sive civilis doctrinae libri* VI. Lugd. Batav. 1570,

franczia ford. Paris, 1598. — II. 91.*)

Lisola, *Bouclier d'État contre le dessein de la monarchie universelle*, 1667. (A devolutio háború).

Locke (John) *Two treatises of government: in the former, the false principles of Dr. R. Filmer and his follower are detected and overthrown the latter is an essay concerning the true origin, extent and end of civil governement* (London 1690, 18.) franczia ford. Coste-tól (Amsterdam, 1755, 12). — *The works of Locke, a new edition, in ten vol.* (London 1823,) franczia ford. Thurot-tól: *Oeuvres* 6 köt. 1821. — II 409.

Lockeról l. Marion: *Locke, sa vie et ses oeuvres* (Alcan, *Bibliothèque de philosophie contemporaine.*)
Magyarul: *Az erkölcsi nevelésről Locke és mások után Boros Jenői gróf Székely Ádám 2. kiadás (n. 8 r. 308 l. és 2 lev.) Budán 1829. Burián Pál.*

De Lolme, *la Constitution de l'Angleterre, ou état du gouvernement anglais. ou il est comparé a la fois avec le forme républicaine du gouvernement et avec les autres monarchies de l'Europe* (Amsterdam, 1771, Genf. 1787), — III. 123.

Luther, *Opera Latina*, Jena 1558. — *Német munkái.* 1744 Halle. — *Levele a parasztokhoz (Mémoires de Luther.* Michelettől, 2 köt. 1875). — II. 147—152.

Mably (abbé), *Observations sur l'histoire de France* (1765) — III. 24. — *Paralléle des Romains et des Français par rapport au gouvernement* (2 köt. in 12, 1740). — *Entretiens de Phocion* (1763, Amsterdam). — *De la législature ou du principe des lois* (Amsterdam, 1776). — *Doutes proposés aux économistes sur l'ordre essentiel des sociétés.* (La Haye, 1768). — III. 427.

*) Meg kell itt említenünk, hogy a legteljesebb Lipsius bibliographia bizonyára a következő munkában található meg: *Bibliographie Lipsienne. Oeuvres de Juste Lipse.* — Gand 1886 (Eddig két kötetét láttuk.) *A fordító.*

Machiavelli *és a machiavellismus* (L. a bibliographiai függeléket a machiavellismus irodalmáról, II. k. 139.) — Machiavelli birálói, II. 116, Bosio és Ribadeneira II. 122, (l. az id. függeléket II, 139)

Magyarul: *Machiavelli Miklós. A fejedelem ford. Pataky Sándor Pest* 1848. *Trattner-Károlyi.* Machiavelli: *Értekezések T. Livius római történeteinek első könyve fölött. Ford. Pados János* (8 r. XXVIII és 557 l.) — Pest 1862.

Mackensie, *Jus regium contra Buchanan, Milton* stb. (London, 1684)

Malebranche, *Traité de morale* (1684). — Röviden akarjuk itt összefoglalni Malebranche erkölcstanának ama kifejtését, mely meg volt első kiadásunkban, de a melyet most kihagytunk, mivel igen laza összefüggésben van a politikával. Malebranche elve ugyanaz, mint a platonismusé. Az emberi ész csupán visszasugárzása az isteni észnek. Kétféle vonatkozás van az örökkévaló észben: a *nagyság* és a *tökéletesség* vonatkozásai. Az előbbiek a mathematikával függnek össze, az utóbbiak az erkölcstannal. A fő érény a rend szeretete, vagyis a dolgok szeretete a magok méltósága és tökéletessége rendjében. Az erény megszokás. A cselekvések hozzák létre a szokásokat és a szokások a cselekvéseket, csakhogy mindig cselekedhetünk az uralkodó szokás ellenére is. Szokásainknak két alkalmi oka van: a világosság és az érzelem. A jónak felfogása a figyelem által megy végbe, mely nem egyéb, mint „természetes ima, melynek segélyével Istentől megnyerjük azt, hogy felvilágosít bennünket." Ezt nevezi Malebranche a *szellem erejének.* A szellem erejéhez hozzáadja még a *szellem szabadságát* vagy azt a képességet, melylyel elfogadhatjuk vagy elvethetjük az igazságot. Kétféle ok járul a világossághoz, hogy cselekvésre késztsen bennünket: az egyik természetes, az önzés vagy a boldogság vágya; a másik természetfölötti, a kegyelem. A boldogság vágya egyboolvad Isten szeretetével. Háromféle szeretet van: az egyesülés, a becsülés s a jóindulat szeretete. Az első csak istenre alkal-

mazható, a másik kettőnek a teremtett lények a tárgyai. Az egyesülés szeretete a teremtett lényekre alkalmazva ellenkező a renddel, mivel a teremtett lények Malebranche methaphysikája szerint, képtelenek a cselekvésre és ennek következtében semmiféle jónak sem lehetnek okai. Ez erkölcstan irányzata egészen mystikus.

MALOUET *Considérations sur le gouvernement qui convient à la France* (1789). — III. 126.

MANDEVILLE, *A méhek meséje vagy az egyesek hibái alkotják meg a közboldogságot* (1723). Franczia fordítás Bertrandtól (Amsterdam 4 köt, in 8. 1740). Czáfolata Berkeleytől *Alciphronban* (1732) — III. 298.

MANU (Törvényei), *Manava-Dharma-Sastra* francz. fordítás Loiseleur Deslongchampstól (Paris, 1833. 8). — I. 39.

MARCA (de), *De Concordia sacerdotii et imperii*, Paris 1704 in fo.

MARCUS AURELIUS *Gondolatok* (τὰεἰς ἑαυτὸν.) Oxford, 1704, Gataker és Stanhope jegyzeteivel, 1707. — Schultz kiad. (1802.) — Francz. ford. Barthélémy Saint Hilairetől, 1875. — I. 319.

Marcus Aurélius könyvéből kivehetünk néhány gondolatot a politikáról, például ezt: „Severus testvérem megismertette velem Thraseast, Helvidiust, Catot, Diont, Brutust. Megértette velem, hogy mi a szabad állam, melyben a polgárok természetes egyenlősége uralkodik; fogalmat adott nekem oly királyságról, mely mindenek fölé helyezi a polgárok szabadságának tiszteletét".

MARIANA (jezsuita), *De rege* (1613, 1598-iki pivilegium). L. Bayle czikkét. — II. 263.

Anti-Mariana Michel Rousseltól, Rouen, 1610, 8. — Bayle, ki idézi őt (*Mariana* czikk), azt mondja, hogy a szerző szerint (XVII. fej.) „a souverain fejedelmek csak istentől függnek s csak ő ítélhet rólok".

MARNIX DE SAINTE-ALDEGONDE, *Révolutions politiques ou Maximes d'État*, Bruxelles 1612 (l. Edg. Quinet munkáit).

MARSILIUS (a PADOVAI, Goldast gyűjteményében: *Monarchia*), — Padovai Marsiliusról l. Ad. Franck, *Reformateurs et publicistes*, 135 l. és Baldassar Labanca: *Marsilio di Padova* — I. 567

MARTHA, *Etudes morales sur l'antiquité, Paris*, 1883. — I. 314.

MATTER, *Histoire du Gnosticisme.* — I. 398.

MAZARINADES, 140 köt, in 4° Chartresi könyvtár — (*Biographie universelle, Mazarin* czikk.)

MELANCHTON, *Epitome philosophiae moralis* — *Munkái* kiadj. Bratschneider, XII. k. *Disputationes de rebus publicis.* — II. 158.

MERCIER DE LA RIVIERE *De l'ordre essentiel des sociétés avant* 1767. — — III. 410.

MÉRIMÉE (E.), *Essai sur la vie et les oeuvres de Fr. de Quevedo* (Paris, 1886) — II. 334.

MILTON, *Opera latina* (Amsterdam, 1698). — *Areopagitica* (1644). — *Iconoclastes* (1649). — *Defensio pro populo anglicano* (1651). — *Of civil power in ecclesiastical causes* (1657). — A teljes Milton-bibliographia végett l. Geffroy: *Ecrits politiques de Milton* (1848). — II. 395.

MINGHETTI *Della economia pubblica e delle sue attinenze colla morale et col diritto* (Bologna, 1859; francz. ford. 1863).

MIRABEAU, *Essai sur le despotisme*, 1772. — *Les lettres de cachet et les prisons d'État* 1782, — *La monarchie prussienne*, 10 *köt, in* 8°, 1787. — *Sur la réforme des Juifs, London*, 1787. — III. 511.

MODREVIUS (André) *De republica emendanda* „Könyveit nagyra becsülik" mondja Bayle (*Modrevius* czikkely) „miattok a szerzőt a legeszesebb politikai irók közé sorolják: *gravioribus politicis haud dubie annumerandus est; egregie enim disputat: magnaque libertate in vulgares emores invehitur*, (Bosius, *Dissertatio de prudentia civili.*)

MONTAIGNE (Essaik). — II. 254. Ki emelhetünk Montaigneből néhány a politikára vonatkozó sort, melyeknek nagyobb részét a skepticzismus hatja át; például e Machiavelliről

szóló sorokat: „Különösen a politikai ügyekben elég széles tere van az ingadozásnak és a vitának.... Például a Macchiavelli *Discorsoi* elég szilárd szerkezetűek voltak tárgyukhoz képest s mégis igen könnyű volt őket megtámadni: és a támadók a magok iratain nem csekély réseket hagytak azok számára, kik őket támadták. Mindig akad valamely érven elég anyag, miből válaszokat lehet kovácsolni, duplikákat, replikákat, triplikákat s quadruplikákat és miből csinálni lehet azt a végtelen szövevényt, melyet a mi jogcsavarásunk tehetsége szerint összebonyolított a pörpatvar kedvéért. (II, XVII)". — És alább (ugyane fejezet): „A legnagyobb baja a mi állapotunknak, az állhatatlanság. Nincs könnyebb, mint valami hiánynyal vádolni a kormányt... igen könnyű egy nép lelkében felkelteni a megvetést régi szokásai iránt: soha ember ily vállalathoz nem fogott, a nélkül hogy ne boldogult volna, hanem a lerombolt helyébe jobb állapotot teremteni, ez már oly feladat, melyre sokan fecsérelték idejöket siker nélkül..... Szivesen átengedem magam a világ állami rendjének. Boldog nép az, mely megteszi, a mit parancsolnak neki, a nélkül hogy gyötörné magát az okok miatt. Az engedelmesség sohasem nyugodt az okoskodó lelkében".

Magyarul: *Montagne Mihály, különbkülömb féle tárgyak felől való gondolatjai és vélekedései magyar köntösben. Nagy Totth József által Pozsonyban* 1803. *Weber Simon Péter.*

Montesquieu, *les Lettres persanes* (1721.) — III. 26. — *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence.* (1734.) — III. 30. — *Esprit des lois* III. 33—118. A Montesquieu-bibliographia végett l. Jules Vian, *Histoire de Montesquieu, sa vie et ses oeuvres.* 374 l.

Magyarul: *Elmélkedések a rómaiak nagyságának és elenyészésének okairól Fordította egy igaz magyar.* (8 *r.* 256 *l.*) *Pozsonyban és Pesten.* 1803. *Ny. Landerer Mih.*

Montesquieu. A törvények lelkéről Ford. a párisi 1816. *eszt. kiadás szerint* 3. *köt.* (*n.* 8 *r. XXIV és* 366 *l.*; 348 *l.*; 336 *l. és* 1. *l.*) *Pozsonyban* 1833. *Belnay örököseinel. — Montesquieu. A rómaiak nagysága és hanyatlása. Azoknak politikája a vallásban. Magyarította Pados János* (8 r. VII *és* 277. *l.*) *Pest,* 1856 *Lauffer. — Montesquieu Persa levelek fordította Palásti Sándor.* (8 *r.* 261). *Budapest* 1874. *Légrády Testv. Montesquieu Elmélkedések a rómaiak nagyságának és hanyatlásának okairól franczióból ford. Orlai Antal. Budapest* 1891. (*Olcsó Könyvtár* 295 sz.)

Morellet (abbé), *La Liberté d'écrire et d'imprimer en matière d'administration,* 1755. (*Mélanges* III. k.) — III. 252.

Morelly, *le Prince ou traité des qualités d'un grand roi, et systeme d'un grand gouvernement.* Amsterd. 1751. 2 köt in 12. — *Code de la nature,* 1755, 1 köt. in 12, hosszasan czáfolja La Harpe a *philosophie du XVIII-e siècle*-ben. — III. 438.

Mornay (du Plessis), *Mémoires,* Discours et Instructions, 1624—1652, 4 köt. in 4°. — II. 290.

Morus (Tamás) l. (*Politikai*) *Regények.* — II. 314.

Mosheim, *Dissertationes ad historiam ecclesiasticam pertinentes,* 1733. 2 k. in 8°. — I. 380.

Mounier, *Influence des illuminés sur la révolution française.* Tübingen, 1801, in 8°. — III. 452.

Muyard de Vouglans, *Réfutation des principes hasardés dans le Traité des délits et des peines.* Lausanne, 1767. — III. 275.

Naudé (Gabriel) *Bibliotheca politica. Considérations politiques sur les coups d'État,* 1639. — II. 104 — 1. kiad. 1633; frankfurti kiadás Conringtől, 1673.

Necker, *Du pouvoir exécutif,* 1791. — III. 125.

Needham (*Marchamont*), *Értekezés, mely egy szabad kormányzatnak a monarchiával szemben való felsőbbségével foglalkozik,* 1656. — II. 409. E könyvet John Adams ismertette és megbeszélte az *Egyesült Államok kormányzatának védelme* czímű művében. — III. 496.

NIPHUS VAGY NIPHO. *De regnandi peritia*, 1532. — II. 104.

NOODT (Gerard), *De jure imperii.* — *De religione ab imperio libera*, Barbeyrae ily czím alatt fordította; *Du pouvoir des souverains et de la liberté de conscience*, 1707—1714. — II. 438.

NOURRISSON, Machiavel, 1875. — II. 2, 6, 104. — Az Académie des sciences mor. et polit.-hoz beadott jelentés (Comptes rendus 1882 április) Jules Vuy-nek *Rousseau politikai eszméinek eredetéről* irt munkája alkalmából. — III. 149.

OCKAM (Vilmos) — Politikai iratok. *Octo questiones super potestate summi pontificis.* — *Dialogus magistri* (L. Goldast *Monarchia*). — L. egyszersmind Brown. a *Fasciculus rerum expetendarum Függelékét.* — I. 554.

OLDENDORP, Εἰσαγώγη *sive elementaris introductio juris naturalis* (Colon. Agrip. 1539.). — II. 165.

ORESME (Miklós) *De origine, natura et mutationibus monetarum*, kiadva Wolowskytól Copernicus értekezésével a pénzről és egy középkori franczia fordítás kiséretében. Paris. 1864. — I. 572.

OTTÓ (*Freisingeni*) (Muratori, VI k.) — I. 452.

PAINE (Tamás), *The comon sense*, 1776; francziára ford. Labaume, 1793. — III. 480.

PALEY, *Principles of moral aud political philosophy.* London 1785. — III. 121.

PAOLO (Fra) *Opinione del padre Paolo servita, come debba governarsi la Republica veneziana per havere il perpetuo dominio.* Velencze 1681; francziára fordította Marsy abbé e czímen: *Le Prince de Fra Paolo*, 1751. — II. 95.

PARUTA (Pál), *Della perfezione della vita politica libri tre*, Velencze, 1579. — *Discorsi politici divisi in due libri*, Velencze 1569. — II. 73.

PÁRBESZÉD EGY PAP ÉS EGY KATONA KÖZT (Goldast, Monarchia S. Imp. R. Hannoverai kiad.) — először ó angol nyelven irva és ujra nyomva 1808-ban Savage Jakabnál. — I. 533.

PASCAL, PENSÉES, kiadj. Ern. Havet. (3-ik kiad. 1881). — II. 505.

PASQUIER (Estienne), *Recherches sur la France*, 1561. — *Oeuvres.* Amsterd. 1723, két köt. in fol. — II. 290.

PATRICIUS, *De institutione republicae*, Strassburg, 1594.

PENN (G.) *A Quakerek társasága történetének alapvonalai.* — *Egy kormányzat terve Pennsylvania számára*, 1682. — *Válogatott munkák.* London 1782. Franklin szerint Penn-nek tervét a Pennsylvaniában Harrington utánozta volna az *Océanában.*

PERTZ, *Monumenta Germaniae historica.* — I. 452.

PHILON (a zsidó). (L. a *Néhány szót*). — I. 600.

PHOKYLIDES, *Gnomici*, Tauchnitz kiad. — I. 100.

SAINT-PIERRE (abbé) *Projet de paix perpétuelle.* Utrecht, 1713. 3 köt in 12. — *Discours sur la polysynodie.* Amsterd. 1718, 4. — Munkáinak gyűjteménye ily czímmel jelent meg *Ouvrages de politique et de morale* (1738—41, 18 köt. in 12.) — III, 4. (L. *Goumy*).

PITHOU (Franç.) *De la grandeur des droits et pérogatives des rois et du royaume de France*, 1587. — II. 290.

PITHOU (Pierre), *les Libertés de l'Église gallicane*, 1639; ujra kiadva id. Dupintől 1824-ben és 1825-ben. —

Mivel nem elemeztük e könyvet, mely különben is csak közvetve függ össze tárgyunkkal, azért néhány szóban akarjuk itt összefoglalni tartalmát. A szerző így csoportosítja az ellenvetéseket a gallican szabadságok ellen. 1. Ez annyit jelent, mint elválasztani a franczia egyházat az egyetemes egyháztól; 2. ezek csak ábrándok: semmi sincs írásban adva; 3. ezek a pápától adott szabadalmak, melyeket a pápa vissza is vehet. A szerző e három ellenvetésre így válaszol. (II.). E szabadságok közül a legfőbbek össze vannak gyűjtve a következő tételekben, melyeket később újra közzétettek 1682-ben (l. Bossuetről szóló fejezetünket II. 528): I. A pápák semmit sem parancsolhatnak és semmit sem rendelhetnek el a világi dolgokra

nézve. 2. Noha a pápa el van ismerve souzerainnek az egyházi ügyekben, Franciaországban még sincs helye az absolut és korlátlan hatalomnak, hanem korlátozva van az a királyságban elfogadott canonok és szabályok által. (V. és VI.) 3. A legkeresztyénibb királyok nem csak hatalmi eszközeik, hanem személyök koczkáztatásával is rajta voltak, hogy a pápáknak megszerezzék és visszaszerezzék örökségöket és hogy annak birtokában fentartsák őket szabad akaratból nem szolgai, hanem fiúi engedelmességet mutatván iránt ok. 4. A pápa nem osztogathatja a franczia királyságot s nem fosztha tja meg méltóságától a királyt (XV.) Az egyház romlására vezet az, ha az egyházi átoktól bárhogy is sújtott király ki van szolgáltatva a gyilkosok dühének. Az alattvalókat fel nem mentheti vagy fel nem oldhatja a pápa az engedelmesség alól, melylyel a királynak tartoznak, mivel ez engedelmesség királyi jogon alapszik. (U. o.)

A pápa sem maga, sem legatusa által nem bíráskodhatik a király alattvalói felett (itt felsorolja a kétségbe vont eseteket), sem fel nem oldhatja őket a mondott esetben.

PLACIDUS (Petersen) *Literatur der Staatslehre*, 1798.

PLATONIS, *Opera* Becker kiad. hivatkozással Henri Étienne kiadására (hivatkozások minden kiadásban). A Platon-bibliographiára nézve l. Ueberwegt, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* I. k. — I. 154—227.

Magyarúl: *Platon munkái* ford. *Hunfalvy Pál I. köt. Platonnak Sokrates védelme vagy apologiája és Critonja, Görögből ford. Télfy János. Pest*, 1858.

PLUQUET, *Dictionnaire des hérésies.* — I. 398.

PLUTARCHOS *Stoicorum repugnantiae* (*Opera moralia*, Didot kiad. 1868). — Amyot fordítása (Janet és Cotelle kiad. 1818.) — I. 329.

POLYBIOS (Schweighäuser kiad. Lipcse 1792. és Didot kiad.) — I. 329.

POYNET. *The short Treatise of political power and of the true obedience with subjects to kings*, 1556. — II. 207.

PRICE, Rikhard, *Az erkölcstan főbb kérdéseinek és nehézségeinek átnézete*, 1758. L. e munka elemzését Th. Jouffroytól (Előadások a természeti jogról, 21. és 22. leczke). A politikában, Price igen szabadelvű, sőt majdnem demokrata iró. Főbb iratai: *Észrevételek a polgári szabadságról, az igazságszolgáltatásról és egy amerikai háború politikájáról.* 1777. — *Észrevételek az amerikai forradalom jelentőségéről és a módról, melylyel azt hasznosíthatjuk a világ számára*, 1784. — *Beszédek, melyek azt hirdetik, hogy okvetlenül be kell következnie a javulás korszakának az emberi nem állapotában s melyek egyszersmind kimutatják a módot és kötelezettségünket ama korszak közelebb hozására.* 1787.

PRIESTLEY, *Essay of the first principles of government.* London. 1768.

PUFENDORF (Samuel), *Elementa juris prudentiae naturalis methodo mathematica.* Hága, 1660. — *De jure naturae et gentium*, VIII. könyv. London, 1672 in 4°. — (Amsterdam, 1729—1740.) *De officio hominis et civis*, IV könyv. London 1673, Barbeyrac ford. — II. 456.

RAMSAI (lovag) *Kisérlet a polgári kormányzatról.* London 1721. 12. — II. 530.

Recueil des pièces concernant les doctrines et pratiques romaines sur la déposition des rois. (Genf, 1627.) — II. 257.

Regények (politikaiak).

ANDREAS (Valentin) *Reipublicae christianopolitanae descriptio* (Strassburg, 1619). — ANONYMUS *Der Staat von Felicien*, német fordítás franczióból. Lipcse 1794. — BACON Nova Atlantis, 1621—1626. — BERINGTON (neki tulajdonítva) *Mémoires de Gaudeur de Lucques* 1753. (Hibásan Berkeleynek is tulajdonították) előbb angolul jelent meg. — CABET *Voyage en Icaire*, 1842. — CAMPANELLA, *Civitas solis* (Utrecht, 1643. 12.) francziára fordította Mme Louise Colet (Paris, 1847.) *Monarchia*

hispanica (Frankfurt, 1536). — II. 318, 319. — Fénelon, *Télémaque* (République de Salente). 1699. — II. 533. Foigny (Gabriel) *les Aventures de Jacques Sadeur*, Genf, 1676 (l. Bayle, *Sadeur* czikk). — Fontenelle (neki tulajdonítva), *la République des philosophes ou histoire des Ajaciens*, Genf, 1768. — Harrington, *Oceana*, Lond. 1656. — II 400. — Hekataeus, az abderai, A Hyperboréokról (fragmenta historic. graecor. Didot 1841—51, II k. 8. 336.) — Holberg, *Nicolai Flimmii iter subterraneum historiam quintae monarchiae exhibens.* Lipcse, 1741. — Howel *James* Dendrologia. — II. 402. — Morelly *Code de la nature*, 1755 (uj kiad. Paris, 1841). — III. 438. — Morus Tamás, *De optimo reipublicae statu de que nova Insula*, (Louvain és Basel, 1516 és 1518, in 5.) angolra ford. Robinson (1551) és francziára Jean Rousseau (1780.) *Utopia, new edition with lord Bacon's, New Atlantis by J. A. St.-John*, 1845—1852. II. 314. — Neville (Henri) *Plato redivivus.* II. 402. — Pechmeja, *Telephe*, erkölcsi és politikai regény a Telemach modorában (1784). — *Vairasse, Histoire des Savarambes*, 1677.

Rémusat (Ch. de.) *La Philosophie anglaise* (2 köt. in 8., 1870). — II. 40). *Etudes sur l'Angleterre* (2 köt. in 8°, 1856). — II. 438.

Renan (Ernest) Saint Paul. — I. 375. — Marc Auréle. — I. 385 (jegyzet).

Retz (bibornok) *Mémoires* 1-sö kiad. 1717. A legutolsót és a legteljesebbet Alph. Feillet rendezte az Ad. Régniertől szerkesztett *Grands Ecrivains de la France* czimü gyüjteményben I—IV. kötet. — *Pamphlet* ugyanaz a kiadás V. köt. — II. 497.

Richelieu (bibornok). *Testament politique* 1764. — II. 493.

Rocquain (Felix), *l'Esprit revolutionnaire avant la revolution*, Paris 1880 in 8. — III. 511. — Ugyane lapon s a megelözön lásd a következö munkákat, mint a forradalom elöhirnökeit: *Mariage des protestans* Malesherbestöl, 1785. — *Les Peines infamantes.* Lacretelletöl, 1687. — *Les Droits féodaux*, Boncerftöl. — *Réforme de la Jurisprudence criminelle* Servantól.

Rousseau (J. J.) *Oeuvres complètes*, Théod. Desoer kiad. (21 köt. in 18, 1822—1823). — *Discours sur l'inégalité des conditions* (1713). — III. 144. — Le Contrat social (1764). III. 148. — *Lettres écrites de la Montagne* (1764) III. 178. — *Considérations sur le gouvernement de Pologne.* — III. 194. — *Les origines des idées politiques de J. J. Rousseau* (Genf, *Bulletin de l'Institut* XXIII, XXIV. XXV. kötetek) Jules Vuytól. — III. 149.

Magyarul: Rousseau: *Hitvallomása egy papnak. Fordította Gerö (Greguss) Ákos.* (12 r. 92 l) *Szarvason*, 1848. *Ny. Réthy Lipót.*

— *Emil vagy a nevelésröl. Ford. s jegyzetekkel ellátta Führer Ignácz. Budapest* 1875. *Franklin.*

— *A társadalmi szerzödés vagy az államjog elvei. Ford. Stassik Ferencz. N.-Becskerek* 1875.

Rose (Guill.) Senlis-i püspök. *De reipublicae christianae in reges potestate*, 1590. — II. 257.

Saint-Victor Hugó *De sacramentis.* (Munkák, 3 köt. in fo Rouen; 1648) — I. 431.

Salmasius. *Defensio regis* (1649). I. Károly halála alkalmából. — II. 397.

Ch. Schmidt, *les Mystiques allemands du XIV. siècle* (Mémoires de l'Académie des sc. mor. et polit. 1847. 225. l.) — I. 522.

Scioppius vagy Schoppe *Paedia Politices* Conring kiadása (Conring munkái, 1730, III. k.) — II. 80.

Selden (János), *De jure naturali juxta disciplinam Hebraeorum* (1636—1640). — *Mare clausum Grotius Mare liberum*-ja ellen. — II. 462.

Sevillai Izidor, *Origines* (Munkái 7 köt. in 4°. Roma 1767—1803). — I. 410, 411.

Shaftesbury, *Characteristics of men, manners, opinions* (3 köt. in 8, 1713 és 1868, francz. ford. Genf, 1769.) — *An Inquiry concerning virtue and merit*, fordította vagyis utánozta Diderot, 1745. (Oeuvres Complètes I. k.) — III. 299.

Sieyès (abbé) *Qui est-ce que le tiers-état?* 1789. — III. 515. — Sieyès azonkívül két röpiratot adott ki: *l'Essai sur les Privilèges* (1788), 1822-ben Morellet abbé újra kiadta jegyzetekkel és a *Délibérations à prendre dans les assemblées de bailliage* (1789). — E röpiratokról és általában azokról, melyek a forradalom kezeletét jelzik, l. *La chute de l'ancien régime*, A. Chérest-től (3 köt. in 8, 1880—81, II. köt. 248 l. és k. k.)

Smith (Adam) *Theory of moral sentiment* Lon. Mme de Condorcet fordította, 1778. 2 köt. in 8. — *Inquiry into the causes of the wealth of nations*, London 1776. — III. 315. franczia ford. jegyzetekkel. (1847.)

Magyarul: *Vizsgálódás a nemzeti vagyonosság természetéről és okairól. Ford. Enyedi Lukács és Pólya Jakab* (Nemzetgazdasági Irók Tára).

Soto (Dominico), *De justitia et jure.* Antwerpen, 1868. — II. 217.

Spengel, *De Protagora* (Stuttgart, 1882). — I. 108.

Spinoza (Baruch.) *Tractatus politicus* (*Opera posthuma*) 1677. — *Tractatus theologico-politicus* (1670). Spinoza különböző kiadásai: Paulus, Gfroerer, Bader, de főleg Van Vloten és Laud nagy kiadása, a Spinoza emléknnnep alkalmából (Hága, 1882. 2 köt. in 8°). — Franczára ford. Saisset Emil, nagy *Bevezetéssel*, 3. köt. 1860. — L. még Pollok: *Spinoza, his life ad philosophy.* — II. 474. — Spinozáról: *Spinozá's Staatslehre* Horntól, Dessau 1851. — *Vergleichung der Rechts und Staatstheorien des Spinoza und Hobbes*, Sigwarttól, Tübingen, 1842.

Mme de Stael, Considérations sur la Révolution française (1815.) — III. 125).

Stobaios, Florilegium (ed. Gaisfort, 1850). — I. 102.

Suarez, *Tractatus de legibus et legislatore* (Lugd. 1619. 1613-iki Privilegium). — II. 217.

Sudre *Histoire du communisme*, Paris, 1849. — II. 157 és III. 443.

Sully (Duc de), *Sages et royales Economies d'Etat*, 1634—1662, 4 köt. E könyvben érdekes sorok találhatók IV. Henrik politikai nézeteiről: „E nagy ember" ugy mond Sully, „meg volt győződve arról, hogy a királyoknak két souverainje van, isten és a törvény; hogy az igazságnak kell kormányoznia Franczia-országot s hogy mellette a szelidségnek kell helyet foglalnia; hogy mivel isten a valódi tulajdonosa az összes királyságoknak és mivel a királyok csak a kormányzók, kell, hogy a népek előtt annak képviselői legyenek, a kinek helytartói; meg volt győződve arról, hogy az örökös monarchiákban érvényben van az az örökös tévedés, hogy a souverain valamennyi alattvalója életének és jószágainak ura; s hogy e négy szó segítségével: *Ez az én tetszésem* fel van mentve attól, hogy okát adja magaviseletének, sőt attól is, hogy legyen valami oka rá . . . stb." Folytatásul és ez eszmék bizonyítékául, Sully idézi IV. Henrik beszédét a roueni rendekhez: „Nem azért hivtam önöket össze, a miért elődeim, hogy késztessem önöket elhatározásaim föltétlen javallására; hanem azért, hogy tanácsokat kérjek önöktől, hogy azokat helybenhagyjam s kövessem, szóval hogy az önök gyámsága alá vessem magamat". Meg nem mernénk esküdni e szavak tökéletes őszinteségére és arra, hogy azokat betű szerint kell vennünk; de azért mégis nevezetesek, mivel az absolut hatalomtól származnak.

Swift (Jonathan). *Összes művek* (London 1675, 14 köt. in 4°). — Pamphletjei: *A keresztyén vallás eltörlése. — A hazugság művészete a politikában. — A plebejusok és a patriciusok vitája Athénében és Rómában.* — II. 441 és III. 497.

Sydney (Alg.) *Discourses concerning government* (1698); franczia ford. Hága, 1602. — II. 402.

Szövetség (ó és uj). — I. 351—365.

Tacitus Annales, francz. ford. Burnouftól, 1829, 33. — I. 339. (A vegyes kormányzatról szóló helyre gyakori a hivatkozás).

Taine, *Histoire de la littérat. anglaise*, III. köt. — II. 440.

Magyarul: *Az angol irod. története*, ford. Csiky Gergely. I—V. k. Buda-

pest 1881—1885. (Akadémiai Könyvkiadó Vállalat).

Tamás (Aquinói szent), *Összes munkák.* Rouen, 1570—71, 18 köt. in 8. — Paris, 1636—43, 23. köt. in fo. — *De legibus* (*Summa theologica*, 1, 2; 90 f. és kk., 1-sö kiad. Mainz 1465, párizsi kiad. 1663, in fol. Francziára ford. Drioux abbé, 15 köt. in 8, 1856—59). — I. 464. — De regimine principum. — I. 480—505. — Commentar a *Sententiákhoz* (I. kiad., Mainz 1469, Paris 1569). — I. 482. — *Commentár Sz. Pál Római Leveleihez.* I. 483. — *Expositiones in politicam Aristotelis.* — I. 487.

Tertullianus Opera (ed. princeps Basel 1521. A legjobb kiadás a Rigauté, Paris 1636—1641. Nisard latin classikusok gyüjteményében latinul és francziául), — I. 380.

Thiaucourt. *Essai sur les traités philosophiques de Ciceron.* — I. 317.

Thierry (Ágoston), *Considérations sur l'histoire de France* (Récits mérovingiens). — I. 184.

Thiers (Ad.) *De la propriété* (1848). — III. 412.

Thomasius (Keresztély), *Institutiones jurisprudentiae divinae in quibus fundamenta juris naturalis secundum hypothesium Pufendorfii demonstrantur.* (Halle 1702). — *Fundamenta juris naturalis ex sensu communi deducta* (Halle, 1705). — II. 490.

Thonissen, *Histoire du socialisme*, 2 kötet, in 8, 1852. — *Le Communisme et l'Église primitive.* (Louvain, 1861). — I. 381, 587 és II. 154.

Thurot (Charles), *Études sur Aristote*, in 8. Paris, 1860. — I. 303. *Traité des droits de la reine sur les différents États de la monarchie d'Espagne*, 1667, 12. E könyvben, melyet, mint mondják, XIV. Lajos rendeletére nyomattak ki, (I. czikkely, 169 l.) a következő sorok olvashatók: „Az állam alaptörvénye kölcsönös és örökké való kötelék egyrészt a fejedelem és utódai, másrészt az alattvalók és utódaik közt a *szerződés* egy neme alapján, mely a souveraineket az uralkodásra és az alattvalókat az engedelmességre utalja. Ez ünnepélyes kötelezettségben mind a két fél szavát adta, hogy kölcsönösen segíti egymást". (Lásd az *Encyclopédie-t Autorité* czikkely, jegyzet, 1781. kiadás).

Trénel, *Vie de Hillel l'Ancien.* — I. 361.

Troplong, *Influence du christianisme sur le droit romain.* — I. 340.

Turgot, *Discours à la Sorbonne* 1750. — *Lettre sur la tolerance Lettre au Dr. Price* — L. *Összes Munkái* kiadja Dupont de Nemours, 1809—10, 9 köt in 80 és Daire kiadása, 1844. 2 köt. nagy oct. — III. 452 és a Turgotról irt munkákat III. 453, 45. Jegyzet.

— Magyarúl: *Guesnay és Turgot munkáiból. Francziából fordította Fenyvessy Adolf.* Budapest 1887.

Tyrrel, *Politikai Párbeszédek*, melyek elősegítették az 1688-ki forradalmat, később ujra lenyomatva e czímen: *Bibliotheca politica or an inquiry into the ancient Constitution of England, with respect to the just extent power and the right and liberties of the subjects.* London, 1718.

Ueberweg *Grundriss der Geschichte der Philosophie* 7. Auflage herausg. v. Heinze 1886—1888.

Vadzsaszucsi kiadta és fordította Witkinson és Nidyson, 1839. — I. 57.

Vattel, le Droit des gens ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite des nations. Neufchâtel, 1756. — II. 491.

Vauban, *la Dîme royale*, 1707, a szerző neve nélkül. — II. 539.

Vico (J. B.), *La scienza nuova* (1725, 2-ik igen bővített és változtatott kiadás, 1730 és 1744). — *Oeuvres choisies de Vico* fordította Jules Michelet, 1835. L. róla a *Vico* czikkelyt a *Biographie universelleben.* — III. 262.

Vicoról lásd: Vico (Giambattista) *Vico als Philosoph*, Bécs 1881.

Victoria (Francisco à) *Relectiones* theologicae (1581). — II. 446.

Villemain (Abel), *Tableau de la littérature française au XVIII siècle* (1828). — III. 282. (ott tévedésből XVII. század van nyomtatva XVIII. helyett).

Viterbói Jakab *De regimine christiano* (Hauréau ellenzése *a Histoire littér. de la France*-ban XXVII köt.) — I. 517.

(Az erkölcstan és politika)

viszonya.

L. a *Macchiavellismusra vonatkozó irodalmat* II. 139. l. és alább Hobbest és birálóit.

RAYNAL (abbé). *Histoire philosophique des établissements de commerce dans les Indes* (1770, név nélkül és 1780, 10 köt. in 8°). — *Lettre du président de l'Assemblée nationale* 1791, a melyben midőn utal a királyi hatalom kisebbítésének veszélyességére, hallgatagon megtagadja előbbi elveit. — III. 241.

VOLNEY, *les Ruines*, 1791. — III. 467. — Magyarúl: *Az igaz vallás .... és a természet törvényei. V-nak „A romok" czimü müvéből magyarositá Szalkay Gergely.* Kecskemét, 1870.

VOLTAIRE, *Idées républicaines*, 1765. — *Commentaires sur les délits et les peines.* — *Prix de la justice et de l'humanité*, 1777. — *Traité de la tolérance a l'occasion de la mort de J. Calas*, 1763. — *Essai sur la servitude*, 1770—75; — *Au roi en son conseil.* — *La voix du curé.* — *Coutume de Franche Comté.* — *Supplique des serfs de Saint-Claude.* — *Extraits d'un mémoire.* — *Essai sur les moeurs*, 1765. — III. 128—139.

Voltaire-ről l. Bersot, *La Pilosophie de Voltaire.* — *Études sur le XVIII. siècle.* — *A Revue Pilosophiqueban* (III. kötet), l.: *La Philosophie de Voltaire selon les critiques aliemands.*

VÖLLINGER. *Von den Grenzen des Rechts, der Moral und der Klugheit.* Mannheim, 1790.

WALLON (Henry). *Histoire de l'esclavage.* — I. 383.

WASHINGTON, *Vie, correspondance et écrits* Guizot-tól, Paris 1839, 4 köt., in 4°. — III. 506.

Magyarúl: *Washington. Az amerikai Egyesült Államok megalapitása.* — Francziából fordították Gyerőfy Gyula és Szabad Imre. (8r. 116 l.) Pest 1851. Emich G.

WEISHAUPT, l. Barruel abbét. — III. 449.

WINKLER, *Principiorum juris quinque libri*, Lipcse, 1615. — III. 165.

WOLF (Keresztély), *Jus naturae methodo scientifica pertractatum* (Lipcse, 1740, 8 köt. in 4°), *Jus gentium meth. scient. pertract.* (1750, 5 köt. in 4°). — *Institutiones juris naturae et gentium.* — *Philosophiae civilis seu politicae partes.* — II. 490.

XENOPHON, *Memorabilia* (Didot kiad.) — I. 133. — *Oikonomia.* — I. 147. — *Lakedaimon alkotmánya* (l. *Baziu* e névmutatóban). *Athenae alkotmánya*, a szöveg franczia fordítással és kritikai kommentárral, *E. Belot*-tól (Paris, 1880). — I. 147. — Magyarúl: *Sokrates nevezetességei. Magyarra fordítva Kiss János által.* Kassán 1831.

YVES DE CHARTRES, *Decretum* (Louvain, 1671). Ez talán azonos azzal a munkával, melyet ily czimen idéznek: *Exceptiones ecclesiasticarum regularum.* — I. 438.

ZELLER (ED.) *Die Philosophie der Griechen* (francziára ford. Ém. Boutroux). — I. 100, 105, 109, 198.

ZEND-AVESTA, francziára fordította Anquetil du Perron (Paris 1781, 3 köt in 4°), németre Spiegel (Lipcse 1858—1860) angolra James Darmstetter. — I. 64.

BETŰRENDES TÁRGYMUTATÓ.

Adók, Montesquieu, III. 104.

Adománya Constantinnak, I. 440.

Akadémia (politikai), Saint-Pierre abbé. III. 5. — *Entresol*, 6 (4. Jegyzet).

Akarat (a jó), Kant III. 337. L. Erkölcstana Kantnak.

Alaptörvények, Bossuet, II. 520; Holbach III. 234.

Alkotmány. Athéni és lakaedaimoni: Xenophon, I 151; — Aristoteles bírálata, I 277; — Római: Polybius elemzése I 332, és a Ciceróé I 333; — Franczia: Macchiavelli, II 41; — Angol: Montesquieu III, 78; Blakstone, III 119; — Párhuzam a franczia alkotmánynyal; Delolme; III 124. Bírálata az angol alkotmánynak, Holbach, III 239; — Payne Tamás, III 481; — Amerikai alkotmány (bírálata): Jefferson, III 505.

Atyai (hatalom), és férj hatalma Aristotelesnél, I 271; — Összehasonlítva a zsarnoki hatalommal: Egidius Romanus, I 509: — Hobbes, II 373; — Locke III 421.

Állam (egysége), Platon I 188; — természetes alakulat, Aristoteles I 261; — és a család, Aristoteles I 273; — Meghatározás: Bodin, II 298. — Leibniz, II 472; — Állam és egyén: Rousseau III 158; — Állam és egyén, a XIX. század kérdése, III 533.

Aristokratia, Herodotos, I 104; Pythagoreikusok, I 106; — Xenophon, I 151; — Platon I 198; Paruta (Pál), II 75. — D'Argenson III 20; — Boulainvilliers, III 24; — Lásd Kormányformák, Nemesség, Oligarchia.

Aristokratikus (monarchia), Fénélon, II 535. Lásd *Monarchia*.

Autonomiája (az akaratnak), Kant, III 344.

Barátság (elmélete) Aristotelesnél I. 252.

Becsület a monarchiában, Montesquieu III 41.

Bevezetései a törvényeknek: Zaleukus és Charondas I 102; Platon I 204.

Béke (az örök). Saint-Pierre abbé, III. 13. — Kant, III. 397.

Bírálat (szelleme) a tekintélyek irányában: Montesquieu *Perzsa levelek*, III 26.

Birodalma a végső czéloknak, III 346. l. Erkölcstana Kantnak.

Birodalom (mikép lehet kis birodalmat csinálni a nagyból): Franklin B., III 485.

A Boldogság, összhangzásban az igazsággal, Platonnál I. 173. — A boldogság elmélete: Aristoteles, I 231. — Ferguson III 327.

Bölcseség (elmélete) Sokratesnél I. 134.

Büntetés Manunál. — I. 52.

Büntetés (joga), Beccaria III 271.

Büntetések (enyhítése), Montesquieu, III 94; — Voltaire, III 130.

Constitutio Ottonis I 439.

Család a brahmanismusban, I 44. Sokratesnél, I 137; — Xenophon, I 147; — Platon, I 194; Aristoteles, I 260: — a stoicimusban, I 325; — Bodin, II 298.

Csere Aristotelesnél, I 269.

Demokratia, Herodotos, I 103; — Aristophanes, I 117; — Sokrates, I 140; — Xenophon, I 151; — Platon, I 200, 210; — a középkorban, I 583; — Hotman, II 183; — Languet Hubert, II 185; — Buchanan, Althusius és más protestáns irók, II 204; — a Liga tanai, Boucher és mások, II 254; — Bírálat: John Adams, III 499; — Tocqueville, III 530.

Demokratikus (iskola) Franciaországban a XIX. században, III 525.
Dîme royal, Vauban II 539.
Doktrinair (iskola) III 522.
Egyenetlenségek (hasznosak) az emberek közt: Ferguson III 325.
Egyenlőség: a vallásos a buddhaismusban, I 54; — a vagyon egyenlősége, a kalchedoni Phanias terve, I 276; — a keresztyén egyenlőség, I 372; — az embereké általában, La Boétie, I 280; az egyenlőség haladása Condorcet III 471. — Lásd *Egyenlőtlenség, Tulajdon.*
Egyenlőtlenség, Rousseau III 144; — Nemzetek közt: Condorcet, III 469. Lásd Egyenlőség, Kasztok.
Egyensúlya a hatalmaknak és egyensúlya az érdekeknek; Paley III 122.
Egyén, Platon, I 188; — Aristoteles, I 273; L. Állam.
Egyház és állam: Raynal abbé, III 244. — Lásd Állam, hatalom (*egyházi*).
Emberiesség a brahmanismusban: Manu, I 42; — a buddhaismusban, I 52; — a stoicismusban, I 327. — Lásd *Szeretet, Testvériség.*
Epikureismus, I. 311.
Ereje a léleknek, Confucius, I 74; — Epiktetos, I 346.
Erény (elmélete): Platon I, 166; erény egysége, I 170; az erény Isten követése, I 180; — Aristoteles, I 239; értelmi erények, I 246; a politikai erény, I 280; — az erény, elve a demokratiának: Montesquieu III 40.
Erkölcstana Manunak, I 40; — a buddhaismusé, I 59; — Confuciusé, I 65, és Menciusé I 80; — Homérosé, I 95; — Hesiodosé, I 98; — A gnóma-költőké és a bölcseké, I 99; — Pythagorasé, I 104; — a sophistáké, I 108; — Sokratesé, I 121; — Xenophoné, I 147; — Platoné, I 154 és méltatása I 215; — Aristotelesé I 229 és méltatása I 256; — a cynismusé, az epikureismusé és az akadémiáé, I 310—314; — a stoicismusé I 315; — a héberéké, I 351; — az evangeliomé I 363; — az apostoloké és a szent atyáké, I 375; — Szent Tamásé, I 464; — Macchiavellié II 12 és Guicciardinié, II 67; — Baconé II 272; — Hobbesé, II 341; — Leibnizé II 461; — Spinozáé, II 474; — Malebrancheé (l. Bibl. *Névmutató. Malebranche*); Rousseaué III 141; — a skót philosophusoké, III 298; — Kanté III 336; erkölcsi kritérium 341, 342; emberiség, mint önczél 343, autonomiája az akaratnak 344, végső czélok birodalma 346, az erkölcstan és a politika viszonya 374.
Esprit des lois (bírálata), Voltaire III 134; — Commentárja: Destutt de Tracy, III 116; előzményei a *Grandeur et la Dé cadence des Romains-ban*, III 31.
Éghajlatok (elmélete), Bodin II 311; Montesquieu, III 126. — Ez elmélet bírálata: Filangieri, III 286.
Élvezet (elmélete): A sophisták, I 109; — Platon, I 156; — Aristoteles, I 235.
Érzés erkölcsi Confuciusnál I 70; — (Érzés tana) Rousseau III 141; Hutcheson, III 301; — Hume III 307.
Fejedelem, Macchiavelli, II 49; — A fejedelem nevelése, Erasmus, II 282.
Félelem a zsarnoki államban. Montesquieu, III 42.
Fényüzési (törvények), lásd Törvények a fényüzésről.
Forradalmak (elmélete): Platon, I 198; — Aristoteles, I 394; — Bodin, II 310; — (törvényességök kritériuma): Fichte III 399.
Forradalom az amerikai III 479; — Angol, II 337, Bossuet II 523; — franczia, Rousseau befolyása, III 187; — Fichte nézete, III 405.
Fölkelés (joga), a khinaiaknál, I 86; — Szent Tamás, I 485; — Luther, II 151; — Languet Hubert II 191; — Locke, II 433; — Hutcheson, III 304; — Kant, III 383; L. *Souverain hatalma a népnek.*
Gondolatai a gnómaköltőknek I 99; — a bölcseknek I 100; — Solonnak, u. o; — a Pythagoreikusoknak I 105; — és közmondásai Franklinnak, III 484.
Hagyomány Platonnál, I 207.
Haladás (Elmélete): történeti átnézet, III 459; — Turgot, III 462; — Condorcet, az emberiség jövője, III 466.

Halálbüntetés, Beccaria, III 277.
Harmadik rend: Sieyès abbé, III 515.
Hatalom (absolut), Hobbes II 360; — a tanok felett II 369; — még a vallás és egyház dolgaiban is, II 376; — Megszorításai az absolut hatalomnak: Spinoza, II 480; — Az absolut hatalom megalapítása Franczia-országban: Retz bibornok, II 499; — Bossuet, II 510.
Hatalom (a három), Locke, II 424; — a hatalmak elkülönítése, Montesquieu III 80; Ellenvetések: Filangieri, III 288; Raynal abbé, III 243; — Kant, III 381. — Mercier de la Rivière, III 418.
Hatalom egyházi és világi- és Jézus Krisztus, I 373; az apostoloknál és az egyházatyáknál, I 401; — Nagy Gergelynél, I 414; — Hamis decretálisok I 415; Hincmárnál, I 419; — VII. Gergelynél, I 424. — Szent Bernátnál és a mystikusoknál, I 428; — Becket Tamásnál, I 432; — Salisbury Jánosnál, I 434; — Gratian *Decretumában* I 437; — III Inczénél, I 444; — Fleury Hugónál, I 453; — Halesius Sándornál, I 456; — Szent Bonaventuránál I 458; — Aquinói Szent Tamásnál, I 489; — Egidius Romanusnál, I 514; — Viterbói Jakabnál, I 517; — VIII Bonifácz és Szép Fülöp I 525; — *Egy pap és egy katona párbeszéde*, I 533; — *A kertész álma* I 537; — Dante *De monarchiájában* I 551; — Ockam Vilmosnál I 558; — Luther II 154; — Suarez II 248; — Bellarmin II 249; — Hobbes, II 377; — Bossuet, II 528;
Hatalom, politikai az apostoloknál. Minden hatalom Istentől való, I 401; — Szent Tamás, I 486, 498; — Melanchton II 158; — Calvin, II 179.
Hobbes (összehasonlítása Spinozával), II 487.
Idéologok iskolája, III 524.
Igazságosság (elmélete): Mencius, I 82; — Hesiodos, I 98; — A Pythagoreikusok I 107; — A sophisták, I 109; — Sokrates, I 87; — Hobbes II 352; — Az igazságosság mesterséges erény: Hume, III 308.
Illuminatusok, Weishaupt, III 449.
Imperativusok (elmélete) kategorikus és föltételes: Kant, III 341.
Isten, Platonnál, I. 178; — a törvények elve, I 204; — Isten személyisége a mosaismusban, I 351; — Isten parancsolatai, I 354.
A Jó (eszméje.) Platon. I 178. — Aristoteles bírálata. I 230.
Jog (elvei) Fr. Bacon, II 273. (2. Jegyzet); — Hobbes, II 344; — a jog a hatalomra alapítva: Spinoza, II 476; — az erkölcs és a jog különbsége: Kant, III 353; — a jog meghatározása, III 358.
Jog (isteni) a középkorban, I 461; — Bossuet, II 516; — Fenelon, II 530.
Jog (természeti,) alapja a positiv jognak; Cicero, I 317. — A jogászoknál, I 340; — Szent Tamás, I 470; Hobbes, II 348; — A természeti vagy észjog tudománya, Grotius II 446; — Megkülönböztetése a theologiától, Pufendorf II 457. — E tan bírálata; Leibnitz, II 463.
Joga a büntetésnek, Locke, II 413. L. *Büntetés. Büntetések.*
Joga az erősebbnek: J. J. Rousseau, III 151.
Jogászai a császárságnak: I 339; — a középkornak, I 450.
Jogok és kötelességek, Mercier de la Rivière, III 416.
Kamatja a pénznek, Aristotelesnél, I 271; — Montesquieu, III 110; — Turgot III 453.
Kant és Rousseau: III 347.
Kasztok a brahmanismusban. — I 46; a buddhaismusban, I 53; — Platonnál, I 188. — L. *Egyenlőség, Egyenlőtlenség.*
Kegyelem (joga) Beccaria III 280.
Kegyenczek: Richelieu véleménye, II 497.
Kereskedelem, Montesquieu III 108; a szabad kereskedelem: Condillac, III 224.
Keresztyénség, a keresztyén érzelem hangja, I 363. — a fájdalom, I 365; — a könyörületesség, I 375; — a könyörületesség és a jog, I 368.
Képességei a léleknek, Platonnál, I 155.
Képviseleti (kormányzatok). L. Kormányzat.
Kinvallatás, Voltaire III 130; —

Beccaria, III 273; — Muyart de Vouglans, III 275.
KIRÁLYGYILKOLÁS (védelme) Milton, II 397. Lásd ZSARNOKGYILKOLÁS.
KIRÁLYI hatalom a brahmanismusban, I 50; — Homeros, I 97; — Aristoteles I 283, 284; — Cicero, I 335; — Bossuet, II 517. — Lásd MONARCHIA.
KIRÁLYSÁG, négy csoportja a társulásnak Egidius Romanus szerint: a család, a község, a város, a királyság: I 508.
KORMÁNY és KORMÁNYZATOK: Herodotosnál, I 61; — Platon I 198; — Aristoteles, I 283; Polybius és Cicero, I 330, 331; — Szent Tamás I 481, 487; — Egidius Romanus, I 513; — Macchiavelli II 39; — — Bodin, II 306; — Hobbes, II 372; — Vico III 267; — Montesquieu III 40—51; — Montesquieu bírálata: Filangieri III 288; — Rousseau III 171; — Helvetius, III 229; — Kant III 381.
KORMÁNYFORMÁK, lásd KORMÁNY.
KORMÁNYZATOK, képviseletiek, Rousseau III 177.
KORMÁNYZATOK (népuralmiak). Védelmök, Macchiavelli II 43; — Bírálatuk, Guicciardini, II 70.
KORMÁNYZATOK, vegyesek vagy egyensúlyosak. A hatalmak egyensúlya: Platon, I 211; — Polybius és Cicero I 330; — Tacitus, I 239; — Szent Tamás. I 483; — Macchiavelli II 39; — Montesquieu III 51; — Montesquieu bírálata, Filangieri, III 288; Mercier de la Rivière III 418; — Mably, III 436; — John Adams, III 497.
KORMÁNYZATOK (szövetségesek). Védelme e kormányzatoknak: A FOEDERALISTA, III 491.
KÖTELEZETTSÉGNEK, az erkölcsinek alapja: A följebbvaló akarata: Pufendorf, II 459, 460; — E tan bírálata: Leibniz, II 463.
KÖZAKARAT Rousseau, III 168. L. SOUVERAIN HATALOM.
KÖZÉPSZER (a helyes), Confucius I 75; Aristoteles, I 243.
KÖZÖMBÖSSÉG, politikai Epikurosnál, I 311.
KÖZÖSSÉG a keresztyén sektáknál, I 399.
KÖZÖSSÉGE (a javaknak): Platon, I 193; Bírálat: Aristoteles, I 274; — Morus Tamás I 315; — Campanella II 318; — Mably III 431; Morelly, III 438. (Lásd Tulajdon).
KÖZÖSSÉGE A JAVAKNAK ÉS A NŐKNEK Platon, I 194; — Campanella II 319; — Dom Deschamps, III 446.
KÖZPONTOSÍTÁS-(sal való visszaélés), d'Argenson. — III 21.
KÖZTÁRSASÁG, a középosztályok kormányzata, Aristoteles, I 286; — a római, Polybios és Cicero, I 332, 333; Bossuet, II 525.
KÖZTÁRSASÁG egyetemes (a stoikusoké) I 319.
LATITUDINARISMUS, Cambridgei iskola, III 299.
LEGENDÁK (buddhaiak). I 59.
LELKIISMERET (szabadsága), l. *Szabadsága* a lelkiismeretnek.
MACCHIAVELLISMUS (méltatása) I 4, 11 és II 125. — Macchiavellismus (apologiája) Rousseautól, II 7.
MEGHATÁROZÁSAI, az erkölcsi igazságoknak Pythagoras iskolájában, I. 105.
MÉLTÓSÁG (emberi), Kant, III 352.
MÉRTÉKLETESSÉG (elmélete), Sokratesnél, I 135; — Platon, I 159.
MÓDSZERE Sokratesnek. Irónia és maieutika, I 132; — Platon dialektikája. I 177; — Az erkölcstan módszere: Aristoteles, I 229; — a politikáé, I 259; — Scholastikusok módszere: Ockam, I 556, Suarez, II 217: — Bodin, II 295; — Spinoza, II 474.
MONARCHIA, Herodotos, I 103; — Xenophon, I 153; — mint atyai kormány, I 186; — és demokratia, anya-alkotmányok, Platon, I 210; — a héberéknél, I 358; — Szent Tamás, I 493, 498; — az egyetemes Dante *De monarchiájában*, I 544; — a római nép egyetemes monarchiája, U. o. 547; — a monarchia fölénye: Bellarmin bibornok, II 247; — Bodin II 308; — Hobbes, II 373; — Bossuet, II 453; — Locke, II 426; — Montesquieu, III 46 és 63.
MUNKA Menciusnál, I 90; Hesiodos, I 98; — Sokrates, I 137; — Aristoteles I 280; — Locke II 416; — Smith Ádám III 319.

Mysticzismus, Indiában, I 38; Manunál, I 41; — Platonnál, I 160; — — a középkorban, I 411; — Gersonnál, I 522.
Naptár (erkölcsi), Franklin Benj. — III 483.
Nemesség (bírálata) Franklinnál, III 488 Lásd Aristokratia.
Nemzetgazdaság, Aristoteles, I 269; — Montesquieu, III 102; — Smith Ádám, III 315.
Nemzetgazdák (iskolája) a tizenkilenczedik században Francziaországban, III 524.
Nemzetközi Jog, a stoikusoknál, I 320.
Nevelés, Xenophon, I 150; — Platon, I 196; — Aristoteles I 289.
Németország (egysége): Mirabeau nézete III 512.
A Nép, Richelieu bibornok, II 495.
Nyilvánvalóság (szabálya) a politikában, Mercier de la Rivière, III 417.
Oligarchia, Platonnál, I 199. Lásd Aristokratia.
Osztályok (Közép), Aristoteles, I 286; — az állam hat osztálya, I 288.
Önczél (az emberiség), Kant III 343; — U. o. 350.
Önkényuralom, Montesquieu III 47; Voltaire III 135: — Condillac III 226: — Holbach III 235; — Ferguson III 331; — Törvényes önkényuralom: Mercier de la Rivière III 424; — Lásd Zsarnokság.
Öröklése a koronáknak és a földbirtokoknak Fénélon, II 531.
Összhangja a léleknek, Platon I 161.
Pactumok (elmélete), Hobbes II 350; — Bírálat: Bossuet, II 514 L. Szerződés (Társadalmi).
Pantheismus Indiában, I 48.
Parlamentek, Macchiavelli, II 41; — Richelieu, II 494.
Parlamentek barátja, (Montesquieu), III 73.
Patriarchák (elmélete) Filmer lovagnál, II 394; — Bírálat: Sydney, II 402.
Pártok Montesquieu, III 32; Hume, III 313; — a pártok veszélyessége a köztársaságban: Washington: III 507.
A Pénz, Aristotelesnél, I 269; — Oresme Miklós, I 572.
Philosophia (kormánya), Platon, I 198.
A Polgár, Aristoteles szerint I 279.
Polgári (társadalom), Hobbesnál II 357: — Lockenál, II 424. Lásd *Állam, Kormány, Hatalom.*
Polgárjog, az erényre alapítva, Aristoteles I 288.
Politika és erkölcstan vonatkozásai: Platon, I 146; — Aristoteles I 228; — Macchiavelli, II 2; — Paruta, II 79; — Guicciardini II 69; — Scioppius, II 82; — Justus Lipsius, II 93; — Gab. Naudé, II 104; — Descartes és Richelieu, II 110; — Gentillet. II 116; — A probléma kritikai vizsgálata, II 125; — Kant III 374; — Mably, III 429.
Politika tudományában való járatlanságot Sokrates gáncsolja I 143; — a politikai tudomány: I 7; — Platon politikája: fejlődésének három foka: I 184; — nem művészet, hanem tudomány, I 185; — A platoni politika bírálata, I 9, és 220; — a politika módszere Aristotelesnél, I 259; — Aristoteles politikájának méltatása, I 300.
Politika (viszonya az erkölcstanhoz), I Előszó. Macchiavelli és Platon, 8, 9; Macchiavelli követőinek érvei, I 12; — A Macchiavellismus bírálata, I 12; — a politika és erkölcstan összetévesztése: a platonismus érvei u. o. I 13; — az álplatonismus u. o. I 11; — theokratikus politika u. o. I 13; — a két tudomány helyes viszonya, I 15; — A jog, mint kapocs a politika és az erkölcstan között u. o. I 30.
Polysynodia, Saint-Pierre abbé, III 10; — Rousseau bírálata, III 195.
Rabszolgaság, Aristotelesnél, I 262; — a stoicismusban, I 321; — az apostoloknál és egyházatyáknál, I 379; — Szent Ágoston, I 388; — Szent Tamás, I 476, 496; — Egidius Romanus, I 509; — Bodin, II 300; — Hobbes II 375; — Locke, II 421; — Grotius, II 453; — Bossuet, II 514; — Montesquieu, III 96; — Rousseau, III 152; — Raynal abbé III 245.
Rationalismusa a Khinaiaknak, I 65.
Rendőrségről (értekezés), Diderot, III 222.

Royalista iskola Franciaországban a XIX. században: III 521.
Skepticismus, politikai, Grimm III 249; — Galiani (abbé), III 294.
Socialista (felekezetek) Khinában I 80.
Socialista (iskola) Franciaországban a XIX. században, III 527.
Sociologiája Comte Ágostonnak, III 528.
Sophisták (védelme) Grotetól, I 111.
Souverain hatalma a népnek: Szent Tamás, I 483; — Padovai Marsilius, I 569; — Languet Hubert, II 195; — Suarez, II 233; — Bírálat: Bossuet, II 514; Rousseau, III 158.
Souverain hatalom (tana) Confuciusnál, I 78; — Aristoteles, I 281; — (alapja a souverainitásnak) Szent Tamásnál, I 481; — Suarez, II 226; — Bodin, II 302; — Hobbes, II 357; — Grotius, II 448; — Rousseau, III 158, 170.
Souverain (kötelességei), Richelieu II 496; — XIV. Lajos, II 622; — II Frigyes, III 256.
Szabadelvű (tanai) Menciusnak, I 85.
Szabadelvűség a restauratió alatt, III 523.
Szabadság (angol), Montesquieu (Persa levelek), I 29. Lásd Alkotmány (angol).
Szabadság (erkölcsi) Aristotelesnél, I 239.
Szabadság politikai: Hobbes, II 366; — Spinoza, II 481; — Montesquieu, III 78; — Ferguson III 329. Lásd *Souverain Hatalom*, *Demokratia*, *Hatalmak* (elkülönítése).
Szabadsága a gondolkodásnak: Aristophanes bírálata, I 114; — Hobbes támadása, II 369; — Spinoza védelme, II 481.
Szabadsága a keresztyéneknek, Luther, II 149.
Szabadsága a lelkiismeretnek a keresztyénségben, I 393; — Szent Ágostonnál, I 394; Szent Tamás, I 489; — Padovai Marsilius, I 572; — Luther, II 156; — Melanchton, II 162; — Beza II 165; — Castalion, II 165 és 211; — L'Hópital, II 286; — De la Noue, II 290; — Montaigne, II 294; — Milton, II 399; — Locke és Bayle, II 432, 433; — Fénélon (Ramsay) II 534; — Montesquieu, III 98; — Voltaire, III 132.
Szabadsága a sajtónak: Milton, II 398; — Morellet, III 252; — Grimm bírálata, III 253.
Szabadságok (gallikán), II 528.
Szavazás (módja), Saint-Pierre abbé, III 9.
Szemlélkedő (élet), Aristotelesnél, I 254; összehasonlítása a politikai élettel: Paruta, II 74.
Szeretet, a keresztyénségben, I 365. — Lásd *Keresztyénség*, *Emberiesség*, *Testvériség*.
Szertartás a khinaiaknál — I 67.
Szerződés, a társadalmi Epikurnál I 312; Languet Hubert, II 187; — Hobbes, II 357; Rousseau hypothesise a társadalmi szerződésről, III 154; — Holbach, — III 233 Hutcheson, III 303; — Hume III 311; — Kant, III 378; — Fichte, III 401.
A társadalmi szerződés elméletének eredete, J. J. Rousseau, III 149. (Jegyzet).
Szerződések (megtartása): Richelieu, II 113; — Nagy Frigyes, III 260.
Szerződések vagy pactumok (elmélete). Hobbes, II 351; — bírálata a pactumok elméletének: Bossuet, II 514.
Szokás (erény), Aristoteles, I 241.
Szövetséges (kormányzatok), l. Kormányzatok.
Társadalmi (tanai) Montesquieunek: munka, jótékonyság, kórházak stb. III 113.
Társadalom az emberi természetben gyökerező, Aristoteles I 261; e nézet bírálata Hobbestól, II 345; — a társadalom eredete, Rousseau III 144.
Tekintély (Alapja), Pascal, II 505. L. *Souverain*, *Hatalom*, *Állam*.
Természet (állapota) Hobbesnál. Mindenki háborúja mindenki ellen, II 344, 345; — Lockenál, II 410; — Bossuet, II 512; — Rousseau, III 144; — Ferguson, III 324.
Terrorismus, Macchiavellinél, I 12; II 34.
Testvériség, Confucius, I 76, l. *Szeretet*, *Emberiesség*.
Theokratia a brahmanismusban, I

48; — a hébereknél, I 357; — a zsidó Philon I 600; — a középkorban, I 414; — a XVI. században: Bosio; birálat: Barclay, II 252; a liga demokratikus theokratiája, II 254. L. HATALOM, egyházi.
TÖKÉLETESEDÉSE az emberi nemnek: Condorcet, III 473.
TÖKÉLETESSÉG, Confucius, I 73.
TÖRTÉNET (philosophiája), Vico III, 263; — Turgot, III 459; — Kant, III 466. (62. Jegyzet); — Condorcet, 466.
TÖRVÉNY (erkölcsi); Confucius, I 70; Kant, III 537.
TÖRVÉNY (természeti), Epikuros egy szerződésre vezeti vissza, I 312; — Karneades tagadása, I 315; — A stoicismus állítása, I 316; — A természeti törvény alapja: Suarez, II 218; — A természet és az ész törvénye, Spinoza II 479.
TÖRVÉNYEK (a fényüzésről) Montesquieu, III 102; — Helvetius, III 230; — Mably, III 436.
TÖRVÉNYEK, a hatástalanok Platonnál, I 196; — A törvények, a *Törvények* párbeszédben, I 203; — A törvények meghatározása és felosztása: Szent Tamás, I 465, 466, 467; — A törvény elmélete Suareznél, II 238; — A törvény és a fejedelem: Suarez, II 241; Bossuet, II 418; — Meghatározás: Montesquieu. III 34; — A törvények vonatkozásaikban a kormányzatokhoz III 71.
TÖRVÉNYHOZÁS (egysége), Descartes, II 503.
TULAJDON, Menciusnál, I 88; — Platon, I 192, 206; — Aristoteles, I 268; — a keresztyénségben és az egyházatyáknál, I 380; — Szent Tamás, I 472; — a kolduló szerzeteknél, I 575; Melanchton, II 161; — Locke, II 414; — Grotius, II 450; — Rousseau, III 146, 162; — Kant, III 364; — Mercier de la Riviere III 412; — Mably, III 431; — Morelly, III 438; — Brissot de Warwille; a tulajdon lopás, III 442; — Necker, III 445; — D. Deschamps, III 447.
TÜRELMESSÉG. L. SZABADSÁGA a Lelkiismeretnek.
Tyrannis l. Zsarnokság.
UTOPIA, Morus Tamás, II 314. — Összehasonlítás Platon köztársaságával, II 314; — Campanella, II 318; — Harrington, II 401; — Spinoza, II 485. Lásd REGÉNYEK (politikaiak) a *Bibliographiai Névmutatóban.*
VAGYON (szétoszlása) Smith Ád. III 321.
VALLÁS a sophistáknál, I 112, — Sokratesnél, I 138; — Macchiavellinél, II 3; — Államvallás: Hobbes, II 377; — Polgári vallás: Rousseau, III 181.
VÁLASZTÁS és sorshuzás, Platon, I 213.
VILÁGI hatalom és egyházi. Lásd HATALOM (egyházi).
ZAVAROK politikaiak: II 275.
ZSARNOKGYILKOLÁS a régieknél (Lásd *Bibliographiai Névmutató* Egger Emil); — Salisbury János, I 434; — Szent Tamás, I 488; — a középkorban, Jean Petit ügye: Gerson szerepe, I 578; — a Liga tanaiban: Boucher, II 260; — Marianánál 263.
ZSARNOKSÁG Platonnál, I, 202; — Aristotelesnél, I 297 (a király és a zsarnok összehasonlítása) I 573; Hincmar, I 421; — Sz. Tamás, I 494: — Bartolus, I 577, — Macchiavelli, II 49; — La Boétie és Erasmus, II 280, 281. Lásd ÖNKÉNYURALOM.

HORNYÁNSZKY V KÖNYVNYOMDÁJA BUDAPESTEN.