

KULTURA ÉS TUDOMÁNY

52.

BENEDETTO CROCE

A POLITIKA ELEMEI

FORDÍTOTTA RÉVAY JÓZSEF



BUDAPEST

FRANKLIN-TÁRSULAT

MAGYAR IROD. INTÉZET ÉS KÖNYVNYOMDA

KIADÁSA



Encycl. 6. 79.
52.

BENEDETTO CROCE

A POLITIKA ELEMEL

FORDÍTOTTA

RÉVAY JÓZSEF

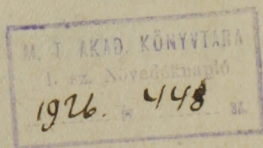
BUDAPEST

FRANKLIN-TÁRSULAT

MAGYAR IROD. INTÉZET ÉS KÖNYVTOMDA

KIADÁSA

127489





ELŐSZÓ.

Ez írások közül az első, amely hónapokkal ez előtt jelent meg a *Critica* című folyóiratban, kísérlet volt (és abból az aggodalomból fakadt, amelyre az értekezés végén utalok) arra, hogy a lehető legrövidebben összefoglaljam a politika filozófiájának legnagyobb problémáit, abból a célból, hogy újra alkalmat adjak a végiggondolásukra ebben a rövidre fogott alakban, amely rendszerint eredményes szokott lenni, éppen azért, mert az olvasótól bizonyos megérőltetést követel. Azután, az itt második helyen újra lenyomtatott cikkben hozzácsatoltam ezekhez néhány vázlatos történeti adatot bizonyos pontokra vonatkozólag, amelyek véleményem szerint megvilágításra szorulnak, mintegy mintául arra, hogy hogyan kell újra végiggondolni a politika filozófiájának történetét. Ezek után a harmadik cikk, amelyet már jó néhány évvel ezelőtt írtam, amely azonban itt jelenik meg első ízben, mivel éppen az úgynevezett «polgári történelemnek» vagy magasabb értelemben vett «politikai történelemnek», vagy amint én nevezni szeretném, «etikai-politikai» történelemnek fogalmát vizsgálja, alkalmas módon csatlakozik az előző kettőhöz. És végül a függelékül idecsatolt kis

beszéd, amellyel egy, a politikai művelődés céljait szolgáló kört avattam fel, az ilyen irányú tanulmányokkal foglalkozó tanfolyamnak mintegy tanítási programját adja.

Ezek az írások tehát együttesen megadhatják a tanulni vágyó fiatalságnak a «politika elemeit», a filozófiai elmélkedés tárgyává tett politika elemeit: bár ezeket, őszintén szólván, nem az iskolás kis értekezések és kézikönyvek szokványos módján nyújtják is nekik.

1924 július.

Benedetto Croce.

I.

POLITIKA «DIÓHÉJBAN».

1.

A politikai érzék.

Ha politikai érzékről beszélnek, azonnal az érdek, az alkalmazkodás, a valóság iránti érzékre gondolnak, bizonyos érzékre mindaz iránt, ami alkalmas a cél elérésére és hasonló dolgokra. És azok, akik így cselekszenek vagy így ítélik meg mások cselekedeteit, úgy tekintik magukat, mint akik meg vannak áldva politikai érzékkel, míg ellenben szerintük híjával vannak a politikai érzéknek azok a többiek, akik más magatartást tanusítanak, még akkor is, ha teli vannak erkölcsös szándékokkal és a legnemesebb eszményekért hevülnek is.

Ennélfogva oktalanság — efféle, úgyszólván mindennapos felismeréssel, — tovább is ellenkezni azzal a tanítással, hogy a politikai cselekvés nem egyéb, mint a h a s z n o s érzékétől vezetett cselekvés, amely valamely hasznos célra irányul és amely magában véve nem minősíthető sem e r k ö l c s ö s n e k, sem e r k ö l c s t e l e n n e k.

Az ellenkezésnek, különösen pedig ezzel az

utóbbi tétellel szemben, talán abban kell keresni az indító okát, hogy a hasznos fogalmába öntudatlanul is be szokták helyettesíteni az önzés fogalmát: ámbár már Aristoteles figyelmeztetett arra, hogy nem szabad összetéveszteni az önszeretetet a rossz önszeretettel és ámbár a modern gondolat egész fejlődése és az ember gyakorlati cselekvése körül kialakult sokirányú tanítás, mind hangsúlyozza ezt a különbséget és menti a hasznos fogalmát.

Ez a téves azonosítás, míg egyfelől azzal, hogy a politika és az erkölcs megkülönböztető jegyét eltörölte, megakadályozta vagy meggyengítette a politika komoly felfogását, addig másfelől, mivel eleven valóságát nem tudta tagadni, oda tévedt, hogy mindazt, ami tisztán politikai, úgy tárgyalta, mint olyasvalamit, amitől egészen lehetetlenség tartózkodni, ámbár nem ritkán többé-kevésbé erkölcstelen és ekként bizonyos dualizmust teremtett politikai cselekvés és erkölcsös cselekvés között. Ennek a kettősségnek elsősorban az az alantas vélemény a következménye, hogy a politika valami szomorú szükségesség (ezt az alantas véleményt némely filozófusok a spekulációik csúcsára tolták fel s ekként a politikát és az Államot az emberi nem ideiglenes kisegítő eszközének és átmeneti állapotának minősítették); másodsorban pedig az észszerűtlen vélemények sorozata, amelyekkel olyasmiket állítanak, hogy néha a rosszat kell tenni, hogy a jót elősegíthessük, hogy az erkölcsös cél szentesíti az erkölcstelen eszközt, hogy más az egyéni erkölcs és más a közerkölcs, hogy nem lehet politizálni a nélkül, hogy az ember be ne szennyezze

a kezeit, hogy az Állam érdekében alkalomadtán meg kell szegni az adott szót vagy gyilkosságokat és egyéb büntetteket is el kell követni. Ezek észszerűtlen vélemények, mert emberi lelkiismeretünk azt harsogja, hogy semmi esetre sem szabad megszegni az adott szót vagy gyilkosságokat elkövetni; hogy nincs külön házi erkölcs és közéleti erkölcs; hogy nem lehet rosszat cselekedni azért, hogy annak árán énjük el a jót, mintha a rossz és jó csereberélni való árucikkek volnának; hogy a kezeinknek mindig tisztán kell maradniok; hogy az eszköz és a cél milyenségének nem szabad ellentétben állnia egymással. És nemcsak észszerűtleneknek, hanem aljasaknak kellene bélyegeznünk ezeket a véleményeket, ha nem jutna eszünkbe, hogy néha még olyan férfiak ajkain is visszhangzanak, mint Nagy Frigyes és Camillo Cavour; és ilyenkor azt az őszinte szorongást fejezik ki, amely akkor jelentkezik, mikor olyan cselekedeteket hajtanak végre, amelyeknek érzik az észszerű szükségességét, amelyeket azonban egyáltalán nem sikerül beleilleszteni a hivatalos tanok sémáiba, jeléül annak, hogy maguk a szerzők is, miután megalkották ezeket a tanokat, kikapcsolták belőlük a maguk személyét és remegve vádolják magukat miatta, vagy a kizárólagos felelősséget ezek miatt Istenre hárítják, aki ebbe a kényszerhelyzetbe hozta őket, hogy azt kellett tenniök, amit tettek. Az igazság azonban az, hogyha az erkölcsi öntudat legragyogóbb világosságában bebizonyosodott, hogy kényszerűség azoknak a cselekedeteknek a végrehajtása (kényszerűség, jól megjegyzendő, nem azért, hogy kielégítsük a magunk hatalomvágyát vagy egyéb

egyéni ambiciónkat, vagy szenvedélyünket, nem is azért, mert megszoktuk a durvaságot s a bűnözést, hanem azért, hogy hazánkat önfeláldozón megvédelmezzük, gyarapítsuk vagy új életre támasszuk), akkor ezek nem lehetnek sem szöszegek, sem gyilkosságok, sem egyéb nemű szélhámosságok vagy aljasságok; éppen úgy, mint ahogy a «nagylelkű hazugság», amelyről Tasso beszél, nem lehetett «hazugság», mivelhogy «nagy-lelkű» volt, legfeljebb a költői metafora kedvéért.

A politikai cselekvés nemcsak hasznos cselekvés, hanem ennek a két fogalomnak ugyanaz a terjedelme és sohasem lesz módjában senkinek felhozni olyan jegyet, amely kidomborítaná az elsőt a másiknak a pályájában. Ha egy Állam kormányzásához vagy egy párt vezetéséhez politikai rátermettségre van szükség, éppen úgy szükség van erre a magunk családjának a kormányzásában, éppen úgy szükség van rá szerelmi és baráti viszonyok megkötésében és ápolásában, szükség van rá úgyszólván még az állatokkal szemben is, amelyeket szolgálatunkba állítunk és még a tárgyakkal szemben is, feltéve, hogy azok is bizonyos törvényeknek engedelmeskednek és a maguk módján (vagy Campanella-féle módon) életük és értelmük van. Úgy hogy az ilyenféle kifejezésen, hogy az ember politizál és politikai cselekedeteket végez, egyszerűen azt kell érteni, hogy a tények bizonyos csoportjára irányítja figyelmét, amelyek rendszerint nagyobb jelentőségűek és bőségesebb anyagot adnak a kutatásnak és a vitatkozásnak: a tények olyan csoportjai ezek, amelyeket nem tudnánk logikusan beleilleszteni a hasznosnak végtelen terjedelmébe

és amelyekre vonatkozólag egyesegyedül (és cé-lunk szempontjából ennyi szerencsére elegendő) arra az általános képzetre hivatkozunk, amelyet a «politika» szó ébreszt.

Hiábavaló volna megpróbálni, mint szokták, megkülönböztetni a politikai cselekvéseket más gyakorlati és utilitárius cselekvésektől, azzal a meghatározással, hogy a politikai cselekvések az Állam-életére vonatkoznak; mert hát alapjában véve mi is az Állam? Semmi egyéb, mint egyének valamely csoportjában vagy ama csoport egyes tagjai között végbemenő cselekvések sorozata; és ebből a szempontból nincs semmi okunk megkülönböztetni semmi más cselekvés-sorozatától semmi más csoportnak, sőt egyének sem, mert az egyén sohasem fordul elő elszigetelten és mindig valamely társadalmi viszony formájában él. Azzal sem nyerünk semmit, ha az Államot úgy határozzuk meg, hogy bizonyos intézmények és törvények összesege, mert nincs társadalmi csoport, sem egyén, amelynek ne volnának meg az intézményei és az élete szokásai és amely ne volna alávetve szabályoknak és törvényeknek. Szigorúan véve ebben az értelemben minden életforma állami élet; és éppen ezért, ha úgy beszélnek az Államról, mint különleges valamiről, azt ugyan-csak úgy kell érteni, hogy egyszerűen hivatkozunk az általános képzetre, amelyet ez a szó felidéz.

Ha az Állam fogalma nem alkalmas arra, hogy elhatárolja a politikai cselekvéseket egyéb utilitárius cselekvésektől, még kevésbé állja meg helyét, mint az egyes cselekvések ellentéte, mint lényiség, amelynek önmagában külön élete van, túl vagy felül az egyéneken. Ez az a megszokott

tréfa, melyet a megfontolatlanság elkövet a nyelv metaforáinak segítségével s amelyeket a fellengző szónokiasság megszilárdít: tréfa, amelynek tárgya az Állam, a többi eszmével és eszménnyel, az Igazzal, a Jóval, a Széppel együtt, amiket nagybetűvel írnak, s amik mind a magasságban függnék, mint ragyogó csillagok. Ebből keletkeznek az olyan képtelen kérdések, hogy mi is az Igaz, a Jó, a Szép, tárgyilag, önmagában véve; aztán azok a képtelen elméleti okfejtések, amelyeknek során kifejtik, hogy, ha az ember egyszer rendíthetetlenül hisz ezekben az eszmékben, hogyan viselkedjék velük szemben, hogyan sajátítsa el, hogyan utánozza, hogyan valósítsa meg, vagy hogyan árulja el őket és hogyan lázadjon fel ellenük; végül ebből keletkezik az a kielégületlenség, amelyet az efféle tanítások hagynak az emberben, s amelyekből csak úgy bonyolódhat ki, ha visszaszerzi azt a meggyőződését, hogy nincs Igaz, csak gondolkodás, amely gondolkodik, nincs Jó, csak erkölcsös akarat, nincs Szép, csak költői és művészi tevékenység van; és nincs Állam, csak politikai cselekvések vannak. Különben az Állam (Státus) szó, amelyet politikai értelemben a reneszánsz kori olaszok vettek használatba, szinte paradox szónak tűnik, mert a «statikára» utal olyan körben, mint a politikai élet, amely, mint minden élet, dinamikus, vagy helyesebben mondva szellemileg dialektikus. Igaz, hogy az Állam szóval, mint fentebb megjegyeztük, azoknak az intézményeknek, szokásoknak és törvényeknek az összeségét akarják megjelölni, amelyek a cselekvéseket szabályozzák, még közelebbről az alapvető és alkotmányos törvények össze-

ségét. Azonban elsősorban a törvények maguk sem egyebek, mint az egyének cselekvései, tőlük megvalósított és sértetlenül fenntartott akaratok, amelyek (és ebben a részben utalunk a törvények elméletére) bizonyos, többé-kevésbé általános irányításokra vonatkoznak, s úgy vélik, hogy ezeket hasznos dolog előmozdítani. Másodsorban, mivel ezeket az irányításokat a törvények csupán elvont módon szabják meg, minthogy másképp meg sem szabhatók, átültetésük a cselekvésbe immár nem pusztá engedelmesség vagy utánzás az egyének részéről, hanem ezeknek saját alkotása, amellyel szemben a törvények úgy szerepelnek, mint egyszerű anyagi elem, amely az alaki szintézisben nincs elismerve. Hogy ugyan-ezt egyszerűbben fejezzük ki: ismeretes, hogy a törvényeknek megvan ugyan a maguk fontossága, azonban jóval fontosabb az a mód, ahogyan megtartják őket, vagyis az embereknek valóságos cselekvése; és ismeretes, hogy a törvények a magyarázat és a megvalósítás során bővülnek, alkalmazkodnak, gazdagodnak, szóval változnak. Sőt, éppen ennél az oknál fogva, a tiszta elmélet vagy a tiszta igazság álláspontjáról nem engedhető meg a politikai rendszereknek és a politikai vitáknak, az Államnak és a k o r m á n y n a k meglehetősen közkeletű megkülönböztetése, mivel annak szemében, aki a konkrétumokat szereti, nem pedig az elvontságokat, az Állam nem egyéb, mint a kormány és mindenestül a kormányban valósul meg és a kormány cselekvéseinek szakadatlan láncolatán kívül nem marad egyéb, mint éppen e cselekvések absztrakt szükségességének a tárgyi valósága, az a feltevés, hogy a tör-

vényeknek önmaguktól való és állandó tartalmuk van és ez különbözik a cselekvésektől, amelyek az ő világosságuknál vagy az ő árnyékukban végrehajthatnak.

Egyébként az az igazság, amelyet kimondtunk, egyike azoknak, amelyeket teljes joggal neveznek «veszedelmes igazságoknak», amennyiben könnyedén felhasználták bizonyos nem éppen dicséretreméltó műveletek és rendelkezések védelmezésére vagy igazolására. Ekként azt a kritikai elméletet, hogy a grammatikában nincs igazság és hogy csak elvontságokban és önkényes véleményekben áll, örömmel üdvözölheti a diák, aki nyelvtani hibákat ejt, holott ennek az elméletnek igazi értelme az, hogy a nyelvtant tanulmányozni kell, mert hasznos és éppen azért használ absztrakciókat, hogy hasznossá válhasson, nem pedig más célból. A törvények elvontsága és az a kézzelfoghatóság, amivé az állam csupán a kormányban válik, nem annyit jelent, hogy az intézmények, szokások és törvények elhanyagolhatók vagy megvetésre méltók és hogy napról-napra és óráról-órára kell vagy lehet kormányozni, kérészéletű és ötletszerű törvények rögtönzésével és hogy, mivel nincs különbség a normális élet és forradalom közt és mivel a normális élet szakadatlan forradalom, bármely pillanatban forradalmi cselekedetekhez lehet folyamodni: ez a következtetés kényelmes szofizma volna, amely, mint minden szofizma, a szavak kétértelműségén s az egyik nemből a másikba való rejtett átsikláson alapul. A törvények nélkül, bár absztrakt is a természetük, sohasem voltak és nem is lehetnek meg az emberek. Méltán tisztelték őket úgy, mint (hogy Aris-

toteles kifejezését használjuk) «vágytalan értelmességet» vagy olyan akaratot, amelyre vonatkozólag maga az egyén, aki létrehozta, kötelezi magát, hogy érdekeivel és vágyakozásaival nem nyúl hozzá és nem zavarja. És mindenki kívánja a törvényeket s a törvények állandóságát, hogy berendezhesse a maga életét a jövőben, akként, hogy előre elkészíti a vázlatát, amely ugyan változást szenved a közbejött események miatt, azonban mégis hathatósan fog bizonyulni; mindenki kívánja a törvények relatív szilárdságát s azt a valamit, amit «békének» neveznek s ami oly drága minden munkás ember szívének; és az intézményekből, törvényekből és szokásokból fakad a hagyomány és a mult ereje és varázsa; valaminthogy, megfordítva, azok a kormányok, amelyek nem jogon, hanem egyszerű tényen alapulnak, nem vernek vagy csak nagyon lassan és hiányosan vernek gyökeret. Az ókori népek különösen tisztelték az Államok törvényhozóit, alapítóit és újjáalkotóit; mert ha a harc és a diplomácia emberei a jelenben való cselekvés erejét, az Államoknak megmentését a veszedelmektől és a pusztulástól, a győzelmeket és a hódításokat képviselik, a törvényhozók képviselik ezeknek a jótéteményeknek a megtartását és gyarapítását a jövő számára, olyan intézmények segítségével, amelyek a biztosításukra szolgálnak. A törvények úgynevezett «bigottjai» és az intézmények «Vesta-szűzei» elleni polémiának és szatirának lehet valami jogosultsága szemben azzal a babonás féltékenységgel, amely oly sokszor megakasztja az Állam tevékeny életét; a másik, a jogi formalisták elleni polémia, amely ehhez csatlakozik, a

szórszálhasogatás és a felületesség ellen irányul, amelyek valamely absztrakt elemre támaszkodnak és nem engedik észrevenni a történelmi mozgalmak s a megtörtént és megmásíthatatlan változások valóságát. De nem csekélyebb, sőt talán súlyosabb megrovást érdemelnek azok, akik híjával vannak a hagyomány, a folytonosság, a törvényesség iránti érzéknek, ámbár készségesek és cselekszik is a jót, azonban a szükségképpen ingatag és némileg tökéletlen jót, amennyiben ez csupán az egyes egyén önkényes véleményére támaszkodik. Ha az előbbieket azzal lehet vádolnunk, hogy nincs politikai érzékük, akkor emezek egészen bizonyosan híjával vannak a jogi érzéknek, ami azután maga is csak egyik alakja vagy különös esete a maga egészében vett politikai érzéknek.

Azzal a megállapításunkkal, hogy az Állam valósága a politikai cselekvések valóságában van, s a politikai cselekvések valósága a hasznos cselekvésekben, mintha ellentétben állna az a szél-tében elfogadott vélemény, hogy az Állam eredete és kormányzata az erőszaknak köszönhető; ez a felfogás első pillantásra egyenesen ellentétesnek vagy legalább is meglehetősen eltérőnek mutatkozik a hasznosság és a gazdasági konvenció gondolatától. Ebben a részben nem hiányzott az az eklektikus kísérlet sem, amely a két, ellentétesnek vagy elütőnek tartott felfogást kombinálta és az erőnek vagy erőszaknak az Államok keletkezésében, a hasznossági konvenció viszonylatának pedig további életükben és fejlődésükben adott helyet: ez a kísérlet alkalmat ad nekünk arra a megjegyzésre, hogy az az «ere-

det», amelyet ilyen és más hasonló esetekben keresnek, egyáltalában nem történelmi eredet, hanem az Államnak örök eredete, születése, természete vagy más szóval eszméje és éppen ezért nincs itt helye a keletkezés és a fejlődés, a primitív kor és a későbbi kor történelmi megkülönböztetésének. Az ember (amint már a régiek is tudták és mondták) természeténél fogva szociális vagy politikai lény; az Állam pedig (mint mi modernnek mondjuk) nem tény, hanem szellemi kategória. Egy másik megjegyzéssel emlékeztetnünk kell arra, hogy az erő fogalmát nem szabad arra a durva képzetre szorítanunk amelyet a szó rendszerint kelt bennünk, például ilyesmire: galléron ragadni valakit, megszorogatni a nyakát, földre teríteni s egyéb ilyesfélére; hanem teljes igazságában kell elgondolnunk, amely egészében felöleli magába az emberi és a szellemi erőt és magában foglalja az értelem éles-ségét éppúgy, mint a kar izmosságát, az óvatosságot és az okosságot éppúgy, mint a bátorságot és a vakmerőséget, a szelidséget éppúgy, mint a szigorúságot, az ártatlanságot éppúgy, mint a gonoszság találékonyságát és elszántságát, a szépség erényét éppúgy, mint az erény szépségét.

Ha ebben a helyes értelemben fogjuk fel az erő fogalmát, akkor ebből az következik, hogy nem foghatjuk fel az erő elosztását oly módon, hogy az embereknek valamely csoportjában egynek vagy egyeseknek birtokában van, másoknak pedig nem, vagy hogy egynek vagy egyeseknek nagyobb, másoknak kisebb mértékben van birtokában; úgyhogy az az egy vagy azok az egyesek

föléljük kerekednek a többieknek és uraikká válnak. Ennek az erőnek különböző elosztása nem quantitativ, hanem qualitativ; ez pedig a képességeknek, a hajlamoknak s az erényeknek a különbözősége, amelyeknek mindegyike a többiekben keresi a maga kiteljesedését, mindegyiknek szüksége van a többire. És ha mindegyiknek szüksége van a többire, mindegyik kölcsönösen föléljük tud kerekedni a többieknek, megfenyegetheti azzal, hogy megvonja tőlük a maga támogatását, vagy amint mondják, nyomást gyakorolhat a többiekre. És ezeknek a különféle nyomásoknak az eredménye az egység valamely életrevaló megoldásban, a kölcsönös megegyezés. Az a dilemma, vajjon az Állam alapja az erő vagy a megegyezés és a kérdés, vajjon az erőszakon épülő vagy csupán a megegyezésen épülő Állam a törvényes-e, egy kalap alá tartozik az Állam és a kormány fentebb említett megkülönböztetésével; mert valójában erő és megegyezés a politikában korrelát kifejezések és ahol megvan az egyik, sohasem hiányozhat a másik. «Erőszakkal kicsikart» megegyezés» (hangzik majd az ellenvetés); de hiszen minden megegyezés erőszakos, vagyis olyan, hogy bizonyos tények «erejéből» fakad és éppen ezért «feltételezett»: ha a tény feltétele megváltozik, akkor a megegyezést, természetesen, visszavonják, újra kirobban a vita és a küzdelem és az új feltétel alapján új megegyezés keletkezik. Nincs politikai alakulat, amely kivonhatná magát e sors alól: a legliberálisabb Államhan éppúgy, mint a legelnyomóbb zsarnokságban mindig ott van a megegyezés és mindig erőszakos, feltétele-

zett és változandó. Ha nem így volna, elsorvadna az Állam s egyúttal az Állam élete.

Ha más szavakba öntjük magukat az idevágó fogalmakat és «tekintélynek» nevezzük, valahányszor az erő elemét jelképezi (már akár ígéret, akár fenyegetés, akár jutalom, akár büntetés kilátásba helyezése) és «szabadságnak», valahányszor az önkéntesség és a megegyezés elemét jelképezi, állíthatjuk, hogy tekintély és szabadság minden Államban elválaszthatatlanok egymástól (és itt a despotizmus és a liberalizmus legszélsőbb eseteire is kell gondolnunk): a szabadság küzködik a tekintély ellen, s mégis azt kívánja s a nélkül nem létezhetnék; a tekintély pedig elnyomja a szabadságot s mégis életben tartja vagy feltámasztja, mert nélküle ő sem létezhetnék. Ünneplik a szabadságot: teljes joggal. Van-e szó, amely ennél melegebben és édesebben megdobogtatná az emberi szívet? Talán nincs más szó, amelynek ilyen hatalma volna, csak a szeretet; és ennek a két szónak a tartalma bizonyos értelemben egybefolyik, mert a szabadság, mint a szeretet, maga az élet, amely terjeszkedni akar s élvezni akarja önmagát, az élet maga valamennyi alakjában, az élet, amelyet minden egyes ember egyéni módon érez, abban a végtelen változatosságban, a hajlamoknak és cselekvéseknek abban az egyéniességében, amelynek révén az egység az egyetemességbe beleszővődik. És itt a «szabadságon» semmi mást nem értünk, mint a cselekvésnek ezt az örömét, az életnek ezt az örömét, ezt a «*naturalis facultas eius quod cuique facere libet*» és egyáltalán nem az erkölcsi szabadságot, amelyet a hideg moralisták

e helyett észlelni vagy kizárólagosan felvenni szoktak, akik a maguk «erkölcsi szabadságával» képesek végül még Romeo és Julia őszinte érzelmeit is meghamisítani! Ezenfelül azonban teljes joggal ünneplik a tekintélyt, a rendet, a szabályt, az áldozatot, amellyel minden egyes ember a másíknak és mindenki mindenkinek tartozik és ami a felhatványozódása egyik embernek a másíknak és mindenkinek mindenkiben: ha a «szabadság» szó mosolyba vonja a lelket, a «tekintély» szó elkomorítja és rideggé teszi. Csak azoknak nincs igazuk, akik kizárólag az erőt vagy a tekintélyt és a megegyezést vagy a szabadságot magasztalják, mert elfelejtik, hogy az a fogalom, amelyet kizártak, már benne foglaltatik abban a másíknak, amelyet elfogadtak, mivel korrelát fogalma amannak. A gyakorlati politikus végül is Joseph de Maistre-rel azt mondja: hogy szüntelenül hangoztatni kell a népek előtt a tekintély jótéteményeit, az uralkodók előtt pedig a szabadság jótéteményeit.

Nem vonjuk kétségbe, hogy a szabadság mellett és a tekintély ellen, vagy a tekintély mellett a szabadság ellen, a megegyezés elve mellett az erőszak elve ellen és megfordítva folyó vitákban, vagy az Állam mellett a kormány ellen folytatott vitákban, gyakran, mintegy *per speculum et in aenigmate*, rendkívül fontos dolgok kerülnek szóba; azonban ezek olyan dolgok, amelyek történelmi helyzetekre és esetlegességekre vonatkoznak s bizonyos meghatározott Állam bizonyos meghatározott időben élő polgárainak érzelmei és érdekei körébe tartoznak s amelyeket ennél fogva csupán filozófiai készület-

lenség és nem ritkán szónoki ügyesség és erőszakos vitatkozás révén emelnek magasabbrendű fogalommá, vagy magasabbrendű fogalmak függvényeivé és dedukcióivá, azzal, hogy az alkalmazott metaforáknak fogalom-értéket tulajdonítanak. Éppen így azt sem akarjuk kétségbevonni, hogy a szuverénitás meghatározása és annak a személynek vagy személyeknek a kutatása, akikben az Állam különféle formái szerint a szuverénitás megtestesül, bírhat bizonyos mellékes jelentőséggel és fontossággal; másrészt azonban bizonyos, hogy tisztán elméletileg annak a meghatározásnak nincs helye és annak a kutatásnak nincs értelme. Mindaddig, amíg úgy gondolkodnak, hogy az erő homogén szubstancia, amely csupán különböző quantitativ fokozatokban van elosztva egy Állam komponensei között, logikus, ha úgy határozzák meg a szuverénitást, hogy az az erő vagy a nagyobb erő birtoka és azt kutatják, hogy, az Államok formái szerint, hol helyezkedik el. De miután amazt a hibás felfogást nyomon követte a másik, a qualitativ különbség és tagozódás elgondolása, éppoly logikus az a következtetés is, hogy egy Államban mindenki egyszer szuverén, másszor alattvaló: olyan törvény ez, amely alól még a királyok sem kivételek, akik nem ritkán nyíltan panaszkodtak, hogy nincs meg a szabadságuk, olyan törvény, amelyet a legalacsonyabbrendűek éppenséggel élveznek, azok, akiknek nincs semmijük, akik nem vágyódnak semmire és akiknek mindegy, hogy dicsérik-e vagy szidják-e őket (mint a bohócoknak a *Faust* második részében). A szuverénitás, egy viszonylatban, nem származik egyik alkotó

eleméből sem külön-külön, hanem magából a viszonylatból. Csakugyan, ha abba a helyzetbe kerülünk, hogy meg kell határoznunk a szuverénitást olyasvalamiben, ami fölötte áll magának a viszonylatnak és uralkodik rajta, elfog a kísértés azt felelnünk, hogy a szuverén az Isten vagy az Eszme, vagy a Történelem (*omnis potestas a Deo*), vagyis átváltoztatnunk ezt az értelmetlen kérdést mássá, olyanná, amelynek van értelme. És ha a szuverénitást minden tekintetben a viszonytól függ, *nec cubat in ulla*, akkor, mivel spekulatív értékétől megfosztatott, megdől az Államoknak a szuverénitást gyakorló személyek szerint való felosztása, sőt a híres hármas felosztás: monarchia, arisztokrácia, demokrácia is. Ebben van ugyan bizonyos filozófiai jelentőség, azonban nem a szuverénitást helyének kijelölését illetőleg, hanem annyiban, amennyiben megkülönbözteti minden politikai életnek három tényezőjét: az együttműködést, ami mindenki dolga, a tanácsadást, ami kevesek dolga, az optimatáké és arisztokratáké s a döntést, ami egy embernek a dolga. Ebben az értelmezésben a hármas felosztás nem is annyira három Államformát jelent, mint inkább minden néven nevezendő Államnak, vagyis az egyetlen Államnak organikus szervezetét.

A politikai elméleteknek, amelyeket mindeddig visszautasítottunk, mivel egyoldalú elméletek, éppen ezért megvan legalább az az érdemük, hogy egy szemponton vagy reális tényezőn alapulnak és nyomatékosan emlékeztetnek erre olyan esetekben, mikor hajlandók vagyunk megfeledkezni róluk vagy tagadásba venni őket. Van azonban

egy politikai elmélet, amelynek még ez az érdeme, sincs meg, amely a politikai viszonylatnak semmiféle momentumán nem alapul és mégis a legtöbb követővel dicsekedhetik: az az elmélet, amelyet félreértések kikerülése céljából nem fogunk immár demokratikusnak, de még csak jakobinusnak sem nevezni, hanem annak, ami, egyenlőségi elméletnek. Csakugyan, «demokratizmus» azt az irányzatot jelenti, amely nagyobb súlyt biztosít a tömegnek, a népnek, a csőcseléknek a politikai tanácskozásokban és a döntésben és amely többekévesbbé mindig empirikus kérdés; «jakobinizmus» pedig azt a gyakorlati magatartást jelenti, amely elvont eszményből indul ki s aztán a kényszerítéshez s az erőszakhoz folyamodik, hogy megvalósítsa; ennél fogva «jakobinusoknak» nemcsak a szélső demokratákat nevezték, hanem mindazokat, még szélső konzervatívokat és arisztokratákat is, akik ilyen kényszerítést és erőszakot alkalmaznak, ami rendszerint rövidéletű és nem igen termékeny. És a demokratizmus, adott körülmények között, elfogadható vagy nem és a jakobinizmus mindig a legkevésbé elfogadható; de belsőleg sem az egyik, sem a másik nem lehetetlen és képtelenség, mint velük szemben az egyenlőségi elmélet. Ennek az alapfeltevése az egyénnek az egyenlősége, és ezt teszik az Államok alapjává: ezt az egyenlőséget azonban el sem lehetne képzelni másképp, mint autarchia formájában, teljes kielégülésében az egyénnek önmagában, aki semmiben sem szorul rá a másikra, akivel egyenlő; éppen ezért ez a forma nem alkalmas arra, hogy Állam épüljön rá, sőt épp ellenkezőleg, az Állam fölösleges voltát bizo-

nyítja, mivel e feltevés szerint minden egyén önmagában is egy Állam. Még «szerződés» sem lehetséges az ilyen autarchák között, mivel hiányzik a szerződéskötés anyaga, a kölcsönös jogok és kötelességek. Hogy e feltevés alapján Állam keletkezhessek, ahhoz fel kell venni egy *deus ex machinát* és le kellene pottyantani az égből vagy hirtelen ki kellene válnia egynek vagy egy csoportnak a többiek közül, aki vagy akik nem volnának egyenlők a többiekkel és különböznének tőlük: ez azonban a feltevésnek s az egész elméletnek megsemmisítését jelentené. Nem akarjuk tagadni, mint ahogy a többieknél sem tagadtuk, hogy lehetett vagy még mindig van és lesz a jövőben is hatása, mint bizonyos gazdasági és erkölcsi irányzatok és szükségletek mítoszának, valamint nem tagadjuk, hogy egyik leszármazottjának, a többségi elméletnek, van bizonyos értéke, mint gyakorlati eljárás módnak és a látszatok játékanak (kicsoda és hogyan alakítja ki a «többséget?»); bizonyos azonban, hogy a politikai tudományban teljességgel téves és ha kellő kritika nélkül nyúlunk hozzá, a politikai dolgok mindennemű helyes megítélése legyőzhetetlen akadályokba ütközik és végül is tévutakra jut. A «szabadság» és a «testvériség», amiket ez az elmélet az «egyenlőség» kísérőül ad, ilyenénképpen tartalmatlanok és mivel tartalmatlanok, tág teret engednek mindenféle véleménynek, amelyek elegendők arra, hogy megmagyarázzák azokat a becsméréseket, amelyekkel ama nemes szavakat eleven történelmi és politikai érzékkel megáldott férfiak illették, akik éppen az ezek iránti gyűlöletből váltak a pártpolitikai, nyers

értelemben vett «erőnek» lelkes híveivé, annak az erőnek, mondhatnók, amellyel elsősorban magukhoz csődítik azokat, akik hisznek azokban az ostobaságokban, meg akik ezeket egyre-másra hajtogatják az együgyűek használatára. Csakugyan, van-e nagyobb ostobaság, mintha «szabadságot» meg «testvériséget» tulajdonítanak egy csomó hideg, síma és egyforma billiárdgolyónak? Ez aztán annak a kijelentésére visz bennünket, hogy az egyenlőségi elméletnek, amelynek számára politikai viszonylatban nem található logikus elhelyezkedési lehetőség, tulajdonképpen a matematika és a mechanika sémáiban van az eredete, amelyek képtelenek az élő ember megértésére; és csakugyan, ámbár minden időknél egyik fonákságát képviseli és szüntelenül új alakban bukkan fel, virágzásának korszaka mégis az a század volt, amely a mechanikai felfedezések uralma alatt állott.

Azt hihetnők, hogy az egyenlőségi elméletnél már jobban nem is tévelyedhetnék el a politikai érzék és ítélőképesség. És mégis, még messzebb mennek, még pedig éppen annak az aggodalomnak az eredményeképpen, amelyet ez az ideológia kelt az értelemben és a lélekben azzal, hogy ígéreti az egyenlőségnek és az egyenlőség absztrakt szabadságának tiszteletét s aztán mindig újra és újra megsérti; mivelhogy az elméletnek minden kifejtése és következménye és minden kísérlet, amely az előzményekből kiindulva a gyakorlati megvalósításra irányul, megváltoztatja az egyenlőséget és megszorítja a szabadságot, még akkor is, ha (Rousseau szellemes ötlete szerint) csak az a célja, hogy «kényszerítse az

embereket arra, hogy szabadok legyenek!» Az egyenlőség és szabadság elvének megmentésére tehát nem kínálkozik más mód, mint az egoarchikus vagy anarchikus elgondolás, az egyetlen, amely a szabadság teljes és csonkítatlan élvezetét ígéri az embernek, ha fel is forgatja minden ítéletünket a történelemről, ahogyan az napjainkig lepergett s ha át is tereli csodálatunkat a társadalmi emberekről a társadalomellenes emberekre. Csakhogy ez az elmélet, amely az egyenlőségi elmélet méhéből született, mint már észrevehettük, olyan leány, aki bosszút áll az anyján, ez tulajdonképpen az egyenlőségi elmélet kritikája és iróniája, az abszurdumig vezetése és éppúgy, mint az anya-elmélet, nem nevezhető politikai elméletnek, mivel tagadja a tárgyat, amelyet meg kellene magyaráznia.

2.

Az Állam és az etika.

A politikai cselekvésben, abban az igyekezetben, hogy valamely meghatározott célt elérjünk, minden politikai eszközzé válik, minden, beleértve bizonyos mértékben még az erkölcsöt és a vallást is. A kezdeti helyzet esetről-esetre adva van: az emberek, akikkel dolgunk van, eredetileg azok, akik; fogalmaik, elfogultságaik, jó és rossz hajlamaik, erényeik és fogyatkozásaik adják azt az anyagot, amelyen és amellyel dolgoznunk kell és nincs mód rá, hogy ezt megfelelőbbel cseréljük fel. Ha abból a célból, hogy valamely közös akcióban megegyezzünk velük, hogy beleegyezésre

bírjuk őket, arra lesz szükség, hogy becézgessük az illuzióikat, legyezzgessük a hiúságukat, hogy hivatkozzunk legbabonásabb és leggyermekesebb hiedelmeikre, például Szent Januarius csodájára vagy az egyenlőségre, szabadságra és testvériségre és a többi, úgynevezett «89-iki elvekre» (amik elméletileg semmiségek, de szenvedélyesen vallott vaskos valóságok), hát akkor kénytelenek leszünk ezeket az eszközöket alkalmazni. És nem is szabad megbotrálni rajta. Az emberi aktivitás minden formája, amely cselekvésben nyilvánul, erőt merít minden más aktivitásból és a többinek valamennyinek az eredményét maga alá rendeli és magáévá teszi. Ez tehát éppen olyan volna, mint megbotrálni a költőn, aki gondolatokat és érzelmeket és örömeket és fájdalmakat és jót és rosszat, mindent felhasznál a költészet tárgyául s mindent szárnyaló képekké alakít át.

De van más ok is, amiért nem szabad megbotrálnunk. Valamint az a költészet, ha minden ízében költészet, nem hessegeti ki a szellemből és a világból az elmélkedést, a kritikát és a tudományt, sőt inkább előkészíti és mintegy hívogatja, éppígy a politika is, ha őszinte és nem is lehet nem őszinte, nemhogy lerombolná, hanem még teremti is az erkölcsöt, amelyben tökéletességét és teljességét eléri. A valóságban nincs a politikai vagy gazdasági tevékenységnek egyetlen szférája sem, amely magában állna, zártan és elszigetelten; egyedül a szellemi tevékenység folyamata az, amelyben a hasznossági kérdések szakadatlan felvetését nyomon követi szakadatlan megoldásuk az erkölcs alapján.

Nos, az etikai szellemnek tevékenységében a politika az előfeltétele és egyúttal az eszköze, mint valamely test, amelyet ő tölt meg megújhodott lélekkel és céljainak szolgálatába állít. Nincs erkölcsös élet, ha előbb nincs adva a gazdasági és politikai élet; első az «élet» (mondták a régiek), aztán következik a «jó élet». Viszont éppen így nincs erkölcsös élet, ha az egyúttal nem gazdasági és politikai élet is, mint ahogy nincs lélek sem test nélkül. És az erkölcsös ember csak úgy valósíthatja meg erkölcsösségét, ha politikailag cselekszik, ha elfogadja a politika logikáját. Egy történetíró, mikor Szent Bernát két leveléről szól, amelyeket ez II. Roger szicíliai nagyherceg ellen a Kúria érdekében folytatott heves és változatos küzdelme során írt, s amelyekben nem nagy időközben egymástól két ellentétes állítás foglaltatik, megjegyzi, hogy «ez jó politika volt, de nem egy szent ember politikája»; ezzel szemben meg kell jegyeznünk, hogy ez éppen-séggel egy «szent ember politikája» volt, olyan szenté, aki szent céljai megvalósításában válogatás nélkül felhasználta a megvalósításnak egyedüli reális eszközeit, ezek pedig azok voltak, amelyeket a politika játszott a kezére. És vajjon maga a protestantizmus is, amely annyit adott az erkölcsi bensőség és őszinteség megújítására, nem volt-e kénytelen elejétől fogva politikai módszereket alkalmazni, később pedig ellenségeitől, a jezsuitáktól tanulni ebben a tekintetben, akik az efféle dolgoknak elméletben és gyakorlatban kiváló mesterei voltak?

Tehát a politika erkölcsnélkülisége, a politika elsőbbsége az erkölccsel szemben az alapja külön-

állásának és ez teszi lehetővé, hogy az erkölcsi élet eszközéül szolgáljon. Azonban valamint a politika köre nem áll meg magában, nem is elegendő magában; és ezt szükséges megjegyeznünk, nehogy valaki ezt a különállást tévesen fogja fel és holmiféle parthenogenezissé torzítsa és azt képzelje, hogy csakugyan lehet olyan politikus, akiből teljességgel hiányzik az erkölcsi öntudat; ez annyi volna, mint elismerni azt, hogy lehet valaki «politikus ember», a nélkül, hogy «ember» volna. Az elágazódás mindig az egységnek és az emberiségnek, mint egy szellemi kör egyik pontjának törzséből fakad: az olyan költő, aki nem ismerné az érzelmeket, az erkölcsösséget, a gondolatokat, a hideg, korlátolt és tehetségtelen költő vajjon egyáltalán költő volna-e? Vajjon nem közismert dolog-e, hogy a költészet egy egyéniség kifejeződése és hogy éppen ezért ahhoz, hogy valaki költői alkotást hozzon létre, elsősorban is az egész ember kifejtése szükséges? Vajjon nem kacagnók-e ki azokat az állítólagos költőket, akik stilisztikai erőlködésekben és verstani mesterkedésekben hajszoják a költészetet, meg olyasmiknek a feljegyezgetésében, ami az érzékeik alá esik és vajjon nem azt tanácsolnók-e nekik, hogy mélyedjenek el alaposan magukban, nyuljanak le a lét gyökereiig és teremtsenek magukban szívet és értelmet? Éppen így a tapasztalatlan és ezért erkölcsi öntudat híján való politikus nemcsak hogy nem lesz kitartó a munkájában, nemcsak hogy nem tudja magát úgy nekiszentelni, mint valami magasztos kötelességnek, hanem nem tudna bánni a többi emberekkel sem, akik alkal-

mas eszközökül használják erkölcsi érzelmeiket, amelyeknek a pszichológiája előtte ismeretlen volna, hiszen ő maga sohasem élte meg; és éppen ezért az ilyen ember még úgynevezett «cinikus politikus» sem lehetne.

Azonban abban az etikai körben, amelybe most beléptünk, már nem az erkölcsi és emberi tapasztalatról van szó, amely a tiszta politikus számára nélkülözhetetlen; itt már túl vagyunk a politikai körön; az ember az erkölcsi életet éli, amelynek, mint mondtuk, a politika eszköze, nem pedig célja. Az erkölcsös ember a *vir bonus agendi peritus*; erkölcsi nevelése megköveteli egyúttal a politikai nevelést és a legsajátosabban gyakorlati erényeknek, mint az óvatosságnak, az éberségnek és a türelemnek és a merészségnek a művelését és gyakorlatát.

Ebben a felemelkedésben a tiszta politikától az etikáig az «Állam» szó is új jelentést kap: immár nem egyszerű hasznossági viszony, nem az erő és a megegyezés, a tekintély és a szabadság szintézise, hanem az emberi ethos megtestesülése és ezért etikus Állam vagy Kultúrállam, amint ugyancsak szokták nevezni. És az «Állam» szóval együtt új jelentést nyer a «tekintély» és a «szuverénitás» szó is, amelyek immár a kötelesség és az erkölcsi eszmény tekintélyét és szuverénitását jelentik; és új jelentést kap a «szabadság» szó, amely, amennyiben erkölcsi szabadság, lehetetlen, hogy ne legyen minden ízében azonos azzal a kötelességgel és azzal az eszménnyel; és új jelentést kap a «megegyezés» szó, amely immár etikai helyeslése és hódoló tisztelete ugyan az «erőnek», de annak az erőnek, amely a jóra irányul; és

végül új jelentést kap az «egyenlőség», amely immár nem a matematikai egyenlőség, hanem a keresztény egyenlőség az Istenben, akinek alacsonyrendűek és magasrangúak mind egyformán a fiai, ekként az emberi közösség öntudata és így tovább. Az etikus Állam éppen ennél a jellegénél fogva, nem fog túrni sem maga mellett, sem maga felett másfajta társulásokot, mert valamennyi kénytelen alávetni magát neki, vagy pedig tagadja és megsemmisíti őket. Mikor az Egyház szembeszállt az Állammal és vezetőszerepet vitt, az Egyház volt az igazi etikus Állam; és mikor a földi Állam megkezdte a küzdelmet az Egyházzal, csak akkor pihent meg, mikor emezt magába olvasztotta, olyképpen, hogy önmagát tekintette az igaz és egyetlen egyháznak, amely egy tökéletesebb erkölcsiség lehetőségeit képviseli.

Ebből a szempontból kifogástalannak tűnhetik, ha kissé túlzó is, az Államnak az a felmagasztalása, amelyet Hegel kezdeményezett a német filozófia klasszikus korában és Olaszországban Spaventa s mások hangoztattak újra s amely még ma is sűrűn visszhangzik az iskolában. Mivel az Államot egyértelműnek vették az erkölcsi étellel, sőt az erkölcsi élet megtestesülésének tekintették, egészen természetes volt, hogy arra a magaslatra emelkedett, amelyre Kant az erkölcsi törvényt helyezte és hogy ugyanolyan tiszteletnek és hódolatnak a tárgya lett. Azonban e doktrínék tévedése éppen abban van, hogy az erkölcsi életet a politikai élet és az Állam formájában gondolták el, amely pedig számára nem megfelelő.

Az Állam, politikai értelemben, vagyis egyszerűen az Állam, amint tudjuk, egybeesik a kormánnyal; és a tekintély és a megegyezés bizonyos viszonylata, amellyel szemben ellenség gyanánt állnak és ilyen elbánásban részesülnek azok, akik nem ismerik el és meg akarják változtatni. Az ilyeneket az adott eset szerint árulóknak, lázadóknak, összeesküvőknek, nem kívánatos elemeknek nyilvánítják és kivégzik, börtönbe vetik, számkivetésbe küldik és egyéb módokon üldözik és fenítik. És ez a politikai viszonylat vagy ez az állami rend, annál az irányzatnál fogva, amely megvan s meg kell, hogy legyen benne, hogy fenntarthassa magát, ezenfelül gyanakodó szemmel nézi mindazokat a szabad és makacs szellemeket, sőt a kritikus és gondolkodó embereket is, akik az örökkévalóságra függesztve szemeiket, mindig túllendülnek a létezőn s a jelenvalón. A kormányzók hol megfélemlítést, hol hízelkedést alkalmaznak s igyekeznek magukhoz édesgetni s megnyerni maguknak ezeket az embereket; a legkülönbözőbb kormányok «írókkal» veszik körül magukat és, amint ma nevezik őket, «intellektuelekkel», akik aztán, ha sikerül szófogadókká válniok és ha odaadják magukat az Állam szolgálatára és az Államra hasznos elméletek és költemények faragására, csakis harmadrangú írók és intellektuelek lehetnek, ami könnyen elgondolható. A vérbeli és finom veretű tudósokra, a makacsokra, a lelkek kísértőire és csábítóira, önmaguk és mások gyötrőire és zaklatóira vonatkozólag a költők költője adta a jelszót a politikus szájába: «*He thinks too much: such men are dangerous*»; egy teoretikus pedig ezt

a böles mondást fogalmazta: *«Omnis philosophia, cum ad communem hominum cogitandi facultatem revocet, ab optimatibus non iniuria sibi existimatur perniciosas»*.

Azonban az erkölcsi élet felöleli magába a kormányférfiakat és ellenfeleiket, a konzervativeket és a forradalmárokat és ezeket talán még inkább, mint amazokat, mert amazoknál jobban nyitogatják a jövőendő útjait és gondoskodnak az emberi társadalmak haladásáról. Ennek a szempontjából csak azok ártalmasak, akik még nem emelkedtek fel az erkölcsös életre; és gyakran dicséri és csodálja és szereti és ünnepli azokat, akiket a kormányok eltaszítanak, az elítélteket, a legyőzötteket és az eszme vértanúivá avatja őket. Az ő szempontjából minden jóakarató ember a kultúra és a haladás ügyét szolgálja, a maga módja szerint és pedig egymástól eltérően s mégis összhangban.

Ha az «erkölcsösséget» «etikusi Állam» gyanánt fogjuk fel és ezt azonosítjuk a politikai Állammal vagy egyszerűen «az Állammal», arra a megállapításra jutunk (amelytől ennek az iskolának a teoretikusai nem idegenkednek), hogy a konkrét erkölcsösség egészében megvan azokban, akik kormányoznak, abban a tényben, hogy kormányoznak és ellenfeleik úgy tekintendők, mint az erkölcs ellenségei a gyakorlatban, akik nemcsak arra méltók, hogy a törvény szerint és a törvényen kívül is bűnhődjenek (ami magától értetődik vagy értetődhetik), hanem méltók a legsúlyosabb erkölcsi elítélésre is. Ez, hogy így fejezzük ki magunkat, az erkölcsnek afféle «kormányzati» felfogása, amelynek eredete igazolható viszony-

lagosan is, azaz viszonyítva ahhoz az irodalmi vitához, amelybe belekényszerült Hegel a szép és érzékeny lelkek romantikus hajlandóságai-val, ködösségével és elbizakodottságával szemben (ezért tartotta célszerűnek, hogy a zseniális ember és a hős rovására a jó polgárt ünnepelje) és ami egyebeket illet, mindent meg lehet magyarázni, ha nem is lehet igazolni, Hegel egyéni konzervatív hajlandóságából, aki a restauráció porosz Államának hű alattvalója volt; azt azonban nem értjük meg, hogy hogyan lelkesedhetik annyira érte még akkor is, mikor az iskola írói mellett érzi magát, akik mintha megrészegülnének és révületbe esnének az Állam magasztos képe előtt. Mindeme révületek és ez állami vagy kormányzati dionysosi mámor ellenére is szilárdan ki kell tartanunk a mellett, hogy az Államot annak tekintjük, ami valójában: a gyakorlati élet kezdetleges és szűkös formájának, amelyből minden oldalon kibukkan és kicsordul az erkölcsi téle s bővizű és termékeny patakokban árad el; ezek oly termékenyek, hogy szakadatlanul felbomlasztják meg újra alkotják magát a politikai életet és az Államokat, vagy kényszerítik őket arra, hogy a tőle felállított követelményekhez igazodón megújodjanak.

3.

A politikai pártok.

Megérteni az Államot és az erkölcsöt elméleti probléma és a teoretikus feladata; ellenben a «mit tegyünk?» kérdése gyakorlati kérdés, a gyakorlati embernek és éppen ezért a politikusnak

és az etikus-politikusnak a feladata. Ez a gyakorlati probléma mindazonáltal oly könnyen a tisztán elméleti tárgyalás útjaira tévelyedik, hogy le kell szegezelnünk valamit, ami magától értetődőnek tűnhetne, tudniillik azt, hogy ez a probléma nem kutatásban és filozofémában áll, hanem elhatározásban és az a k a r a t t é n y é b e n. Úgy látszik, hogy ennek a ténynek a felelőssége oly súlyos, az elhatározás zavarodottsága oly szorongató, hogy újra meg újra megpróbálnak ebből a gyakorlati küzdelemből az elméletbe és a tudományba menekülni és abban reménykednek, hogy ezek megadják a cselekvés biztos kerékvágását és ünnepélyes tekintélyükkel megmondják nekünk, hogy «mit kell tenni?» És bizonyos is, hogy lehet vitatkozni a módozatokon, hogy hogyan lehet megakadályozni a forradalmakat és fékentartani a népeket, vagy megfordítva, hogyan lehet felizgatni őket, megoldani bilincseiket és felforgatni a fennálló kormányokat és sorjában belemerülve a részletekbe a térben és időben lehet vitatkozni arról, hogy hogyan kellene berendezni a mai világot, Európát, Olaszországot vagy az olasz kormánynak és államigazgatásnak ezt vagy am azt a részét. Azonban az efféle eszmecserék még akkor sem gyakorlati problémák megoldásai, ha következtetések és buzdítások alakját öltik is magukra, ámbár módszeres gyűjteményei ténybeli adatoknak, ezeknek sorozatokba illesztései, absztrakt viszonyok megállapításai ezekben az absztrakt sorozatokban és okozati kapcsolatok felállításai. A gyakorlattól továbbra is szinte áthághatatlan szakadék választja el őket; mivel-hogy: aztán ki valósítja meg ezeket a terveket?

és vajjon az, aki megvalósítja őket, nem fogja-e éppen ezért módosítani és magához igazítani, újjáalkotni őket, nem ragaszkodik-e a maga akarati tényéhez? Nem mintha az ilyen eszmecserék egyáltalán haszontalanok volnának: megvan az a hasznuk, ami minden megismerésnek, hogy irányítják a lelket és maguk is színezik bizonyos módon a cselekvést. Azonban közvetlenül, mivel alig-alig vagyunk tisztában azzal, hogy tulajdonképpen micsodák, hozzájárulnak annak a hamis hiedelemnek a táplálásához, hogy a cselekvés végrehajtására vonatkozó útbaigazítást attól a következménytől kell várni, amelybe majd ezek az eszmecserék torkollanak. Nem ritkán hallani azt az indítványt vagy felsóhajtást, hogy tudósok nemzetközi gyűlésére kellene bízni azt a feladatot, hogy a T u d o m á n y alapján egészséges programot vagy kormányformát tervezzenek az emberiség számára, amely a századok folyamán annyi csapást szenvedett végig s ma is tétova lélekkel áll itt, agyoncsigázottan!

Nem; nem ez a helyes út. A politikai probléma, mint gyakorlati probléma, a vállalkozás, a leleményesség, az alkotás problémája és éppen ezért teljesen személyes és egyéni. Minden megismerésnek van valami haszna; de soha semmiféle megismerés nem fogja nekem megmondani, hogy mit kell tennem, mivel ez egyesegyedül az én lényem titka és az én akaratom felfedezése. Valahányszor személytelen és tárgyilagos formában teszik fel a kérdést: «Mit tegyen a világ?», «Mit tegyen Olaszország?», ezt ugyan absztrakt módon megvitatható, de gyakorlatilag megoldhatatlan formában teszik fel, mert azt, hogy mit tegyen és

mit fog tenni a világ, csak maga a világ tudja és fogja tudni, nem pedig én s azt, hogy mit tegyen és fog tenni Olaszország, csak maga Olaszország tudja és fogja tudni, nem pedig én. Ezzel szemben a helyes forma ez: «Mit kell tennem nekem?» (nekem, aki a világban, Olaszországban stb. élek).

Ebben a formában teszik fel és oldják meg mindig gazdasági területen, ahol mindenki a maga hasznát s a maga kedvét keresi, azt, ami ízlésének megfelel, nem pedig azt, ami Olaszországnak, Európának, a világnak tetszik; és éppígy van a politika területén is, amennyiben az tisztán politikai vagy hasznossági viszony, amelyhez mindenki annyira alkalmazkodik, amennyire tud és a lehető legnagyobb hasznot húzza belőle, vagy pedig, ha lehetetlen hozzá alkalmazkodnia, igyekszik szép szerével vagy erőszakosan megváltoztatni. De nem lehet másképp feltenni és megoldani etikai területen sem, ahol ugyan olyasminnek a véghezviteléről van szó, ami meghaladja az egyén erejét, az egyetemesnek és a jónak a megvalósításáról, ahol azonban ez a megvalósítás mindig az egyéné, az egyesé, a személyé és ezért okvetlenül az ő saját műve, az egyéniség és a személyiség műve az egyetemes szolgálatára, amely egyetemesen, de egyúttal egyénien is alakul és különbözik minden más egyén művétől. Az a vélemény, amely az erkölcsösen cselekvő egyénnek megszabja, hogy azt tegye, amit az értelem tárgyilag megokol és bebizonyít, mint az adott körülmények között történelmileg megvalósítható jót, a gyakorlati kérdést megint csak elméleti kérdésre vezeti vissza, s még hozzá

megoldhatatlan elméleti kérdésre, mert a történetileg megvalósítható jó, amiről szó van, az erkölcsi egyének egy célra törő sokféleségének dialektikus terméke és ennél fogva az egyes, aki titokzatos megteremtésének munkatársául szegődik, majd meg fogja ismerni, de egyelőre a jelenben nem ismerheti meg, mint ahogy az apa sem ismeri fiát, akinek nemzéséhez hozzájárul.

Attól sem kell tartani, hogy minden etikai intellektualizmusnak ezzel az elvetésével tág teret nyitunk az egyének véleményének, kényének-kedvének és szeszélyének, mert az erkölcsi öntudat azt kívánja, hogy mindenki, mikor a cselekvésre határozza magát, szálljon le a tulajdon lényének a mélyére és szívbeli tisztasággal és alázatossággal kérdezze és hallgassa azt a szózatot, amely beszél hozzá és parancsol neki és kövesse aztán elszánt és bátor lélekkel a maga «hivatását», akármi is az, bizakodva az emberi dolgokat kormányzó Gondviselésben. Ezek a különféle «hivatások» nem egyebek, mint a történelem szükségeségei, amelyek az egyékekben személyesülnek meg és amelyek az egyéni cselekvések torlódásában, szövevényében, küzdelmében szép sorjában rendezkednek és elhelyezkednek, összeilleszkednek és megvalósulnak, a szerint és olyan mértékben, amint sorjában meg tudnak valósulni. E szerint az egyének, mikor határozniok kell a valóság ellentétei és a cselekvés végtelen lehetőségei között, akkor határoznak helyesen, mikor tudják, hogy másképp nem cselekedhetnek, mint-hogy engedelmeskednek a maguk *lex singularis*-ának. Következésképpen megесik, hogy életük egyenes vonalában vagy annak egy-egy

szakaszában konzervatívoknak vagy forradalmároknak, tekintélytisztelőknek vagy liberálisoknak, arisztokratáknak vagy demokratáknak, a hagyomány tisztelőinek vagy a hagyomány rombolóinak minősítik magukat és így, mikor magukat meghatározták, elkülönülnek a többiektől s egyúttal bizonyos közös és sajátos nevek alatt másokkal tömörülnek. És mivel a rövid emberi élet ritkán engedi meg az ingadozást a munkákban, amelyeket el kell végezni és a kötelességekben, amelyeket teljesíteni kell és mivel a hivatás, alapjellegét és minőségét tekintve, egy-egy egyénben nem szokott sokféle lenni, úgy hogy egyik a másik után vagy váltakozva bontakoznék ki, a politikai életben (nem zárva ki természetesen a kivételeket és a rendkívüli eseteket) nagy értéket tulajdonítanak az állandóságnak és az összetartozásnak, azoknak, akik nyilvános életük folyamán egyetlen álláspontot képviselnek, mintegy biztosítékaul annak, hogy komolyan keresték és kutatták ki önmagukat. Ezzel szemben a változásokat és a köpönyegforgatásokat bizalmatlanul fogadják, mert ezek, bár néha lehetnek egy-egy megelőző tévedésnek a jóvátétele, vagy szükségessé válhatnak mély és előre nem látott történeti változások következtében, sokkal gyakrabban a felületesség vagy utilitarisztikus érdekek benyomását keltik, amelyek az etikai érdekek fölébe kerekedtek.

Az olyan egyének egyesülései, akik úgy érzik, hogy körülbelül azonosak a szükségleteik s a szándékaik, teremtik meg politikai-gazdasági területen a céheket és a szakszervezeteket, etikai-politikai területen pedig az úgynevezett «politikai

pártokat», amelyeket gyakran helytelenül azonosítanak vagy tévesztenek össze a gazdaságiakkal. A közvélemény és a hétköznapias gondolkodás (sajnos, ide kell sorolnunk néhány filozófust is, mint például Rosminit) nagy rosszindulatot táplál a pártokkal szemben ; mert hát, — így beszél, — mi haszna van a megoszlásnak? Ha megoszlának a közérdek kérdéseiben, az annak a jele, hogy egyéni érdekeket kevernek bele: különben valamennyien egyetértenének. És a közvéleménynek szüntelenül álmódott álma a nagy egységespárt, a józanul gondolkodó és becsületes emberek pártja : ennek a pártnak igazán nem volna más hibája, mint az, hogy sem nem párt, sem nem politikai. Szerintünk azonban, a fentebb elmondottak értelmében, a pártok inkább az ellenkező hibával volnának megbélyegezhetők, hogy lelohasztják a különböző egyéniségek energiáját, a személyeket nyájakká alacsonyítják, amelyeket bizonyos közös és sajátos törekvések tartanak össze, ha csakugyan végrehajtották azt, ami benne van és lehetetlen, hogy ne legyen benne, az egyformaságra és a fegyelemre vonatkozó jelszavukban. A valóságban nem hajtják végre és a pártok a különböző egyéniségeknek kínálózkodó módzatok arra, hogy a cselekvésükhöz szükséges eszközöket kovácsoljanak maguknak belőlük és megerősítsék önmagukat s önmagukkal együtt a saját erkölcsi eszményeiket s megfeszítsék minden erejüket, hogy ezeket elérjék ; ezért oly fontosak a pártokban a főnökök vagy a «vezérek» és nemcsak ők, hanem a többiek is, akik úgy látszik hogy csak a második helyeket foglalják el és szerényen meghúzódnak az árnyékban, azonban mégis ők igaz-

gatják az akciók fonalait. Ennélfogva a személyiség erejének a súlya érvényesül, amelyben pontosul és kifejeződik az erkölcsi eszmény: a pártok (ezt el szokták ismerni) olyanok, mint azok az egyének, akikben megszemélyesülnek s akikből állanak.

Valamint a pártfegyelem semmi egyéb, mint az az eszköz, amellyel a politikai személyiségeknek sikerül egységbe tömöríteni híveiket az elvégzendő cselekvések céljaira, akként minden párt kifejleszt egy ideológiát vagy elméletet, vagy inkább ál-elméletet, amelyre abból a célból van szüksége, hogy azt a látszatot keltse, hogy az Igazság, az Ész, a Filozófia, a Tudomány és a Történelem az ő szövetségese s hogy ezek az istenségek elpártoltak az ellenséges tábortól. Csakhogy a Filizófia és a Tudomány és az imént említett többi istenség részrehajlatlanul ott áll minden párt mellett, vagy helyesebben szólván, nem áll egyik párton sem, mivel nem az a rendeltetésük, hogy egyiket a másik ellen segítsék, hanem az, hogy felfogják és megértsék valamennyit. Az ál-elméletek, melyekkel a pártok igazolni szokták programjukat, magukban véve lehetnek kifogástalanok és igazak, amilyen példának okáért az antinomiás történelmi fejlődés elmélete, amelyre a liberalizmus hivatkozik a maga fokozatos-fejlődés-elméletével; azonban nincs semmi kapcsolatuk a párttal, mint politikai akarattal, még pedig történelmileg determinált és egyénített akarattal, amely önmagában hordozza egyetlen értelmét (stat pro ratione voluntas); ha aztán ebbe az erőszakos viszonylatba hozzuk őket, megtelnek hamissággal. Másfelől

azonban magukban véve is hamisak, mint például az értéktöbblet, a történelmi materializmus és a kényszerűség birodalmából a szabadság birodalmába való ugrás marxista elméletei és látásmódja logikus, de belsőleg fantasztikus formában legfeljebb a párt érzelmeit és gyakorlati céljait fejezik ki; mindazonáltal még ezekben az esetekben is betöltik hivatásukat. Ezen a hivatáson kívül, amely szónoki és ügyvédi hivatás a párt javára, és amely néha maguknak a párt tagjainak, sőt vezéreinek rovására is érvényesül, mint akik beleestek a tulajdon szofizmáik hálójába, az ideológiákban nincs semmi egyéb.

Rendszerint a «programokban» is van egy mondvacsinált, csupán stratégiai használatra szánt részlet, még pedig azok a remények és ígéretek, amelyekkel igyekeznek megnyerni a lelkeket és győzni a versenyben; van azonban egy másik, reális rész is, amely a párt céljait és szándékait hirdeti és amely elengedhetetlen ahhoz, hogy bizonyos lendületet és általános irányt adjanak a cselekvésnek. Általános irányt, amely nem lehet más, mint «sajátos» és éppen ezért folytonosan módosítják és megtagadják a cselekvés folyamán, amely a pergő események közben pereg le. És a programok mondvacsinált része és sajátos és megvalósíthatatlan jellegük és az ideológiák ismert vagy szenvedélyes szofizmái alkalmat adnak, mindig csak a közvéleményben, egy további és más kifogásra a pártok ellen: hogy tudniillik nem nyújtanak egyebet hazugságoknál és szószátyárkodásnál és hogy nincs bennük semmi komolyság. Azonban nyilvánvalón felületes ítélet az, amely az ideológiákba s az absztrakt

programmokba kapaszkodik, de nem érti közvetítő hivatásukat és éppen ezért nem veszi észre, hogy a lényeg és a valóság nem az ilyen dolgokban van, hanem azoknak a személyeknek a valódi akarátában, akik a pártoknak nevezett különböző, szerves és élő egyesülésekben tömörültek.

Mivel a legszembetűnőbb pillanat, amelyben a programmok absztrakt volta kiderül, nem az, mikor támadó fegyverek gyanánt kézbe ragadják őket, hanem az, amikor a megvalósítás próbája elé kerülnek és főképen mikor a pártok kormányra jutnak, rendszerint nagyon élesen különbséget szoktak tenni a párt-élet és a kormányzás között, a pártember és a kormányférfi között, vagy a pártember és a kormányra jutott pártember között, egyfelől a kritika és a küzdelem, másfelől a cselekvés vagy a megvalósítás időszaka között. Csakhogy ez a különbség is tisztán empirikus: a társadalmi életet egészében kölcsönös vonatkozás és viszonyosság szövi át és aki ellenkezik és kritizál és követelődzik, az kormányoz, vagy ami ugyanaz, hat a kormányra, mint ahogy az, aki kormányoz, pártoskodik, vagyis követi annak a pártnak az ösztönzését, amelynek tagja, vagy a maga személyisége ösztönzését, ami magában véve is párt. Itt is együgyűség volna olyasmit várni az egyéntől, hogy azt tegye, amit mint egyén nem tud megtenni, mert az a Gondviselés egyénfeletti műve; és hogy ezt megtegye pusztán azon a réven, hogy egyik társadalmi helyzetből a másikba kerül át, vagy a munkának és küzdelemnek egyik helyéről a másikra. A pártok ellentéteinek szintézise nem a kormány, hanem a törvénelem.

És a történelem az a terület, amelyen csakugyan elkülönülnek a pártok, vagyis az egyének a maguk különböző és változékony csoportosulásaikban, amelyek egyáltalán nem fejeződnek ki és nem különülnek el, amint általában képzelik, azoknak a «címkéknek» a révén, amelyekkel felcícomázzák magukat. Ha a pártok csupán esetleges és külsőleges tényekről vennék az elnevezésüket, akkor megvolna az az előnyük, hogy azt, aki tájékozódni kíván, minden további nélkül azoknak az okoknak és körülményeknek a megismerésére utalnák, amelyeknek következtében kialakultak, mint ahogy a személynevek utalnak a valóságos személyek közvetlen megfigyelésére és megismerésére. Mivel azonban az ideológiák révén s azon a révén, hogy igyekeznek kisajátítani és magukhoz idomítani a politikai elméleteket, a pártok gyakran a politikai elmélet különféle momentumai szerint jelölik meg magukat és szétválasztják a szétválaszthatatlant és «liberálisoknak», «tekintélytisztelőknek», «demokratáknak», «arisztokratáknak», «monarchistáknak», «szocialistáknak» s más effélének nevezik magukat, a politikai szenvedélyek szofisztikájának könnyű felcserélnie az egyik megjelölést a másikkal és bebizonyítania, hogy az igazi liberális a tekintélytisztelő, az igazi demokrata az arisztokrata, az igazi szocialista az antiszocialista, az igazi köztársasági a monarchista: s ennek a bizonyításnak igazán nincs más hibája, mint az, hogy az ellenfél ugyanazzal a logikával visszafordíthatja. Csak nemrég hallottuk Olaszországban azt hangoztatni, hogy a diktatura uralma, mint például az, amely a «fascizmus» nevet vette

fel, az igazi «liberalizmus»; s ez határozottan nem hazug állítás, mert, mint tudjuk, minden politikai uralomban, még abban is, amely a legzsarnokibbnak tartja magát, van szabadság, azonban megtévesztővé válik, ha abban tetszeleg, hogy «általános érvényű», s úgy mutatkozik be, mintha valami különlegeset és sajátosat nyujtana és a többi pártokat megbélyegzi, mint amelyek anti-liberálisak vagy rossz értelemben liberálisak. Azonban ha a nevekről mint nevekről van szó és ha meg is becsülik magukat mint nevek és a pártokban az ember a történelmi létezésüket és a pártot alkotó és vezető egyéneket keresi és veszi szemügyre, akkor a kölcsönös cserélgetésnek ezek a játécai megakadnak vagy megghiúsulnak, mert akkor ott áll előttünk a különféle pártok valósága, ami érzelmek, vérmérsékletek, előzmények, szellemi fejlődés, műveltség, nevelés, hivatás különbözősége. Akkor aztán éppolyan lehetetlen összekeverni a liberalizmust, autoritarizmust és szocializmust, mint felcserélni egymással a műveltségben és lélekben nemes piemontit, Camillo Cavourt, a porosz junkert, Otto von Bismarckot és a hegeli historizmussal felfegyverkezett apokalyptikus zsidót, Karl Marxot.

4.

A politika tapasztalati tudománya.

Azok a filozófiai megállapítások, amelyeket eddig kifejtettünk, annak a szemében, akin mintegy elhatalmasodott és eluralkodott az Államok és a politikai viták és küzdelmek látványa, talán úgy fognak tűnni, mint elvontságok összesége és

mintegy kiugrás a világból a nemlétezőnek a területére. Mivel azonban ezek is, mint minden filozófiai megállapítás, bensőnkbe vezetnek, a teremtmény lélekhez, ami mindennek a forrása, egyetlen forrása, ennél fogva éppen ellenkezőleg konkrétumok összessége, amelyben absztrakt és nem igaz csupán az az anyagiasan felfogott világ, amelynek uralmát és elnyomását a másik eltűri. Ezekben a megállapításokban bennük foglaltatik az egész történelem, a múlt és a jelen («a mai dolgok tapasztalata és a régi dolgok tanulsága», mint Machiavelli mondotta volna); és nem lehet őket jól megérteni a történelem nélkül, amelyre vonatkoznak és utalnak, valamint megfordítva ez a történelem sem érthető nélkülük, mert ők a történelem lelke. És a politika filozófiájának az a célja, hogy megvilágítsa az emberi gyakorlati munkásság történetét, még pedig mind a két alakjában, úgyis, mint gazdasági és tisztán politikai történetet, s úgyis, mint etikai-politikai vagy erkölcstörténetet. Ezt a célját nem most először kell megvalósítania a jövőben, hanem mindig megvalósította, mert mindig maga elé képzelte a történelmet, miközben elbeszélte és egyúttal elmélkedett felette és éppen ezért mindig bölcselkedett a politika és az erkölcs felett és mindig volt valami, többé-kevésbé gazdag fogalma lényegükről.

Másfelől egészen természetes az a szükségérzet, amely e megismerés során feltámad, hogy megszilárdítsuk elménkben azt, amit megismertünk, vagy azt, amit belőle legfontosabbnak tartunk emlékezetünkben megőrizni, még pedig olyan formában, amelynek révén szüntelenül jelen van és

könnyedén felidézhető a lélekben, részben a cselekvés szükségleteire, részben pedig további kutatások és új megismerés segítőeszköze gyanánt. És a megismerés és cselekvés minden területén ez az eredete az úgynevezett «tapasztalati tudománynak» s a mi esetünkben a politika tapasztalati tudományának.

Ez a tapasztalati tudomány főképen és alapvető módon a számtalan történelmi tény típusokra és osztályokra való visszavezetésének segítségével magyarázható meg és itt elsősorban a gazdasági vagy politikai és etikai-politikai történelem tényei jönnek számba, vagyis olyan tények, amelyeket elvont tartalmuk szerint vesszünk számba, ami az ő anyaguk és amelyeknek nincs már külön életük, amit a szellemi forma, vagyis az egyéniség ad meg. Az osztályozásból az úgynevezett törvények, tapasztalati törvények származnak, mert a tények különböző típusainak jellegét meghatározni egyúttal annyit jelent, mint ezeket a jellegeket viszonyba hozni egymással és megállapítani a hatások egyformaságát és különbözőségét, megegyezéseit és eltéréseit. És mivel ebben az egész osztályozó és törvényalkotó műveletben absztrakció útján járunk el, vagyis úgy, hogy felosztjuk a feloszthatatlant, folytonosan költött képzetekhez folyamodunk.

Így például abból a célból, hogy megrögzítsék az emlékezetben azokat az egyéneket és azokat a cselekvéseket, amelyeknek nagyobb a fontosságuk a politikai életben s amelyekhez képest más egyének és tények, amelyek mindazonáltal politikaiak, megelőzhetőkké és úgyszólván nemlétezőkké válnak, ahhoz a költött képzethez folya-

modnak, hogy a «szuverénitás», vagyis maga az Állam, bizonyos személyekben megvan, másokban nincs meg és hogy bennük megszemélyesül a szuverénitás vagy az Állam, amelynek viszont egyedüli valósága abban a viszonyban van, amelyet így alkot. Ez a fikció utat nyit a többinek, amelyeknek az a célja, hogy kidomborítsák a történelmi élet bizonyos módjait (például az athéni életet) és e révén megkülönböztessék más berendezkedésektől (például a perzsától) és ennek a célnak az elérése érdekében megalkotják a demokratikus Államok, a monarchikus és az arisztokratikus Államok sémáját. Hasonlóképpen, hogy megértsék azokat a vonatkozásokat, amelyek egy Államban a társadalmi vagy erkölcsi élet, az alkotmányos formák és a földművelés, vagy az ipar vagy a kereskedelem gyakorlása, a gazdasági élet és a háború, a vallás és a kormány, az Állam és a nemzetiségek, vagy a nyelvek stb. különféle szerepei között fennállanak, gyűjtik a hasonló eseteket és megállapítják a teokratikus, a földművelő, a kereskedő, az ipari, a katonai, a nemzeti, a nemzetiségi stb. Állam típusait. Sőt az első fikció, amely mindazokat megelőzi, amelyekre utaltunk, a különálló, egymással szemben zárt Államok fikciója, holott a most felvett szempontból a történelem mindig egyetemes történelem, vagyis a valóság kivétel nélkül azt mutatja, hogy a földi bolygó lakói között ezerágú vonatkozások tömege áll fenn (nem is szólva azokról a vonatkozásokról, amelyek a jövőben keletkezhetnek más bolygók lakóival!), s ezek olyan vonatkozások, amelyek csupán bizonyos önkényes beavatkozás segítségével tagolódnak állami, államon-belüli és

államközi vonatkozások csoportjaira. Mindazonáltal e fikciók nélkül nem volna lehetséges megalkotni a nemzeti és nemzetközi jog, a közjog, a magánjog, a polgári jog, a büntetőjog, a kereskedelmi jog és semmi néven nevezendő más jog tárgyaló testületeit.

A v e g y e s Állam típusának kialakulását, az Állam hármasságának megoszlását, a különféle célok meghatározását, amelyeket az Állam maga elé tűz és maga elé tűzhet, az Állam és az egyén fogalmának ellentétességét és harmóniáját, a különféle pártok arculatát, amelyekben a politikai küzdelem testet ölt és rengeteg más ilyenfajta fogalmat például lehetne felhozni arra az osztályozó munkára, amelyet a politika tapasztalati Tudománya végez. És ha valaki szembetűnőbb módon a törvényekre akar példát, elegendő emlékeztetnünk a politikai formák körforgásának törvényére, amely formák mindegyike átmegy a másikba, miután önmaga elkorcsosult; továbbá azokra a törvényekre, amelyek az egymásutániág viszonyába állítják a gazdaságot, földművelést és hűbéri szervezetet, a kereskedelmi gazdaságot és demokráciát; továbbá azokat, amelyek a politikai szabadságra s az élet fellendítésében mutatkozó jótékony hatására és az abszolutizmus és despotizmus nyomasztó hatásaira vonatkoznak; és más egyéb ilyenekre.

Tehát mindezek az osztályok és törvények és osztályozó és normatív kérdések és problémák adják a politikai Tudomány tartalmát; ezt a tudományt nem kell feltalálni, mert újjal mutathat rá klasszikus és ma is eleven és tanulságos könyvekre, a görög és római irodalom-

ban, amelyek közt legkimagaslóbb Aristoteles értekezése és a reneszánsz irodalmában, főleg az olaszban, amelyből kimagaslanak Machiavelli *Principe*-je, *Discorsi*-ja és egyéb iratai, aztán a tizenhetedik és tizennyolcadik század angol, francia és német publicistáinál, Montesquieutól Treitschkeig. Újabb időkben a Politikához, mint ahogy hagyományosan nevezik, társul vagy vetélytársul csatlakozott az úgynevezett Szociológia, amelyet abban a kis részében, amely nem teljesen alacsonyrendű, úgy kell tekinteni, mint kísérletet a régi tudomány kiszélesítésére az élet bizonyos formáinak típusai és törvényei irányában, amelyek ugyancsak a politikai élet körébe tartoznak, amelyek azonban el voltak hanyagolva, mivel nem vonatkoztak a közjogra, a kormányzatra, a háborúra és a diplomáciai tárgyalásokra s mindarra, amiben legközvetlenebbül szokott jelentkezni a politika képzete.

Annak fülében, aki ismeri az értelmét és eredetét a tapasztalati tudománynak általában s a politika és szociológia tapasztalati tudományának különösen, nincs olyan fejtegetés, amely furcsábban hangzanék annál, mint amelyet e tudományág néhány művelőjétől lehet hallani (és amelyet nemrégiben hangoztatott újra egy tekintélyes olasz tanulmány: *Trattato di Sociologia*), vagy annál, hogy ez a tudomány elszakad a filozófiától és közvetlenül a tényeken épül fel, kívül minden filozófiai spekuláción. Azok a tények, amelyeken épül, a legjobb esetben olyanok, amiket a kritikailag feldolgozott történelmek leszűrnek és kifejtenek; vagy a rosszabbik esetben

olyanok, amelyeket az újságokból vesznek, nagyon kritikátlan történetek, amelyek a tegnap és a ma eseményeiről tájékoztatnak (és az említett *T r a t t a t o* bőven kiaknázza az újságokat). És ezek a történelmek és ezek az újságok sohasem egyebek, mint észbeli képződmények, amelyeket a gondolat, vagyis a filozófia hoz létre, azzal, hogy magyarázza, alakítja és minősíti a cselekvéseket és az eseményeket. A tapasztalati tudománynak megvan az a hatalma, hogy a sematizálásuk révén lélektelenekké és jelentéktelenekké teszi a tényeknek efféle elbeszéléseit s az efféle filozófiai magyarázatokat; de nem tudja mellőzni és ezért nem is mellőzi a gondolatot és a filozófiát, amely az életet adta nekik, mint ahogy a mészáros nem mellőzheti azokat az állatokat, amelyeket levág és húsárúvá dolgoz fel. A bevallott borzadás a filozófiától ebben az esetben sem szolgál más célt, mint egy vulgáris és szegényes filozófia suttyomban való bevezetésének előkészítését és azt, hogy szabad folyást engedjen a maga szenvedélyeinek és szeszélyeinek, amelyek oda vannak tűzdelve ama mechanikus tudomány szigorú elméleti tételei közé, amely az Államot és a társadalmat választotta tárggyául.

Másrészt azonban az, aki nem téveszti szem elől a politika elméleti tudományának értelmét és eredetét, megérti annak a hivatását és szükségességét is és miközben óvakodik attól, hogy ennek nevében tagadja vagy bitorolja a filozófia és a történelem munkáját, gondja van arra is, hogy megvédelmezze a hasznosságát a filozófiai okoskodásokkal szemben: azt a hasznosságot, amely magából az eredetéből van meghatározva, az

eszközül szolgáló hasznosságot. Ebből a szempontból filozófiailag szőrszálhasogatás volna kritizálni a szuverénitásnak, az Állam három formájának és hármass hatalmának, a formák körforgásának, az Állam céljainak, az Állammal szemben fennálló polgári jogoknak elméletét s minden egyéb elméletet. Immár nem szőrszálhasogató ez a kritika és komollyá válik, akár mint egyszerű visszautasítás is, amelynek meg kell telnie a politika tapasztalati tudományának sémaival, ha bölcséleti igazságok ruháját öltik magukra és abszolút elvek rangjára emelkednek s így belekerülnek a filozófiába és a történetírásba. Ekkor a filozófia, amely a politika tapasztalati tudományának segítségével látta, amint megtört az egység és szétvált a szétválaszthatatlan és mindenütt elszaporodtak a fogalmi fikciók; a történetírás, amely ugyanezen a módon látta, hogyan uniformizálódnak a különféleségei, hogyan fakulnak meg és folynak össze valami semleges színbe élénk és változatos színei, tiltakozva lázad fel, mert munkájuknak ezekbe a szüneteibe készségesen beletörődtek azért az előnyért, hogy aztán majd magára az ő munkájukra kerül a sor, abba azonban nem nyugodhatnak bele, hogy az, aminek az ő használatukra való eszköznek kellett volna lennie, akadállyá változzék át. Az rendben van, hogy monarchia és demokrácia bizonyos célok tekintetében különbözik egymástól; azonban ez a tapasztalati megkülönböztetés nem lehet akadálya annak a felismerésnek, hogy két monarchikus Állam sokkal élesebben különbözhet egymástól, mint egy monarchia és egy demokrácia, mert történelmileg nem az absztrakt formák a fon-

tosak, hanem a konkrét politikai és erkölcsi realitás. Rendjén való, hogy kombinálni igyekeznek egymással a különféle formákat, abban a reményben, hogy elkerülnek bizonyos kellemetlenségeket és megkapják azt, amit úgy neveztek, hogy «kevert Állam» vagy «legjobb Állam»; azonban nem kell elfelejteni, hogy csak az a legjobb Állam, amely előmozdítja az emberi felemelkedést, akármilyen is az az osztály vagy azok az osztályok, amelyekben szervezetének absztrakt formája megtestesül és hogy végső elemzésben az Államok olyanok, mint az emberek, akikből állanak, vagyis akik az Államokat alkotják, az értelmükkel és a lelkükkel, mert csak ezek adnak értelmet a formáknak, sőt valójában csak ezek alakítják ki a formákat. Van a politikai tudományban, mint az irodalmi tudományban is bizonyos vaskalaposság s ettől nem mentes sem a bölcsek ókor, sem a reneszánsz a maga finom forma-mérlegeléseivel és forma-kombinációival, de még a modern idők, az alkotmányok korszaka sem mentes tőle. A lényeges kérdés mindig ez: «Kik nyulnak hozzájuk?» Egy költő, egy filozófus, egy szent, egy egyszerű és határozott ember többet ér a reális politikában, mint valamennyi politikai doktrinér együttvéve és képes arra, amire ezek nem képesek. És az rendben van, hogy a pártok, a liberális vagy a konzervatív vagy a radikális vagy a szocialista, tapasztalati alapon határozódni meg; azonban a tulajdonképpeni probléma már nem az, hogy milyen úton-módon lesz valaki jó liberális vagy jó konzervatív, vagy jó szocialista vagy jó radikális, hanem az, hogy mit kell cselekedni ilyen vagy amolyan adott

körülmények között, oly módon, amely megfelel a valóságnak, ami sem nem radikális, sem nem szocialista, sem nem konzervatív, sem nem liberális. Végül az is rendben van, hogy új intézményeket eszelnek ki az Államok között felmerülő vitás kérdések szabályozására; azonban nem kell azt képzelni, hogy ezzel adva van vagy adva lesz a népek Szövetségének, az emberi nem egységének vagy a Világállamnak a keletkezése, mivel ez a szövetség, ez az egység, ez a Világállam mindig megvolt és a neve történelem és ennek a *civitas mundi*-nak az élete egyszer békésen, másszor nyugtalanul és viharosan folyik és fog folyni, éppúgy, mint az egyes *civitates* vagy Államok élete.

Immár nem a döntő erőnek, hanem a segítségnek ugyanezt a hivatását töltik be az akarati elhatározás irányában a politika tapasztalati tudományának törvényei, mikor szabályok és tanácsok alakjában jelentkeznek. Vajjon a szabályok és a tanácsok haszontalanok? Azt szokták mondani, hogy a tanácsokat azzal a tudattal adják, hogy úgysem fogadják meg őket. És ez igaz; de hozzá kellene tenni, hogy nem is azért adják őket, hogy megfogadják, hanem éppen csak úgy, mint tanácsokat, mint gyakorlati lehetőségeket, amelyek felmerülnek annak a lelke előtt, aki az elhatározásban vergődik, hogy ne hagyja őket figyelmen kívül annak a megoldásnak a keresésében, amelyben majd meg kell állapodnia. Ha nem is követi őket, mégis legalább eszmeileg fontolóra vette őket és pedig, elhatározása tekintetében, nem eredménytelenül; és természetesen magától értetődik, hogy ha követi őket, az eset nem okvetlenül

különböző, mert az elhatározás és a cselekvés csak látszólag azonos a tanáccsal, a valóságban azonban eltérnek tőle, amennyiben az én elhatározásaim és cselekvéseim, amelyeket én hoztam létre. Sőt tovább mehetnénk és egyenesen azt mondhatnók, hogy a tanácsokat azért adják, hogy ne kövessék őket. «Ám lásd magad»: ez minden tisztességes tanácsnak a nyíltan kimondott vagy alattomban értetődő záradéka. Némi tekintetben igaza volt annak a népszónoknak és demagógnak, Spedito di Porta San Piero-nak, akiről Villani tudósít s aki tüzes szónoklataival arra a csatára ingerelte a firenzeieket, amelyben Montaperti vereséget szenvedett és a szerencsétlenség után, mikor száműzetése helyén szemrehányásokkal illette az egyik ellenfele, messer Tegghiaio Aldobrandi, akit Dante is említ, hogy hetyke tanácsaival ilyen nyomorúságba döntötte magát és valamennyiüket, arcátlanul ezt felelte: «És hát ti mért hajtottatok a szavamra?» Ő valóban csak a mesterségét folytatta, amely megfelelt a természetének, azt a mesterséget, amelyet a Gondviselés kijelölt számára, a demagóg-mesterséget, amely hasznos mint ösztöke, hasznos mint levezető eszköz; és a többieknek, a megfontoltaknak és józanoknak, akiket hidegen hagyott a nép kegye, jobban kellett volna végezniök a mesterségüket, mint ahogy tudták, erőteljesebben kellett volna ellentállniok, mindaddig, míg diadalt nem aratnak, nem lett volna szabad engedniök az ő szónoki hevének, mert így maguk is részeseivé lettek a történeteknek.

Miért akartam elejétől fogva, még pedig a legnagyobb pontossággal jelezni a megkülönböz-

tetést elmélet és gyakorlat, a politika filozófiája és a politika között? Talán azért, hogy szerénységet ajánljak a filozófusoknak és ne gabalyítsak idétlen és kevésbé logikus filozófiát a politikába, amely már úgyis eléggé össze van gabalyítva? Igen, határozottan; ez a gondolat is megfordult a fejemben. De megvallom, hogy ezenfelül a megfordított aggodalom is indított, vagyis az, hogy megszabadítsam a történelmi ítéletet a gyakorlati politikával való megfertőzéstől, ami megfosztja azt a széles látókörtől és az elfogulatlanságtól. Ez az aggodalom aztán a maga módja szerint ugyancsak politika, még pedig magas politika; ha igaz az, amit az antik Aristoteles, a politikai tudomány atyja, mondott a cselekvő és a szemlélődő élet ellentétéről: hogy csupán azok a cselekedetek gyakorlatiak, amelyek tényekre irányulnak, de egyúttal és sokkal inkább a szemlélődések és elmélkedések is, amelyeknek önmaguk az eredetük és a céljuk és amelyek azzal, hogy nevelik az észet, előkészítik az eupraxiát.

II.

A POLITIKA FILOZÓFIÁJÁNAK TÖRTÉNETÉHEZ.

Széljegyzetek.

1.

MACHIAVELLI ÉS VICO.

A politika és az etika.

Machiavelli neve mintegy szimbolumává vált a tiszta politikának és határozottan hatalmas válságot jelez a tudomány fejlődésében. Nem mintha az ókornak nem lett volna sejtelve már a politika és etika megkülönböztetéséről és antinomiájáról: már maga az a tény, hogy az anyagukat két különböző tudományágba osztották be, bizonyítja, hogy ennek a tudata megvolt bennük; és az olyan viták, mint például az igazságos és igazságtalan jogról, a természetesről és a konvencionálisról, sőt az erőszakról és az igazságosságról és hasonlók, mutatják, hogyan vették észre néha-néha ezt az ellentétességet és hogyan domborodott ki a kölcsönös probléma. Azonban ez az antinomia sohasem emelkedett a felszínre, nem alkotta középpontját fáradságos munkának és elmélkedés-

nek. És ez még a keresztény gondolat uralmának hosszú századaiban sem történt meg, mivel az ellentét a *civitas Dei* és a *civitas terrena* között, továbbá az Egyház és a Birodalom között, megtalálta kiegyenlítődését az Istentől alapított kettős uralomról, vagy akár az Egyháznak a Birodalom feletti vagy a Birodalomnak az Egyház feletti felsőbbbségéről szóló tanításban és nem éleződött ki spekulatív viszálykodásban. Nem kétséges azonban, hogy a keresztény gondolat, amelyben nagyon nagy része van az erkölcsi öntudat kutatásának, azzal, hogy ezt az öntudatot finomította, előkészítette a viszálykodást, amelynek ki kellett törnie. Niccolo Machiavellit az olasz reneszánsz hamisítatlan megtestesülésének tekintik; azonban helyes volna egyúttal valamiképpen beleilleszteni őt a reformáció mozgalmába, abba az általános sóvárgásba, amely Olaszországon kívül és Olaszországban életre kelt az ő korában, azzal a céllal, hogy megismerje az embert és kutassa a lélek problémáját.

Azt is nagyon jól tudják, hogy Machiavelli fedezte fel a politika szükségességét és autonómiáját, a politikáét, amely túl van az erkölcsi jón és rosszon, amelynek megvannak a maga törvényei, amelyek ellen hiábavaló dolog hadakozni, amelyet nem lehet kikergetni a világból és szenteltvízzel kiűzni, mint az ördögöt. Ez az elgondolás járja át egész munkáját és ámbár nem azzal a tanárossal és iskolással pontossággal van megfogalmazva, amelyet rendszerint összetévesztenek a filozófiával és ámbár néha úgy jelentkezik, mintha fantasztikus képek és alakzatok tennék zűrzavarossá, amelyek a politikai erény és a hatalmi nagyravá-

gyásból fakadó gonoszság között hullámszanak, mégis meg kell állapítanunk róla, hogy mélységesen filozófiai elgondolás és a politika filozófiájának valódi és tulajdonképpeni megalapítását képviseli.

Azonban rendszerint nem szokták észrevenni azt a maró keserűséget, amellyel Machiavelli a politikára és a politika belső szükségszerűségére vonatkozó eme véleményét kíséri. «Ha az emberek mind jók volnának, — mondja, — ezek a szabályok nem lennének jók.» Csakhogy az emberek «hálátlanok, ingatagok, kerülnek a veszedelmeket, haszonlesők»; ennél fogva helyesebb arra gondolni, hogy megfélemlítsük őket, mint hogy szeressük, helyesebb előbb a megfélemlítésükről gondoskodni és aztán, ha lehet, a szeretetről. Meg kell tanulni «nem jónak lenni»; félre kell tenni a becsületet, ha érdeked így követeli, mert különben a többiek teszik félre veled szemben; tönkre kell tenni azt, aki csak az alkalmas pillanatot lesi, hogy tönkretessen téged. Machiavelli a jó és tiszta emberek elérhetetlen társadalmaért sóvárog; és ezt a messze múlt időkbe álmódja s ugyanakkor többre tartja a műveletlenebb népeket a műveltebbeknél, Németország népeit és Svájc hegyi lakóit az olaszoknál, franciáknál és spanyoloknál (akik akkoriban a tetőponton voltak), akik «a világ legromlottabb emberei». Aki olvassa azokat a borzalmakat, amelyeket a történelem elbeszél, «ha ember fia, bizonyosan visszariad» (ezt érzi ő és ezt fejezi ki remegve) «a gonosz idők minden néven nevezendő utánczásától és olthatatlan vágy gyúl ki benne, hogy a jókat kövesse». Egy szigorú és fájdalmas erkölcsi

öntudat ilyen nyilvánvaló bizonyosságaival szemben megdöbbenés támad bennünk, hogy hogyan fecseghettek össze annyit Machiavelli erkölcsatlanságáról; hacsak a tömeg nem a moralizáló kenetességet és a képmutató szemforgatást nevezi erkölcsnek. Ennek a keserű és pesszimista érzésnek a hiánya különbözteti meg Machiavellitől Guicciardinót, aki holmiféle megvetésnél egyebet nem érez az emberek iránt, akikben oly végtelenül «kevés jóság» akad és nyugodtan beleilleszkedik ebbe a lenézett világba és csak a saját «külön» előnyével törődik. Ha e saját «külön» előnye érdekében nem kellett volna a Medici-pápákat szolgálnia, akkor «jobban szerette volna Luther Mártont, mint önmagát», mert azt remélte volna tőle, hogy a lázadó barát tönkre tudja tenni az egyházi államot és megdönti «a papok gonosz zsarnokságát». Guicciardini embere más vágású, mint Machiavelli embere.

Még fontosabb az, hogy Machiavelli lelke és értelme mintegy meghasonlik a politika körül, amelynek felfedezte az autonómiáját s amely majd úgy tűnik neki, mint szomorú kényszerűség, hogy beszennyezze a kezét, mivel szennyes emberekkel van dolga, majd pedig mint magasztos művésze ama nagyszerű intézmény megalapozásának, ami az Állam. Elég gyakran vallásos hangon beszél róla, mint például ott, ahol emlékeztet arra a mondásra, hogy az Állam javáért készeknek kell lennünk nemcsak a becsületnek, hanem lelkünk üdvösségének az elvesztésére is; vagy mikor kevésbé titkolt irigységgel néz vissza a pogány vallásra, amely a legfőbb jót a világ megbecsülésében látta és magasztalta az emberi dicső-

ségtől sugárzó embereket és nagyrabecsülte a lelki nagyságot, a testi erőt s mindazokat az erényeket, amelyek az embereket nagyon hatalmasakká teszik, míg a keresztény vallás azzal, hogy az igazságot és az igaz utat a másvilágon mutatja, mindezt megveti, magasztalja a megvetettséget és a szemlélődő embereket ama többiek fölé. a szenvedést a cselekvés fölé helyezi. Vajjon a politika ördögi vagy isteni-e? Machiavelli a politikát a Centaur képében szemléli, amelyet a költők a leggyönyörűbb félig-embernek, félig-állatnak írnak le és fejedelmét egyik felében embernek, másik felében vadállatnak rajzolja ; és hogy ne támadjon kétség az emberi rész tisztasága felől, még az észbeli bizonyosságokat, az alattomoságot is az állati részbe helyezi és azt akarja, hogy ez középarányosa legyen a rókának és az oroszlának, mert az oroszlán nem védekezik a cselvetések ellen és a róka nem védekezik a farkasok ellen és hogy az, aki újonc az uralkodás művészetében, igyekezzék «mindig oroszlán módjára viselkedni». Büszkeségének tárgya volt a politikai, a tiszta politikai művészet és tudomány, amelyet az olaszok érleltek meg ; úgy hogy Rohan bíbornoknak, aki azt mondta neki, hogy az olaszok nem értettek a háborúhoz, azzal vágott vissza, hogy «a franciák nem értettek az Államhoz».

Machiavelli utódját nem szabad sem a machiavellisták közt keresnünk, akik folytatják az ő politikai kazuisztikáját és szabályalkotását és az «Államérdek»-ről írnak, miközben sűrűn kevernek a szabályaikba elkoptatott erkölcsi mondásokat ; sem az antimachiavellisták közt, akik a politika és az erkölcs egyesülésének és azonosításának a

hirdetői és a jóság és igazságosság tiszta parancsain épülő Államok kigondolói ; sem az eklektikusok közt, akik élesen szembehelyezik egymással az erkölcsi elméleteket és a politikai elméleteket és a helyett, hogy megoldanák az antinómiákat, letompítják és empirizálják őket, úgy hogy átváltoztatják őket szerencsétlenségekké és kellemetlenségekké, amelyek előfordulnak az életben, azonban esetleges dolgok jellegét öltik magukra. Az ő igazi követője egy másik olasz volt (és csakugyan, két olaszban szimbolizálható a politika filozófiájának alapgondolata), Vico, aki nem volt jóakarója Machiavellinek és mégis eltelt az ő szellemével, amelyet felderített és megtisztított, azzal, hogy kiteljesítette az ő felfogását a politikáról és a történelemről, elsimította a nehézségeit, megenyhítette a pesszimizmusát.

Vico szerint a politika, az erő, az Államokat alkotó energia az emberi szellemnek, a társadalmak életének egyik momentuma, örök momentum, a biztosnak a momentuma, amelyre, dialektikus kifejlés révén, örökön az igaznak, a teljesen megmagyarázott értelemnek, az igazságosságnak és az erkölcsnek, vagyis az etikaiságnak a momentuma következik. A Centaur szimboluma immár meg nem felelőnek mutatkozik : az a rész, amely előbb az ember állati részének látszott, most maga is emberi gyanánt tárul elénk, mint az emberi akarat első formája, minden más forma alapja. Szenvedély nélkül, erőszak nélkül, tekintély nélkül nem emelkedik az emberiség ; az erősek a legkülönbek és az erősek kemény uralmából keletkeznek aztán a művelt és civilizált társadalmak, amelyek

amazoknak az uralmaknak ellentéteit alkotják, mindazonáltal ama nemes barbárság nélkül nem léteznének. És ebben a barbárságban kell időnkint újra meg újra megedződniök, éppen úgy, mint ahogy Machiavelli mondta, hogy az Államokat időnkint vissza kell téríteni a kezdeteikhez, általánosítva azt az elvet, amelyet részben a firenzeiek vallottak, hogy helyes dolog minden öt évben «újra elfoglalni az Államot», vagyis «alkalmazni azt az ijesztést és megfélemlítést, amelyet alkalmaztak az elfoglalásában». Innen van az, hogy ha Machiavelli, mikor az Állam művészetéről beszél, vallásos húrokat penget, Vico nem habozik «az erőszak isteni voltáról» beszélni; és valamint Machiavelli, aki a politikus kezében való alakításra sokkal alkalmasabbaknak találta «a hegylakó embereket, akik között nincs semmiféle civilizáció», — mert egy «szobrász sokkal könnyebben alkot remek szobrot a nyers, mint a másoktól rosszul kinagyolt márványból», — maga Vico is sokkal acélosabb politikai életrevalóságot tulajdonított a barbár népeknek, amelyekből inkább alakulnak új Államok, mint másokból, míg ellenben a helytelenül civilizálódott és romlott népek nem reformálhatók, a rosszul kinagyolt és elrontott szobrokat vissza kell tenni az olvasztóba, hogy újra öntsék őket. A ridegséget és a ravaszságot, amelyek elkerülhetetlenek a politikában s amelyeket Machiavelli elismert és ajánlott, bár egyúttal irántuk érzett erkölcsi undorát is kifejezésre juttatta, Vico úgy magyarázza, mint egyik részét az emberiség drámájának, amely szüntelenül teremődik és újrateremődik; és kettős megjelenésükben szem-

léli őket, mint valóságos jót és látszólagos rosszat ; ezt a látszatot ölti okvetlenül a jó, a magasabbrendű jónak a világosságánál, amely a tulajdon belsejéből árad ki és emelkedik a magasba. És ilyen módon a keserűséget nyomon követi az észszerű szükségesség meggondolása és az emberi dolgokat irányító Gondviselésbe vetett bizalom érzelme.

Ilyen Machiavellinek öntudatlan vicoizmusa és Viconak nem szándékolt machiavellizmusa : azaz hogy ezt nem találja meg az ember kereken így megfogalmazva a lapjaikon, hanem ki lehet ásni nemcsak elszórt gondolataikból, hanem véleményeikből, szándékaikból, rokonérzéseikből, irtózásaikból s így tárul ez fel annak a tapasztalt szemei előtt, aki nyomon kísérte a gondolat és az élet fejlődését utánuk és éppen ezért, amint mondani szokták, jobban megérti, hogy tulajdonképpen mit is akartak, mint ahogy ők maguk meg tudták volna érteni.

2.

ROUSSEAU.

A természetjog.

Ha Machiavelli és Vico után áttér az ember a *Contrat social* olvasására, az a benyomása, hogy azt sem tudja, melyik világban van : annyi bizonyos, hogy nincs sem a politikai történet, sem a politika filozófiájának világában. Machiavelli problémája az volt, hogy állította a politikának mint politikának milyenségét és szükség-szerűségét ; Vicoé pedig annak a megértése,

hogy a durva és erőszakos politika hogyan kapcsolódik egybe az erkölcsi élettel. Azonban Rousseau problémája nem ilyenféle és alapjában véve nem is ismeretelméleti probléma. Amint ő mondja, arról van szó, hogy kitaláljuk a társulásnak olyan formáját, amelyben *«chacun s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à soi-même et reste aussi libre qu'auparavant»*.

A valóság tiszteletében megnyilvánuló eme hajlandóságot arra, hogy megkeressük ítéletünk próbakövét és cselekvésünk mintaképét, nem magában a valóságban, vagyis a történelmi és szellemi valóságban, hanem a történelmen túl és felül elgondolt természetben, a tiszta értelem gyanánt felfogott értelemben, mint a valóságtól mentes eszmét, megfigyelhetjük a mindennapi életben is és ezt már mindegyikünk kipróbálta magában, ha csak futólagosan is, különösen fiatal éveiben. És mivel a történelmen kívül álló eme természet, a valóságtól mentes eme értelem, mindkettő absztrakció, azokat nevezzük absztrakt intellektusoknak, akik így állítják fel az ítélet és a cselekvés problémáját. És mivel az absztrakció a valóságtól, a tiszta értelem nem egyéb, mint az emberi szellemnek matematikai helyzete, azokat a rendszereket geometriaiaknak vagy mechanikusaknak nevezzük és hamisnak tartjuk azt az ítéletet, amely rajtuk alapul, mivel szilárd dolognak, vagy ami még rosszabb, az ítélet próbaköveinek és a cselekvés irányítóinak tartja őket.

Ez szakadatlanul ismétlődik az észbeli dialektikában és sokáig élt az egyéni élet bizonyos korszakaiban, uralkodott az európai történet egyik korszakában (körülbelül kétszáz évig, a tizen-

hatodik század végétől a tizennyolcadik század végéig), amely innen vette a «racionalizmus kora» elnevezését és — mivel közeli összefüggésben van a politika elméletével, — a «ius naturale» vagy a «természetjog kora» elnevezést. Ekkor már a probléma nem volt filozófiai és történelmi, nem is a *de optimo statu*, hanem igenis a *de statu rationali* sajátlagosan gyakorlati problémája, amely megegyezett a számoló, mérceikélő és számláló értelemmel, amely egyenlő vagy egyenlőtlen mennyiségekből indul ki, kombinálja és egyensúlyba hozza őket. Egyidejűleg kibontakozott és fejlődött a természet matematikai tudománya és az észbeli készség, amelyet kialakított, mindenütt áthelyeződött a filozófiára, a történelemre, a politikára. Jellemző, hogy az emberi munkásságra vonatkozó új tudomány, amely akkor keletkezett, éppen a hasznosság matematizált tudománya volt: ahogy akkor nevezték: Politikai aritmetika, vagy ahogy mi nevezzük: Közgazdaságtan. Rousseau könyve a természetjogi iskolának legszélső vagy egyik legszélsőbb és határozottan leg híresebb megtestesülése.

Ennek az iskolának kétségtelenül nagy volt a politikai fontossága, amennyiben ő szállította az újítók fegyvereit és zászlóit, azokban a századokban, amelyekben hajtóvadászat folyt a középkor utolsó maradványaira, a nemesség és a papság kiváltságaira és kialakult a modern társadalom. Szállította nekik a fegyvereket, mert a meztelen természet és az absztrakt értelem fogalma tagadta, hogy a történelem fáradságos és bonyolult terméke volna s azt állította, hogy csupán valóság,

észszerű valóság, amelyet a helyes értelemmel létre lehet hozni s újra meg lehet alkotni. Ennek a fel-fogásnak a nevében adva volt, hogy meg kell rendíteni a hitet és sutba kell dobni minden fenn-álló intézményt, törvényt és szokást, amelyeket gyűlöleteseknek vagy kényelmetleneknek éreztek s amelyeket akkoriban megvetőn gótikusoknak vagy barbároknak neveztek, a fanatizmus és a babona szomorú korszaka gyümölcseinek. És szállította nekik a zászlókat, vagyis a ragyogó szimbolumokat, azzal, hogy mechanikus társadalom-modelleket szerkesztett, amelyekben maguktól nem volt élet, azonban életre kaptak az újítók szándékai, sóvárgásai, reményei révén. Ekként ugyanabba a matematikai és mecha-nikus formába öltözködtek a legkülönbözőbb politikai programmok, az abszolutistákétól kezdve, akik erősíteni akarták a monarchiát a papság és nemesség ellen és nem kételkedtek abban, hogy a királyi felség az Isten kegyelmén nyugszik, egészen a demokratákig és szinte a kommu-nistákig, akik, mint Rousseau, a népszuverénitást vagy a nemzet akaratát hirdették.

Azonban bármily nagy volt is akkoriban a polemikus hatásuk ezeknek a meggyőződéseknek és konstrukcióknak, bármily nagy még ma is, mivel valamennyien látjuk, hogy milyen és mek-kora hatalmuk van ma az úgynevezett demo-kratikus ideáloknak, bármily nagy lesz is a jövő-ben, bizonyos, hogy ezek a konstrukciók, amelye-ket doktrinák gyanánt, a tények magyarázatá-nak kritériumai gyanánt fogtak fel, egyszerűen abszurdumok voltak és azok ma is. Néha mint filozófiai doktrinák jelentkeztek s ilyenkor meg

akarták adni a politika helyes fogalmát, amellyel a politikai dolgokat meg kell ítélni; néha mint történelmi doktrínák és ebben a második esetben jelentették a társadalomnak bizonyos időben létezett, vagy bizonyos helyen többé-kevésbé tökéletes alakban létező formáit, ezenfelül pedig a jövőben való biztos megvalósításukat. Természetes volt, hogy akik még megőrizték a politikai realitások iránti érzéküket, tiltakoztak az ilyen képzelődések és hiábavalóságok ellen; és hogy tiltakozott elsősorban, a korholással és a szatírával, Machiavelli és Vico szelleme.

Az a Machiavelli, aki a tizenharmadik századból gúnyt űzött, különösen Galiani apát volt, a régi olasz iskola egyik politikusa, aki életének bizonyos szakában eljutott a párizsi természetjoghirdetők, ekonomisták, enciklopedisták és absztraktisták közé, akiket borzalommal úgy tekintett, mint a legfurább fanatikusokat s akiket aztán mulatságos kritikai mondások és gúnyolódások valóságos záporával árasztott el. Vico viszont nem tanítványai révén, hanem személyesen szállt szembe a természetjog politika-ellenes és történelem-ellenes iskolájával, amint az körvonalaiban megvolt már Grotiusnál és Pufendorfnál, vagyis az iskolát gyökerében támadta meg; és előre meglátta benne és az ő révén meghonosodott felületes gondolkodásban és ítélezésben minden komoly tudomány végét, mint ahogy később Galiani megsejtette a közeledő jakobinizmust és a Rémuralmat. És ámbár más tehetséges férfiak később önszántukból ugyanazt az álláspontot foglalták el, amelyet Vico elfoglalt és védelmezett, mégis érdemes megjegyezni, hogy a

politikai racionalizmus egyik első kritikusa, Joseph de Maistre, figyelmesen tanulmányozta az *Új Tudomány*-t és hogy Cuoco, az első író, aki a francia forradalom racionalizmusa ellen Olaszországban fellázadt, Vicot is, De Maistre-t is tanulmányozta. Akármint van is, a természetjogi racionalizmus elleni kritika, amelyet megalapítójáról Vico-féle kritikának lehet nevezni, valamint az az elgondolás, amely a jog és a politika mint történelem alakjában ennek helyébe lépett, a következő században a romanticizmussal és a filozófiai idealizmussal diadalra jutott.

Ez aztán nem mulasztotta el, hogy a racionalizmusnak és az illuminizmusnak, amelyeket túlhaladott, a megérdemelt, bár általános, hódolattal adózzék, amennyiben elismerte, hogy abban az iskolában csupán az absztrakt és matematikai értelem és az egyéni és atomikus szabadság formájában állították az értelmet és a szabadságot és az új humanizmust a régi transzcendentalizmussal szemben.

3.

HEGEL.

Az «etikus állam».

Az, amit mi szoros értelemben és sajátos értelemben politikai életnek neveztünk, körülbelül megfelel annak, amit Hegel «polgári társadalomnak» (*Bürgerliche Gesellschaft*) nevez és ami nem csupán az emberek fáradságos gazdálkodását, az áruk és a munkateljesítmények termelését és cseréjét foglalja magában, hanem a jogot és a közigazgatást is, vagyis a kormányzást a

törvények alapján. Tehát nem alaptalanul tekintette később Marx, aki ebből az elgondolásból indult ki, a jogi és politikai rendet egyszerűen «felépítménynek», amely lényegében, amilyen a valóságban, maga is gazdasági jelenség (és ez a részizgazság abba a tévedésbe hajszolta, hogy felépítménynek tekintette az erkölcsöt is és minden egyebet). Azonban Hegel nem vette észre, hogy a szoros értelemben vett Állam éppen az az alakulat, amelyre ő maga is rábukkant s amelyet pusztán «polgári társadalomnak» keresztelt el; innen az a túlzása, hogy a családból és a polgári társadalomból akarta kiteljesíteni azt, amit «Etikaiságnak» vagy «Államnak» nevezett. Ez az elgondolás az erkölcsi szellem teljessége és a gazdasági szellem részlegessége között korcs és kétértelmű maradt, amint ez több helyen is megmutatkozik, egyebek közt ott, ahol Hegel a politika és az erkölcs antinomiáját igyekszik megoldani (*Philos. d. Rechts*, 337. §). Érzí, hogy ez a kérdés a fogalmak hiányosságából keletkezik és megvetőn dobja sutba; azonban nagyon messze van attól, hogy logikailag megoldja és azt az érvet hozza fel vele szemben, hogy «valamely Állam javának (*das Wohl*) egészen más az igazolása, mint az egyes ember javának». Éppen ez az aztán, amit be kellene bizonyítani, mert ha itt az egyes Államot úgy tekintjük, mint egyes létezőt, akkor érthetetlen, hogy miért legyen meg neki az a joga, amit az egyestől megtagadunk: bizonyosan nem azért, mert több vagy sok egyént képvisel, hiszen ez a megkülönböztetés aritmetikai volna, nem pedig etikai. Nem marad más hátra, mint megkülönböztetni az egyik esetet a

másiktól s azt mondani, hogy az Állam bizonyos erkölcsi alapelv szerint munkálkodik; és ekkor dilemmába jutunk: vagy tagadjuk az egyes Államot és érvényesítjük az egyetlen erkölcsi szellemet, vagy tagadjuk az erkölcsi szellemet és szembeállítjuk vele az egyes ellenszegülő Államokat.

De vajjon csakugyan megtartja-e Hegel az egyes Államokat, amelyek elvontságok? Nem vetettek ügyet arra, hogy mikor ő az Állam első momentuma után, ami a belső jog, a másodikat, az Államok külső jogát sorakoztatja, ebben a másodikban nem engedi meg az egyesülésnek semmiféle lehetőségét és visszautasítja s szinte kigúnyolja az örök béke kanti eszméjét, az egyes Államok közötti ellentéteket csupán a háborúval oldatja meg és mint utolsó momentumot, mint szintézist, amely legyőzi a belső jog tételét és a külső jog ellentétét, odahelyezi a T ö r t é n e l m e t. «Az Államok kölcsönös vonatkozásaiban (mondja a 340. §-ban), mivel úgy viselkednek, mint külön Államok, hatalmas arányokban fejlődik ki a szenvedélyek, az érdekek, a célok, a tehetségek és erények, az erőszakosság, az igazságtalanság és a bűnök és a külső esetlegesség belső sajátosságának meglehetősen mozgalmas játéka: és ebben a játékban ugyanaz az etikai komplexum, az Állam függetlensége is ki van téve az esetlegességnek. A n e m z e t i s z e l l e m e k n e k, éppen részlegességük miatt, amelyben mint létező egyedeknek tárgyi valóságuk és öntudatuk van, az alapelvei mind korlátozottak; egymáshoz való kölcsönös viszonyukban lepergő sorsaik és cselekvéseik a dialektikája e

szellemek végességének, amelyből keletkezik és él a korlátozatlan egyetemes szellem, a világszellem és amazok felett gyakorolja jogát, — és az ő joga a legfőbb jog, — a világ történetében mint egyetemes ítélőszékben.»

Más szavakkal ez annyit jelent, hogy a valóságos erkölcsösség vagy etikaiság nem valósul meg az egyes Államban, hanem az egyes Államok küzdelmében, békéjében és újabb küzdelmében, amelyben minden egyén teljesíti a kötelességét és erkölcsös minden ember, aki erkölcsös, bármilyen is az egyes Állam, amelybe tartozik s amelynek szolgál. De ha egyszer felismertük a küzdelmet az egyes Államok között az úgynevezett külső jogban, lehetetlen fel nem ismerünk minden egyes Államon belül, az úgynevezett belső jogban, mint küzdelmet a kormány és a kormányzottak között, a pártok között, amelyek vetélkednek egymással és váltogatják egymást a kormányon és így tovább ; sőt ezentúl nem lehet határozottan fenntartani az egyes Államok megkülönböztetését a történelem keretén belül, legfeljebb empirikus módon és a könnyebb leírás és előadás céljából. Az Államokon belül is az egyedek nem annyiban erkölcsösek vagy erkösetelenek, amennyiben engedelmeskednek a mindenkori kormánynak vagy lázadoznak ellene, hanem annyiban, amennyiben ilyenek a belsejükben vagy az öntudatukban.

Ez a rejtett cáfolat, amellyel Hegel a maga «etikai Állam»-át vagy a maga «etikaiság mint Állam»-át illette, ha benne öntudatlan maradt is, elkerülte a tanítványai figyelmét, köztük még

Spaventa-ét is, *Principi di etica* című munkájában (kiadta Gentile, Nápoly, 1904): innen származik Olaszországban bizonyos kétértelmű állambálványozásnak (*statolatria*) mai elterjedtsége.

A filozófus Hegeltől meg kell különböztetni a publicista és politikus Hegelt, amit az etikus Állam elméletének hívei ma is összezavarnak, összekeverve azt az igaz és mély kritikát, amelyet Hegel a Rousseau politikai tanításának absztrakt vagy atomisztikus individualizmusán gyakorolt az ő állásfoglalásával (amely sem nem igaz, sem nem hamis, hanem az övé), korának politikájával és azokkal az eszményekkel szemben, amelyeket értékeseknek tartott arra, hogy a jövőben megvalósuljanak. Hegel meg volt győződve arról, hogy a protestáns országok, mint Poroszország, mivel a Luther-féle reformációval már átestek a forradalmukon, immár nyugalmat élveznek és hogy a forradalmak csupán a katolikus országokat érintették, amelyek éppen ezért a liberalizmus országai voltak. «Ezzel a formális szabadsággal, — mondja — ezzel az absztrakcióval, semmiféle szilárd szervezet nem keletkezhetik. A kormánynak minden részleges gondoskodásával azonnal a szabadságot szögezik szembe, mert az mind csak részleges akarat és éppen ezért önkény.

A többség akarata megbuktatja a minisztériumot és az a rész jut kormányra, amely eddig ellenzék volt; csakhogy a tömegek megint csak szemben állnak a kormánnyal. Így állandóvá lesz a mozgalom és a nyugtalanság. Ez az a konfliktus, ez az a csomó, ez az a probléma,

amely most a történelem elé mered és amelyet a jövőben meg kell oldania.»¹

A Hegel után következő század megoldotta a kérdést annak a bebizonyításával, hogy a liberalizmussal is van élet és virágzás; és mivel Hegel az ekként hányt-vetett és szerencsétlen katolikus országok közé Olaszországot is odasorozta és emlékeztetett az 1820—21. évi forradalmakra, amelyek, éppúgy, mint a spanyol forradalom, — így mondta, — «tisztán politikai forradalmak voltak, vallási reformáció nélkül» és éppen ezért bukásra voltak ítélve, mint ahogy csakugyan meg is buktak, megjegyezhetjük, hogy Olaszországban maga a liberalizmus vált vallássá és egyesülve a nemzeti érzéssel, valami sokkal maradandóbbat hozott létre, mint amilyen a Hohenzollerneknek egyébként történelmileg kiváló imperialisztikus monarchiája volt.

És ez aztán nem annyira a politikus Hegelnek, mint inkább a filozófus Hegelnek a kudarca, aki még hozzátapad a politikai élet valami magas és tökéletes formájának fogalmához és a történelemnek bizonyos végleges és befejezett állapotához: ezek az elgondolások ellentmondásban vannak azzal a historizmussal, amelyet másfelől éppen ő ültetett el erőteljesen a modern európai kultúrában.

¹ *Philosophie der Geschichte*, Lasson új kiadásában: 932—933. l.; v. ö. 925—928.

4.

HALLER.

Az Állam, mint magánjogi viszony.

Hegel szokatlanul sértő módon bírálta Hallert, a *Politikai tudományok megújítása* szerzőjét (258. §; v. ö. 219) és azt vetette szemére, hogy nem ismerte fel azt; ami az Államban észszerű és végtelen és ezért aztán teljességgel híján van a gondolatoknak. Haller, mint úgyszólván minden teoretikusa a politikának s mint maga Hegel is, a könyvében csakugyan sajátos politikai irányzatot fejezett ki, amely az öröklött Állam, a középkori német típus felé hajlott: határozottan elavultabb és korlátoltabb politikai eszmény, mint a restauráció porosz Állama, amelyet Hegel pártfogolt. Ugyancsak el kell ismernünk azt is, hogy Haller filozófiailag nem volt sem nagyon lelkiismeretes, sem mély. De ha ezt el is ismerjük, nézetem szerint mégsem igazságos az az ítélet, amelyet erről az íróról (akit egyébként úgyszólván teljesen elfelejtettek) alkotni szoktak. Van benne egy, spekulatív szempontból fontos gondolat, igaz ugyan, hogy éppen abban a részben, amelyért Hegel és a többi kritikus a legkeményebben megrója: az Államnak mint magánjogi viszonynak a felfogásában.

Magánjogi viszonynak a tiszta jog vagy a tisztán gazdasági tartalom viszonyát nevezzük, azzal a fenntartással, hogy (a szerint, melyik előnyösebb) vagy eltöröljük a magánjog és közjog közti különbséget, mint tapasztalatit és a két kifejezést azonosnak vesszük (minden jog magán-

jog és közjog egyszerre), vagy pedig fenntartjuk és a második kifejezést erkölcsi jelentéssel ruházzuk fel (az igazi közjog, vagyis az egyetemes jog, már nem tiszta jog). Haller szerint a fejedelmek nem intézői valamely közügynek, nem is első szolgái az Államnak, nem is első hivatalnokok vagy tisztviselők, nem is egyszerűen fejei az Államnak; hanem, ellenkezőleg, teljesen szabad személyek, akik lényegében nem a mások ügyeit kormányozzák, hanem egyes-egyedül a saját ügyeiket. A fejedelemmel szemben az alattvalók nem csupán ő érte vagy az ő érdekében vannak, hanem vele együtt kölcsönös kötelezettségeik vannak, akként, hogy mindegyik a maga előnyét keresi a szolgálatban és következképpen kénytelen teljesíteni a rá háruló kötelességeket. «A jog szerint, a szoros értelemben vett igazságosság törvényének megfelelően mindenki a maga kedvéért van és a maga cselekvéseinek a célját alkotja.»¹ Az Államok (mondja továbbá) nem befejezett és tökéletes emberi társulások, hanem szolgálatok vonatkozásai és mint ilyenek, nem tűznek maguk elé más célt és nincsenek más vonatkozásban azzal, amiből származtak, mint ama bizonyos különleges vonatkozásban.

Ez a jellemzés teljesen gazdasági és ez is összefügg a polgári társadalomnak Hegeltől adott jellemzésével; és valamint amaz, ez sem igyekszik már meghatározni az emberit a maga egészében, hanem csak az egésznek egy momentumát. Valóban, Haller nem feledi (mint ahogy Hegel vádiratának olvasásakor hihetné az ember), hogy

¹ Az olasz fordítást használok (Nápoly, 1826).

a tisztán jogi vagy magánjogi viszonyt legyőzte az erkölcsi viszony. «Két különböző kérdés (mondja): megtudni azt, hogy min alapul és meddig terjed a tekintély, vagy hogy milyen módon gyakorlandó: más dolog az az állítás, hogy a legerősebb legyen az úr és megint más az, hogy hogyan kell felhasználnia az erejét.» Jogi vonatkozásban mindegyik önmagában létezik; erkölcsi vonatkozásban ellenben, a szeretet törvénye szerint, mindegyik a másik kedvéért van.

Bizonyos, hogy az a jelentőség, amelyet Haller a «fejedelmeknek», az «erőseknek», a «szuveréneknek», mint abszolút állásoknak tulajdonít, esetleg nem egészen kifogástalan és nem is segítenek rajta azok a higítások, amelyeket a szerző eszközöl benne, mikor megjegyzi, hogy az uralkodás szükségszerűségével szembekerül az a szükségszerűség, hogy alattvalók is legyenek, hogy az édes béke csak egyenlőtlen erők között valósul meg, míg ellenben az egyenlő erők összeütköznek és küzdenek, hogy az alárendeltség, mivel meg-egyezik a természettel, egyáltalán nem sérti az önszeretetet, hogy a legerősebbek mindenütt a legnemesebbek és így tovább. Végül, Haller szerint, kezdetben nem a nép van előbb, mint a fejedelem, hanem a fejedelem van előbb, mint a nép, mint ahogy az apa előbb van, mint a fiai, az úr előbb, mint a szolgák, a gyökér és a törzs előbb, mint az ágak és a levelek. Ő a szuverén fejedelem főjellemvonását a függetlenségben állapítja meg és úgy tekinti ezt a jellemvonást, mint az egyetlen, amely csakugyan megkülönbözteti az Államokat egyéb társulásoktól és érdek-összeköttetésektől.

Másrészt azonban, mikor odaszoríttatja magát a függetlenségnek ehhez a fogalmához, nem tud egyebet mondani, csak határozatlanul annyit, hogy «a függetlenség magában véve gyakran csupán a szabadságnak, az erőnek, a jóhírnévnek és a kiválóságnak bizonyos felfoghatatlanul emelkedettebb fokában áll». És amint tovább megy, olyan állításra lyukad ki, amely a maga szuverénitási-elméletének a kritikája: «nagy igazság, hogy mindaz, amit mi Államoknak vagy polgári társadalmaknak nevezünk, nem egyéb, mint egyenlőtlen formák érzékelhetetlen és szakadatlan fejlődése, kölcsönös szükségletek és részleges meg-egyeződések végtelenül bonyolult egyesülése; hogy minden embert természetsszerűleg alacsonyabbrendűek, felsőbbrendűek és magafajtaik környeznek; hogy mindenki uralkodik az elsőkön, engedelmeskedik a második csoportban említettek akarátának és a jogok egy részét megőrzi a harmadik csoportbeliekkel karöltve; végül hogy végső elemzésben Isten az egyetlen és egyedüli úr és hogy mi valamennyien az ő népe vagyunk, ennél fogva köztünk a legerősebbek is csupán a legfőbb úrtól kapták fejedelmi hatalmukat, aki egyúttal a természet alkotója is, aki osztogatja az erőt és a vagyont és aki következőképpen alapítja és átruházza az országokat». Valamint Hegel minden Állama a «világtörténetbe» torkollott, hasonlóképpen (és nem nagyon eltérően) Haller Államai az Isten ölébe ömlenek.

Ahhoz az értékéhez, amelyre rá akartunk mutatni, hozzá kell sorolnunk azt a másikat, amelyet bizonyos mértékben maga Hegel is elismer benne, tudniillik azt a kritikát, amelyet

az atomisztikus vagy egyenlőségi elméleten gyakorol. Haller szerint, aki nem ismer el demokratikus, csupán arisztokratikus kormányokat, maga a képviseleti rendszer egyszerűen «más szó az arisztokrácia jelölésére egy képzelt vagy legalább is fikcióból sarjadt társulás keretében». És a «természetes állapotból», amelynek oly nagy része volt a két előző század spekulációiban, azzal a kijelentéssel lábolnak ki, hogy éppen ilyen «természetes» a társas állapot és hogy ez meg a társuláson kívüli állapot mindig létezik, még pedig mind a kettő együtt: vagyis a társuláson kívüli állapot nemcsak fejedelmek és fejedelmek között, mint az az elmélet hirdette, amely nekik tulajdonította a háború és béke jogát, hanem mindazok között, akiket nem fűznek össze kölcsönös sajátos kötelékek, szolgálati és társadalmi szerződések és akik úgy állnak szemben egymással, mint egyén az egyénnel.

Általánosságban a reakciós írókat azért az erőteljes érzésért kell olvasni, amely fűti őket az Állam, mint tekintély s egyúttal mint megegyezés és mint olyan intézmény iránt, amely túlmegy az absztrakt egyedek tetszésén; ezenfelül antiegaltarizmusukért, antijakobinizmusukért, amelyek nemcsak a «geometrikus kormányoknak» ellentétei, hanem minden a priori megalkotott és történelmi alap és folytonosság híján lévő kormánynak is. Ilyen a katolikus Baader,¹ aki azt állítja, hogy a tekintély «nem gátolja, hanem adja az erőt» (*nicht ein Krafthemmenes, sondern ein*

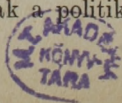
¹ *Grundzüge der Societätsphilosophie* (2. kiadás, Würzburg, 1865).

Kraftgebendes) és hogy az ember sohasem embernek veti magát alá, hanem az emberek és pedig az úgynevezett uralkodó és az úgynevezett alattvalók egy harmadiknak, aki aztán már nem ember, hanem valami viszony, valami egyetemes, amit ő a személyes Istennel azonosít. Ezeknek az íróknak (a transzcendentális vallásos felfogáson kívül) az a hibájuk, hogy nincs történelmi dialektikájuk s e révén könnyen örökkévaló jelleggel ruháznak fel átmeneti politikai formákat és nem képesek meglátni, hogy még a történelem-ellenes és filozófia-ellenes egyenlőségi elméletek is, ha mint elméletek értéktelenek voltak is, értékesek voltak, mint új emberek és új lelkek és politikai forrongások jelei. Ők nem értik meg tökéletesen a múlt történelmet, mert vétkeznek a jövő jogai ellen.

5.

Eklektikus elméletek.

Az a felfogás, amelyet az Állam, vagy világosabban szólván a politikai cselekvés teljesen hasznossági vagy gazdasági jellegére vonatkozólag hangoztattunk, szükséges, hogy szilárdan felállíthassuk az erkölcs fogalmát, azét az erkölcsét, amely felold magában minden cselekvést azzal, hogy erkölcsössé teszi és így feloldja magát az Államot is, amely valójában nem is egyéb, mint cselekvések komplexuma és folyamata. Csakhogy ez nehéz fogalom és ezért csak nagy fáradság árán tarthatjuk fenn és vonhatunk le belőle minden következtetést: ezek a nehézségek éppen megvannak a politika, mint a közgazdaság



és a jog mezején, amelyek az elsővel egy egészet alkotnak. Sokkal könnyebb az eklektikus állásfoglalás, amely a mondott általánosságokból azt következteti, hogy a politika nem az erkölcs és elismer bizonyos különbséget, de igyekszik mérsékelni és kiegyeztetni és, alapjában véve, ez a két elv váltakozik és bujósdit játszik egymással, pedig kötelesség volna középpontul állítani őket. Az erkölcsnek és politikának ebben a párhuzamoságában bizonyos veszedelem van, az, amely a gyakorlatban elő szokott fordulni s amelyről már Aristoteles megmondotta, hogy előfordul az erény és a boldogságra vezető egyéb javak (gazdagság, pénz, hatalom, tekintély stb.) kimérésében és adagolásában; hogy ha az erkölcsöt oda szállítjuk le, hogy nem egyéb, mint egy jó vagy egy kötelesség a többiek között, akkor az emberek beérnék az erény nagyon is szerény mértékével, míg ellenben egyéb javakból mértéktelenül sokat követelnének.

Ez az eklekticizmus virul még a politikáról szóló legértékesebb értekezésekben is, amilyen például a Bluntschli-é, sőt a Treitschke-é (akit a tiszta erőszak teoretikusának tartanak, pedig nem az), vagy Janet meglehetősen elterjedt műve: A politikai tudományok története. A moralisták lehetetlen dolgokat követelnek (mondja Bluntschli), a politikai szofisták pedig az erkölcsi rendre káros dolgokat: hogyan bonyolódik ki az ember ebből a labirintusból? Úgy bonyolódik ki (felel ő maga), ha meggondolja, hogy az Állam ugyan erkölcsi lény, azonban az emberek közös külső életének a rendezésére irányul; és hogy éppen ezért a politikusok előtt felmerülő erkölcsi

követelményeknek egészen más az irányzatuk és egészen mások a szabályaik, mint azoknak, amelyek a vallás szab az emberek elé. Azonban mi nem engedjük magunkat megtévesztetni és félrevezettetni az efféle szavaktól, mint «belső» és «külső», mivel ezeknek teljességgel nincs semmi értelmük a valóságban, amely nem oszlik magra és héjra. A magánerkölcsnek és a politikai erkölcsnek (mondja tovább Bluntschli) ugyanaz az alapja az egyetemes etikai rendben és a kettő egyetlen gyökérből fakadó két törzs. Mindazonáltal «a népek ösztöne nagy különbséget teremtett a kettő közt», mert csakugyan más a rossz önmagában véve, amelyet a magánember köteles elkerülni és más a rossz valamely nagy közösségben tekintve, ahol a jónak a céljait szolgálja és az Államférfinak, aki a célt nézi, meg is van engedve. Ennélfogva a gyilkosság megengedhető a politikában, ha nem alacsony és személyes indító okokból követik el, hanem a társadalom tartós biztonsága és boldogulása érdekében és ha erre a célra szükséges. Mi azonban nem engedjük többé megcsalatni magunkat a megengedettnek a fogalmával, amely a jezsuiták ódon kazuisztikájának körébe utasítandó. Janet szóról-szóra elismeri, hogy «la philosophie politique est une science qui a ses principes propres et ses lois particulières et qui porte sur un ordre de faits qui ne doit être confondu avec aucun autre»; egyúttal azonban úgy tartja, hogy «utile et même nécessaire de ne point la séparer d'une autre science à laquelle elle est naturellement unie par mille liens divers, la philosophie morale». Mindazonáltal a morális filozófia jelölné ki a politikának «la véritable fin».

És ez a cél, amelyet az erkölcs jelölt ki, erkölcsös volna ugyan, de szűkkörű ; és ez éppenséggel nem ebben áll : «contraindre à la vertu», hanem ebben : «protéger le droit», vagyis az igazságosság-nak, nem pedig az erénynek a gyakorlásában. A politika léte, ha erre a feladatra szorítják, csupán átmeneti, vagy legalább is földi, eltérőleg az erkölctől : «l'objet du gouvernement est de préparer insensiblement les hommes à cet état parfait de société, où les lois deviendraient inutiles, et le gouvernement lui même». Lényegileg Treitschke is a külsőlegességnek és a jog külső élet gyanánt való felfogásának elméletéhez csatlakozik ; és visszautasítja a hegeli etikus Államot, mert «az Állam nem a nép egész élete mindenestül, hanem csupán magában foglalja azt, mint védelmezője és rendezője». Szerinte is a viszony politika és erkölcs között «nem nagyon egyszerű és világos», ő maga minduntalan letagadja, amit mondott, megborzad Machiavelli politikai elméletének «mélységes erkölctelenségétől», azonban aztán nem ismer korlátokat az Államnak abban a kötelezettségében, hogy fenn kell tartania magát és megvallja, hogy «az Állam életében, éppen úgy, mint az egyes emberek életében, megszámlálhatatlan sok eset van, amelyekben lehetetlen a teljesen tiszta eszközök használata». És a fogalmaknak ugyanez az ingatagsága felbukkan Rümelin híres bevezetésében : *Über das Verhältnis der Politik zur Moral* (1874), amelyben újra felhangzanak az átkozódások Machiavelli ellen, azonban ott van az az állítás is, hogy az egyénre kötelező erkölcsi normák nem irányadók az Államra nézve, mert ő a normák megállapítója és lényegileg

ismétlődik Hegel tétele, azzal a rosszabbodással, hogy a dialektika osztályozóvá és statikussá vált. Rümelin szerint csakugyan politika és erkölcs két egymás mellé rendelt faj és mind a kettő alá van rendelve az Etikának, ami magasabbrendű nem.

Lehetséges, hogy vannak olyanok, akik szívesen fogadják ezt a látszólag tudományos és filozófiai gondolatot, amely az alantas gondolkodás bizonytalanságát és éretlenségét tükrözi. Mi azonban azt hisszük, hogy hasznos dolog megszabadulnunk tőle, még erőfeszítés kockázata árán is, ami első pillantásra paradox és furcsa állításnak tűnik.

6.

A politika filozófiájának története.

Eddigi apró jegyzeteink, azonfelül hogy történelmileg megvilágítják az előző tanulmány némely utalását, alkalmasak arra, hogy gyakorlati módon megmutassák, néhány tulajdonnévvel és néhány példában, milyen értelemben kellene tárgyalni a «politika Filozófiájának történetét». Ezt a történelmet el kell választani két más történelemtől, amelyekkel rendszerint hibásan összekeverik: «a politikai tudomány történetétől», vagyis a politika tapasztalati tudományától, a tapasztalatnak ezen a terén sorjában kigondolt osztályozásoktól és törvényektől; és «a gyakorlati irányzatok történetétől», vagyis a különféle idők és országok programjaitól és eszményeitől, amelyek mint szimbolumok, az elméletekben s még inkább az ál-elméletekben jutnak kifeje-

zésre. Ez az utóbbi történelem nem különböztethető meg az úgynevezett politikai vagy etikai-politikai történelemtől, a cselekvések és események történelmétől, amellyel mindenestül egybevág; mivelhogy az elméletek, ha csupán elméleteknek álcázott vagy elméletekkel mint eszközökkel felfegyverkezett irányzatok, mindenestül egybevágna az akarat megmozdulásával. Kétségtelenül finom megkülönböztetés kívántatik meg ahhoz, hogy az irodalmi bizonyságokból csupán azt vonjuk ki, aminek spekulatív értéke van a politikáról való filozofálásban és csak ennek az alapján kutassuk az összefüggést és kísérjük nyomon a történelmet. Csakhogy aki nem bírja el az elméletek összevisszaságát, nem akarja elbírní a történelmek összevisszaságát sem.

Ekként, hogy csupán a már felhozott példákra szorítkozzunk, Hegel, mint a germánság és a konzervativizmus harcosa, beletartozik a tizenkilencedik század európai történelmébe; azonban a valóságnak új és történelmi felfogásával beletartozik a politikai filozófia történelmébe; megkülönböztetései pedig, amelyek, ha filozófiailag nem is állják meg helyüket, megállják helyüket mint tapasztalati sémák, határozottan a politikai tudomány történelmébe tartoznak. Hasonlóképpen Marx lényeges része a politikai történelemnek, amennyiben a munkásmozgalom érzelmeit, reményeit és akarásait fejezi ki; azonban a politikai filozófia történelmébe kell sorolnunk azért a kísérletéért, hogy etikát és minden egyéb szellemi alkotást gazdasági alapon akart megoldani; de beletartozik a politikai tudomány

történelmébe is, mert kidomborította az osztályharcot, az osztályok ideológiáit és a gazdasági élet és politika vonatkozásait. Ami nem ment fel az alól, hogy természetesen sohasem szabad szem elől téveszteni ugyanezeknek az íróknak a különböző arculatait.

III.

GAZDASÁGI-POLITIKAI TÖRTÉNELEM ÉS ETIKAI-POLITIKAI TÖRTÉNELEM.

Az erkölcsi történet az a fogalom, amelyet egyfelől újra kell alkotni, másfelől jobban meg kell határozni, amelyet továbbá legsajátosabban keresnek és kutatnak a történelem neve alatt.

Ezen a szón csakugyan nem szokták érteni sem a gondolkodás vagy a filozófia történetét, sem a költészet és a művészet, sem a földművelés, a kereskedelem vagy egyéb közgazdasági ágazat történetét, hanem éppenséggel egy nép vagy általában az emberiség úgynevezett erkölcsi vagy polgári életének történelmét. És úgy látszik, hogy az a történelem magában véve, ez a kiváltképpen történelem; és annak jó okai vannak, hogy ez így lássék, ámbár szigorúan véve nem is így van a dolog, mivel nem gondolható el a történelemnek semmiféle olyan formája, amely a többen uralkodnék.

Hogy ez a fogalom újra alkotandó, azt könnyen el fogjuk ismerni, ha eszünkbe juttatjuk a determinisztikus naturalizmus és az etikai utilitarizmus túltengését a múlt század második felének

általános gondolkodásában és éppen ezért történetírásában is, amely úgyszólván teljesen megfeleledkezett az erkölcsi szellemről, amely élteti az emberiséget (szinte azt mondhatnók, hogy megfeleledkezett az emberiségről); továbbá azt, hogy hogyan következett e naturalizmusra egy bizonyos fajta dialektika, azonban véletlenül a történelmi materializmus formájában, amely lényegesnek tartotta a gazdasági életet, az erkölcsi életet pedig látszatnak, illúzióknak, vagy, mint ő nevezte «felépítménynek». Az erkölcsi öntudat hátterbe szorítása a történetírásban folytatódott akkor is, mikor a történelmi materializmust szelídítették és részben cserben hagyták; és hogy Olaszországra szorítkozzunk, ismeretes, hogy a huszadik század elejének ifjú történelmi iskolája abban tetszelgett, hogy «gazdasági-jogi» irányzatnak határozta meg magát, s ekként ő maga zárta ki vagy legalább is hagyta figyelmen kívül ebben a meghatározásban azt a célt, amelynek éppen a munkálkodása legfőbb céljának kellett volna lennie: az erkölcsi élet leírását és megértését. Ma is, aki a történelem előadásában elébe helyezi a gazdasági dolgok ismeretének és a társadalmi osztályok gazdasági küzdelmei leírásának az erőfeszítések és az erkölcsi küzdelmek elbeszélését, azt könnyen «író» vagy «filozófus» számba veszik, nem pedig tanult és furfangos történetíró számba. Mivel én egyike voltam az elsőknak, immár harminc éve, aki ajánlottam a történelmi materializmus fogalmainak a tanulmányozását, mert ezek nagyon is hathatósaknak tűntek nekem arra, hogy felrázzák restségéből az akkori tudósok filológus történetírását és visszavezessék a szavaktól a

re s-hez, most is az elsők között akarom ajánlani, hogy szabadítsuk meg magunkat annak maradék előítéleteitől; ez pedig annál inkább illik hozzám, mivel immár harminc éve felemeltem óvó szavamat ama tanítás metafizikai és naturalisztikus hamis feltevései ellen és azt a tanácsot adtam, hogy a tanaikat úgy kell tekinteni, mint a kutatás egyszerű tapasztalati kánonjait.

Ha a hirdetett újjáalkotást úgyszólván mint *quaestio facti*-t igazoljuk, akkor feltevés és hozzávetés révén önként adódik elméleti igazolása is, vagy pedig meg kell oldani a *quaestio iuris*-t az erkölcsi tevékenység igazságára és autonómiájára vonatkozólag, az erkölcsi cselekvés utilitarisztikus vagy akármi másféle tagadásával szemben; és innen van az olyan történelemnek a logikus szükségessége, amely az erkölcsi életben találja az alapelvét s a tárgyát. Mindazonáltal, a nélkül, hogy bármiképpen is ismételnők ennek a lényeges pontnak a bizonyítását, amely úgy ismeretes a filozófiában, mint az erkölcs alapvető pontja, legyen szabad annyit mondanunk, hogy annak a fogyatéknak, amelybe az erkölcsi élet kizárása, figyelmen kívül hagyása vagy elégtelen kidomborítása révén kerül az ember, abban a kielégítlenségben van a bizonyítéka, amely a teljesen vagy főképen gazdasági történelmek olvasását kíséri, amelyek úgy lépnek fel, mint teljes történelmek, mert az ember érzi, hogy van valami más is, valami fontosabb és magasabbrendű, valami bensőbb és sajátosabb, amiről ezek a történelmek nem beszélnek.

Kétségtelen azonban, hogy miután újra jogaiba iktattuk az erkölcsi történelem jogát és lé-

tezését, éppily sürgős pontosan meghatározni a tartalmát és ezenfelül megkülönböztetni egyik hamis alakjától, amely őt magát is elhomályosította és rossz hírbe keverte. Azt a történelmet értem, amelyet igazán nem erkölcsi történelemnek, hanem moralisztikusnak kellene nevezni, mert felcseréli és összezavarja a moralista magatartását a történetírónak más, egészen eltérő magatartásával. Csakugyan, a moralista gyakorlati hibajavító vagy erkölcsbíró, akinek egyetlen gondja, hogy épségben és törhetetlenül megőrizze az erkölcsi eszményt és aki az emberi dolgokat egyes-egyedül a *p e r f e c t i o* szempontjából ítéli meg, vizsgálva az egyes cselekvések helyességét és az egyes egyének nagyobb vagy kisebb jóságát. Ezzel szemben a történetíró igyekezete az, hogy felkutassa a multat minden vonatkozásában, logikájában és szükségességében; és valamint az érdeklődése sokkal tágabb körű, mint az egyéni pedagógia érdeklődése, akként szélesebb a tekintete és az ítélőképessége is és más az a fontossági fokozat, amelyhez igazodik; ennélfogva ő nem törődik annyit a *p e r f e c t i o*-val, a minden részletükben és árnyalatukban gáncsolhatatlan cselekvésekkel, vagy az erkölcsileg sugallt és végrehajtott dicséretes cselekvések sorozatával, vagy az egyéni jóság dicsőségével, mint a végrehajtott cselekvések jellegével és azzal a jelentőséggel, amelyet a történelmi fejlődés folyamán kapnak. A legjobban megvilágítja ezt a különbséget az a párhuzam, amelyet a grammatikus vagy nyelv- és stílus-mester és a költészet-kritikus közt vonhatunk; az első (akinek feladata felismerni a hasznosságot és a tiszteletreméltóságot és azt

kívánni, hogy szüntelenül frissen benne legyen a gyakorlatban) szigorúan fürkészi a kifejezések szabatosságát és tökéletességét és dicséri a tökéleteseket és gáncsolja a tökéletleneket, míg ellenben a második túri és végül el is fogadja a tökéletlenségeket, csak valóban igazi és nagy költői alkotás legyen az, amelyet maga előtt lát. És valamint a grammatikusok és irodalomtanárok, míg egyfelől készségesen elismerik az olyan jelentéktelen és könnyű fajsúlyú műveket, amelyekben szabatosságot és tisztaságot fedeznek fel, addig másfelől ócsárolják és visszautasítják a nagyszabású alkotásokat, amelyekben bőven buzognak a jó tulajdonságok, de nem hiányoznak a hibák sem, amiért is híres volt irtózásuk Homerostól, Dantetől és Shakespearétől; ekként a moralista történetírók is, mivel minden dolgot az erkölcsi *perfectio* mértékéhez igazítanak, magasztalják a középszerű, de tisztességes embereket és zord arcot vágnak a nagyokra és bűnösökre, a Nagy Sándorokra, Caesarokra és Napoleonokra, vagy pedig, mivel mindig csak a tökéletességet keresik és csak ritkán vagy sohasem találkoznak vele ezen a szegény világon, amely szüntelenül a teremtés izgalmaiban hanyódik, az emberi bűnök és hitványságok irigy és dühös vagy komor és pesszimiztikus elbeszélőivé vedlenek át. Meg kell jegyeznünk, az itt vázolt kettős jellemzés megerősítéséül, hogy a moralista történetírás különösen a csüggedés idejében terjed, jut túlsúlyra és válik uralkodóvá, mikor az emberi, polgári és világi munkálkodástól elvesztik a kedvüket és pedig az így lesujtott emberek lelkében; és ezért voltak kiváló képviselői a késő görög-római korban, a

stoicizmussal és egyéb ilyen aszkétikus filozófiákkal együtt és ezenkívül aztán ezeknek keresztény maradékaikban; egyébként éppen úgy, mint ahogy a grammatikai kritika és az irodalomtanárok kizárólagos vagy majdnem kizárólagos és zsarnoki uralma abba a korba tartozik, amelyben csekély volt a filozófiai és történelmi lendület és gyenge a teremtetőerő. Bizonyára nincs szándékunkban tagadni az ilyen grammatikai és erkölcsi kritika hatásosságát és jótékony aprólékosságát, sem hirdetni vagy előmozdítani valamiféle szeretlen esztétikai és egyúttal etikai romanticizmust; mindazonáltal igenis szándékunk az előadott fogalmak segítségével felismerni az értelemnek azt a részét, amely megvan mind az egyik, mind a másik romanticizmusban, amennyiben ennek a révén emelkedik fel a tekintet a kicsinyről a nagyra és ennek a révén értékeli az ember magasabbra a kicsinynél, amely tökéletes, a nagyot, még ha tökéletlen is. A kecses és választékos apró művészi alkotás és az elegáns semmiség becses dolog; de az ilyenfélékből rengeteg volt és van ezen a világon, míg *Divina Commedia*, *Lear király* és *Medici-kápolna* nagyon-nagyon kevés van. A szegény és erényes parasztasszony erkölcsileg éppoly értékes vagy értékesebb, mint a történelem legkiválóbb hőroza és a paradicsomba fog jutni, míg a másik a tisztítóhelyre, ha ugyan nem egyenesen a pokolba; azonban a történelmi elbeszélésekbe, amelyeket felkutatnak, elbeszélnek és amelyeken elmélkednek, ez a bűnös dicsóséggel fog bevonulni, a másik pedig feledésbe merül.

Mivel attól tartottam, hogy könnyen össze lehet tévesztetni az erkölcstörténelmet a moralista tör-

ténelemmel, az az ötletem támadt, hogy egy más alkalommal az erkölcs történelmet egyik szinonimájával jelöljem, amelynek talán több reménye lehet arra, hogy meghonosodik és amelyben kevesebb veszélye rejlik a félreértésnek: etikai-politikai történelemnek neveztem. És ez alkalmat ad nekem arra, hogy megvilágítsak két más fontos tudományos formát, amelyekben ez a történelem az utóbbi századokban jelentkezett, amelyek közül nézetem szerint egyik sem ment a korlátoltságoktól s egyúttal korcs képződményektől, mivel mindegyikük magán viseli annak az időnek és helynek a bélyegét, melyben keletkezett. És hogy hol és mikor és hogyan keletkezett az első, a civilizáció történelme gyanánt felfogott erkölcs történelem (*histoire de la civilisation*), ismeretes: a világosság századában, az ész vagy helyesebben az intellektuális és absztrakt ész korszakában és elsősorban Franciaországban. És mikor ráéismélt arra, hogy milyenfajta történetírás ellen lázadozott, nem kétséges, hogy első nekibuzdulásában erkölcsi történelem akart lenni, abban a magas értelemben, amelyet maga elé szabott, mert szembehelyezkedett a tisztán katonai és diplomáciai történelemmel, amely csupa háború és tárgyalás elbeszélése volt és egy bensőségebb történelemnek, a népek polgári történelmének a szükségérzetét juttatta érvényre. Azonban a civilizáció fogalma meglehetősen bizonytalan és ingatag volt és a helyett hogy elmélyítették volna abban az etikai-politikai tartalomban, amelyet magában hordott, alkalmazkodtak a kor szükségleteihez és így az idevágó történetírás a «világosság terjedése», vagy amint

ugyancsak nevezték, «a racionalizmus szelleme» történelmének az alakját öltötte magára. És akár-mik voltak is ennek a történetírásnak az egyéb hibái, a minket ebben a pillanatban érdeklő szempontból nyilvánvaló, hogy lényegileg az intellektualizmus, a pozitív tudomány és a vallási vagy mitológiai hiedelmek és babonák fokozatos pusztulásának a történelmére szorítkozott; vagyis egyrészt tisztán a gondolkodás történelmére, valamiféle elméleti történelemre; másrészt az igazságok elterjedésének és használatának a történelmére, vagyis bár kulturális és gyakorlati történelemre, de nem igazán etikai-politikai történelemre, vagy amennyiben ilyen volt, nem eléggé egyoldalún tárgyalta etikai-politikai történelemre.

Az erkölcsi történelemnek, mint *histoire de la civilisation*-nak ezzel a felfogásával szemben, amelyet franciának lehetne nevezni, szembehelyezkedett a másik, amelyet germánnak nevezhetnénk, a történelemnek mint sajátosan politikai történelemnek, *Staatsgeschichte*-nek, az Állam történetének a felfogása, mert szerinte ez az igazi és konkrét és egyetlen etikai valóság; és nemcsak az az érdeme volna meg, hogy újra hangsúlyozza a különféle gazdasági tevékenységek történetével szemben az etikai tevékenység történetét, amely mindazokon uralkodik és felülmúlja őket, az egyoldalú történelmekkel szemben az egységes történelmet (vagy amint kevésbé pontosan mondhatnók: *Über den Geschichten die Geschichte*),¹ hanem megvolna az a másik érdeme is, hogy a «civilizáció» helyébe az Államban és az Államért

¹ Így Droysen, *Grundriss der Historik*, 73. §.

őfolyó küzdelemnek és munkásságnak fogalmát helyezte. Hibája volt azonban az, hogy az etikát némileg részrehajló módon Államnak értette és hogy elkülönítette az Államot a sokféle és bonyolult erkölcsi és politikai élettől, amely ekként felöleli azt, amit jogilag «Államnak» neveznek, valamint azt, amit «Egyháznak» neveznek, azt, amit Államnak tekintenek és azt, amit társadalomnak tekintenek, azt, amit elfogadnak Állam gyanánt és azt, ami ellen küzdenek mint ellenállam ellen, a pozitív és a negatív elemet, amely maga is pozitív vagy pozitívebb a másiknál. Ehhez a hibához járul a másik, amely függ az országtól és a kortól, amelyben az az elgondolás keletkezett és kifejlődött, tudniillik az az irányzat, hogy eszményivé magasztosítsa nemcsak a politikusok és a jogászok Államát, hanem sajátlagosan a tekintélyen alapuló és konzervatív Államot, amely a német nép sorsát vezérelte.

Ezekről az elméleti fogyatkozásokról és aggasztó eshetőségekről az erkölcsi vagy etikai-politikai történelemnek meg kell szabadítania magát, úgy hogy helyreigazítja önmagát és tárgyául nem csupán az Államot és az Állam kormányát és az Állam terjeszkedését veszi, hanem azt is, ami kívül van az Államon, már akár együttműködik vele, akár pedig arra törekszik, hogy módosítsa, felforgassa és mást állítson a helyébe; vagyis a legtágabb értelemben vett erkölcsi intézmények alakulását, beleértve a vallásos intézményeket és a forradalmi szektákat is, beleértve a gyakorlati irányzatú és tartalmú érzelmeket és szokásokat és ábrándokat és mítoszokat. Ha azután ennek a mozgalomnak az egésze azt akarja,

hogy úgy tekintsék, mint magát az Állam életét magasabb értelemben, nem idegenkedünk ettől a megállapítástól, természetesen ha csakugyan így értetődik a dolog, sőt éppen ezért tűnik nekünk alkalmasnak az «etikai-politikai» elnevezés az «erkölcsi» helyett, amelyben van valami ködösség. Azoknak az intézményeknek a megteremtői a politikai lángelmék és az arisztokráciák vagy politikai osztályok, amelyek a maguk kebeléből hozzák őket létre és amelyek viszont, ha rájuk kerül a sor, kitermelik és fenntartják őket.

Ennek az erkölcsi vagy etikai-politikai történelemnek a körében a többi történelmek, amelyek a gyakorlati tevékenységre vonatkoznak, mint a földművelés, a technikai találmányok, az ipar, a kereskedelem, a művelődés és más egyébnek a történelme elveszti autonómiáját és feloldódik amabban, mivel az általuk leírt munkák sorjában feltételei az etikai-politikai történelemnek és eszközei, amelyeket a maga céljaira felhasznál, anyag, amelyet alakít és újra alakít. Ilyen a háborúk története is, amely az etikai-politikai történelemben immár nem tartja meg azt a jellegét, amely önmagában megvolt neki mint a hadtudomány történetének, hanem egybekapcsolódik az erkölcsi élettel, amennyiben a háborúban és a háború előkészítésében és végrehajtásában is megmutatkozik a népek etikai erénye; és ugyanez áll a politikára is, ha szűkebb értelemben vesszük, mint a kormányzás és a diplomácia művészetét.

Mikor azonban azt állítjuk, hogy az etikai-politikai történelemben feloldódnak a többi történelmek, ugyanabban a pillanatban azt is állítjuk, hogy ezen a körön kívül és önmagukban

véve saját törvényeiket követik és külön kell tárgyalni őket, nem csupán különböző kiterjedésben és részletezéssel, hanem eltérő alapgondolattal is. A különböző történelmek és autonómiájuk sajátos jellegének ebből a homályos ismeretéből származott az a szokás, hogy a történelmi könyvekben a fő-anyag tárgyalásához, amely többé-kevésbé megfelel vagy szeretne megfelelni az etikai-politikai történelem követelményének, egész sor fejezetet vagy kitérést csatolnak, amelyek a földművelést, a kereskedelmet, az ipart, a haditudományt, az ünnepeket és játékokat, a szokásokat, valamint az irodalmat, a művészeteket, a tudományt, a filozófiát tárgyalják. Ez típusa annak a történelmi előadásnak, amelyet keményen bíráltak és gúnyoltak, mint afféle rekeszes és fiókos történetírást; azért mégsem hagyták abba és hiába követelték és követelik, hogy adja át a helyét olyan történetírásnak, amely mindezekkel a dolgokkal foglalkozik ugyan, azonban egységesen. Az egységesítés valóban lehetetlen abban az esetben, mert vagy feloldódnak, mint mondtuk, az erkölcsi történelemben s akkor erkölcsi történelemmé válnak, vagy pedig a maguk saját kritériumai szerint ítélik meg és írják őket s ebben az esetben egyéb történelmek, amelyek ugyan követhetik vagy megelőzhetik amaszt, csatlakozhatnak amahhoz ugyanabban a kötetben, de sohasem egyesíthetők vele. Ezek rendszerint hozzá nem értők tákolmányai lesznek: irodalom- és művészettörténeti fejezetek, amelyeket művészi érzék és megértés nélkül írtak meg, a kereskedelmi vagy pénz-történet egyes fejezetei, amelyekkel a közgazdászok nyil-

tan elégedetlenkednek és azt mondják, még pedig nem ok nélkül, hogy a «történetírók» (vagyis «azok a bizonyos történetírók») nem értenek hozzájuk és okosabban tennék, ha hagynák, hogy *tractent fabrilis fabri*.

Ha kirekesztjük ezek közül a fejezetek közül azokat, amelyek a filozófia és a költészet és művészet történetére vonatkoznak, amelyek az elméleti sorozat helyesen meghatározott történelmébe tartoznak, azok, amelyek megmaradnak, a maguk különböző sokféleségében, valamennyien a gazdasági tevékenység történetében foglalhatók össze, amely szoros és spekulatív értelmében éppúgy felöleli a pénzváltás művészetét, mint a politikai tárgyalások művészetét, éppúgy az áruk, mint minden más hasznos dolog termelését, a kereskedelmi vetélkedéseket éppúgy, mint a fegyveres vetélkedéseket, amelyeknek háború a nevük. E különféle történelmek között vannak ugyan különbségek, még pedig különbségek a különböző előkészületben, tapasztalatban és magatartásban, amelyet a művelőiktől megkívánnak, ezek azonban tisztán anyagi különbségek és sem nem nagyobbak, sem nem mások, mint azok, amelyek a költészet, a festészet, a zene, az építészet és egyebek történelme közt mutatkoznak, amelyek pedig valamennyien esztétikai történelmek. A gazdasági történelemtől tehát, ebben az összefoglaló értelemben, vissza kell követelni az autonómiát az erkölcsi vagy etikai-politikai történelemmel szemben; éppúgy, mint ahogy kivívták a művészettörténet autonómiáját a gondolkodás és a filozófia történetével szemben.

Ez az autonómia, jól értsük meg, teljességgel dialektikus, mert a különböző autonóm történelmek mégis csak összekeverednek egymással s a megkülönböztetésük nem jelent elválasztást és elkülönítést, ami nemcsak érthetetlené, hanem egyúttal előadhatatlanná is tenné és megsemmisítené valamennyit. Viszont az autonómia megszilárdításának fontossága abban van, hogy világossá teszi egy későbbi történelemben való egyesítésük lehetetlenségét, mert abban már nemcsak egyesülnének, hanem semlegesekké is válnának és ezért éppúgy megsemmisülnének, mintha elválasztanak és elkülönítenék őket; egyúttal annak a lehetetlenségét is, hogy visszavezessük egyiküket vagy másikat arra, amely megelőzi vagy követi a szellemi dialektikában, vagy, az előttünk fekvő esetben, visszavezetni az erkölcsi történelmet a gazdasági történelemre vagy a gazdasági történelmet az erkölcsi történelemre.

Ez az «erkölcsi történelem» vagy «etikai-politikai» történelem (legyen szabad még idecsatolnom ezt a megfontolást) továbbá az, amely ott van a mélyén annak a több ízben hangoztatott állításnak vagy követelésnek: hogy az emberiség igazi történelme a vallásos történelem. Ennek kapcsán Goethe szavait szokták idézni: «A tulajdonképpeni, egyetlen és mélységes tárgya a világ és az emberiség történetének, amelynek a többi mind alá van rendelve, nem egyéb, mint a hit és a hitetlenség harca. Minden olyan korszak, amelyben bármilyen alakban is uralkodik a hit, ragyogó, vigasztaló és termékeny a kortársak és az utókor számára egyaránt; viszont minden olyan kor, amelyben bármilyen alakban is a hitet-

lenség arat nyomorúságos győzelmet, még ha egy ideig büszkélkedik is hamis ragyogásában, eltűnik az utókor emlékezetéből, mert senki sem gyötri magát szívesen meddő dolgok megismerésével.¹ Nos ez a hit, ez a szenvedély, ez a lelkesedés, amely felmagasztosítja az előkelően történelmi korszakokat és népeket, ugyan mi egyéb, mint az egyetemes etikaiban tevékeny hit, a munkálkodás az eszményben és az eszményért, akárhogyan fogjuk is fel és teoretizálunk fölötte, bár mindig valami teoretikus módon történik ez, valami metafizikai háttérrel a láthatatlanban, vagyis a gondolat világában? Hasonlóképpen emlékezem, hogy a múlt század utolsó éveiben, a történelmi materializmus virágkorában, nagy port vert fel egy könyv, amelyet ma már senki sem keres vagy olvas, Kidd: *Social evolution*-ja; ebben a szerző, aki szociológus, szocialista, darvinista, sőt weissmanniánus, naturalisztikus és materialisztikus műveltségén és készségén keresztül arra a következtetésre jutott, hogy a társadalmi fejlődés és haladás semmiképpen sem magyarázható meg az «észnek», hanem csupán a «vallásnak» az erejével. Behatóbb megfigyelés után könnyű volt észrevenni, hogy Kidd, bizonyos angol filozófiai hagyománynak megfelelően, az «ész»-en az utilitarisztikus számítást, «vallás»-on pedig az antiutilitarisztikus (és ezért szerinte irracionális) meghódolást értette olyan szabályoknak, amelyek ellenkeznek az egyénnek mint ilyennek érdekeivel, ezzel szemben azonban előmoz-

¹ Lásd a *Westöstlicher Diwan*-hoz írt jegyzeteiből az *Israel in der Wüste* címűt.

dítják a fajnak vagy az emberi nemnek az érdekeit: ami annyit jelent, hogy a társadalomtörténet gerincét az erkölcsi tevékenységbe helyezte. Csak éppen, ugyanúgy, mint ahogy fentebb figyelmeztettünk arra, hogy nem szabad felcserélni az etikai-politikai vagy állami életet, ami a történelem tárgya, az Állammal, ahogyan azt a tisztán politikusok politikai és jogi célok érdekében felfogják, ugyancsak ajánlanunk kell, hogy ne vegyék a «vallást» a különböző vallások híveinek anyagiasság, vagy a vallások filozófiai ellenfeleinek megszorított értelmében, hanem úgy ahogy Goethe értette, hogy vallás minden olyan értelmi rendszer, a valóságnak minden olyan felfogása, amely hitté változott és alapjává lett a cselekvésnek és világosságává az erkölcsi életnek. Ennek az utolsó pontnak ugyancsak van bizonyos fontossága, mert ahol a vallásos gondolat, vagy helyesebben a gondolat általában nem a meggyőződésnek és a hitnek említett formájában merül ki és ezért a gyakorlathoz való és gyakorlattá vált viszonyában, hanem ellenkezőleg a haladás, a kutatás, a vitatkozás, a teológia formájában, ebben az esetben a vallásos történelmet vagy a vallás történetét nem lehet azonosítani az etikai-politikai történelemmel, mert e helyett határozottan visszatér a gondolat formájának és fejlődésének amabba az alakjába, vagyis a filozófia történetébe.

FÜGGELEK.

Egy «Politikai Művelődési Társaság»-ról.¹

Uraim!

Nekem úgy tűnik, hogy a «Politikai Művelődés Társasága», amelynek önök az alapítói, valóban hiányt pótol: olyan hiányt, amelyet én ismételtén éreztem s amely arra a gondolatra vitt, hogy kívánjak és áhítozzak valami hasonlót ahhoz, amit önök immár megvalósítani igyekeznek. Azt hiszem, hogy nem paradox az az állításom, hogy a tizenkilencedik század folyamán, különösen a mi latin országainkban a politikai öntudat némileg el volt fátyolozva és a politika elmélete elvesztette antik lendületét. Egyfelől a demokráciák bizonytalan moralizmusának és humanitarizmusának, másfelől az absztrakt és empirikus tudományok irányzatának okvetetlenül csak ilyesmi lehetett a következménye és a Politikán túltettek a matematikai és mechanikai irányú tudományok, mint a Közgazdaságtan, meg a naturalisztikus

¹ 1924 május 19-én a Politikai művelődés társaságának felavató ünnepén mondott beszéd. Ezt a társaságot hadviseltek alapították a nápolyi egyetem néhány tanárának részvételével.

vagy egyenesen pozitívisztikus tudományok, mint a Szociológia. Most, a spekulatív és történelmi gondolat általános ébredésében a politika elméletét filozófiailag újra átgondolták és újra hozzákapsolták legjobb hagyományaihoz ; és szükséges, hogy az új elgondolások körül tömörüljenek a tanulni vágyók, hogy megértsék, megvitassák, tökéletesítsék, módosítsák és konkrét ítéletekké változtassák őket, azzal a céllal, hogy jobban megértsék a jelen életét és a történelmi életet.

Különösebben az volt a kívánságom, hogy az említett társaság Nápolyban támadjon életre, ahol most csakugyan életre támad, mert itt a multban szigorú hagyományuk volt a politikai tanulmányoknak, amely csak 1860 után veszett ki és úgyszólván becsületbeli kötelességünk itt gyujtani meg a régi fáklyát. Ezért azt ajánlanám önöknek, hogy tanulmányaikban ne mellőzzék a régi politikai írókat, sőt hogy használják őket az egybekapcsolódás és a vonatkozás pontja gyanánt, mikor kiterjeszkednek minden népek és minden idők íróira. Nem csupán kegyeletes kötelességről van szó, amelynek teljesítése elődeinkkel szemben önökre vár ; hanem valóságos erőről, amelyet önök a nemzeti, tartományi és városi történelemnek ebből az ébrentartásából nyernek. És ha egyebet nem is nyernek, e férfiak könyveinek a megismerése révén elkerülik azt a kockázatot, hogy ők (akárom mondani a képmásaik, amelyek szobrok, mellszobrok vagy képek alakjában tudományos intézeteinket díszítik), mikor hallják, hogy a politika problémáit modern vagy idegenszerű terminológiával tárgyalják, mosolyogva ne figyelemztessék önöket : — De hiszen ezeket a dolgokat

már mi elmondtuk! — Vagy pedig: — Ezeket a dolgokat mi jobban elmondtuk, mint ahogy ti elmondjátok!

A politika elméletének tanulmányai három részre oszlanak: ezek közül az első a tulajdonképpeni elmélet vagy a politika Filozófiája, amely a politikai tevékenység természetét kutatja és meghatározza vonatkozásait az emberi szellem egyéb formáihoz vagy tevékenységeihez, miközben megállapítja igazi jelentésüket azoknak a fogalmaknak, amelyek politikai dolgokra vonatkoznak, amilyen például az Állam, a kormány, a szuverénítás, a tekintély, a szabadság, az erő, a meggyezés, az egyenlőség, a többség, a jogi állapot, az erkölcsi állapot, a közgazdasági pártok, a politikai pártok, a politikai ideálok és ideológiák és egyebek fogalma. Olyan fogalmak ezek, amelyek naponta visszatérnek s amelyeken gyakran súlyos gyakorlati következménnyel járó viták fordulnak, amelyeket ennél fogva logikai pontossággal meg kell határozni és le kell vezetni és tiszta és biztos módon kell birtokunkban tartani. A második a Politikai történet vagy az Államok története, amelyet azoknak a fogalmaknak a segítségével fejtenek ki, építenek fel és gondolnak végig, amelyeket az elmélet kritikailag kidolgoz; és ez maga az elmélet a maga kézzelfoghatóságában és valóságában, az elmélet, amely él a tényekben és az igazság fényében átvilágítja őket. Végül a harmadik a politika tapasztalati Tudománya, amely, mivel a történelmen alapul és induktív módszerrel dolgozik, kialakítja az Államok különféle alkotmányformáinak és a közélet különféle műveleteinek típusait és osztályozza őket és vonatko-

zásba hozza őket és felszínre hozza belőlük az egymásmellettségnek és egymásutániságnak, az oknak és okozatnak a tapasztalati törvényeit. Ebben a három részben kimerül a tulajdonképpeni értelemben vett Politikának minden néven nevezendő vizsgálata; és minden egyéb tudomány és tanulmányág, ami csak politikai tanulmányok elnevezés alatt szokott csoportosulni, közelebbi vizsgálat után vagy feloldódik az előbbieken, vagy nincs több köze a politikához, mint bármely egyes tudományágnak valamennyi többi tudományához. Önök szegezzék szüntelenül erre az egységbe foglalt három részre a tekintetüket, mint kutatásaik és munkásságuk igazi és tulajdonképpeni céljára és ne engedjék eltéríttetni magukat tőle. Ha pedig e három közül egyet különösebben kellene ajánlanom önöknek, akkor a másodikat ajánlanám, azt, amely a középúton áll, a Történelmet, amelyben az elmélet a tény bírálatában merül ki és amelyre folytonosan vissza kell vezetni a politika tapasztalati tudományának sémáit, hogy újra megtalálják igazi jelentésüket és hogy megújítsuk őket az új szükségletek szerint. Miféle elmélete vagy filozófiája volna a politikának az, amely nem volna képes megmagyarázni a történelmet, megértetni az emberi dolgokat? és a politikának miféle tapasztalati tudománya volna az, amely a helyett, hogy elősegítené a történelmi megismerést és megőrizné az eredményeiket és segítene hatásosan és alkalmas módon felidézni őket, fölébe terpeszkednék a történelemnek mint az absztrakciók és általánosságok, az elfogultságok és előítéletek bástyázata? Ez mégis sokszor megesett, vagy mindig

olyankor, valahányszor szem elől tévesztették a tapasztalati tudománynak, osztályozásainak és törvényeinek alárendelt jellegét.

Ennélfogva az a cél, amelyet az önök Társasága maga elé tűzött, szigorúan elméleti s ezért önök kizárták gyűléseikből a napi politikát. De hogyan kell érteni ezt a kizárást? Semmi esetre sem abban az értelemben, amelyben a pozitívizmusban volt használatos és amely szerint a tudománytól bizonyos semlegességet és ridegséget követeltek, mintha bizony lehetséges volna politikát tanulmányozni politikai szenvedély nélkül, költészetet költői szenvedély nélkül. Ebben az agyrémben egy időben oly messzire jutottak, hogy emlékszem, magam hallottam itt Nápolyban valami húsz évvel ezelőtt amaz iskola egyik híresneves tudományos férfiának azt a nyilatkozatát, hogy : ámbár ő, jó pozitívista létére nem szerette a zenét s nem volt érzéke hozzá, ragaszkodott ahhoz, hogy megvannak benne a tökéletes tárgyilagosság előfeltételei ahhoz, hogy megítélje Giuseppe Verdi tehetségét! Világos, hogy aki nem vett részt a napi politikában, legalább érzelmileg és hajlamilag, nincs abban a helyzetben, hogy megadhassa annak az elméletét, mivel hiányzik belőle az elengedhetetlen érdeklődés és az elengedhetetlen tapasztalat. Az a kizárás azonban egyszerűen annyit jelent, hogy az önök Társaságának a tagjai, lelkesedéstől lángoló és gyűlölettől és szeretettől égő ifjak vagy a parlamenti életben és a kormányzati ügyekben tapasztalt férfiak, demokraták vagy tekintélytisztelők, liberálisok vagy szocialisták, a Társaság érdekében való munkálkodásban magukra vállalják azt a terhes erőfeszítést, hogy a

gyakorlat és a hajlandóság szférájából felemelkednek a gondolat szférájába és le tudják majd győzni önmagukat, vagyis azokat a harci állásfoglalásokat, amelyeket mindegyikük elfoglal a jelen küzdelmében és amelyek különfélék a csoportok és egyének szerint és tudják majd úgy tekinteni önmagukat, mint tárgyakat a tárgyak között, belehelyezkedve a többiek közé az egészben s úgy ítélve meg önmagukat és a többieket, mint az egésznek a részeit. Ez az erőfeszítés azonos azzal, amellyel az ember, mikor szünetet tart a cselekvés zűrzavarában, végrehajtja a maga lelkiismeretvizsgálatát; s amaz éppolyan jótékony, mint emez.

Éppolyan szükséges a politikai érdeklődésnek és pártosságnak energikus tagadása azért, hogy helyes elmélethez és történelemhez jussunk, mint amennyire szükséges megfordítva az elmélet tagadása, hogy áttérhessünk a hathatós gyakorlati cselekvésre, ami mindenestül az érzelem és akarat, nem pedig a szemlélődés és a kritika műve. Tagadást mondok, mert ezt a szakkifejezést használják a spekulatív nyelvben: tagadást, amely nem könnyelmű alkotás és rombolás, hanem maga a szellemi tevékenységnek a rugója, mert a tagadáshoz először is állítani kell és birtokolni és a tagadással nem dobja el az ember a birtokot, mint valami terhet, amelyet csak tévedésből vett magára, hanem ezt a birtokot az új birtok bensőséges erényévé változtatja és a politikai érdeklődés elméletben szűrődik le és az elmélet új, hatékony cselekvést hoz létre. Ha másképpen történnék, ha megszakadna ez az élénk kapcsolat, akkor az elmélet lesüllyedne a szőrszálhasogatásba és a vas-

kalaposságba, a gyakorlat pedig a materializmusba.

És még egy figyelmeztetést szeretnék hangoztatni, vagy helyesebben szólván szeretnék ehhez még egy felvilágosítást csatolni. Az az arculat, amelyben a politika megjelenik, az az arculat, amelyben tanulmányozni kell, mert a sajátja, nem a művészet isteni mosolya vagy a bölcsesség derűje, vagy a jóság fanyar szelidsége; ellenben van benne valami keménység és prózaiság. A politika területe a hasznosságok, az ügyek, a tárgyalások, a hol alattomos, hol nyílt küzdelmek, az úgynevezett erő és a háború területe; és ebben a szakadatlan háborúban egyének és népek és Államok éberen állnak egyénekkel, népekkel és Államokkal szemben és arra törekszenek, hogy fenntartsák és előmozdítsák a tulajdon megélhetésüket és csak annyiban vannak tekintettel a másakra, amennyiben az tulajdon maguknak is hasznára van és minden más esetben támadják és tönkreteszik a másikat vagy maguk alá gyűrik. Jaj nekünk, ha megfelelkezünk a politikának erről a realitásáról! jaj, ha illúziókban ringatjuk magunkat, ami már többször megtörtént, különösen azóta, hogy a politikai világban felharsantak azok a szavak, amelyek fenségesek volnának, ha ebben a használatban nem volnának nevetségesek, vagy ami még rosszabb, képmutatók: az Egyenlőség, Testvériség és Szabadság! Hogy ne térjünk le az elmélet területéről, ismeretes, hogy a demokratikus és humanitárius elméletek uralmának a politikában megfelelt az egyoldalú és túlhajtott imperialisztikus és nacionalista, hasonlóképpen a szindikalista és kommunista tanítások reakciója. Külön-

ben azok az események, amelyek immár egy évtizede bekövetkeztek, egy kissé mindenkit arra kényszerítettek, hogy magába szálljon és elmélkedjék a politika realitásáról.

Mindazonáltal, azzal együtt, hogy állítjuk és sohasem tévesztjük szem elől a politikának ezt a realitását, óvakodnunk kell egy szokásos tévedéstől, ami nem más, mint elszakítani egymástól az életnek s az emberi tevékenységnek a formáit, elszigetelni őket egymástól s azt gondolni, hogy így hatványoztuk s erősebbekké és biztosabbakká tettük őket, holott éppen ellenkezőleg elvágtuk a gyökereiket, amelyekből a tápláló nedvesség felszívárog beléjük. Csak hadd vessék el a politika ostoba erkölcsprédikálásait; csak hadd ünnepeljék az igazság géniusza és a politikai tudomány igazi megalapítója gyanánt Niccolo Machiavellit; csak ne feledkezzenek meg soha arról, hogy a politika nem az egész ember és ő maga sem volna, ha nem volna ott az egész másik ember, ha nem volna erkölcsi ember. És csak tartsanak hamisnak a priori minden egyenetlenséget, amely hiedelmük szerint a politika és az erkölcs között támad, mivelhogy a politikai élet vagy előkészít az erkölcsi életre, vagy o maga az eszköze és a formája az erkölcsi életnek és a két eset egyikében sem gondolható el ellentét és küzdelem. Sőt, ahhoz, hogy következetesen és állhatatosan kifejthessünk valamely politikai ténykedést, van-e nagyobb erőnk, mint az erkölcsi öntudat ereje, amelynek révén azt a ténykedést kötelességünknek érezzük? Ezért a hatásos politikai nevelést éppúgy lehet kezdeni az éleslátás és az óvatosság fejlesztésével, mint az erkölcsi öntudat

fejlesztésével és bizonyos értelemben ezt a második fokozatot kell alapvetőnek tartanunk, ha igaz, hogy a kötelességérzet politikai szerepre hajt és kényszerít olyanokat is, akik természetük-nél fogva nem igen volnának hajlamosak rá.

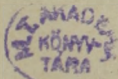
Önöknek nincs más feladatuk, mint megvilágítani ezeket a dolgokat és elméleti alapon bebizonyítani és felhasználni őket, mint az egyének s az emberi társadalmak életének magyarázó alapelveit; és ezeken a területeken is, amelyeket a céljuk jelöl ki önöknek, nem csekély jótétéményt fognak gyakorolni, azt a jótétéményt, amely a világos fogalmak megszerzésében és a helyes ítélőképességben áll. És hathatósan hozzá fognak járulni az olasz nép értelmiségi és vezető osztályának ha nem is éppen a kialakításához (mert igazságtalanság volna azt állítani, hogy még nem alakult ki és még nem létezik), de bizonyára a gyarapodásához és megerősödéséhez, mert ez kell hogy legyen és csakugyan ez az olasz politika igazi forrása. Hozzájárulnak gondolatlat és kritikával, mert minden egyéb határozottan a gyakorlatra és a gyakorlati nevelésre tartozik és mindenekfelett a cselekedetek és példák útján való ama nevelésre, amely alakítja és megszilárdítja egy népnek a hagyományát. Önök azonban mindenestre visszavezethetik a gondolatlatra és az elmélkedésre az ilyenfajta példákat, amelyekben bővelkedik az olasz függetlenségi harcok története, még pedig nem csupán, amint szokták, a rendkívüli és fenséges cselekedetek, a hősiességek példáit, hanem azokat is, amelyeknek ma talán több hasznuk van, a szerény, az alázatos derékség példáit. Hegel helyesen jegyezte meg, hogy a hőrozk

csodálatraméltók és megdöbbentők, azonban az
 Államoknak a keletkezésük idején, a szerencsét-
 lenségeikben és válságaikban van szükségük
 rájuk ; míg ellenben a fiziológiai és normális élet-
 ben, vagyis az esetek nagyobb részében, tehetsé-
 ges és tisztességes emberekre van szüksége ; és
 túlságosan gyakran történik meg, hogy miközben
 hősi hódításokról álmodoznak, megfélekednek a
 mindennapi kenyérről, arról, amiből élnek. Hogy
 jobban megmagyarázzam erre a pontra vonatkozó
 felfogásomat, kijelentem, hogy teljesen megértem
 azt a csodálatot és tiszteletet, amellyel olyan
 férfiúnak adóznak, mint Silvio Spaventa, ha fel-
 idézik 1848-ban végzett munkáját s azt a bátor-
 ságot, amellyel elviselte a pörét, a halálos ítéletet
 s a tízéves kényszermunkát, azonban, mivel vé-
 letlenül nem mindig fordul elő, hogy össze kellene
 esküdni s fel kellene lázadni gonosz királyok ellen
 és nem mindig lehet áhítozni arra, amit Stendhal a
 legarisztokratikusabb politikai kitüntetésnek ne-
 vezett, tudniillik a halálbüntetésre, viszont elég
 gyakori az az eset, hogy a közügyeket kell in-
 tézni s az állam pénzével kell rendelkezni, nekem
 úgy tűnik, hogy nevelési szempontból sokkal elő-
 nyösebb, ha elolvassuk egy kis részletét az egyik
 levelének, amely a kezeim közt van. Ezt a levelet
 a fivéréhez írta 1863 januáriusában Torinoból,
 amikor meghívták oda a kormányba a Belügy-
 minisztérium államtitkárául. «Miféle haszon szár-
 mazik majd a működésemből? — írja a fivérének.
 — Nem tudom. De azt tudom, hogy megingat-
 hatatlan akarát van bennem arra, hogy a jót cse-
 lekedjem s ne térjek se jobbra, se balra és látom
 magam előtt az egyenes utat és azon haladok ha-

tározottan. Az ajánlásokra vonatkozólag, amelyeket hozzám juttattál, majd meglátom, mit tehetek. Tudod, hogy nem hallgatok meg senkit, aki tőlem igazságtalan vagy az Államra ártalmas dolgot kér. Ne vedd tehát rossz néven, ha téged sem hallgatlak meg, ha a te réveden olyasmit kérnek tőlem, ami nem hasznos az Államra.» Csakugyan, ha látjuk, hogy rendszerint milyen könnyelműséggel és durvasággal fogadják el, sőt hajszoják a közéleti megbízatásokat, azzal az eleve eltökélt szándékkal, hogy a maguk kielégítésére és hasznára és a maguk híveinek az előnyére aknázzák ki és hogy mind ebben milyen kevés komoly elmélyedést tanusítanak, akkor megérzi az ember ezeknek az elhatározásoknak az értékét, amelyek egyszerűek ugyan, de komolyan feltett és aztán komolyan megtartott szándékok és itt egy családi és bizalmas levélben hangzanak el, tehát nem tettetésből és hivalkodásból, hanem csupán azért, hogy kitárja bennük a maga lelkiületét. Talán az ilyen szavak, ellentétes hatásukkal, erkölcsi orvosság gyanánt tudnak majd hatni, legalább azokban az emberi lelkekben, amelyek képesek megtisztulni és kiválókká tökéletesedni!

És most itt az ideje, hogy befejezzem beszédemet; de előbb egy jókívánságot akarok kifejezni a Társaságnak, amely ma kezdi meg a működését. És mi lesz ez a jókívánság? Az, hogy a közeli vagy távoli jövőendő éveiben néhányan vagy sokan azok közül, akiknek majd akkor cselekvő részük lesz hazánk politikájában és akik az ország sorsát irányítják majd, mikor gondolatban visszaszállnak ifjú éveikbe, örömmel emlékezzenek vissza azokra az órákra, amelyeket ebben a Társa-

ságban töltöttek, azokra a férfiakra, akiket itt megismertek, az értekezletekre és vitatkozásokra, amelyeken résztvettek és arra az ösztönzésre és okulásra, amelyet ezekből merítettek értelmük és politikai jellemük kialakulása tekintetében.



TARTALOM.

	Lap
Előszó	5
<i>I. Politika «dióhéjban».</i>	
1. A politikai érzék	7
2. Az Állam és az etika.....	26
3. A politikai pártok.....	34
4. A politika tapasztalati tudománya	45
<i>II. A politika filozófiájának történetéhez.</i>	
1. Machiavelli és Vico: A politika és az etika..	57
2. Rousseau: A természetjog	64
3. Hegel: Az «etikusan állam»	69
4. Haller: Az Állam, mint magánjogi viszony....	75
5. Eklektikus elméletek	80
6. A politika filozófiájának története	84
<i>III. Gazdasági-politikai történelem és etikai-politikai történelem</i>	
	87
<i>Függelék.</i>	
Egy «Politikai Művelődési Társaság»-ról	102

