No. 4557/76. 254-255

I. ÉVFOLYAM. 2. SZÁM. 1911 DECEMBER HÓ.

A SZELLEM

FILOZOFIAI FOLYÓIRAT

TARTALOM:

MEISTER ECKEHART: Az örök születésről.

ZALAI BÉLA dr.: A filozofiai rendszerezés problémája.

HEGEL: A filozofiai kritika lényegéről. — Ki gondolkodik absztrakte.

LUKÁCS GYÖRGY: A lelki szegénységről.

ZIEGLER LEOPOLD: Kant és a metafizika, mint a transcendentális kategóriák tana.

HEVESI SÁNDOR: Shakespeare és a középkor.

SZEMLE: Dilthey. — Suso. — Ziegler. — Zsidó miszticizmus.

BUDAPEST.
IFJ. NAGEL OTTÓ BIZOMÁNYA.

A SZELLEM.

FILOZOFIAI FOLYÓIRAT.

(METAFIZIKA, ETIKA, VALLÁSFILOZOFIA, ESZTETIKA.)

SZERKESZTI:

FÜLEP LAJOS.

Előfizetési ára egy esztendőre 10 K. Egyes füzet ára 4 K. — Megjelenik Budapesten, háromszor évente 8—10 ives terjedelemben.

A folyóirat szellemi részét illető dolgok Fülep Lajos címére (Firenze, 6 Piazza Donatello), a kiadóhivatalt illetők (előfizetés stb.) ifj. Nagel Ottó könyvkereskedése (Budapest, Muzeum-körut 2.) címére intézendők.

TARTALOM:

MEISTER ECKEHART: Az örök születésről 133

ZALAI BÉLA dr.: A filozofiai rendszerezés problémája . 159

HEGEL: A filozofiai kritika lényegéről. — Ki gondolkodik absztrakte? 187

LUKÁCS GYÖRGY: A lelki szegénységről 202

ZIEGLER LEOPOLD: Kant és a metafizika, mint a transcendentális kategóriák tana 215

HEVESI SÁNDOR: Shakespeare és a középkor 233

SZEMLE: Dilthey. — Suso. — Ziegler. — Zsidó miszticizmus 251

Das *wahre* Wissen wendet sich von dem blossen Widerschein des Unendlichen im Endlichen ab und zu dem *An-sich* oder Urwissen, und in dieser Richtung ist es nicht ohne die vollendete Einbildung oder Auflösung des Besonderen im Allgemeinen, d. h. ohne die sittliche Reinheit der Seele.

Schelling.

MEISTER ECKEHART:

AZ ÖRÖK SZÜLETÉSRŐL.

(NÉGY PRÉDIKÁCIÓ.)

Ünnepét üljük e mulandóságban az örök születésnek, melyet az Atyaisten az örökkévalóságban teljesit szünés nélkül, olyképpen, hogy eme születés *az időben* is teljesedett és bévül az emberi természeten. Mindig történő ez a születés, úgymond Szt. Ágoston. De ha bennem meg nem történik, micsoda hasznomra lészen az? Bizony, hogy bennem történjék azon mulik minden. Eme születésről szóljunk tehát, hogy miképpen valósodik bennünk avagy inkább a jó lélekben: a tökéletes léleknek mely zúgában szólal meg Atyám szava? Mert minden, amit mondandó vagyok, csak a tökéletes embert illeti, aki Istennek utait járta és járja mindenkor, nem illeti pedig a természetes és gyakorlatlan embert, mert annak számára e születés felette távoleső és ismeretlen.

Eképpen szólt egyszer a bölcs: „Mikor minden dolgok mély némaságban feküdtek volna, akkor a magasságból, a királyi székről egy rejtett szó szállott belém".

Háromfélét kell itt megjegyezni. Elsősorban: Melyik zúgában a léleknek mondja szavát az Atyaisten, hol vagyon *helye* eme születésnek és eme cselekedetnek? Abban, ami legtisztább, legnemesebb és leggyöngédebb a lélekben, ott vagyon helye. Bizony mondom, ha az Atyauristen ő lelki mindenhatóságában természetes ékességül még nemesebb valamivel ruházhatta volna fel, ha a lélek elfogadni még nemesebb valamit elbirt volna: bizony az Atyának várnia kelletnék a születéssel, valamig e kitünőbb valami eljövend. Ezért is a lélek, melyben a születés megtörténjék nagy tisztán tartogassa magát és előkelően éljen: egészen egységgel és egészen belül; és ki ne szaladjon az öt érzéken keresztül a teremtett állatok* sokszerűségébe, hanem egységes és bensőségesen megmaradjon

* A régi értelemben használva dolog lény, lényeg jelentésben. Lásd Kempis—Pázmány I. 1. Azon igyekezzél tehát, hogy művedet a láthatandó állatok szerelmétől elfogjad.

abban, ami legtisztább benne, mert az a születésnek helye és minden hitványabbal ellenkedik. *Második része* a prédikációnak szól pedig arról, miképpen tartsa magát az ember Isten eme cselekedetéhez — avagy látogatásához, e megszületéshez: vajjon segitségére volna-e, ha maga is ebben cselekednék, amivel azt kivívja és megérdemelje, hogy eme születés benne megtörténjék és valósuljon? Talán ha gondolatképeiből*" Istennek egy képét öntudatába idézné és abban magát gyakorolná, gondolván: „Isten bölcs, Isten mindenható, örök" és amit Istenről így csak gondolhatna: vajjon *ez* hasznosabb és előbbremozdító volna-e az Atya eme megszületése számára, avagy hogy inkább lemondjunk minden gondolatokról, szavakról és cselekedetekről és megismerésünknek minden képétől megváljunk és azt levetkőzzük és maradjunk teljes istent elszenvedő állapotban, olyképpen, hogy magunk tétlenül álljunk és Istent hagyjuk cselekedni? Vajjon mely magatartásával szolgálná leginkább az ember eme megszületést? *Harmadsorban* pedig szólunk az előbbremenetelről és tökéletesedésről, hogy mily csodálatos az, mely e megszületésből származik.

Halljátok hát amit elsősorban mondok. *Természetes* bizonyítással fogok élni abban, amit elétek adok, hogy jobban felfogjátok, hogy úgy vagyon, ámbátor inkább hiszek az irásnak, mint jómagamnak; de inkább megértitek ti és könnyebben, ha bizonyítva adom elétek.

Legelébb is vesszük a szót: „A hallgatásnak közepében szólalt bennem egy rejett szó". Hol van ama hallgatás és hol vagyon helye annak ahol szólalt az a szó? Mondottam már: ama legtisztább tisztaságban, mely a lélekben lehet, abban ami legnemesebb, a fenekin, szóval: a lélek lényében. Ott vagyon a mély hallgatás, mert nem hatol oda be soha valamely teremtett állat, sem egy kép nem illeti meg többé a lelket ott sem a cselekedet, sem a megismerés és többé ott képről nem tud sem sajátjáról, sem valamely teremtett állatéról.

Minden cselekvését a lélek *erők* közbenjárásával cselekszi: amit megismer, az értelemmel ismeri meg; ha gondol valamire, az emlékezettel teszi azt; ha szeretni akar, azt az akarattal szerzi. Az erőkkel cselekszik tehát, nem lényével. Mindenike kihatásainak valamely közbenjáróhoz van kötve: a látás csak a szemnek segítségével indul meg, máshelyen látáshoz hasonlatosat művelni nem tud. És így vagyon ez minden érzékkel: minden kihatásánál közbenjáróra szorul.

A lényben azonban semminemű cselekvés nincsen. Mert az *erők*, melyeknek általa hat, azok a lélek fenekéről fakadnak ugyan, de ama fenéken csak a mélységes hallgatás vagyon csak is itt van hely és nyugalom számára ama megszületésnek, hogy az Atyaisten igéjét mondja benne. Mert a léleknek eme helye természetétől semminek számára nem fogékony,

* Vorstellung = „Képzet" helyett.

hanem csak az itteni lénynek számára egyedül, minden közbenjárás nélkül. Itt belép Isten a lélekbe *mindennel,* amivel ő teljes, nem pedig csak egy részével: a lélek fenekére lép így be. Senki más a léleknek fenekét nem érintheti, hanem csak az Isten egyedül. A teremtett állat nem ér a fenékig, meg kell annak állnia idekint, az erőknél, csak itt találhatna képére, melynek közbenjárásával felvétetett és szállást kapott.

Mert mikor a léleknek erői érintkeznek az állattal, belőle *képet* merítenek és róla *hasonlatot* vesznek és azt magukba vonják. Ezáltal ismerik az állatot. Beljebb a lélekbe teremtett állat nem hatolhat, valamint a lélek sem közeledik semminemű állattal, melyről előbb képet fel nem vett volna magába. Csak a megjelenített képnek közbenjárásával közlekednek a lelki erők a teremtett állatokkal, — mert a kép oly valami, amit a lélek *erőivel* merit. Legyen az bár kő, rózsa, ember vagy bármi, amit megismerni akar, mindenkor elébb képet vesz elő, melyet annak előtte magába felvett. Csupán ezen módon tud egyesülni a tárgygyal.

Ha pedig valamely ember ily módon képet vesz magába, az szükségesen csak kivülről, csak az érzékeken keresztül léphet be. Azért is a léleknek számára mi sem ismeretlenebb, mint önönmaga! A lélek, ugymond egy mester, magáról képet nem irhat avagy tükrözhet. Ezért semmie neki nincsen, amivel magát megismerhetné. Mert hogy valamely kép mindig az érzékeken által lép be, ezért önönmagáról nem szerezhet képet. Ezért is mindeneket tud, csak önmagát nem tudja: semminémű állatról oly keveset nem tud, mint önönmagáról. És ez a közbenjáró miatt van.

Mert megtudjad: *belsőjében* szabad a lélek és független minden közbenjáróktól és minden képektől és ebben van annak oka, hogy Isten simán vele egyesülhet: kép nélkül és jel nélkül. Azt te el nem kerülheted, hogy minden tehetséget, melyet egy mesternek tulajdonítasz, azt végtelen nagyságban Istennek is ne tulajdonitsad. Mennél bölcsebb és hatalmasabb valamely mester, annál közvetlenebbül valósul műve és annál egyszerűbb lészen az. Az ember sok közbenvetést szükségel ő külső munkáiban. Valamig úgy napvilágra hozza műveit, miképen azokat bensejében előfestette, ahhoz sok készület szükségeltetik. A napnak és holdnak ő művük és mesterségük, hogy világitsanak, azt igen hamar végben viszik. Csak alig, hogy fényüket kiöntik, abban a szempillantásban fénnyel teljes a világ egy sarkától másikig. Még feljebb áll ennél az angyal, mert még kevesebb közbenvetést szükségel műveinél és a képeket kevésbbé használja.

A legfeljebb való, Seraphim, már csak egyetlen képet hord magában: valamit csak sokszerűségben fognak fel mindenek, akik alatta vannak, mindazt ő egységben fogja fel. Isten pedig, mindenek felett, semmi képet nem szükségel, sem pedig olyat magában nem hord. A lélekben hat ő minden közbenjáró, kép avagy példa nélkül a fenéken hat ő, melyre kép soha

sem juthatott, hanem csak ő egyedül a legsajátabb valójával. Semmi teremtett állat ezt nem teheti!

Mert vajjon miképen szüli az atyaisten fiát a lélekben? Úgy-e, mint a teremtett állat: képben vagy példában? Lelkemre, nem! Hanem éppenséggel úgy, amint az örökkévalóságban szüli és nem másképen. Hagyján! De ottan miképen szüli őt? Ime, lássátok! Az atyauristennel sajátos a tökéletes belátás önönmagába, feneketlen általismerése önönmagának, — csak sajátmagának közbenvetésével, nem pedig valamely képével. Ez a fiúnak megszületése, — akinek ebben teljes egyesülés lesz része az isteni természettel. És ugyanezenképen, nem máshogyan szüli meg Isten az ő fiát, a léleknek fenekén és lényében és eképen egyesül vele. Ha volna pedig ott még egy kép, ez az egyesülés meg nem történhetnék, holott ezen múlik a léleknek a boldogsága.

Szólhatnátok ti eképen: „Mégis a lélekben *vannak képek* természettől fogva." Nem bizony! Mert ha ez igy volna, soha a lélek boldog nem lehetne. Mert olyan állatot, melytől tökéletes boldogságot nyerhetnél, Isten sem teremthet, mert akkor nem ő volna a legfelsőbb boldogság és a legvégsőbb cél. Holott természete és akarata nékie, hogy kezdete és vége legyen minden állatoknak. Soha teremtett állat a boldogság nem lehet. — Éppen oly kevéssé lehet tökéletesség is, mert a tökéletességnek következése az élet tökéletessége is. Eképpen már *lényedben* és fenékeden kell nyugodnod és laknod és ott kell, hogy érintsen Isten egyszerű lényével, képnek közbenjárása nélkül.

Minden kép nem önmagát jelenti és kinálja, hanem mindig arra utal, melynek ő képe. Már pedig, mert csak arról hordhatunk képet, ami kivül vagyon és az érzékeken által vétetett fel, vagyis az állatokról és mert az mindig is arra utal, melynek ő képe, ezért nem volna lehetséges hogy bár valaha valamely kép által boldoggá legyél.

Másodsorban szólunk arról, hogy mit kellessék az embernek cselekednie, melylyel kivívná és megérdemelné, hogy eme születés benne megtörténjék. Vajjon hasznára leszen-e, ha maga is hozzájárul, talán Istent gondolatba idézvén és reája gondolván — avagy inkább hasznára volna csendességben megmaradni, nyugalomban és hallgatásban, hogy akkor Isten benne szóljon és cselekedjék, ő pedig csak várakoznék Isten művére? Ismételem, ezt mondván: Istennek eme igéje és cselekedete csak jó és tökéletes emberekkel történik meg, azokkal, akik minden erkölcs valóját* annyira magukba szivták, hogy egész valójukból, hozzájárulásuk nélkül kisugárzik az, és mindenek előtte a mi urunknak, Jézus krisztusnak szent élete és nemes tanítása kell hogy éljen bennük! Azok ime hallják: a legjobb és leggyönyörüségesebb, amihez ez életben érkezhetek az, hogy te

* lényegét

hallgatással légy és Istent cselekedni és szólni engedjed. Mikor az erők mind visszavonattak minden cselekvényeiktől és tárgyaiktól, akkor szólal ama szó. Azért mondja ő: „A hallgatásnak közepében szólott hozzám a titkos szó." Mennél inkább tudod magadba vonni minden erődet és minden dolgokról és képeikről, melyeket valaha magadba vettél, megfeledkezni, mennél inkább felejted tehát el az *állatot,* annál közelebb vagy ama szóhoz és annál fogékonyabb. Bárcsak egyszerre semmittudóvá válnál mindenben, bárcsak semmivé válna tudásod önön életedről! Úgy, miként szent Pállal történt, midőn mondá: „Hogy testemben valék-e, avagy nem, azt én nem tudom, bizonyára az Isten tudja." Akkor a szellem minden lelki erőt annyira magába visszavont, hogy eltünt számára a test. Sem az emlékezett nem munkált akkor, sem az értelem, sem az érzékek, sem pedig azok az erők, melyeknek dolga, hogy a testet vezessék és ékesitsék. Az élettüz és az életmeleg visszatartatott, ezért a test meg nem fogyatkozott, holott ama három napon nem evett és nem ivott. Éppen igy jára Mózes, mikoron negyven napig a hegyen bőjtölt vala és mégis attól gyengébb nem lett, hanem az utolsó napon szakasztott olyan erős volt, mint az elsőn. Ezért hagyja el az ember érzékeit; erőit bensejébe forditsa és merüljön minden dolgoknak és önmagának feledésébe. Ezért szólitja egy mester a lelket eképpen: „Vonjad ki magad külső sürgések nyugtalanságából! — és még igy: menekülj és rejtőzz a tevékenység tolongása elől odakint, mert csak nyugtalanságot szereznek!

Hogy tehát Isten a lélekben igéjét mondja, nyugalomra és békére jutott legyen az; akkor mondja ő szavát és önönmagát a lélekben — nem valamely képet, hanem önönmagát. Dionysius igy mondja: Istennek nincsen önmagáról képe avagy példája, mert ő maga valójában minden jó, igaz és lényes.* Isten minden művét önönmagában és magán kivüle egy pillanat idejében cselekszi. Ne gondold, hogy Isten, mikoron az eget és földet csinálta volna, hogy egyiket máma csinálta, a másikat pedig holnap. Az bizony igaz, hogy Mózes akként mondja: és bizonyára ő jobban tudta. De azt csak az emberek kedvéért tette, kik azt másképen érteni és felfogni nem tudták volna. Isten a végből csak egyet cselekedett: ő *akart* és az állatok meglettek! Isten közben járó és kép nélkül hat. Mennél mentebb vagy pedig te képektől, annál fogékonyabb vagy te az ő hatására és mennél inkább magadbafordult és magadfeletkezett lészel, annál közelebb lészel ő hozzája. Erre oktatta vala Dionysus az ő tanitványát, Timotheust, mondván: kedves atyámfia, Timotheus, gondtalan lélekkel szárnyalj el magad felett és lelkednek erői felett minden alak és lény fölé, a rejtett, csendes sötétségbe, hogy elérkezzél megismeréséhez az ismeretlen isten felett való Istennek! Szükséges pedig ehhez minden dolgoktól való eltávozás. Mert ellenkező Istennel, hogy mindenfajta képek között hasson.

* Wesenhafte.

Azt kérdezed te most tőlem: mit hat* Isten képek nélkül a léleknek lényében, az ő fenekén? Ezt *tudnom* nékem nem adatott, mert a lelki erők csak képek által tudnak valamit észbevenni és minden dolgot külön képben kell látniok és megismerniök. Nem ismerhetnek meg ők valamely madarat egy embernek a kép által. Mivel pedig a képek mindenkor *kívülről* lépnek be, *amaz* megismeretlen marad. És éppen ez a legüdvözítőbb: a *nem tudás* csalogatja őket feléje, mint valamely csoda felé, hogy űzőbe vegyék. Mert érzi a lélek, hogy vagyon, de nem tudja, hogy *mint* vagyon s hogy micsoda. Valamikor csak a dolgok természetét megismeri az ember, mindjárt beléjük fárad s hamarosan újak után tekint széjjel. Mindig vágyik, hogy megismerje a dolgokat és mellettük mégis meg nem maradhat. Csak amaz ismeretlen megismerés fogja a lelket megmaradásra és mégis unszolja, hogy űzőbe vegye.

Ezért mondotta az egyszeri bölcs: „Az éjszakának közepében, mikor minden dolgok mély csendben hallgattak volna, akkor szólt vala hozzám egy rejtett szó. Tolvajnak módjára jött az, lopva." — Mint értelmezi ő ezt?: „Egy szó, mégis, mely rejtve volt?" Hiszen a szónak természete, hogy *megnyilvánitsa* azt, ami rejtve vagyon? — Megnyilott bennem és csillámlott előttem, hogy valamit nekem megnyilvánitani akar és hirt adott nékem Istenről: ezért neveztetik *szónak*. De rejtve maradt előttem, hogy *mi* volt az; ezért vagyon mondva: „Valamely zúgásban valamely csendességben jött. hogy megnyilatkozzék! Ime lássátok! Éppen amiért rejtve vagyon kelletik a sarkában lenni, űzvén. Mert *megjelent* és mégis *rejtve* volt: kivánja, hogy vágyódjanak és sóhajtozzunk érte! Ugymond Szent Pál: Ezt kellene űzőbe vennünk, valamig nyomára nem akadunk és hamarább evvel fel ne hagyjunk, valamig meg nem ragadtuk! Mikoron a harmadik mennybe ragadtatott ő, ahol néki Isten megnyilatkozott, ahol minden dolgokat látott és annakutánna visszatért, akkor mindabból semmi nem volt elfelejtve benne, csak hogy számára oly mélyen bévül volt, a *fenéken,* hogy az ő értelme odáig el nem érhetett: El volt takarva számára. Ezért kellett azt űznie és nyomoznia — *önönmagában,* nem pedig magán kivül. Egészen és csupán bent vagyon az, nem pedig kivül. Ebben pedig ő bizonyos vala, miért igy mondotta: Bizonyos vagyok abban, hogy sem a halál, sem semmi saranyúságok engem attól el nem választanak, amit magamban találok".

Szépen szólott erről egy pogány bölcs hajdan egy másik bölcshöz: Valamit magamban észreveszek, az megcsillámlik értelmemben, ugyan érzem, hogy az *valami,* de hogy *mi* volna, azt megfogni nem tudom; csak annyit gondolok, ha megfoghatnám, tudnék minden igazságot!" Felelte pedig erre a másik bölcs: „Hagyján! Akkor rajta légy! Mert hogy

* Wirken. A régi nyelvben használatos ige.

ha te azt megfoghatnád, minden jóságnak összeségét tudnád és örök élet volna részed." Ilyen értelemben nyilatkozott Szent Ágoston is: „Valamit észreveszek magamban, ami játszik, lelkem előtt ragyogván: Mert ha az teljességgé és megállapodottá lenne bennem, az bizonyára az örök élet volna!" Elrejtőzik az és mégis mutatkozik. De tolvaj módjára jön és szándéka, hogy a lélektől mindent elvegyen és raboljon. De hogy mégis egy kevéssé mutatkozik és megnyilvánul, avval a lelket akarja csalogatni és magához vonni, hogy tőle ő saját valóját elvegye és elrabolja. Erre mondja a próféta: „Uram vedd el tőlük az *ő lelküket* és adjad nekik helyette a *te* lelkedet." Ezt gondolta a szerelmes lélek is, mondván: „Az én lelkem elolvadt és elfolyt, mikor a szerelmes szavát mondotta: midőn ő belépett, nekem meg kellett fogyatkoznom." Ezt gondolta vala Krisztus is, mondván: „Aki pedig valamit elhagy az én kedvemért, az százszorosan azt visszakapja; ki pedig engem tulajdonul akar, az önönmagától megváljék és minden dolgoktól, aki pedig engem szolgálni kiván, az engem kövessen; nem szabad járnia annak többé hozzájatartozóival."

De talán bizony azt fogod most mondani nekem: Oh, kedves jó uram, megakarod te fordítani a lélek természetes folyását! A léleknek ő természete, hogy az *érzékeken* által és *képekben* vegye magába a dolgokat, mért akarod megforgatni eme rendet? — Imhol! Tudod is *te*, mely tehetségekkel ruházta fel Isten az emberi természetet? Holott nincsenek is azok minvégig leirva, hanem inkább még rejtve vannak. Mert akik a lélek tehetségeiről irtak volna, továbbra nem juthattak, csak ameddig értelmük hordotta: soha *feneket* nem értek! Ezért kellett többeknek rejtve maradni előttük s ismeretlenül maradt az számukra. Ezért mondotta a próféta: „Ülni akarok és hallgatni és hallgatódzni, hogy miként szól bennem Isten". És mert eképen rejtett az a szó, azért jött éjjeli sötétben.

Szent János mondja: „És világol a fényesség a sötétségben; önön valójába hatolt és mindenek, akik magukba vették, hatalomban hasonlatosakká valának Isten fiaihoz. — Hatalom adatott nékik, hogy Isten fiai legyenek. Lássátok meg ezen mely előbbremenetel, mely drága gyümölcs fakad ama titkos szóból és ama sötétségből. A mennyei atyának ő fia ama sötétségben, mely tulajdona néki, nem egyedül születik. Te is megszületesz ott ama mennyei atya gyermekeként és nem másképen és néked is adatik a hatalom." Imhol lássátok, mely gyönyörü előbbrejutás: minden igazságok, melyeket valamennyi bölcsek saját eszükből tanitottak avagy valaha tanitani fognak az ítéletnapig, — azok a legcsekélyebbet is meg nem értettek *ebből* a tudásból, *ennek* fenekéről! Nevezzed bár ezt nemtudásnak és nemismerésnek, mégis többet hordoz magában minden tudásnál és megismerésnél, amely kivüle vagyon. Mert ez a nemtudás elcsalogat és vonszon téged magadtól minden tudottakról és magad valójától. Igy gondolá Krisztus, mondván: „Aki magát meg nem

tagadja és el nem hagyja, ő apját és anyját és mindezek kivüle nem áll, nem méltó az énhozzám." Mintha azt mondaná: Aki a teremtett állatok minden külsőségét hátra nem veti az eme isteni születésben sem meg nem fogantatik, sem meg nem születik. Bizony megfosszad magadat önvalódtól és mindenektől és ez fog néked adni mindeneket igazában. És teljes igazsággal azt hiszem és benne bizonyos vagyok, hogy az ember, aki ebben jól cselekszik, Istentől soha többé el nem választható. Bizony mondom, hogy *tehetetlen* valamely halálos vétket tenni. Inkább elszenvednék a legnyomorultabb halált, semhogy a legcsekélyebb főbűnt elkövetnék; mintahogy a szentek is eképpen cselekedtek. Inkább még bocsánatos bűnbe sem eshetnek, sem tudtukkal azt magukon vagy máson el nem szenvedhetik, ha ellene tehetnek. Annyira amahoz csalogatottak és vonzottak és megszokottak, hogy soha más utra fordulni ők nem akarnak, minden érzékük és erejük csak ama egy felé fordult.

Eme megszületésre segitsen bennünket az Isten, aki a mai napon mint *ember* ujjá született, hogy mi szegény földi halandók ő benne, mint *Isten* megszülethessünk. Ebben segitsen bennünket mindörökké! Amen.

II.

„Hol vagyon a zsidóknak királya, aki született?"
(Máté 22.)

Megjegyezzétek magatoknak legelébb, hogy a születés *hol* történik? De én azt mondom, miképpen gyakorta mondottam már, hogy eme örök születés a lélekben épp azon módon valósul, mint az örökkévalóságban és nem másképpen, mert egy ugyanazon születés. Valósul pedig az a léleknek lényében és fenekén.

Több kérdések vetődnek itt fel; Isten a *létezés* és eképpen van minden dolgokban mint igaz természetük, belsőbb valójukként önmaguknál. Ahol pedig Isten vagyon, ott hatnia, magát megismernie — szavát hallatnia is kell. Mely tulajdonságai vannak vajjon a léleknek más érző állatok felett, hogy Isten eképen cselekedhessék, holott más állatokban is Isten vagyon? Ime, halljátok, miben múlja felül a lélek, különbözvén.

Minden más állatokban Isten mint *lény*, mint *cselekvés*, mint *érzés* vagyon, de csak a lélekben *szüli* önmagát. Minden állatok Isten lábanyomai, de a lélek, ő természetében, Isten *képmása:* eme képmás a megszületéssel ékesittessék és tökéletesitésre jusson. Eme hatásnak és születésnek számára nem fogékony egy állat sem, hanem csak a lélek. Bármely tökéletesség is szálljon a lélekbe, bár Isteni megvilágosodás, bár kegyelem, bár üdv, mind eme születés által léphet a lélekbe csupán: nincsen arra más mód. Erre a megszületésre várakozzál, hogy valósuljon benned, akkor tiéd leszen minden jóság, minden vigasztalás és vigasság, minden lénység és minden igazság. Mert ha ez *egyet* elmulasztanád, *min-*

dent elmulasztottál volna. Minden jót és minden üdvösséget. Amit *evvel* nyersz, az tisztaság és állhatatosság; amit pedig keresnél ezen *kívül,* az romlandó, bármiképen fogjad. Bizony csak ez ad *lényt* neked és mulandó minden egyéb. E születéssel azonban isten hatásának leszel részese és minden adományinak. Ennek számára a teremtett *állatok* nem fogékonyak; bennük Isten képe nincsen. A lélek ősképének tulajdona ez örök születés és ezért a lélek ékessége. Az Atya valósítja e születést a léleknek fenekén, az ő legbelsejében, ahová soha kép nem színlett és soha a lélekerők közül be nem hatolt egy sem.

A *második* kérdés pedig ez: „Mivel pedig e születés a léleknek lényében és fenekén valósul, bizonyára a *bűnösben* éppen úgy valósul, mint a jó emberben; mely kegyelmet avagy előbbremenetelt érek, tehát vele? Természetünknek gyökere ugyanegyforma mind a kettőben; bizony még a pokolban is a természet nemessége örökké megmarad." Felelek most eme ellenvetésre, mondván:

„Sajátossága eme születésnek, hogy mindenkor új megvilágosodás képen valósul, mindenkor hatalmas fényt vet a lélekbe. Mert a jóságnak ő természete, hogy mindenkor kiáradjon bárhol lett légyen is. E születésben Isten a fényességnek olyan bőségével árad be a lélekbe, hogy azzal a lélek lényében és fenekén annyira eltelik, hogy kiszakad s átömlik a lélekerőkbe és a külső emberbe is. Így járt vala Szent Pál is, mikor útján őt megérinté Isten ő fényességével és hozzája szólott. E fényességnek valamely tükrözése kivülről is látható vala rajta, hogy társai is azt láthatták és őt körülfogták vala, mint a boldogok. A fényességnek túláradása, mely a lélek fenekén vagyon, átömlik a testbe, mely általa felmagasztosul. A *bűnös* pedig tehetetlen, hogy e fényességet magába felvegye és azt meg sem is érdemli, mert bűnnel és gonoszsággal vagyon telve, melynek neve: „Sötétség." Irva vagyon ezért: A sötétség nem fogja a világosságot és nem tartja magában. Ennek oka az, hogy amaz útak, melyeken a fényesség belépne, be vannak omolva és el vannak zárva csalfasággal és sötétséggel. Mert világosság és sötétség egymást nem állják, valamint nem állják egymást Isten és teremtet állat. Ahol Isten belépjen, ott muljék és távozzék minden teremetett állat. E fényességben részesül az ember, ha Isten felé fordul: mindjárt megvillámlik és ragyog benne a fényesség és megismerteti véle, hogy mit légyen és mit ne légyen teendő. És sok más jó intelemben lesz része, melyekről annak előtte nem tudott és semmit meg sem értett. — De miről ismered azt meg vajjon? Imhol lássad! Szived néhanapján magát szokatlanul megilletve érzi és a világtól elfordulva: Mi más oka lehetne ennek, mint csak a fényesség besugárzása? Oly gyenge és gyönyörüséges az, hogy minden elkedvetlenít téged, ami nem Isten avagy Istené. Csalogat téged az Istenhez és sok jó intelem világlik benned és mégis nem tudod merről jött légyen. E belső hajlandóság nem a terem-

tett állatoktól származik, sem pedig valamely hatásoktól, mert amit az állat hat, az mindenkor kivülről jön hozzád. De a feneket egyedül *ama* hatás illeti. Mennél magányosabban őrzöd meg magad, annál több világosság, igazság és belátás leszen részed. Eképpen soha embert még valamely dolgok el nem buktattak, hanem csak az, hogy a fenékről eltávozott és odakint nagyon meghorgadt. Szent Ágoston mondja: Sokak vannak ők, akik világosságot és igazságot kerestenek, de kint keresték, hol nem találhatók. Eképen oly messzire távoznak otthonukból, hogy többet vissza, haza sem találnak bensőjükbe. És az igazságot vele mégis meg nem találták, mert az bévül vagyon, bévül a feneken, nem pedig odakint. Aki pedig megvilágosodást kiván és belátást minden igazságokba, az várjon és figyelmezzen a megszületésre az ő bensejében a feneken: akkor minden erői is meg lesznek világositva és a külső ember is. Mert amikor Isten a feneket igazságával illeti, akkor a világosság az erőkbe is kiárad és azon pillanatban az ember többet tud, mint mennyire bárki őt taníthatta volna. Eképen szól a próféta: Belátás adatott nékem mindenek felett, akik valaha tanitottak. — Ime, lássátok, mert e fényesség a bűnösben nem süthet és világíthat. *Azért* lehetetlen, hogy eme születés benne valósuljon; mert meg nem állhat együtt a bűn sötétségével, holott nem az erőkben, hanem a léleknek lényében is fenekén valósul.

Elébünk vetődik most a következő kérdés: „Ha Isten egyedül a lélek lényében és fenekén szül, mit tartozik az az erőkre? Mi haszna van ott az ő szolgálatuknak, hogy tétlenek legyenek előtte és ünnepeljenek. Mért vagyon ez, holott nem bennük valósul az. Ez a kérdés jogos kérdés; ime a felelet:

Minden teremtett állat valami végből cselekszik, amely célja. Ama cél mindig első az ő gonodlatképei között és az utolsó az ő művében. Eképpen Isten is minden műveiben nagy boldogságos célra igyekszik: önönmagára és arra, hogy a lelket minden erőivel egyetemben e célra juttassa: önönmagában. *E végből* cselekszi Isten minden művét, *e végből* szüli az Atya az ő Fiát a lélekben, hogy a léleknek *minden* erői ama célba jussanak. Sarkában van ő mindennek, ami a lélekben van és vendégül hiv mindeneket eme lakomára és ünnepre. Ime azonban a lélek erőiben szétterült kifelé és szerteszóródott mindegyik a maga művébe: a látásnak ereje a szembe, a hallásnak ő ereje a fülbe és az ízlésnek ereje a nyelvbe. Hasonló mértékben meggyöngülnek ők, hogy *bévül* valósítsák művüket. Mert minden szétoszlott erő tökéletlen. Hanem ha bévül erős cselekvést akar valósítani, hazahívja minden erőit szerteszórt dolgokból, hogy összegyüjtse belső cselekedetre. Szent Ágoston mondja: . . . Inkább vagyon ott a lélek, ahol szeret, mint ott, ahol a testnek életet ád. Imhol a példa! Élt vala egy pogány mester, aki egy mesterségben vala szorgos, a számvetés mesterségében. A hamú előtt ült vala és írt beléje számokat és mes-

terségében igen igyekezett. Akkor jött egy valaki mezitelen karddal és nem tudta, hogy ez a mester és eképpen szólt: „Hamar megmondjad a te nevedet avagy megöllek." Hanem a mester oly nagyon magába vonult vala, hogy az ellenséget sem nem látta, sem nem hallotta és meg sem értette volna, hogy az tőle mit kivánt. Minekutána pedig többször rája kiáltott volna az ellenség és a mester még sem felelt volna, az ő fejét ott levágta. Történt pedig ez, hogy egy természetes mesterséget megtanuljon: mennyivel inkább meg kelletnék válnunk minden dolgoktól, összefogván minden erőnket, mikor az egységes, mérhetetlen, teremtetlen, örökkévaló igazság megpillantásáról és megismeréséről vagyon szó. E végre fogjad össze minden értelmedet és gondolkodásodat és fordítsad azt a fenékre, ahol ama kincs elrejtve vagyon. Mert bizony, hogy ez megtörténjék, le kell hullnod minden másról. Ezt megtudjad! Elérkezzél a nemtudásba, ha kívánod, hogy aztat megtaláljad.

Fölvetődik itt egy kérdés: „Nem volna-e magasabb rendü, ha minden tehetségek *megtartanák* ő külön művüket és sem egymást, sem pedig Istent a cselekvésben meg nem akadályoznák? Bizonyára én bennem nincsen mulandó tudás, mely akadékos nem volna: de *Isten* mégis minden dolgokat tud és az őt meg nem akasztja, hasonlóképen vannak a boldogok!" Imhol a felelet:

A boldogok Istent látván, csak egy képet látnak és abban megismernek minden dolgokat; Isten is még eképpen tekint magába és megismer magában mindeneket: nem kell neki egytől a máshoz fordulnia, mint minékünk. Teszem, volna mindnyájunknak egy tükörünk szemünk előtt, melyben is megláthatnók minden dolgokat egy szempillantásban; sem tudás, sem cselekvés nem volna nékünk akkor akadékos. De mert úgy van most, hogy el kell fordulnunk az egytől, ha indulunk a máshoz, azért az az egy miénk nem lehet, hogy a másnak útjában ne állna. Mert oly szorosan van kötve a lélek az ő erőihez, hogy velük elfolyik, amerre ők folynak. Mert mindenben, amit ők hatnak, ott kell lennie a léleknek, még pedig ájtatosan, mert anélkül hatván, semmit végbe nem vihetnének. Ha most már a lélek az ő ájtatosságával szerte folyik külső cselekvésbe, el nem kerülhető akkor, hogy bévül annyival gyengébb ne legyen belső cselekvésre. Mert e születéshez Istennek magányos, gondtalan, szabad lélekre vagyon szüksége, melyben semmi nincsen, hanem csak ő egyedül, mely senkire nem vár, hanem csak ő reá egyedül. Ezt jelenti Krisztus szava, mondván: Aki valami mást szeret, mint csak engem, aki csügg atyján és anyján és sok más dolgokon, az engemet meg nem érdemel. Én nem azért jöttm, hogy békét hozzak a földre, hanem hogy kardot, mert én elválasztalak minden dolgoktól, mert elválasztalak téged testvéredtől, fiadtól, anyádtól és barátodtól, valójában ők a te ellenségeid. Mert amihez bizalmas vagy, az valójában a te ellenséged!" Ha szemed minden dolgokat

látni kiván és füled hallani, mindeneket és szived kivánja, hogy előtte legyenek: bizony mondom, e sok dolgokban szét *kell,* hogy szakadjon a te lelked! Ezért mondja egy mester: Ha az ember azon van, hogy valamely belső munkát végbe vigyen, minden erőit össze kell vonnia, szinte egy sarkába az ő lelkének és el kell rejtőznie minden képektől és alakoktól és akkor hadd cselekedjék! Valamely feledésbe és nemtudásba kell úgy érkeznie! Csendesség és hallgatás legyen, hogy hallható legyen ama szó: nem *lehet* inkább eljutni hozzá, mint csendességgel és hallgatással. Akkor hadd hallják, akkor jól megértik: a nemtudásban! Mikoron már semmit nem tudunk, akkor jelenti magát és megnyilatkozik.

Talán azt mondjátok ti most: „Jó uram, minden üdvösségünket egy nemtudásba helyezed. Ez fogyatkozásnak tetszik: Isten *tudásra* teremtette az embert; miképen azt a próféta is mondja: „Uram, tedd őket tudókká!" Ahol nem tudás van, ott fogyatkozás vagyon és üresség. Az olyan ember állati ember, holmi majom és ostoba; mindaddig így van ez, amíg nemtudásban megmarad. — De hát a *tudásnak* egy magasabb alakjához kell felszállnunk és ama nemtudás nem másik nemtudásból származzék, hanem *tudás* legyen az, melyből ama nemtudáshoz elérkezzünk! Ott váljunk tudatlanokká az isteni tudás által. A természet feletti tudás leszen ott ékessége és nemessége a mi tudatlanságunknak. És ottan, ahol az elszenvedésnek állapotában vagyunk, nagyobb a mi tökéletességünk, mint ha cselekednénk. Ezért mondotta egy mester, hogy magasabb rendű volna a hallás, mintsem a látás, mert több bölcsességet tanulunk hallásunk utján, mint a látásnak általa. Azt mondják egy pogány mesterről, hogy mikor halálán lett volna, tanítványai valamely magas művészetről beszéltek volna előtte, akkor haldokolva már ő felemelte fejét és figyelt és mondá: „Oh, tanítsatok még meg e művészetre hogy örömöm legyen benne az örökkévalóságban!" A hallás inkább bensőkbe hoz sokat, a látás bensőnkből inkább kivezet, — már a nézés cselekedete magában is. Ezért az örök életben sokkal inkább a hallás által leszünk boldogok, mintsem a látás által. Mert az örök szó hallásának cselekedete *bennem* van, hanem a látás cselekedete tőlem kifelé fordul: a hallásban elszenvedő vagyok, de a nézésben cselekszem. De ami üdvösségünk nem abban vagyon, hogy cselekedjünk, hanem abban, hogy Istent magunkban elszenvedjük! Mert amennyivel nemesebb Isten a teremtett állatnál, annyival nemesebb Isten cselekvése az én cselekvésemnél. Mondom nektek: mérhetetlen szeretetből tette Isten a mi üdvösségünket az elszenvedésbe: mert mi többet elszenvedünk, mintsem hatunk, hasonlíthatatlanul többet veszünk, mintsem érte adni tudunk. És minden adomány fogékonnyá tesz bennünket, új adomány számára Istennek minden ajándéka tágítja felfogó erőnket és kívánságunkat magasabbnak elfogadása után. Ebben, úgymondják némely mesterek, a lélek Istenhez hasonlatos. Mert valamint Isten határtalan az adásban, úgy a lélek

határtalan az elvevésben avagy befogadásban, amennyire mindenható Isten a cselekvésben, oly feneketlen a lélek az elszenvedésben. Igy leszen a lélek Istennek általa és Istenben átalakitva. Isten hasson és a lélek szenvedjen: *Ő* ismerje meg benne és szeresse önönmagát, a lélek pedig az *ő* megismerésével ismerjen meg és szeressen az *ő* szerelmével. Azért sokkalta inkább boldog a lélek Isten által, mintsem önmaga által, valamint az ő üdvössége inkább Isten cselekvésében vagyon, mintsem saját cselekvésében. Szent Dionysus tanítványai kérdezeték vala tőle egyszer, hogy mért mulja mindnyájukat felül tökéletességben Timotheus? Dionysus pedig akkor felelte nekik: Timotheus Istent elszenvedő ember; aki ebben sokra viszi, bizony felülmúl minden embereket. — Ezért tehát a nemtudás nem fogyatkozásod néked, hanem legfelsőbb tökéletességed és a te szenvedésed legmagasabb cselekvés!

Ilyen módon minden foglalkozásaidat hátravessed és minden erőidet hallgatásra rendeld, ha igazán kivánod, hogy lelkedben valósuljon ama születés. Ha megtalálni kivánod a királyt, aki ujjászületett, akkor elmenjél minden másnak mellette és azt hátra vessed.

Hogy mindent félbehagyjunk és mindentől megváljunk, amiben az ujjászületett királynak kedve nem telik, abban segítsen minket az, aki *emberfia* lett, hogy mi Isten fiai lehessünk! Amen!

III.

. . . „Azokban kell nékem lennem, melyek az én atyámnak dolgai!"

(Lukács 2. 49.)

Kapóra jön nekünk ez a szó a beszédhez, melyet mondandók vagyunk az *örök születésről,* amely az időn belül is valósult és valósul mindenik napon, a léleknek legbelsejében az ő fenekén, távol mindentől, ami kivülről jött belé. Aki eme születést érezni akarja magában, az mindenek előtt „abban kell hogy legyen, ami az ő atyjáé!"

Mi az vajjon, ami az atyáé? A két másik személy felett a *hatalmat* mondják róla. Eképen bizonyára meg nem eshetik emberrel ama születés sem hozzá nem közeledhetik, ha csak nem nagy hatalom által. Mert az ember e születéshez nem érkezhetik, ha csak minden érzékével el nem vonult a dolgoktól; ahhoz pedig nagy hatalom szükségeltetik, hogy a lélek minden erői visszahajtassanak és minden cselekvéstől megszabadíttassanak. Mindezt csak erőszakkal lehet, máskép végbe nem vihető. Ezért mondotta Krisztus: A menyek országa az erőszakot tűri és a hatalmasok magukhoz ragadják.

Itt felvetődik most egy kérdés és ama születést illeti: vajjon szünés nélkül valósul-e avagy csak *néha,* amikor is az ember rászánja

magát és minden erőivel rajta van, hogy elfelejtsen minden dolgokat, hogy magát csak abban tudja? Ezt felelem nektek.

Az embernek vagyon egy *cselekvő* esze, egy *szenvedő* és egy *lehető* esze. Az első mindig kész, hogy cselekedjék akár Istenben, akár teremtésben Isten dicséretére; ez az ő birodalma, melynek neve *cselekvő*. Ahol azonban Isten áll a cselekvésre, ott a szellemnek az *elszenvedés* állapotában kell megőriznie magát. Harmadsorban van a *lehető* ész, mely mindkettő felé fordul: Hogy Istennek hatása és a szellemnek szenvedése lehető legyen. Az egyiknél cselekvésbe áll a szellem: amikor ő maga végzi művét; a másiknál szenvedésbe: amikor Isten veszi kezébe a művet; mert akkor csendben kell hallgatnia a szellemnek és hagynia, hogy Isten hasson. De minek előtte a szellem beléje kezd, hogy Isten bevégezze, már meglátja azt a szellem és megismeri, hogy *lehetséges*, hogy valósulni fog. — Ezt teszi pedig a *lehető* ész. Habár gyakran ezt elmulasztja és az meg nem érik. Ha azonban szorgalmas a szellem igaz hűségben, akkor megsegíti őt Isten és az ő művét és akkor a szellem meglátja és elszenvedi Istent.

Mivel azonban Isten látását és elszenvedését a szellem sokáig el nem viselheti, kivált ebben a testben, ezért Isten eltávozik a szellemtől olykor. Ezt gondolá ő, szólván: „Egy ideig láttok ti engem, azután pedig egy ideig nem láttok engem". Mikor a mi urunk három tanítványát magával vitte volna a hegyre és velük testének felmagasztalását láttatta, mely neki lett az Istenséggel való egyesülés által és mely nekünk is leszen testünknek ősgyökerében — mikoron azt szent Péter meglátta volna, akkor szivesebben mindig ott maradt volna. Bizony, ahol az ember a jóra rátalál attól, amennyiben jó, el nem szakadhatik. Ahol a *megismerés* azt megtalálja, ott a *szeretet* követni kénytelen és az *emlékezet* is és az egész lélek általában. És mert a mi urunk ezt tudja, azért kell néki néha elrejtőzködnie. Mert a lélek *egységes* alakja a testnek: hová ő fordul, oda egészben fordul ő. Ha pedig ama jóságot, melynek neve Isten, akadás és megszakadás nélkül élhetné magában, többé attól el nem fordulhatna és megszünnék a testet vezetni. Hiszen hasonlóképpen történt szent Pállal: ha száz esztendeig is ott maradhatott volna, ahol az örök jóban részesedett, ő azalatt testébe vissza nem tért volna és egészen elfelejtette volna azt. Mivel pedig ez a mi földi életünkkel össze nem fér, sem rája nem tartozik, ezért eltakarja azt a hűséges Isten, mikor úgy akarja és megis mutatja ismét akarata szerint és bizony tudja ő, hogy mint legjobb és legépségesebb neked — mint egy hív orvos! Emez eltávozás nem rád tartozik, hanem őrá, akié a mű is: hogy mutassa-e néked ama kincset avagy rejtse, ha kártékonynak véli — az az ő kezében vagyon. Mert Isten nem rombolója a természetnek, hanem teljesíti azt. És annál inkább azt cselekszi, mennél inkább magadat kezére bízod.

Azt mondhatnátok ti most énnekem: „oh, jó uram, ha ehez min-

den kép és cselekvés nélkül szűkölködő lélekre vagyon szükség — holott azok a lelkierőkben találtatnak mégis, természettől fogva — mi sora legyen akkor a külső cselekedeteknek, melyeket néha mégis végbe kell vinni a szent munkáknak, melyek mind külsőben valósulnak, mind a tanítás és vígasztalás; hát ezek kirekesszék az embert? Hiszen a mi urunk tanítványai is gyakorta elhagyták belső nyugodalmukat, hiszen Pálnak annyi gondja és törődése volt az emberek miatt, mintha mindnyájuknak atyjuk lett volna. És megfosztassunk ama nagy kincstől, mert jó cselekedetekben mi is ekképpen résztveszünk?

Ezt felelem nektek: Az egyik igen magasságos, a másik igen áldásos. Ha Máriának jutott a dicséret, hogy a legjobbat választotta volna, akkor Mártha élete is megáldatott, mert szolgálta ő Krisztust és tanítványait. Szent Tamás azt mondja: ime a cselekvő élet jobb, mintsem a szemlélő, mert abba kiönthetjük cselekedettel és szeretettel, amit a szemlélés behordott nekünk. Csak egyetlen valami vagyon itten: hiszen egy ugyanabba a fenékbe nyulunk le, ahol a szemlélés is vagyon és termővé tesszük annak tartalmát és hatóvá. Igy érjük csak el a szemlélés igazi célját. Ha van is abban változás egyből a másba, még sem több az, hanem csak egy: egy végiről indul, Istenből és ugyanarra a végire ér vissza. Mintha csak e háznak egyik végiből a másikba menne, az bizony változás volna, de mégis ugyanegyben maradnék. Eképen Istenben a cselekvés állapotában is csak a szemlélés állapotában vagyunk. Igy egyik a másik által teljességre és nyugalomra jut: a szemlélés egységes cselekedetének természete, hogy termékeny is legyen a cselekvésben. A szemlélésben csak magadon segítesz, a cselekvésben pedig segítesz a sokaknak. Erre int bennünket Krisztus egész életével és szenteinek életével, akiket kiküldött, hogy a sokaságot tanítanák. Szent Pál ekképpen szólott Timotheushoz: „Kedves atyámfia, hirdessed az igét". Vajjon ama külső igét gondolta, mely a levegőt rezegteti? Nem, bizonyára nem! A bévül született és mégis rejtett igét gondolta ő, mely elrejtve fekszik a lélekben. *Erről* mondotta, hogy azt hirdetné, hogy hirül adassék a lélekerőknök és nékik táplálékuk legyen és hogy az ember magát felajánlja emez egész külső életnek. Ahol a te embertársadnak reád szüksége vagyon, hogy mindenkor legjobb tehetséged szerint ott próbádat megálljad. Benned legyen az, a te gondolatodban, eszedben és akaratodban — és kisugározzék a te cselekedeteidbe. „Világoljon világotok az emberek előtt" mondotta Krisztus. Azoknak szólt ő e szóval, akik csak azon vannak, hogy szemlélődjenek és erkölcsös cselekedetekben nem igyekeznek és akik azt mondják, hogy arra nem szorultak, mert azt már hátrahagyták. Nem *őket* vélte Krisztus mondván: „Jó termőföldbe hullott pedig a mag és százszoros termést hozott". De bizony őket vélte, amikor mondotta: „A fát pedig, mely gyümölcsöt nem terem, ki kell vágni"!

Továbbá most azt fogod mondani: „Oh jó uram, mi légyen már az a hallgatás, melyről annyit beszéltél nekünk? Hiszen semmiképpen nem lehetséges az belső képek nélkül; minden cselekedet az ő külön képe szerint hajtatik végbe, belső vagy külső cselekedet egyaránt, akárha tanitom ezt vagy amazt, avagy vigasszal szolgálom, akárha rendbe egyet-mást megcsinálok; micsoda csendességem lehet nekem abban? Mert ha az ész valamit megismer és képzel, az akarat pedig akarja és az emlékezet azt megőrzi: vajjon nem mind képek-e ezek?

Imhol a felelet: Kétféle észről szólottunk az elébb, egy cselekvő és egy szenvedő észről. A cselekvő ész szinte lehasítja a képeket a dolgokról és minden anyaguktól megfosztva és mindentől, ami esetleges, ugy viszi a szenvedő észbe: beléje szüli az átszellemült képeket. Miután a szenvedő ész teherbe esett volna a cselekvő észtől, megismeri és ápolja magában a dolgokat. De tudatosan jelenvalóságban őrizni csak akkor tudja a dolgokat, ha a cselekvő ész megint beléje sugározza. Ime lássátok! Mindazt, amit a cselekvő ész mivel a természetes emberben, mindazt, de még sokkalta többet mível Isten az elkülönült emberben: kikapcsolja belőle a cselekvő észt és helyébe helyezi saját magát és maga hatja mindazt, ami annak hatása volna. Bizony mondom, ha az ember magát tétlenül tartja s a ható észt magában elhallgatja, akkor Istennek kell munkába állnia, neki kell tevékenynek lennie és önmagát kell hogy a szenvedő észbe belészülje. Magatok megfontoljátok, hogy nem eképen van-e. A ható ész nem adhat olyat amije nincsen, sem pedig két képe egyszerre nem lehet, hanem csak egy a más után. Levegő és napfény sokféle képet és szint játszanak egyszerre bár: *látni* csak egyiket a másik után tudod. Eképen jár a ható ész is, mely ebben a szemhez hasonlatos. Ha azonban Isten hat az ő helyében, akkor a szenvedő észbe a képek sokaságát szüli egyszerre egy szempillantásban. Mert amikor Isten valamely jó cselekedetre hajt, mindjárt minden lelkierőid magukat felajánlják minden jó cselekedetre: érzelmed mindjárt *minden* jó felé hajlik. Ami jót csak tehetnél, az megjelenik öntudatodban, még pedig minden egyszerre, egy *látomásban* és *egy* szempillantásban. Hát nem bizonysága-e ez annak, hogy nem az ész műve volt, mert hiszen ez adománnyal és gazdagsággal nem bővelkedik; inkább annak műve és szülötte ez, aki minden képeket egyetemben magában hordja. „Minden dolgokat végben vihetek abban, aki engem erőssé teszen; benne osztatlanul vagyok“ — mondja szent Pál. — Megjegyezzed itt magadnak, hogy mind e művek számára való képek nem a tiéid, természeted művészei azok, aki a művet és a hozzá való képet is beléje ereszti. Magadénak azt ne mondd, mert övé az, nem a tied. Mert ha benned időbelien fogantatik is, az mégis Istentől az idő felett születik és neked adatik, az örökkévalóságban tul minden képeken.

Most azt kérdezhetnéd tőlem: „Ha pedig az én eszem megfosztatott természetes hatásától és nem saját képe, sem saját cselekvése neki nincs, miben tartja meg magát akkor? Mert valamiben csak meg kell tartania magát. A lelkierők, akár az ész, akár az emlékezet, akár az akarat valamiben fogódzkodni akarnak, hogy abban hassanak". Imhol a nehézség megoldása.

Az észnek tárgya, melybe kapcsolódik a lény, nem pedig a véletlen, hanem csak a tiszta, puszta lény maga. Csak mikor valóságos lényt ismer meg az ész, akkor ereszkedik reája, akkor nyugszik meg és mond ítéletet a tárgyról, melylyel foglalkozott. Amig az igazi lényt tulajdonképpen meg nem találta, sem igaz fenekét fel nem fogta, hogy mondhatná: „Ez itt a dolog, igy vagyon és nem másképpen", mindaddig csupa keresés a lélek, keresés és várás és meg nem állapodik, sem meg nem nyugszik: mindig még dolgozik és elvándorol, eképen várva és keresve. Igy talán egy évig is, vagy még tovább vagyon munkában és keresésben valamely természetes igazságot keresvén: hogy milyen is az? Ugyanolyan sokáig kell pedig dolgoznia, hogy kihámozza, hogy mi *nem*. Ezen egész időben magát semmihez sem tartja és a dolgokon nem is ítél, valamig azoknak okát és igazságát meg nem találta igazi megismeréssel. Ezért az ész soha nem pihenhet ebben az életben. Isten ebben az életben soha magát annyira egészen ki nem nyilatkoztatja, hogy ahhoz hasonlitva, ami ő valójában, ez ne csak semmi volna. Mert ha az igazság ott vagyon is a fenéken, az ész elől mégis el van rejtve és takarva. És addig semmiben az ész meg nem tarthatja magát, amiben megpihenhetnék, mint valamely rendithetetlenben. Nem, meg nem nyugszik, még várakozik és készül valamire, ami még megismerendő, de most rejtve vagyon. Eképpen az ember egyáltalában meg nem tudhatja, hogy Isten micsoda légyen. Valamit ugyan tud: azt, hogy mi nem Isten akkor az eszes ember azt mind lehámozza. És addig az ész meg nem állapodhatik valamely lényes dologban: még vár, mint ahogy az anyag a formára vár. Miképpen az anyag meg nem nyughatik, valamig minden formákkal meg nem töltetik, aképpen az ész sem nyughatik meg, hanem csak a lényes igazságban, mely minden dolgokat magában zár. Csupán a lényben békül meg. Azt pedig Isten lépésről-lépésre visszahuzza előtte, hogy buzgalmát ébren tartsa és unszolja továbbhaladásra, az igaz oknélkül való kincsnek továbbüzésére, hogy azt megszerezze. Hogy meg ne nyugodjék valamely dologban, hanem egyre mélyebb vágyódást érezzen a legfelsőbb és legvégsőbb jó után!

Most bizonyára azt fogod mondani: „Oh, jó uram oly sokat szóltál róla, hogy hallgassanak minden erők és ime most minden csendességnek vége vágyódás és kivánság legyen! Az nagy kiáltás és sietés volna valami után, amink nincsen nekünk; megszüntetné a nyugalmat

és csendet. Kívánság volna az, avagy szándék, avagy dicséret és hála vagy ezekhez hasonló, a gondolatképek szerint, melyek felszállnak, de nem volna az tisztult nyugalom és teljes csendesség". Ezt felelem nektek.

Ha te elhagytad magadat és minden dolgokat és minden sajátodat mindenféleképpen és magadat teljes bizalommal és egész szeretettel Istennek felkínáltad, magad nékiadtad, vele egyesültél, ami akkor benned születik avagy hozzád közeledik, akár külső, akár belső légyen az, jó avagy rossz, keserü avagy édes, az nem a tiéd többé, hanem egészen a te Istenedé, akinek magadat kezére adtad. Mondjad nekem kié az ige, mely mondatik? Azé, aki mondja, vagy azé, aki hallja? Ha ahoz származik is, aki hallja, mégis tulajdonképpen annak tulajdona, aki mondja! Ime a példa: A nap az ő fényét a levegőbe szórja, a levegő pedig elveszi a világosságot és a földnek adja és adja nekünk evvel, hogy a szinek különbözőségét láthassuk. Ha mármost a fény mint jelenség a levegőben van is, mint lény csupán a napban vagyon: valójában a napból ered a fény, benne fakad, nem pedig a levegőben. A levegő csak elveszi és továbbszármaztatja mindeneknek, akik fogékonyak a fény számára. Szakasztott igy van ez a lélekben is: Isten valósitja a lélekben az ő születését, szüli benne az ő igéjét: a lélek pedig csak elveszi és tovább adja az erőknek sokféle módra: hol vágy képében, hol jószándék képpen, hol a szeretet cselelekedete gyanánt, hol hálaérzés képében, vagy bármely alakban is jelentkezik benned. Minden az övé és éppenséggel nem a tied, amit Isten eképen hat és úgy fogadjad mint az övét. Miként irva vagyon: „A szentlélek heves számtalan sóhajtásokkal vágyakozik. Ő imádkozik bennünk, nem mi". Senki — úgymond szent Pál — másképpen nem mondhatja, hogy: „Uram Jézus, hanem csak a Szentlélekben". Mindenek előtt semmit te magadra ne végy! Hagyjad magadat egészen és engedd, hogy Isten cselekedjék helyetted és benned akarata szerint: övé a mű, övé az ige, övé e születés és hozzá minden ami te vagy egészedben. Mert elengedted magadat és kiléptél lélekerőidből és azoknak hatásából és lényednek birtoklásából. Ezért Istennek teljességgel be kell lépnie lényedbe és erőidbe, mert megfosztottad magadat minden sajátodból és magadat elpusztitottad — amint az irva vagyon: „Kiált a szó a pusztában". Hadd kiáltson emez örök szó benned kedve szerint és légy te magadnak és minden dolgoknak pusztasága!

Most azt fogod mondani: „Oh jó uram, miképpen viselkedjék az ember, hogy önönmaga nélkül és minden dolgok nélkül puszta és üres legyen? Minduntalan a várás állapotában legyen, Isten hatására várván és maga semmit sem cselekedjék? Avagy közben maga is hasson valamit, teszem, imádkozzék avagy olvasson, avagy más hasznossal foglalkozzék, talán prédikációt hallgatván, avagy foglalkozzék a

szentirással? Mert tulajdonképpen semmit sem szabad neki kivülről, hanem inkább mindent bévülről vennie, az ő Istenéből. Ha tehát elhanyagolja ama cselekedeteket, vajjon nem veszít e vele valamit? Ezt felelem nektek.

Minden *külső cselekedetek* azért vannak megszabva és elrendelve, hogy a külső ember általok Isten felé forduljon és szellemi életre és jó cselekedetekre inditassék, hogy el ne keveredjék, önmagától távol, valamely nem illő foglalkozásba, hogy ezáltal zabola tétessék rá, mely őt abban megakadályozza, hogy önmagától megfusson idegen dolgokba. Más szóval mondva: Ha Isten ő művét valósitani akarja, ne kellessék néki az embert elébb hazahivnia idegen és durva dolgok közül, hanem őt mindenkor készen találja. Mert minél nagyobb a külső dolgoknak megkivánása, annál nehezebb tőlük elfordulni: mennél nagyobb a szerelem, annál terhesebb a fájdalom, ha bucsuvételre kerül a sor. Ezért rendeltettek tehát minden ájtatos gyakorlatok, akár imádság, akár olvasás, éneklés, virrasztás, böjtölés, vezeklések és ami még vagyon, hogy az ember általuk megtámasztassék és elforditassék minden idegen és nem isteni dolgoktól. Ha tehát az ember azt érzi, hogy Isten szelleme benne nem hat, hanem hogy az ő belső embervolta Istentől elhagyatott, akkor bizony nagyon is szükséges, hogy a külső ember ájtatos gyakorlatokkal foglalatoskodjék, kivált azokban, melyek számára leghathatósabbak és leghasznosabbak. De nem azért, hogy abban magának öröme teljék, hanem az igazság tiszteletére: hogy a kézzelfoghatóságok őt el ne vonják és meg ne tévesszék, hanem hogy oly szorosan tartsa magát Istenhez, hogy az őt közelben lelje, ha visszatérni akar, hogy munkáját végezze a lélekben és ne kellessék Istennek őt még messze keresnie. Ha azonban az ember magát igazi bensőségére alkalmasnak itéli, akkor vessen félre bizvást minden külsőséget, még ha oly gyakorlatok is, melyekre esküvel fogadkoztál, melyek alól sem püspök, sem pápa téged fel sem menthetnek. Mert az esküket, melyeket valaki Istennek fogad, azoktól őt senki fel nem mentheti, mert Istennek van velük kötelezve. Bármennyit fogadott volna is egy ember, bár imádságot, bőjtöt, zarándoklást, ha valamely szerzetbe lép minden fogadalmától felmentetett, mert akkor minden üdvöshöz és Istenhez magához kötve vagyon. Egészen eképen mondom itt is: bármily erősen kötötte volna is magát valamely ember sok dolgokra, ha a valóságos belső életbe belép, akkor mindegyik alól fel vagyon mentve! Valamig a belső átélés tart, bár egy hétig, vagy egy hónapig, bár egy évig tartson, addig valamely barát avagy apáca egy vigiliát sem mulaszt el: Isten, akinek foglyai ők, helyt áll értük. Ha aztán az ember önmagához visszatér, akkor végbeviszi amire fogadkozott, abban az időben, melyben vagyon, de az elmult időért, és amit abban mulasztottnak vélsz, azért ne legyen gondod, hogy azt miképpen viszed

végbe: Isten végbeviszi arra az időre, melyben téged használt. Még csak ne is kívánjad, hogy más teremtett állatok cselekvése által vitessen végbe, mert a legcsekélyebb is, amit Isten teszen, jobb mint minden állatok művei!

„Ez leginkább a tudós és okos embereknek szól, akik Isten és az irás által utbaigazittattak. Mi legyen mármost valamely szegény, tudatlannak, aki csak a külső szokásokat ismeri és érti és valamely esküt fogadott és vállalt, teszem: imádságot vagy más hasonlót?" Azt mondom: Ha ugy látja, hogy az őt megakasztja, hogy közelebb férne Istenhez, ha attól ment volna, akkor bizvást felmentsd magad, mert mindenkor azt tenned, ami Istenhez legközelebb viszen, bizony az a legjobb! Ezt gondolá szent Pál, mondván: „Mikor eljövend a teljesség, akkor elmulik ami töredék". — Nagyon különbözők egymástól azok a fogadalmak, melyeket egy pap kezébe teszünk mint a házasság fogadalma — és ama más fogadalmak, melyek azt jelentik, hogy Istennek magának fogadkozunk, rá vonatkozván. Dicséretes szándék, hogy Istennek kívánjuk magunkat kötelezni és az a legüdvösebb az ember számára egyelőre. De ha megtörténik, hogy valami jobbat ismer meg — melynek láttán valóban tudja és érzi, hogy az a legjobb volna — akkor az elsőt teljesitettnek és bevégzettnek tekintse. Ezt könnyü bebizonyitani. Mert mindig inkább a termést nézzük és a belső igazságot, mintsem a külső művet. Igy mondja Pál is: „A betü (vagyis minden külső gyakorlat) öl, hanem a szellem (vagyis az igazságnak belső átélése) elevenné teszen". Ennek utánna leselkedjél fortélylyal igyekezvén és azt kövessed mindenek előtt, amihez legközelebb viszen. Emelkedett érzésed legyen neked, nem pedig csüggeteg, égő érzésed legyen — melyben mégis zavartalan hallgató csend uralkodik. Hiszen nem kell Istennek megmondanod elébb, hogy mire vagyon szükséged és mit kivánsz. Mindent eleve tud ő. „Ha pedig imádkoztok — mondá Jézus az ő tanitványainak — ne szaporitsátok a szót imádságotokban mint a farizeusok, akik azt hiszik, hogy meghallgattatnak, ha nagyon sokat beszélnek".

Hogy e földön eme nyuglomnak, eme belső hallgatásnak ugy nyomában járjunk, hogy az örök ige bennünk mondassék és meghallgattassék és vele mi egyesüljünk, arra segitsen bennünket az atya és amaz ige és kettőjüknek közös szelleme! Amen.

IV.

Azt olvassuk az evangéliumban: mikor a mi urunk tizenkét éves vala, Máriával és Józseffel a templomba ment vala Jeruzsálemben és mikor azok elmentek volna, Jézus a templomban maradt és azt ők nem tudták. Amint pedig haza értek volna és őt nem lelték, keresték őt ismerő-

sök és ismeretlenek között, a rokonoknál és a tömegben, de sehol őt nem találhatták: a tömegben őt teljesen elveszitették. Igy mit volt mit tenniük, meg kellett fordulniok arra, amerről jöttek vala és amint elérkeztek volna indulóhelyükhöz, a templomhoz, ottan őt megtalálták.

Bizony mondom, eképen te is, ha meg akarod magadban találni ama nemes fiút, el kell hogy hagyjad a sokaságot és meg kell fordulnod az induló helyhez, melyből jöttél vala. A léleknek minden tehetségei az ő hatásukkal, az a sokaság: emlékezet, ész és akarat, ezek mind elsokasitanak téged; ezért el kell őket hagynod, el az érzékek cselekvését, el a képzelést és mindent, amiben magadat érzed és szemmel tartsd. *Akkor* talán megtalálod a fiút, de másképen nem, bizony nem! Soha meg nem találtatott ő „barátaidnál", soha a „rokonok és ismerősök„ között, inkább ott egészen elvesztjük őt.

Itt egy kérdés merül fel, azt kérdezvén, hogy közvetítik-e az ember számára ezt a születést olyan dolgok, melyek Istenre vonatkoznak bár, de kivülről jöttenek az érzékek által, talán Istenről való képek hogy Isten, mely jó, bölcs, kegyelmes vagy amit az ész még Istenről mondhatna. Vajjon ilyen hasonlók közvetithetik-e ama születést?

Bármennyire jó legyen is az és vonatkozzék bár Istenre: nem! Mert ez mind kivül az érzékeken által hozatott be, holott mindennek bévülről, Istenből kell felfakadnia, hogy ama születés tulajdon tiszta módján tündököljön. Minden hatásod parlagon heverjen, minden tehetségeid az ő céljait szolgálják, ne a tiedet. Hogy tökéletes legyen a mű, Istennek egyedül kell hatnia és neked egyedül elszenvedned. Ha te egészen eltávozol a te akaratodból és a te tudásodból, akkor Isten szivesen belép az *ő tudásával* egészen és világlik benned. Ahol *Isten* magát eképen tudni akarja, ott a te tudásod meg nem állhat, sem abban nem segithet. Ne higyjed, hogy a te eszed felnövekedhetnék, hogy vele Istent megismerhessed, mert hogy Isten istenien ragyogjon benned, abban nem segít téged semmi földi fényesség: elébb tiszta semmivé kell válnia s teljesen megszünnie, akkor belédragyoghat Isten az ő fényességével. Magával hoz ő mindent, amit te elhagytál vala és még ezerszerte többet és hozzá még egy új formát, mely mindeneket magában foglalva tart.

Bizonyitékunk van erre az evangéliumban. Mikor a mi urunk a kutnál oly barátságosan beszélgetett volna a pogány nővel, akkor otthagyta az ő korsóját amaz és a városba szaladt és hirdette a népnek, hogy eljött az igaz messiás. A nép nem hitt neki és kimentek vele a kuthoz és látták őt magát. Akkor igy szóltak a nőhöz: „Szavaid által nem lettünk hivők, most azonban hiszünk, mert mi őt magát láttuk". Bizony mondom, sem minden teremtett állatok tudományai, sem saját bölcseséged annyira téged nem juttat, hogy Istent isteni módján tudhassad:

avégből a te tudásod átváltozzék tiszta tudatlansággá, magadnak és minden állatnak feledésévé.

Most azt mondhatnád: „Hát mondjad meg jó uram, mihez fogjon az én eszem, ha teljességgel magányosan kell állnia minden cselekvés nélkül? Valóban az volna a legegyenesebb út, hogy érzésemet olyan félig ismerésbe, félig nemismerésbe emeljem, amilyen nem is lehetséges? Mert hiszen ha *megismerek* valamit, az nem *ismeretnélkülvalóság* és nem vagyok akkor magányos és mezitelen: teljes sötétségben maradjak tehát? Ugy bizony! Jobb helyt nem is maradhatnál, mint ha csak egészen sötétségbe és tudatlanságba merülsz. — „Oh jó uram, hát minden elmúlik és nincsen visszatérés?“ — Nem, valóban! Tulajdonképpen visszatérés sincsen. — „De hát miféle is az a sötétség, hogy hivják, az ő neve micsoda?“ — Csak eképpen lehetne nevezni: valamely lehetőség és fogékonyság, mely azonban a valóságnak sincsen már hiával, melynek tartalma csak annyi: hogy te tökéletesülj. Ezért is nincsen belőle visszatérés. Ha pedig mégis megesnék, hogy belőle visszatérnél, az istenes módon meg nem történhetnék, annak oka az érzékek, a világ, vagy az ördög volnának. Ha pedig engedsz e visszafordulásnak, akkor óhatatlanul bűnbe esel és könnyen annyira eltávozol, hogy az örök kárhozatot veszed magadra. Azért is nincsen abban visszatérés, hanem csak mindig előbbremenés, a lehetőségnek teljesítése. A lélek sohasem nyugszik, hanem csak akkor, ha megtelik teljes valóságával: valamint az anyag sem nyugszik, hanem csak akkor, ha minden formák megtöltötték, melyek számára lehetségesek. Aképen az ész sem nyughatik, hanem csak akkor, ha megtöltötte minden, ami számára lehetséges.

Erről szól egy pogány mester, mondván: semmi sincsen a természetben ami gyorsabb volna az égnél, mert az felülmúl mozgásban minden dolgokat. De bizony van! Az ember érzése még őt is felülmúlja: feltéve, ha teljes hatóerejét megőrzi és megtartózkodnék változatlanul és osztatlanul az alacsonyságtól és kézzelfoghatóságtól. Akkor az ember felülmulná a legmagasabb egeket is és addig gyönyörüséget nem izlelne, míg fel nem ért volna a legmagasabb magasságig, holott lakatnék és tápláltatnék a legjobb jóval, Istennel magával!

Tudni akarod-e hát, mely hasznos e lehetőséget teljesiteni, magányosan és meztelen tartanod magad és csak ama sötétség és tudatlanság után járnod, utána kivánkoznod és keresned visszatérés nélkül? Ez által lehet megnyerned azt, aki minden dolog egyetemben! És minnél inkább leszel magad puszta és üres és minden dolgokat tudatlan, annál közelebb érsz hozzája. E pusztaságról vagyon irva Hoseában: „Barátnőmet a pusztaságba akarom vezetni és ott szólni hozzája — az ő szivébe!“ Az örökkévalóság igazi igéje csak az örökkévalóságban mondatik nekünk: ahol az ember önönmagának és minden sokszerűségnek puszta-

sága és idegensége lett. Eme sivatag magátólidegenülés után vágyódott a próféta mondván: „Oh, ki ád nékem szárnyakat, mint a galambmadárnak, hogy oda szálljak, ahol nyugalomra lelek". Hol lel az ember nyugalmat és pihenést? Valójában csak a számkivetettségben, a magányosságban, minden állatoktól való elidegenülésben! Ezért mondja David: „Inkább legyek számkivetett és megalázott Istenem házában, mint tisztelt és gazdag a bünösök gyülekezetében".

Most azt fogod mondani: „Oh, jó uram, ha már másképpen nem is lehetséges az, minthogy idegensége és pusztasága legyünk minden dolgoknak; ha minden belső és külső tehetségünk, minden cselekvésével el kell, hogy távozzék, bizony nehéz állapot, ha Isten az embert ilyen módon hagyva, nem támogatja, ha Isten az ember sivatagját meghosszabbitja, nem világolván neki, nem szólván hozzá, nem hatván benne — úgy amint mondod s szemmel tartod. Ha eképen az ember a puszta semmiben áll, nem jobb-e akkor ha teszen valamit, hogy elhajtsa a sötétséget és ürességet, talán ha imádkoznék, olvasna, prédikációt hallgatna, avagy más hasznos gyakorlatokat kezdene, hogy avval segitsen magán? — Nem! Elhigyjed nekem: teljes csend és teljes üresség, ebben ez a legjobb neked! nem fordulhatsz el ez állapottól valamely más felé, hogy meg ne károsodnál. Te bizony szivesen készülnél el egy részben magad által, más részben ő általa, hanem az nem lehet. Oly hamar az elkészülésre te nem is gondolhatsz, vagy azt nem is kívánhatod, hogy Isten már hamarébb ott ne volna. De ha felteszem is, hogy az elkészítés, cselekvés és beöntés kettőtökön múlna — ami azonban lehetetlen — akkor is minden esetben így vagyon: Istennek hatnia kell és kegyelmét rajtad elöntenie kell, amint téged készülten talál. Ne gondold, hogy Istennel úgy vagy, mint valamely ácsmesterrel, aki munkába áll, avagy sem amint ő akarja, mert az tetszése szerint van, amint kedve tartja, hogy megtegye, avagy sem. Istennel az nem így vagyon. Hanem ha téged elkészülve talál, akkor kénytelen cselekvésbe állni és magát beléd öntenie, hasonlóképen a naphoz, mely, ha a levegő kitisztult, kénytelen kiáradni és attól magát meg nem tartóztathatja. Bizony mondom, nagy tökéletlensége volna az Istennek, ha csodás műveket benned nem hatna, ha pompás kincseket beléd nem öntene, téged oly magányosan és meztelenül látván! Hiszen ezt irják a mesterek is: abban a szempillantásban, melyben a gyermek anyaga az anyaméhben elkészült, abban a szempillantásban Isten eleven szellemet önt a testbe, a lelket, mely a testnek formája; egy pillantás az, az elkészülés és a beömlés! Mihelyt a természet elérte az ő tökéletességét, Isten kegyelmét osztja: abban a szempillantásban, melyben a szellem elkészült, Isten beléje száll habozás és mulasztás nélkül. A titkok könyvében irva vagyon, amint a mi urunk a néphez szól: „Az ajtó előtt állok és kopogok és várok, ki

lészen az, aki engem beereszt; annál lészek vendégül vacsorára". Nem kell neked őt keresned itt vagy amott, nincsen ő messzebb, csak az ajtó mögött és vár, hogy kit találna készen, hogy az ajtót nyitna neki és őt bebocsássa. Nem kell neked őt messziről hívnod: türelmetlenebbül vár ő mint te, hogy néki ajtót nyissál, ezerszerte nagyobb az ő kívánsága, utánad, mint a tiéd utána. Csak egy vagyon itt, az ajtónyitás és a belépés.

Most azt mondhatnád nekem: „Miképpen lehetséges az, hogy őt sehogysem érzem? — Ez a megérzés nem a te hatalmadban vagyon, hanem az övében! Ha kedve tartja, hát megmutatja magát; és így el is rejtőzik, akarata szerint. Ezt gondolá Krisztus Nikodemushoz szólván: „A szellem hat, mikor úgy akarja, hallod az ő hangját, de nem tudod, hogy merről jön és merre távozik". Azt mondja — és ez ellentmondásnak tetszik: — Hallasz és még sem tudsz. Hiszen hallás által leszünk tudókká! Ezt gondolá Krisztus: Hallás által fogadjuk és vonjuk őt magunkba. Mintha csak azt mondaná: „Magadba fogadod a szellemet és nem tudsz róla". Ime lássátok! Isten nem hagyhat semmit üresen és megtöltetlenül. Hogy valami megtöltetlenül üres maradjon, azt már Isten a természetben sem türheti. Ezért ha úgy rémlik is neked, mintha őt nem érezné és te egészen nélküle üres volnál, mégsem úgy van az! Mert ha volna valahol valamely üresség az ég alatt, bármi lett légyen, kicsi avagy nagy: az ég azt vagy magához felvonná, vagy le kelletnék néki hajolnia és magával megtöltenie. Isten a természet mestere, azt semmiképpen nem türheti, hogy valami üres legyen. Ezért állj meg nyugodtan és ne inogj: te most egy pillanatra akarsz elfordulni Istentől és soha többé hozzája nem jutsz.

Most azt felelhetnéd nekem: Jól van, jó uram, mindig felteszed, hogy az megtörténik, hogy ama születés bennem valósul, hogy a fiú bennem megszületik: hagyján, de van-e vajjon jele annak, melyről megismerhetném, hogy már megvalósult?" Bizony van, csalhatatlan jele vagyon, három is! Csak egyet akarok közülük most mondani. Gyakran kérdezik tőlem, hogy az ember elérkezhetik-e oda, hogy többé meg ne akassza sem az idő, sem a sokaság, sem az anyag. Igen bizony elérkezhetik. Ha ez a születés valósul, akkor minden teremtett állatok meg nem akaszhatnak többé téged: mind Isten felé küldenek ők és e megszületés felé. Hasonlóképpen látjuk ezt a villámnál: akit az megtalál, mikor beüt, akár fát, vagy állatot, vagy embert, azt az ütés által maga felé fordítja. Ha valamely ember éppen hátat forditott volna neki, azt mindjárt arccal maga felé csavarja. Ha valamely fának ezer levele lett volna is, mind megfordulnak azok színükkel a csapás felé. Ime lássad! Hasonlóképen történik mindenekkel, akikbe ama születés becsap: mindjárt feléje forditatnak azok ama születésnek minden ízükkel és mindennel, ami rajtuk

vagyon, bármennyire földi legyen is az. Inkább még ami eddig akadékod volt, az most csupán hasznodra legyen. Annyira e születés felé forduljon arcod, hogy bármit látnál avagy hallanál is, mindenből csak ama születést fogadhatod, minden dolgok csupa Istenné válnak szemed előtt, mert minden dolgokban csupán Istent látod már. Éppen úgy, mint az az ember, aki sokáig a napba tekintett: bármit nézne meg azután, mindenből a nap ragyog feléje. Ha pedig e nélkül szükölködsz, hogy mindenben Istent keresnéd és látnád, akkor e megszületés nélkül szükölködöl.

Most azt kérdezhetnéd tőlem: „Aki pedig elérkezett volna ezen állapotba, *vezekeljen-e* még? Elmúlaszt-e valamit, ha azt nem cselekszi?" Minden vezeklésnek egy különös célja vagyon. Bőjtölés, virrasztás, imádság és térdeplés, magasanyargatás és szőringeknek viselése és keményen feküvés és ami még csak vagyon, mindez azért gondoltatott ki, mert a test és a hús a léleknek mindenkor ellene állnak: túlon erős neki a test. Valóságos háború van köztük, örökös viszály. A test *itten* bátor és erős, mert itten hon vagyon, a világ neki segít, a föld az ő hazája, itt segítségére vannak minden rokonai: étel, ital és kényelem. A szellem itten idegenben vagyon, a menyben vannak az ő rokonai és egész nemzetsége: ott vannak az ő jó barátai. Hogy már most a szellemnek e szorultságában segítségére siessünk, hogy a húst meggyöngítsük kissé eme küzdelemben, hogy a szellemen ő ne győzedelmeskedjék, ezért zabolázzuk meg vezeklő gyakorlatok által, lenyomván őt, hogy a szellem ellene védekezhessék.

Azért történik ez, hogy béklyóba verjük őt, de ha ezerszerte jobban akarod megbéklyózni, akkor kössed meg a *szeretet* fékjével. A szeretettel győzöd őt le legteljesebben, a szeretettel rakod rá a legnehezebb terhet. Ezért Isten semmivel úgy ránk nem leselkedik, mint a szeretettel. Mert a szeretet szakasztott olyan, mint a halász horga. A halász csak úgy kerítheti hatalmába a halt, ha horgára fogta: ha beleharapott, akkor a halászé, akárhogy forgolódik és csapkod is, biztosan fogja őt a halász. Éppen így mondom a szeretetről: aki benne megfogatott, az legjobban meg vagyon fogva — és mégis édes a fogság. Aki ez édes fogságot magára vette, az benne továbbra halad és közelebbre ér, mint minden gyakorlatokkal és magátsanyargatásokkal, melyeket ember csak magára vállalhat. Örömmel el tud mindent viselni és szenvedni, ami éri és amit Isten rája rendel. Semmi úgy Istent sajátoddá, semmi téged Isten sajátjává úgy nem teszen, mint ez az édes kötelék. Aki ezt az utat megtalálta, az másikat ne keressen! Aki erre a horogra akadt, az olyan egészen meg vagyon fogva, hogy keze, lába, szeme, szája és a szíve és mindene, ami emberen vagyon, az mind Isten sajátja kell legyen. Azért azt az ellenséget jobban le sem is győzheted, hogy neked ne ártson, mintsem a szeretettel. Ezért vagyon írva: „Erős a szerelem, mint a halál és biztos, mint a

pokol!" A halál elválasztja a lelket a testtől, de a lélek minden dolgokat elválaszt a lélektől. Ami nem Isten, avagy Istené, azt semmi áron nem türheti. Aki ebben a hálóban fogva vagyon, aki ezt az útat járja, bármit cselekedjen is, a *szeretet* cselekszi azt, *annak* műve leszen az egyedül — akár *teszen* már most valamit, vagy akár nem — azon nem múlik! Az ilyen ember legcsekélyebb műve vagy foglalkozása számára, valamint minden más ember számára hasznosabb és termékenyebb és Istennek tetszőbb, mint minden emberek tevése-vevése, akik főbűnök nélkül valók ugyan, de szeretetben mögöttük elmaradnak. Az ő pihenése hasznosabb, mint egy másnak munkája.

Ezért csakis e horogra várakozzál, akkor boldogul megfogatol és mennél inkább *fogoly* leszel, annál szabadabb.

Hogy eképen megfogassunk — és megszabadíttassunk, arra segítsen meg bennünket az, aki maga a szeretet! Amen.

Ford.: Balázs Béla.

A FILOZÓFIAI RENDSZEREZÉS PROBLÉMÁJA.

Irta: Dr. ZALAI BÉLA.

BEVEZETÉS.

A synthetikus a priori itéletek problémája a legmesszebbre menőleg előretolt erőssége egy olyan védelmi állásnak, amelynek pozicióit a filozófiai gondolatmunka vezető ösztöne egymásután állította fel anélkül, hogy az egyes pozíciók belső összefüggésének tiszta tudatára jutott volna. A Kant „Copernicusi tette" csak egyik, egyébiránt a legmerészebb alakja e szükségképen létrejött filozófiai tetteknek. Valóban, míg a metafizika és az ethikai gondolat az apriorian szynthetikus gondolatkonstrukcióknak élesen elváló, számos typusát alkotta meg, anélkül, hogy e konstrukciók ismeretelméleti igazolásának szükségét látta volna, (sőt éppen *mivel* ez igazolást nem tartotta a maga területén kötelezőnek): addig az ismeretelmélet, amely a logikát csak tendenciában és értékelő funkciójában volt képes nélkülözni, de módszerét a gondolatalkotás technikai vizsgálatáról el nem választhatta, végig megmaradt az a posteriori a szinthétikus és a priori analytikus ellentéte mellett. A logikainak az ismeretelméletibe való belejátszása nem történeti és nem esetleges; úgy a psychologizáló, mint a gondolat-arithmetikát kereső logikusok figyelmen kívül hagyják azt, hogy magának a logikának egy megkerülhetetlen ismeretkritikai momentuma van s ez a következő: a logikailag helyes gondolat e gondolat tárgyát adaequatul megismerő gondolat; az a játék, amit az értelmezhetetlen, de a logikailag helyes gondolat külső formájára mintázott itélettel űznek a formális logikának szélsőségektől nem félő művelői, nem állíthatja meg ezt a gondolatot. Nos, az ismeretelméleti reflexió és a logika belső kapcsolatának tudatában már csak arra az uralkodó helyzetre kell gondolnunk, amit az itélet elméletében az alárendelésnek juttat az aristotelesi logika; ezzel a logikával összefüggően az a priorinak analytikus volta nem lehet kétséges; és ha Kant a Kritik der reinen Vernunft után egy azzal következetesen összefüggő logikai rendszert alkotott volna, annak az

aristotelesi logika kereteit szét kellett volna törnie. A relativitásnak örök problémája az, amit Kant Kritikájában az aristotelesivel meg nem férő módon old meg; s ugyanez a probléma hordja az említett morális és metafizikai gondolatalkotásoknak az ismeretelméletitől független megoldását. Mindezek a megoldások kettős egyszerűsítéssel járnak el; az egyik a probléma felállításában, a másik magában a megoldásban rejlik. A relativitás problémáját fő formájában, a rész és egész problémájában vizsgálják, ez az első egyszerűsítés ; a tudomány más ágaiban is jól ismert, módszerbeli, nem typikusan filozofiai eljárás; annál érdekesebb és egész különösen filozofiai jellegű a megoldás általánosítása. A rész és egész problémája, kiinduló pontjában tisztán ismereti probléma, a megoldásban, amely mint filozofiai gondolat, a filozofia szükségszerű egyelvűségének erejét rejti magában, nem hagyja meg az ismereti elválasztást, hanem a megoldó gondolat egyelvűségében visszatérőleg még egyszer átformálja a problémát értékproblémává s a megoldást értékeléssé. Így lesz — már Aristotelesnél is, szintén a saját logikai rendszerének keretein kívül — az egész metafizikaialag a priori s benne — metafizikailag — megsemmisül a rész, mint a posteriori; ugyanigy alakúl a morális probléma, s úgy ennek, mint az előbbinek megvannak ellenlábasai, s végighúzódnak a filozofiai gondolat történetén, az atomisztikus metafizikától Leibnitzig, aki isteni indifferenciában áll e probléma előtt ablaktalan mondásaival, a naturalista világmagyarázatig, s az ethikában a keresztény morál egyéni felelősség és vétek-elméletén át az egyesek derékségéből kialakuló összjólét moráljáig. Vagy az egész vész el, vagy a rész; de egyik sem veszhet el a harmadik, az ismeretelméleti feleletben; hisz az ismeretelmélet adta fel a kérdést; s most a Kant felforgató tette ezt ragadja meg: ha ő adta fel, ő oldhatja meg adäquat módon, *de ő el is vetheti,* ha nem oldhatja meg, s így megoldja ez elvetéssel. S valóban, a synthétikus a priori itélet a rész és egész értékelésének az a megoldása, amelyben a *relativitás maga vész el,* s az alárendelés kérdése helyett a szabad konstrukció tere nyilik meg egyenlő elemekkel; ez a megoldás, ha módszerben tökéletesebb a másik kettőnél, mert a kérdést saját területén intézi el, a megoldás szükségszerű filozofiai erőszakosságában ujra nem teljes, azt a filozofiai rendszerezés problémájának megvilágítása mutatja meg, nem az előbbi megoldások cáfolata útján, hanem a megoldás általános lehetőségeinek megkeresésével. A rész és egész kérdését már a relativitás általános problémája felé irányozva, az egység s a benne rejlő különbségek kérdésével kezdjük.

I. AZ EGYSÉG ÉS AZ EGYSÉGEK.

Időben az organizálatlan egység reflexiója előbbi a primitiv különbség tudatosságánál. Hogy ez utóbbinak viszont átélése volna ősibb, az sem bizonyos. Sőt, a kezdetleges élőlények egységes életműködései valószínűbbnek láttatják azt a feltevést, hogy a rendezetlen — mert differencia nélküli — egységek az eredetiek. A differenciák keletkezésének módját hagyjuk; arról eleget beszélnek azok, akik ezt a természeti problémát filozofiának szeretik felmagasítani. A differenciákat magába foglaló egység ez az a fogalom, melyhez az említett pseudofilozófusok, mint magától értetődő, egyértelmű, határozott valamihez jutnak el. Ebben látszólag maguk a filozofiai gondolatok, később a filozofiai szisztémák mutatják utjokat. Legtisztábban pedig keletnek és az öntudatra ébredő görögségnek az az egynéhány keménykontúrú és átható elvű mondata, amelyekben a filozofiának egységalkotó ereje teljesen ment a későbbi szisztémákban szükségszerűen fellépő differenciáló törekvésektől. Ezek a ránk maradt szavak annál praegnánsabban mutatják az egység-konstrukció kizárólagosságát, minél kevésbé ismeretes a reflexiónak az útja, melyen filozófiai élményünk magasára eljutottak. Igy, csupán e legfelső pontokat látva, melyek mögött homályban marad az idea önmegalkotásának tudása, csak az egységet vesszük észre, mig a differenciák, melyek az egység alkotói s amelyek azzal intimen és belső megalkotásában egyesülnek, a színre se lépnek. Valóban, ez elemek nélküli egység, e véges nélküli végtelenség, a külső szemlélet előtt az egység karrikaturája; styltalanul erős megvilágítása egy olyan foltnak, amelynek valeurjét a környezetnek kellene meghatározni.

Később az idea önmegalkotása súlyosabban esik a filozofiai tudatába magánál az ideánál; de idea és létrejötte elválaszthatatlanok, az egység a differenciák elkerülhetetlen telos-a.

A differenciák poziciója a differenciák halála. De halálukban benn rejlik életük; hogy megszünhessenek, lenniök kell, s mit érne az egységbe beolvadásuk, ha maguk lényegnélküliek és futók volnának? Erővel és megsemmisítő fénynyel takarja el őket az idea fénye; de volna-e szükség erre a fényre, ha azok magukban semmisek volnának?

De nem volnának-e szükségkép semmisek, ha szétszórtak és futók, ha izoláltak és tömörületlenek volnának? Kell-e még az azonosságnélküliséget *látni*, ahol az azonosság képe nem kisért?

Igy hát külön és izoláltan lényegtelen árnyak, valótlanok; hogy az egység nagy és győző legyen, lényegtelenek nem lehetnek; igy nincsenek külön. Amint nincsenek külön, egységük van; s ha egységük van, az a fő és mindent átölelő egység nem egyedüli; és amint a differenciák magukban semmisek és amint az egység nem semmisek elleni harc: az

egység a differenciák egysége feletti győzelem. Egységek vannak tehát, amelyek nem valódiak; ahol az egység és a differencia tiltott egyesülésben kívánják a differencia nélküli *egy* végső feloldását. A bűnben élő egység — milyen erő ez, a szétszórt különbözők tehetetlensége felett! Valami, ami annak a legmagasabbnak egy valódi gazdagsággal, a tartalom bűnös gazdagságával tud szembe lépni. Nem a differenciák egysége tehát a filozófiai idea önalkotása, hanem az egységbe vont differenciákat megtörő differenciálatlan egység.

S igy egy fokkal lejebb szoritottuk volna az akcidens valóságát? Csak ezt? Ez a regresszus logikailag talán érvényes, metafizikailag bizonyára jelentőségtelen tagolást vinne az ordo rerum-ba.

Sokkal messzebb visz e gondolat. A differencia, az akcidens nem a filozófia végső egységében tűnik el; megsemmisül már azokban az önmagukban meghasonlott, a differenciákat nem véglegesen összeforrasztó egységekben. De hogyan vész el; hiszen éppen magunk mondottuk, hogy ez az összetartozás nem végleges.

Csakhogy az egység nem tökéletes volta csak egy legmagasabb egységgel szembeállítva lesz láthatóvá. Az a belső és szükségszerű ellentét, ami az ilyen, nem végleges egység létéhez tapad, azokból az akcidensekből, amelyek ez egység tartományába esnek, nem láthatók, hiszen az akcidenseknek éppen ez az első egység adja első lehetőségüket.

Nézz egy temperamentumon keresztül egy világot: a temperamentum konstruens erői úgy hatják át annak a világnak minden elemét, hogy az egyes akcidensek, annak könnyebb és komolyabb relációi egy hangnemben, szilárd és biztos harmoniában alkotnak *egy* világot. De állj ez egy világ falán kivül: nézd ugyanazt egy másik egységben, egy másik temperamentumon át: az előbbi egység megszakad; a relációk jogosulatlanok, az össztartozások hidegek, a gyülöletek langyosak, a tisztaság szenynyezett, az ártatlanság nevetséges, az ész irracionális, a misztikus és organikus ösztövéren racionális lesz. Helyette egy új egység, új harmónia, új érthetőségek, új jelentés. Ezek így — hogy a tradicionális terminologiát használjuk — valódi egységek „für sich", de nem valódiak kivülről, für ein Anderes. De belső, *für sich* valódiságuk biztosítja prioritásukat a bennük rejlő akcidensekkel szemben. Magától értetődik, hogy ez akcidensek megsemmisülése épp úgy relativ, mint az egység, amely magába foglalja őket; egységbe olvadásuk nem haladhatja meg magának az egységnek metafizikai jelentőségét; a relativ egységben a differenciák megszünése is relativ.

Ez a relativitás mutatja az útat, amelyen előző kérdésünkre megtaláljuk a feleletet.

A filozófiai idea nem akcidensek egyesülése, hanem az akcidensek egységeinek egysége. Most már úgy mondhatjuk: a differenciák immanens

egységeinek abszolut egysége. Hogy ez által az akcidensek a rendszerben még hátrább eső helyre szorulnak, annak a jelentősége eltörpül azon formai, konstrukcióbeli tény mellett, hogy az idea már formák egysége; formák formája.

Ezen a ponton, anélkül, hogy előbb érintettem volna s hogy később ne kelljen rá kitérnem, bizonyos külső hasonlóságok megtévesztő hatására tekintettel, amelyek folytán egyeseknél a mi nem-végleges egységeink, a Spinoza modus-aihoz látszanak hasonlóknak, elég lesz csak ennyit mondanom: a Spinoza valóságainak lét-értéke tételezettségükben van; ellenben a differenciák vagy akcidensek egysége konstrukció-elvükben. Az a megjegyzés két jól ismert, egymástól merészen eltérő utra mutat.

Formák formája: olyan konstrukció tehát, ahol már a tagoknak is funkcionális értékük van. Ez a különbség: formák egysége és megadottságok egysége, első megközelitésben megadja a kétféle egység definicióját.

II. ISMERETELMÉLET ÉS METAFIZIKA.

Mikor azonban az alacsonyabbrendü egységek teljesebb megismerésére törekszünk, utunkat állja az a typikus ismeretelméleti reflexió, amely megdöbbentő konzekvenciával fellépett mindig, minden filozófusnál, aki kéttagu létezőknek, egészeknek konstrukcióját akarta megállapitani, s amely gondolatot, mivel az ismeret maga is kéttagú létezőként, egy ismert és egy ismerő funkció egésze gyanánt volt csak meghatározható* a par exellence ismeretelméleti reflexiónak és ennél többnek: a par exc. ismeretelméleti módszernek kell tekintenünk; ez a kölcsönös determináció gondolata. A legélesebb szabatossággal kell ennek a gondolatnak érvényességét megállapitanunk. Nem tekinthetjük elvnek; annak teljesen alkalmatlan. Principiumként éppen e gondolat ellentéte szolgálhatna, az egyik tag prioritása s a másiknak az első által való meghatározása. A metafizikus, aki az apeiron-t, a nous-t, vagy a számot veszi a „dolgok" principiumául, ezt a principiumot mint abszolut önmagában tételezettet tekinti s a „dolgokat" általa teljesem meghatározottnak, benne feltétlenül megadottnak és elveszőnek. — Ezért a metafizikának létföltétele, hogy ismeretkritikától mentes legyen; föltétele és nem hiányossága. Az a naivitás, amelylyel éppen a modern ismeretelmélet önmagát, mint a reflexiónélküli „dogmatikus álom"-szerü metafizika lelkiismeretének, korrekciójának, vagy éppen cáfolatának tekinti, amikor az ismeretelméleti

* A legtisztább monisztikus rendszerekből sem hiányzik a megismerő és megismert relativitása; a reláció egyik tagjának a másikba való teljes beleolvadása, s a „második" megszünte által a reláció megszünése nem történik a rendszer keretén belül, hanem egy más szisztémából jövő meghatározás, t. i. értékhatározás.

reflexió még nem volt elég öntudatos arra, hogy önmagának és a konstruktiv filozófiai gondolat axiomatikus természetével úgy számoljon, ahogy a filozófiai gondolat azt éppen megkivánja: feltétlen radikalizmussal. A teljes tudatosság pillanata, uj fényben, uj igazságban mutatja az öntudatlannak vélt metafizikai gondolatot.

Axiomatikus a metafizika ép úgy, mint az ismeret-kritika; a konstruáló gondolat axiomája a létezés; a valóságot analizáló gondolat axiomája az érvényesség; az egyik tételezési, a másik funkciónális axioma. S a hogy a részben — más axiomákkal felépített euklidesi geometria nem érvényteleníti a nem-euklidesit, sőt ez érvénytelenítés, mint probléma is hibásan felvetett s így megoldhatatlan — úgy nem érintheti a másaxiómáju metafizika az ismeretkritika érvényességét, s az ismeretkritika a metafizika valóságait. Nem az *egyes* eredmény, hanem az *egész* tekintésmód szempontjából; nem a „kétféle igazság" kisérletei jönnek vissza; hanem a különböző képletek felépitésének felismerése hoz világosságot.

Igy, amikor az ismeretelméleti gondolat legintimebb mozzanata áll előttünk, ne féltsünk mit sem a valóságokon; a meghatározás kölcsönösségének szükségszerüsége csak a meghatározásra szorulókat érinti. A valóság pedig a pozició axiomáját hordja magában.

Egységek vannak tehát és adottságok, vagy „dolgok". Rész és egész. Pseudo-egységek, tehát pseudo-differenciák. Ez egység és ezen diffrenciák erejét kell megmérni, amivel egyensúlyukat tartják. Ez a megismerés arra fog vezetni, hogy az idea, a végső egység a közbeeső másodrendü egységek által posztulált s ha milyenségében nincs és nem is lehet azoktól determinálva, létezése azokban már megalapozott; habár negatióval; azon önállótlan egységek autonom életének lehetetlensége által. A két anaizis igy egy oszthatatlan gondolategész.

A meghatározás kölcsönössége ismeretelméletileg tiszta helyzetet fog teremteni éppen ott, ahol ebből bonyodalmakat várunk. Mert, amig az egyoldalú determináció tradicióját elhagyni nem birjuk, a determináció szükségszerű két irányusága elkerülhetetlen és lehetetlenné tesz minden ismereti rendszert. — Amint az ismeretelméleti konstrukció helyes ismeretéből vett bátorsággal az ismeretkritika tartományán belül vesszük fel kezdő álláspontunkat, felismerhetetlenné változik a régi rendszer minden eleme; és ezekkel az idegen elemekkel teljes, immanens rendszert épithetünk fel.

Itt először egy csaknem érzelmi tényezővel fogunk számolni. Az ismeret érvényességére vonatkozó reflexió a metafizikai konstrukció merészsége és fantáziateltsége után a hideg megfontolásnak csaknem filiszteri józanságával hat. Úgy mondhatnánk: morális ellentét van a kettő között. Mint egy szenvedélytől és forró fantáziától hajtott tett, amely,

mielőtt teljessége pillanatához érne, egy váratlanul jött morális choc-ban saját vakmerőségének, a fantázia fantáziavoltának, a reálitás kemény kényszerűségének és az egyén szomorú határoltságának felvillanásában megroppanna. Ez a pillanat a gyávaság s az öngyilkosság pillanata — a fantázia oldaláról nézve; de a tudatosság és a morális cselekvés monumentális lemondása — az egyén belső erőiből nézve. Ezért mindig a filozófia morális cselekedetének érzik az ismeretkritika; ezért mindig önbeismerés, vallomásformájú; mindig az öntudat legegyszerűbb, legmélyebb tényeire támaszkodhatik, nagyvonalú, egyszerű és intim. Descartes jellegű. Innen az a morális izű tisztelet, amivel adózunk neki; a másik csábit, mint a bűn, ez győz, mint a tökéletesség. Hogy az ismeretkritika kiritika-e, azt épp úgy *nem* kérdezzük, mint azt, hogy a jóság jó-e.

Ez a morális tökéletesség, a kritikának ez a tiszta megjelenése teszi kiritikátlanná magát a kritikát. A kérdés tisztasága miatt nem kérdezzük, hogy milyen tiszta a felelet.

A feleletet pedig a dualisztikus és monisztikus rendszerek sok egyéni variációján keresztül — abból a gondolategészből veszi, amit az ismereti érvényesség kérdése még érintetlenül hagyott. A kritika szempontjait a megbirálandó eredményei adják — nemde szükségképpen önállótlan lesz-e a kritika?

Az igazság mértéke az ember; másutt: az ordo idearum azonos az ordo rerum-mal; ott a megismerő produkálja a megismertet, itt a megismerhető a megismerést; itt és ott két ellentétes létezőt tételezünk, egy elsőrendűt s egy másodrendűt. Ezzel a tételezéssel az ismeretelmélet elhagyta saját álláspontját.

Milyennek kell lenni az ismeretnek, hogy *ismeret* legyen; ez a kritika megoldhatóan felvetett kérdése; az érvényességi probléma e centrális mellett másodlagos és heterogén, mert metafizikai állásfoglalásunktól függ. A felelet pedig akkor és csak akkor lesz a kérdésnek megfelelő, — bármilyen legyen is elvében és módszerében — ha tárgyalkotásában következetesen megtartja a tárgy konstruktiv képleteként az elvi relativitást, a „megismert" jelleget. Ha tehát egy következetesen monisztikus ismeretelméletnek sikerül *feltétlenül* érvényes ismerethez s az ilyen ismeret tárgyában *feltétlenül érvényesen létező* s a jól ismert hypostazissal: *feltétlenül létező* dolgokhoz jutni: — e feltétlenül érvényesen ismert, mivel ismert, elvileg relativ s igy semmiképen sem feltétlenül létező, de ennél szigorúbban: elvileg nem lehet létező, mivel a létezés más axiomájú rendszer alkotása. A létező ez idegen rendszerből az ismeretelmélet tárgyalkotásába heterogén elemnek kerül belé s a mint egyszer bevonatott, szükségképen felveszi annak a gondolategésznek a konstrukcióját, amelynek tagja lett. Ezt a transformaciót most még nem írhatjuk le pontosan. Előbb egy rendszernek alkotását kell pontosabban ismerni, csak azután érthetjük

meg egy idegen szisztémákból vett elem behatolását egy másik zárt szisztémába.

Előbbi meggondolásunkat most így fogjuk fogalmazni: az ismeretelméleti attitude nem mutat létezőket — így nem is felelhet arra, hogy bármilyen más módon megalkotott (és nem *megismert)* létező létezésében milyen „rangot" foglal el más létezőkkel szemben.

Magát ez ismerettheoriai rendszer konstrukcióját tekintve, ki fog tünni, hogy a „tárgy" vagy „dolog" — a rendszer tetszőleges eleme — gyökeresen elütő a metafizikai gondolatrendszer „tárgy"-aitól. Jól el kell választani ezt az előbbi megállapítástól; ott — a létezőről szólva — arra jutottunk, hogy egy idegen rendszer elemét nem lehet egy új rendszerbe átvenni a nélkül, hogy ez új rendszer funkcionális alkotói ne járuljanak hozzá; itt arra mutatunk rá, hogy ha két rendszer „ugyanazt" az elemet alkotja meg, — (két azonos nevű tárgyat, pl. „ismeret" az ismeretkritikai rendszerben és „ismeret" a metafizikai rendszerben; az előbbiben tisztán funkcionális, az utóbbiban tisztán lét-értékű elem), ez elemek a névbeli azonosság és a funkcióbeli analógia dacára felépítésükben lényegesen különböznek: a tárgyiság általános megalkotásában különböző a két szisztémában. Pontosabban szólva, a különbség az azonos nevű tárgyaknak nem tartalmi momentumában rejlik; a tárgy *mint* tárgy különbözik a két szisztémában; a funkció *mint* funkció; egyszóval a különbözőséget nem az egyes elem tartalma, hanem az egység momentum adja meg. Nyilvánvaló, hogy ujra kiinduló pontunknál vagyunk, amely most így alakul: Az egyes akcidenst a rendszer egységmomentuma determinálja. Ez az egység mennyiben van viszont az egyes akcidenstől meghatározva?

A rendszer szerkezete.

A helyesen meglátott probléma a megoldásra való összes hasznos energiákat itt is magában tartja. Az az egység, amely elemeit meghatározza s viszont meg van határozva azoktól, lényegesen különbözik a formának attól a fogalmától, amit az aristotelesi tradició fejlesztett ki; az aristotelesi forma a metafizikai valóságalkotás egyik étape-ja; nem methodikai reflexió, hanem egyike a „létezők"-nek; a plátói ideában az ismereti reflexió nagy súlya mellett a metafizikai „létező" hyposztazálása nem kevésbbé intenziv. Ez a két őstypus él tovább a legkülönbözőbb variációkban; hol a metafizikai konstrukció az alap, amelybe az ismereti reflexió mint elkerülhetetlen, de lehetőleg a létezésre redukált módon szereplő idegen elemként vegyül; hol az ismereti alkotást szankcionálja, szintén elkerülhetetlenül, de kelletlenül és mintegy öntudatlan átengedésben, a gondolat meglazuló erejébe ütve, a metafizikai nyugvópont. Ez a kettősség, ez az elkerülhetetlen kevertség annak a következménye, hogy a formaproblema megoldását a filozófiai rendszeralkotás keretében akarják megvalósítani;

így egy rendszerben a forma és az általa meghatározott matéria e rendszer elemeivé válva, annak a jellegét öltik; és miután ezekben a rendszeralkotásokban hiányzott éppen a rendszerezések fölötti reflexió s ezért a metafizikai és ismeretelméleti rendszerek egymástól nagy vonalakon keveredtek: a „forma" és a „matéria" gondolata e rendszerek kettősségének képét viseli. Amint azonban a rendszerezés feletti reflexió megtörtént, annak az ártatlanságnak, amivel ismerő funkciót létezővé szilárdítunk és létezőt megismeréssé hígítunk, nincs helye; de annál kevésbé annak, hogy *a rendszerek általános charakterének problémáját magukban e rendszerekben oldjuk meg.* Épp úgy nem, mint ahogy nem lehet az euklidesi vagy a nem-euklidesi geometria „igaz"-ságát az eukl. vagy a nem-eukl. geometria keretében megoldani, hanem egy általános methodikai reflexió vált szükségessé, amely megállapította, hogy az „igazság" kérdése hibásan felvetett.

Ez a methodikai, a rendszereken kívül lefolyó reflexió a formának természetszerűleg más charakterét mutatja. Ezt a charaktert első megközelítésben úgy írhatjuk le, hogy egy rendszer összes elemeinek *egy* formája van; ez az illető rendszer konstruktiv tulajdonságainak összessége. Egy metafizikai rendszer, mialatt bonyolult és messzemenő gondolatkonstrukcióját végig építi, összes tárgyaiban, amikről szól, ítéleteiben, amelyeket alkot, következtetéseiben, e következtetések „Grund"-jában, a távolságban, ahol meg kell állani, a rejtett értelemben, amely a kifejezhetők mögött, azoknál magasabb funkciót teljesit, egységesen és következetesen a „létező" axiomája által van determinálva. Ezt a tényt egész jelentőségében csak akkor értékelhetjük, ha a rendszer formaadó funkcióját nemcsak az egyes tárgyakon, hanem a magasabb értelmi funkciókon tekintjük. Egész pontosan: a rendszer egysége nemcsak hogy nem az egyes tárgyakon, hanem a bonyolultabb gondolatösszességekben sem lesz nyilvánvaló *egyenként véve.* Az egész konstrukciónak összetartása az, ami ezeknek a complexumoknak felépítési lehetőségét adja meg, *az* a rendszer egységesítő funkciója; s már egy bizonyos és igen éles abstrakciót kiván, ha ezt az egységet *az egyes* komplexusokon akarjuk megvizsgálni.

Ha létezők vannak — a rendszer önmagától, szükségképpen torkollik *egy* legfelsőbb létezőbe, a létező olyan valami, ami mindaddig lehetetlen, amig felsőbb létezője van; ezért minden dualisztikus rendszer megtalálja végül legvégső elvül az istent—és minden olyan létező-konstrukció, amely ismereti alapon indul, s ezért szükségképpen kételvű, eljut a Kritik der praktischen Vernunft-hoz. Viszont minden ismerettheória, amely az ismereti kategóriával a létezők rendjét is megakarja állapitani, elkerülhetetlenül olyan létezőkhöz jut, amelyek létezni nem tudnak, életképtelenek, megromlottak az ismerettől. A két rendszer axiómája nem hozható egy rendszerbe.

Igy az egység az elemek összességére hat; vagyis a forma nincs az egyes elemek *tartalmi* tényezőitől meghatározva. Ekkor az a különös összenövés, amelyet az egyes dolog tartalma és formája közt kellett felvenni minden formatheóriának, ami az egyes akcidens-ben kereste a formát, nem lép föl. A forma az akcidensnek nem tartalmi, — de hát akkor milyen alkotóját éri el? Az akcidens — az egyes dolog — legyen az akár a legkevésbbé fogalmi, egy individuum, igen sok azonfelül, hogy egy minden mástól különböző tartalmat rejt magában. Az akcidens, az egyes dolog: *tárgy*, amely az akaró és cselekvő individuumnak első, gyakorlati, de egyszersmind theóretikus rendszerezése — a gondolkozási lehetőségi cselekvés lehetőségeért; — ennek az első rendszernek helyes felismerése a pragmatizmus — de csak ennek. A lelki élet — de nem a psychologiai abstrakciók, hanem *az* a lélekben, ami valósággal élet — adja meg tulajdonságait. Az első („tárgyi") rendszerezés a lelki élet rendszeres egységéből fakad.

A tárgy meg lévén alkotva, e tárgynak gondolati elemeihez fűződik a *tulajdonképpeni rendszerezés. E gondolati elemek, mint egy* rendszernek (az alap-rendszerzésnek, amit ezentúl tárgyi-rendszernek nevezünk) funkcionális elemei egységesek, egyenlők a tárgyak tartalmi különbözősége mellett. És mivel ez egyenlő elemekhez füződik a magasabb rendszerezés, a metafizikai, ismeretelméleti, etc., így ezek az egyes tárgy *tartalmától* függetlenek s a rendszerezés létrehozására az egyes tárgy *tárgyi qualitásai* használtatnak fel. Konkrétebb formában: nem az akcidens tartalmának, hanem az akcidensnek önmagának, mint tárgynak, tulajdonítunk metafizikai, etc. jelentőséget.

De nem azt mondtuk ki ezzel, hogy már a „másodrendű egységek", a metafizikai, etc. szisztéma, — szintén formák formája, úgy, mint az idea? Valóban meg kell szorítanunk azt, amit az imént felállítottunk. Ha a rendszer az általános tárgyi qualitásokat ragadja meg, viszont e qualitások a *tárgyi rendszerezésben* a tartalomtól nem függetlenek; e tárgyak tárgyi formájának anyagszerüsége van. A művészi munka anyagszerűsége és a tárgyi rendszerezés anyagszerűsége különböző speciesek, de azonegy genos. Csakhogy e tárgyi rendszerezés felismeréséhez mély reflexió kell s ez a legtöbbnél még nem történt meg; a másikról van tudatos reflexiónk. *Ez az* anyagszerüség indirecte, a tárgyi qualitásokon keresztül hat a tulajdonképpeni rendszerezésekben; s így, amint e rendszerekben a tárgyak elhelyezkednek, mint tárgyak helyezkednek el, de e tárgyak, mint a műalkotások, anyaguktól, itt: tartalmaktól a legmélyebben determináltak.

Már most: nem az az összenövés ez, amelyet az aristotelesi formáról említettünk? Ne feledjük el, hogy *az* a forma: telos volt, értelem volt, rendszer volt, fogalom volt. Ezek pedig a matériából nem nőhet-

nek ki. De a *tárgyi* valóság a tartalmi teljességhez adäquat, a materiához szabott.

Az első tárgyi rendszerezés tehát az, amelyben a tartalmi tényező a formáló funkció hatáskörébe lép. Ez a rendszerezés nyilvánvalóan különleges helyet foglal el; az első; az anyagiság benne közvetlen hatású; ezt a rendezést a többitől külön választottuk terminológiailag is, amikor nem tulajdonképeninek neveztük azokkal szemben.

Nincs izgatóbb és merészebb munka, mint ez első rendezés titkába tekinteni. Valóban: ez a tér, ahol egy a gondolat és a tett. Itt készülnek a tények; itt alakulnak az adottságok. A tárgy, a tiszta adottság — mielőtt adottság lett; a „modern" psychologia tömegben analizálja szét a „tárgyat" alkotó atomjaira. De van egy psychologia — meg vannak ittott a mesterei is — amelyik élményeiben tekinti. Az élmények élménye — az adottságot adó élmény leirva megszámlálhatóan kevés helyen látható; kevesen élik meg olyan dimenziókban, amely ellenállhatatlan és megállásra kényszerít; de mindenki ezerszeresen megéli mindennapi formáit. Kevesen: azaz kevés felnőtt, munkás ember. A gyermek életének jó része az ilyen élményekből áll. Később a sexus, azután a növő és lehulló élet nagy formái, az aisthesis fantasztikus megbővülése, aztán, az igaziaknál, mély megegyszerűsödése; a morális egyszerűség után a morális anarkhia szükséges és — erkölcsös igenlése — mert a legnagyobb igenlés ez az általános tagadás —; aztán ez is monumentális dimenziókat ölt és egyszerű lesz, sorsszerű, örök és egyszeradott. Az élmény teremti a tárgyat és az élmény nem a tárgy, és a tárgy az élménynek nem képe, nem sémája, nem emléke. Nem sémája, mint ahogy Bergson mondja, nem gyakorlati sémája, mint a pragmatizmus mondja, mert nem is kevesebb, mint tárgy. Több annál; de megint nem az élmény önreflexiója; ez nem tárgyakat ad, hanem a kész tárgy lelki analizisét. A tárgy teremtés az élményből. Más szóval a tárgy **egy** élmény kiválasztása az élmények egységét alkotó individuális életből, e kiválasztás által önállósítása, ez önállósítás által az élmény individuális létének megalkotása. Nem abstrakció; nem elszegényítés, hanem meggazdagítás; nem élő funkciójának elszakítása, hanem nagykorúsítás. Az élmény teljességében marad meg, de egyedül marad. Nem jegyei maradnak meg, hanem lényege.

Azelőtt az eleven élet alaktalan, szerves, csak az egyéni élet egységében élő kötelékei kötötték ahhoz, amit a véletlen mellé adott, s amit ez egyéni élet szükségszerűsége vele adott; azelőtt sejt volt. Most szabad és kötetlen; s amit a véletlen és a sors közelébe hoz, önálló lényként önálló relációba lép vele. Azaz az élmény önállósulása megteremti a tárgyi relációk lehetőségét. Új reláció rendszer — az addig egyedüli életegység kötelékei helyett. Új lények és új kapcsok; új matéria, új formák; új rendszer.

Új rendszer, tárgyak rendszere, ahol a tárgy nem fizikai valóság, nem metafizikai valóság, nem más, mint az önállósult élmény.

S mert ilyen, magában hordja a ráépülő rendszerek minden lehetőségét. A tárgy az igazi rendszerezések meteorja;* — de a világok szétszórt darabjai nem jelentik azt, hogy a világ meghalt. Az élmény önálló lett; de a tárgygyá merevült élmény mellett tovább él az élmény, mert tovább él az egyén. A tárgygyá vált élmény megragadja és magával viszi az élő élmény. A tárgygyá vált élmények önmagukban: a tárgyi szisztéma. Az egyéni élet egységében tovább folyó élmények a tárgyi rendszerre építve, megalkotják a magasabb rendszerezéseket.

De a tárgyi rendszer megalkotásával, ugyanazok maradnak-e az élmények? De ha ugyanazok maradnának is, új elemekkel dolgozva, nem hoznának-e szükségképpen új eredményeket? De új elemekkel dolgozva, maradhatnak-e ugyanazok?

A tárgyi rendszerezés munkája az élményegység masszájából masszákat ragad ki és rak külön. Ez a különváló massza az is lehet, ami az élmény egészben a metafizikai elem volt; konkretizáljuk, tárgygyá tesszük a metafizikai élményt. Tárgygyá — és nem fogalommá — lesz a valóság, a létező, az önmagában létező, a szükségképpen létező, az accidentaliter létező — és minden egyéb metafizikai valóság átélése. Mint tárgyak, tárgyi kapcsolatba lépnek más tárgyakkal. De amikor a tárgy lesz élménynyé, (mert minden élménynyé lesz, ami egyszer megalakult az egyén tudatában), a tárgy *mint* tárgy, — válasszuk ezt élesen el a tárgy megalakulásának élményétől —: akkor az egyéni élet élő komplexusának szerves összeköttetésébe jut más tárgyélményekkel és a még nem tárgyasított élménymasszákkal. Ez az összeköttetés még nem reláció. Ez az élmény a „tárgy" megalkotása előtt nem fordulhatott elő; ez valami új.

Mindezt pedig csak abstrakt szavakkal lehet leirni, de konkrét valóságában kell látni. Hogy élménnyé válik a tárgy, s ilyenként *az* élmény organikus életének részesévé, ennek a konkrét képe végtelen perspektivájú. Mert konkrét maga az élményösszeség, s igy korlátlan változatú; a létező tárgy élménye az öntudatban létezők minden elemével az élménylehetőségek egész skáláján egybeforrhat.

De mindig kettesség marad. Bár egységben; de az egység többek egyesülése, s hogy az egyedeket nem tekinthetjük külön, azzal mi gyengébbek vagyunk, az egység erősebb lesz, de a benne rejlő többség apriorisztikus léte változatlan marad.

Ez a kettősség az, ami szükségképpen megszünteti önmagát.

* Mindenki megérti a fentiekből, miért nem „igaz" rendszerezés a tárgyi rendszerezés; ez utóbbi elválasztás, s az elválasztás teremti egységét; az „igaziak"-ban az egység a primär, az alkotó.

Nem abstrakte, nem ellentétével, nem Hegellel. Önmagának konkrét valósága fejlik, nem az ellentét, hanem a teljesülés útján, egy magasabbrendű egység felé. A tárgyi létező és az összes többi elemek élő együttességéből az egyén, akinek épp úgy meg van az „összes tárgyak" élménye, mint élmény és mint tárgy, mint bármely egyes tárgy élménye, ez összeség-létező együttességét alkotja meg. Ez összeség létező mellett állnak az összeséget kitevő konkrétumok létező-együttességei. Az élmények variációja közt lényegesekként ott vannak a létező értékességének, szükségességének, morális voltának, szépségének, művészi konstrukciójának élményei, mint kettősségek. Ez élmények az élmény egységének konkrét egységébe hozva, olyan élő és élően egységes többséget tesznek ki, amelyet szavakkal — tehát nagyon inadäquat — módon így adhatunk vissza: csak a létező létezik.

III. A METAFIZIKAI RENDSZER.

Első egységünk (amely, mint tudjuk ugyan úgy kettőség): az összes tárgyak létezők. E mögött áll a külön vett összes tárgyak számtalan variációjú egysége (kettőssége) a létezővel. Második egységünk: a létező minden prädicatummal egységet (kettősséget) alkot; ezeknek konkrét egysége: csak a létező létezik. A két élmény élményegysége (kettőssége): az összes tárgyak létezők, és mint létezők, s csak mint létezők léteznek.

Mindez tautológia és értelmetlen annak, aki nem tud konkréten gondolkozni, ami viszont mérhetetlenül nehezebb, mint az abstrakt gondolkozás. De aki a két feltételben — de nem „általános" tétel! — a mögöttük rejlő, széthúzó, konkrét kettősségek dinamikai egyesülését megérzi, aki ennek a resultatumnak az *alkotók összeségével való identitását* átéli, az a metafizikai rendszerezés, a magasabb értelemben vett metafizikai élmény kapujához ért.

Az összes létezők mint létezők léteznek; más szóval (bár a formulázás nem adhatja meg a gondolat — az élmény — konkrét mélységét; a mélység mindig a konkrécióban áll): a valóság a létezés; vagy: csak a létező lehetséges; és éppen ez a határozatlanság, ez a principiális, szükségszerü, konkrét sokelvűség, minden metafizikai gondolatlehetőségnek ez a konkrét és élményszerűen egységes halmazata teszi azt, hogy ez az élmény *minden* metafizikának lehetősége. Még csak lehetőség. Most azonban ez a sok elvű, a végtelenig feszült, mert végtelenül soktartalmú élmény magasabb, valóban egységes funkciójúvá lesz. Minden létezik, mert minden létező; de az egyes tárgyak létezése más, és *egy* tárgy is sokféleképpen létezik, az egyesítő élmény sokfélesége szerint. E létezé-

sek konkrét sokfélesége újabb élményekben* újabb élménykettősségek forrása; e kettősségek e más módon létezők élő összemérése, létezésük miként je szerint. Miként je szerint: mert maga a létezés el van döntve, és nemcsak az egyes tárgyakra külön-külön, hanem az egyesített élmény, a minden létező létezésének élménye oly módon teszi a létezést eldöntötté, amit a methodika terminusával *postulatumnak* kell neveznünk. Valóban, *ez az élmény: a létező létezik: gradáció.* A konkrét élmények, amiket benne konkrétül egyesítünk, a szükségszerüség momentumát adják meg a prädicatumnak; *ez ugyanis az egyetlen modus,* (miután minden konkrét qualitás ki van merítve a subjektum által összefoglaltakban), *amiben a gradáció történhetik;* a létező tehát szükségkép létezik; a létezés maga, az egyes tárgy egyszerű létezése megszünt önálló prädicatum lenni az élményben, miután a létezés mindre szükségképpen áll — s újból konkrét prädicatum azáltal lesz, hogy a létezés *miként je* különül el, s hasonlítódik össze és választatik el más létezés miként jétől. A létezés miként je a létezéstől magától független lesz, s igy az összehasonlított létezők e létezés modusa szerint helyezkedhetnek el, anélkül, hogy létezésük kérdésbe jönne. A postulatum erejéből merítik az egyenkénti lét-meghatározástól való függetlenségüket; és minden egyes tárgynak sokféle létezés formája szükségszerű, s egész súlyával esik a mérlegbe ott, ahol a létezők elhelyezkednek. De szükségszerű maga ez „elhelyezkedés"; a létezés szükségszerű, azaz totális, ellenmondástalan, kénytelen; az egyes létezők létezése qualitativ; azaz konkrét, differenciált, nem befejezett — viszont szükségszerű, mert létezés; ez a konkréció, ami gazdagság és erő, másrészt ellenmondó és lehetetlen; de adott, átélt, való; s igy annak a befejezettségnek olyan megvalósulása, ami önmagában lehetetlen; de ama realizálás a posztulátum kényszerével hat; igy az egyes létező *maga* nem oldja meg az élményösszeség posztulátumát, s mivel a megoldás kényszerű, az egyes létezők létezésének összesége, e létezők qualitativ lehetőségeit kimerítve, *együtt* oldja meg, szükségképpen, konkréten és most már totálisan, (a létezés qualitativ lehetőségeinek. Kimerítése ez összességben természetszerűleg adva lévén), a létezés problémáját. Igy a posztulátum rendszerbe kényszeríti a létezési qualitásokat, olyan rendszerbe, ahol e qualitások teljessége kivántatik, s ahol a részleges megoldások összeségének *kell* a posztulátumot, amit maguk hoztak létre, újból lehetővé tenni.

Az élménykettősségek összesége által létrehozott posztulátumtól szükségképpen qualitások egységébe kényszerített létezők összesége: a metafizikai rendszer.

* Az „élmény" szónak összetévesztése a psychologiai rendszer hasonló nevü, de egész más jelentésü terminusával közelfekvő ugyan, de nem elkerülhetetlen; a megismerővel szemben való relativitást és a megismert egyoldalú objektivációját elkerülve, a megosztatlan élmény nekünk szükséges fogalmát találjuk.

IV. AZ ISMERETELMÉLETI RENDSZER.

Hasonló gondolatmenet vezet az ismeretelméleti rendszer megismerésére; ebben a létezés helyett az érvényesség élménye funkcionál; a létezővel alkotható, végtelenül variáló élménykettősségek helyett reflexiósorozatok, amelyek regressus in infinitum-jai ellentétesen állnak a posztulátummal: az abszolut megkerülhetetlen, továbbvihetetlen reflexióval szemben. Már a metafizikai rendszer leirásánál vázoltuk a tőle annyira jellegzetesen különböző ismeretelméleti rendszerezést. Megállapítottuk, hogy a két rendszer formájának gyökeres különbsége lehetetlenné teszi elemeik kölcsönös megfeleltetését, s minden ilyen kisérlet, amivel a kétféle elemcsoport végleges azonosságát akarják megállapítani, lehetetlen alakulatokhoz vezet. Az ismeret evidenciája nem vetheti fel a kérdést, hogy az ismert, vagy az ismerő, vagy akár az ismeret létező-e, addig, amíg az ismeret elmélete akar maradni. A Cogito ergo sum klasszikus példája az egyik területről a másikra való átcsúszásnak. Az idegen rendszerből feltoluló létezési-állitmány kiküszöbölése után az ismereti rendszer konstrukciója tisztán látható. A filozófiai gondolatban talán még a létezők rendjének megállapításánál is nagyobb és közvetlenebb gondolatmunkára adott alkalmat annak a megállapítása, hogy mi a megismerő és mi a megismert. Természetesen, igy fogalmazva, még mindig a metafizika kisért benne; maga a törekvés tiszta formájára hozva, annak a meghatározására irányult: milyennek kell a megismerőnek lenni, hogy a megismertet *valóban* megismerhesse, és milyen lehet a megismert, hogy a megismerő érvényes ismeretévé válhassék. Vagyis a bevezetésben említett relativitásproblémának újabb alakja.

Ezen kettős kérdés megoldását a végtelenbe tolja ki az a reflexiósorozat, amely a megismerőt állandóan újból mint megismertet tárja elénk, és fordítva, bár kisebb jelentőséggel, a megismertet, mint a megismerő alkotóját, vagyis mint megismerőt. Ez a reflexiósorozat megkerülhetetlen; lezárását komplikált gondolatcsoportosításokkal, a legkülönbözőbb pontjain kisérelték meg; hiába. A további reflexió ezekhez éppúgy hozzáfűzhető, mint egy önkényesen, és csak a leirás lehetetlenségéért megszakított végtelen sor n-dik tagjához hozzáirhatom a következőket, ha a sor törvényszerüsége ismeretes. De ha a megismerő és a megismert csupán azáltal, hogy e reflexiósorozatban egy taggal tovább megyek, felcserélődhetnek, lehet e maguknak e szembeállított funkcióknak állandósága? Ez a kérdés már a megoldás első lépése. Ami változik, az a megismerő, vagy megismert adott, egyéni kialakulása; egy „valami", egy „tárgy", például a megismerő „szellem", (ami a köv. lépésben már megismert), vagy a megismert „érzelem" (ami viszont, ha reflektálok, a megismerőhöz tartozik); változó *létezők* tehát azok, amik a megismert vagy megismerő funkciót végzik; *de maga a funkció változatlan marad.* Ha az

előbbi megismerő most megismertté válik is, teljesen azonos marad a „megismerő" értelme, s igy ez az a bázis, maga a funkció, amire építhetünk, s nem az a létező, amit e funkcióval felruházhatunk. Igy hát ahelyett, hogy óriási és hiábavaló erőfeszítéssel olyan létezőhöz akarjunk eljutni, ami föltétlenül és megkerülhetetlenül *megismerő,* s egy másikhoz, ami épily föltétlenül megismert, az ismeretelmélet a megismerő és megismert funkcióit a „létezőtől", tehát a metafizikai rendszerből hozzávett elemtől függetlenítve, értelmük teljes evidenciájában, viszonyuk tartalmának legkonkrétabb kimerítésében fogja fel; e jelentésbeli teljességben éppolyan mindent áthatni képes axióma, mint a létezésé a metafizikában. Ez axióma nem „rendezi" a létezőket ismereti értékük szerint; e két axiómát mint két eltérő irányú egyenest ábrázolhatjuk, amelyeknek metszéspontja a rendszerezés legáltalánosabb tulajdonságaiban van; azontúl vannak létezők és vannak megismertek; de a létezőnél nem jön tekintetbe, hogy megismert-e, és viszont. Az ismereti rendszer, épúgy, mint a metafizikai, csupán az első és nem valódi, a tárgyi rendszerezést használja fel. Az ismereti axioma, azaz: a megismerő és megismert viszonyának teljes tartalmi kimerítése a tárgyi rendszer elemein: ime az ismeretelméleti rendszer formája.

A filozofiai rendszerezés tehát a relativitás kérdését nem olyan módon kiséreli meg megoldani, mint amilyeneket a bevezetésben leirtunk; ott az egyik tag elejtésével elejtették magát a relativitást; itt az ismeretelmélet éppen a relativitást tartja meg — úgyszólván tagjai nélkül. A metafizikai rendszerezésben, s azonfelül a filozófiai rendszerezés problémájában egyáltalán, az egész prioritása a részek fölött nyilvánvaló, s mégis az egész mellett a részeknek nem kell megsemmisülni. Ez pedig a bevezetésben említett egyelvűség munkájának nem akadálya. A fordulópont ott van, hogy a filozófiai rendszerezés megépítésében rész és egész nem abstrakciók, nem logikai typusok, hanem az egész *forma* (egység), ami a részek anyagával egységes alakulatot ad; igy a kettő ahelyett, hogy kizárná, feltételezi egymást. (A formakérdésre l. befejezés).

Mindegyik rendszer sajátosan különböző posztulátumában, de mindben van egy jellemző vonás, s ez az, amire nekünk legközelebb szükségünk lesz; ez pedig magának a posztulátumnak jelenléte.

V. A POSZTULÁTUM ÉS AZ AXIOMA.

Az élménykettősségek szintezise egy gradációban csúcsosodik ki, egy olyan valamiben, ami önmagán túl akar menni, még élesebben: ami principiálisan magában foglalja a túljutás momentumát; ez a momentum az alkotó élménykettősségekből hiányzik, s annak elérésére ezek szükségképpen totalitássá, rendszerré alakulnak. A posztulátum olyan

novum, mint a végtelen, amely a végesekből posztuláltatik, s amelyhez szintén csak totalitásokkal (ilyen pl. a modern mathematika u. n. aktuális végtelenje) lehet eljutni. Hogy ez az alkotás nem teljes, azt rögtön jegyezzük meg; az említett mathematikai „végtelen" körül nagy harc folyik — de az élményalakulások rendszerei nem kevésbbé problematikusak. Az élménykettősségek és a posztulátum idegensége, az az új momentum, ami a posztulátumban, éppen mert posztulátum, mindig meg van, s az apróbb egységekkel (az egyesélménykettősségekkel) sohasem intézhető el, — nem a véges és végtelen relációja. Az az abuzus, amivel ezt a két fogalmat minden olyan filozófiai problémának a megoldására, ahol több egyes és egy felsőbb egység ellentétesen állnak szemközt, a leggyakrabban, és mintegy magától értődő kisegítő eszközként felhasználták, teljes világosságában látható lesz, ha a posztulátum létrejöttét tekintjük, úgy, ahogy azt leirtuk. Az élménykettősségek és a posztulátum nem egyes voltuk és sokaságuk egyesítésének nehézségét alapítják meg, hanem a nem valódi egység és a valódi egység tendenciájának ellentétét. A kettősségekből valódi, principiális egységet — (vagyis nem psychologiailag elválaszthatatlan egységet, ez már a kettősségekben is meg van, és irrelevans) alkotni; ez a probléma, ennek megoldása, pontosabban: ennek megoldási tendenciája egy posztulátum erejéből: a rendszerezés. A „végtelen" posztulátuma csak egy a számos rendszeralkotás között, mindenesetre a legabstraktabbak, a legérdekesebbek egyike. *Elemei* abstraktak; maga a posztulátum épp úgy erőcentrum, épp úgy a legmélyebben konkrét összeség, mint más rendszereknél. A morális rendszerezés (amire részletesebben mutattam rá más összefüggésben: Ethikai rendszerezés, 1910.), a művészi rendszerezés, sajátos posztulátumai, ha nem is tudatosan, mint élménykettősségek konkrét szintézise, és ha nem is a problémák centrumába mint a rendszerek tulajdonképpeni létrehozója beállítva, mégis e rendszerek megépítői előtt nem ismeretlenek. Annál nagyobb zavar uralkodik a psychologiai rendszerezésben. Nincs terünk itt e bonyolult kérdés elintézésének megkisértésére; de néhány szóval vázolhatjuk a problémát. A kimondott és annyit vitatott psychologizmus a legtudatosabb, igy a legkevésbbé veszedelmes alakja. Sőt: a psychologizmushoz még egy kicsit több merevség, még erősebb konzequencia — és egy éles methodikai reflexió, s akkor a psychologizmus jogos; de csak akkor. Ha tudja, hogy neki az egész universumot meg kell magyarázni — de nem „jobban" *és nem érvényesebben, mint egy más rendszernek;* hogy a psychologiai magyarázat posztulátum, jogos szintézis; de nem az egyetlen; egy a sok közül; vele egyenlően jogosult rendszerek állanak mellette, azonos tartománnyal, mindegyik az egész „világot" a maga posztulátuma erejével konstruálja meg, és immanensen érvényes mindegyik. Persze a psychologizmus a kényelmesebb álláspontot választja, s egyedül érvé-

nyes megértést tart fönn magának. Igy el is veszt mindent, ami más rendszerekben érthető meg, s megelégszik az önmaga nyújtotta egyetlen perspektivával.

Sokkal több kárt okoz az öntudatlan, szándéktalan psychologizmus; ez orgiáit üli abban a rendszerben, amely mind közt a legtisztábban felépíthető, a logikaiban, ahol a fogalmak logikai charakterét esetenként psychologiai, azaz egész más charakterekbe oldja föl s hamisítja meg, a legélesebben gondolkozóknál is — gondoljunk Lipps-re. És még nagyobb orgiákat ül magában a psychologiában, ahová a legkülönbözőbb rendszerekből von be elemeket s bánik velük psychológiaiakként; s éppen olyanoknál, akiknek komplex és mélyenjáró éles, de methodikátlan gondolkozásuk a más rendszerből vett elemek bizonyos analógiáit megérezve, de magukat a rendszereket s ezek nem kevésbbé mélyenjáró differenciájukat nem érezve meg, e különböző illetőségü elemeket nagy ügyességgel, megtévesztő, sőt ez analógiák révén bizonyos fokig jogosult, tehát félig igaz, s így a legveszedelmesebb módon relációkba tudja hozni; az alap, ha csak részben szilárd, nem birja meg az épületet; a konstrukció, a részleges mélységek ellenére, összeomlik; de a látszat megvan és a látszat bravuros; gondoljunk ismét Lipps-re. (Mondjuk a „Bewusstsein und Gegenstände" tanulmányra, ahol ez a keveredés szédítő arányokat ölt).

Az élmény az átélő kapcsolatában: a psychologia; posztulátuma: minden, ami ismert, az egyéni tudat tartalma, igy mindent az átélő és átélt viszonyában kell megoldani.

Az élmény az élmény szempontjából: a fenomenologia, a modern filozofiában ujraéledt, kiszámithatatlan jelentőségü rendszer. Az élmény az élmény szempontjából — a methodikai félreértés itt éppolyan kisértő, mint a psychologiában. A „tiszta leirás" gondolata kisért itt, a természettudomány tiszta leírása. Az élménynek azonban — élménynyé, valóban élménynyé kell lenni; meg kell fosztani azon charakterétől, amivel más, mondjuk *több* akar lenni, mint élmény, amivel az élményt transcendálni akarja; az élménynek, a benne tényleg meglevő transcendáló charakter ellenére, meg kell szereznie az élmény immanentiáját. Ez a fenomenologia posztulátuma; — ujból a legnehezebb problémák egyike (t. i. az élmény öntranscendenciája; egyszersmind másik forrása az *ideá*-nak, aminek első okát a tanulmány elején vázoltuk).

De mind e rendszerek posztulátumai — posztulátumok-e vagy axiómák? Előbb axiómáknak mondottuk őket, mert posztulátum-charakterüket még nem ismertük. És nem jogtalanul. A kettő közti éles methodikai különbség itt, ahol a rendszerek in statu nascendi állanak, még nem áll fönn. Minden létezőnek létezni kell, ez a posztulátum formája; de az a gradáció, amely e posztulátummal egyértékü: „minden létező létezik", axioma jellegü és nemcsak a kijelentés formájában. Ezt a gradációt nem-

csak követeljük; hisszük is. Követeljük, de nem tudunk a követelésnek eleget tenni; nem tudunk eleget tenni, mégis hisszük. Amikor tehát a rendszerek axiómájáról beszéltünk, az idea tartományát érintettük; ahol az elégtelenséget megszüntetjük, ott a rendszert *axioma* tartja össze; ahol ez elégtelenség még élő valami, ott a rendszert posztulátum alkotja meg.

S amint e posztulátum a rendszert létrehozza, nincs, amit ne dolgozna fel; lényege az, hogy mindent, ami lehető, rendszerébe vegyen. Önmagát teszi lehetetlenné, ha nem konzekvens annyi dimenzióban, amennyi a dolgok halmazát egészen magába fogja; Ő a kérdés — a dolgok a felelet; a felelet a kérdéstől függ; Milyen ez a konkrét dolog, ha létező, mert létező; erre csak az egyes dolog létkvalitásai jöhetnek, de csak ugy jött kérdésbe maga e konkrét *dolog*, hogy tárgy lett. Ez az, amit fentebb ugy fogalmaztunk, hogy a rendszerezés a tárgynak általános, tárgyi tulajdonságaihoz csatlakozik — ezeken keresztül hat az egyes tárgy konkrét tartalmi valósága. Az első adja a rendszerezés lehetőségét, a második a rendszerezés önelégületlenségét.

Miután lehető, él vele a mindennapi gondolkozás, miután problematikus és nehezen differenciálható, visszaél vele, rosszul használja, keveri. Hogy a filozófia is megteszi, az imént említettük; hogy a tudomány megteszi és hogy az elvi viták, amik a tudományok principiális részei körül folynak, ennek a methodikai tisztázatlanságnak következményeit sinylik, az világos azok előtt, akik pl. a fizika elveinek mai vitáit figyelemmel kisérik. De amig a tudományban zavart okoz, a filozófiának átka a nagy szintézisek félreismerése, addig a mindennapi gondolatra részben irreleváns, részben hasznára van. A fantazia merészebb játékát, a gyakorlati spekuláció, a mindennapi élet apró filozofémáinak nagyobb szabadságát, a gondolkozási technika nagy könnyebbségét jelenti. Rettenetes lenne, ha szigoruan kellene gondolkozni. Mennyi állana meg az élet oly biztosnak látszó gépezetei közül! Bizonytalanság és a gondolatok lehetetlensége uralkodnának szomorú, tehetetlen emberek fölött. Ez persze nem lehet igy. A helyes gondolat helyét a hasznos gondolat foglalja el s ebben az egyes rendszerekből tarkán vett részek furcsa disharmóniája a külső élet, a külső gondolat varázsának jelentékeny része. És már láthatjuk, hova érünk. E külső gondolat legértékesebb elemei a különböző rendszerek már említett analogiáinak érzéséből fakadó rendszerkeveredés termékei. A irónia élmény; de az irónia alkalmazása idegen rendszerek világainak összevegyítése; a fantázia, ez a furcsa Proteus, mélyen merít ebből a forrásból, bizonyára nem a legmagasabb formáiban, de a szabadság legerősebb lehellete ezeket az alkotásokat éri. A rendszerek határainak tilos átlépésénél sulyosabb, megoldást követelő kérdések állnak előttünk; maguk a rendszerek elégtelenek, nem érik el önmagukat, saját immanens erejük önmaguk túllépésére kényszeríti őket, de ez a transcendentia nem eshetik a rendszer kere-

tébe, éppen mert amig a rendszerben vagyunk, a transcendencia kényszere fennáll; s ha a rendszeren kívül keressük a megoldást, milyen ismeretlen területre jutunk?

A rendszer transcendentiája.

Az első, amit e kérdésünk megválaszolásánál tudnunk kell, az, hogy ebben a nagyon rövid leírásban a problémát a legnagyobb mértékben egyszerüsítettük; nem a részletek elhagyására gondolok; lényeges momentumokat is el kellett hanyagolnunk. Ezek a különben nem kevésbbé érdekes, de mostani célunk eléréséhez nem feltétlenül szükséges gondolatok az egyes rendszerek elemeinek s maguknak a rendszereknek, mint egészeknek, összefüggésére, s ez összefüggések által létrehozott alakulatokra vonatkoznak. A rendszerek, mint egészek fölötti reflexiók, a rendszerek rendszerei ujból *rendszerek* a szónak előbb megállapított értelmében, tehát egy posztulátumtól konsruáltak, így önmagukat transcendálni törekvők. Az a konkrét teljesség, ami a posztulátumban csúcsosodik ki, nem engedi, hogy maga a posztulátum teljesség, teljes kielégülés legyen. Teljesség: tiszta forma. Mert az a gradáció, ami a posztulátumból a rendszert létrehozza s egyszersmind a rendszer elégtelenségét megállapítja, s így a rendszert transcendálja, az anyagtól determinált forma evolúciója a tiszta forma felé. Az anyag közvetve a tárgyi rendszeren keresztül determinálja a tulajdonképpeni rendszerek formáit, s e formák legmagasabb potenciáját, a posztulátumot. Hogy a forma így, közvetett anyagi meghatározásban, nem „tiszta" forma, hogy így nem lehet teljesség, hogy új létezés mód felé kell fejlődnie: — nem éppen ez anyagi meghatározás indirect voltában találja e magyarázatát? Abban, hogy az anyagszerüség nem a posztulátum rendszerében, hanem az attól idegen tárgyi rendszerben van megalapozva?

A tiszta forma s az anyagszerüség viszonya itt a legteljesebb általánosságban áll előttünk, s lehetetlen itt arra az aesthetikai gondolatra nem utalnunk, amely a forma tisztaságát éppen a teljes anyagszerüségben keresi. Ez a gondolat, egyáltalán az anyagszerüség problémája, eddig azért nem vált gondolatmenetünkben aktuálissá, mert a formaproblémát teljesen *egy* oldalról, a forma oldaláról vettük tekintetbe. Most, amikor az alacsonyabbrendü formát a legmagasabbtól éppen az anyagi determináltság qualitásával választottuk el, meg kell mutatni, hogy a forma teljessége az anyagi determináltság megszünése. Tehát nem az anyag indirekt adottságában, hanem egyáltalán az anyagi veleadottságban lesz a forma önmagának elégtelen.

Azt az egyoldalu tekintésmódot pedig — továbbra is meg fogjuk tartani. Ez az egyetlen lehetőség, hogy az anyag és forma problémáját,

ha sematikusan is, de határozottan meg tudjuk oldani; sőt ez a tudatos egyoldaluság tovább fog vezetni. A jótékony egyoldaluság — jótékony, ha tudatos — határozott eredményt ad, s eredményének teljessége indifferenssé teszi a módszer egyoldaluságát.

A posztulátum által létrehozott rendszer nem tud a posztulátum követelésének megfelelni; a rendszer megalkotása után a posztulátumban megmarad a kielégítetlen transcendens momentum. A metafizikai szisztematizációban például, megállapíthatom a létezők hierarchiáját, statuálhatok egy legfőbb létezőt, amelyhez viszonyítva az universum minden más megalkotottságának létezése semmis, s az egész ama legfőbb létezőben létezik: maga e legfőbb létező, amint megállapított, tételezett, maga e tételezés által korlátolt s bármennyire inkommenzurábilis a többi létezővel, azáltal, hogy összemérjük velük s az inkommenzurabilitást megállapítjuk; pontosan, és elkerülve az ismeretelméleti reflexió látszatát: azáltal, hogy ez inkommenzurabilitás fennáll, relativ lesz — bárcsak a relációk lehetetlensége kapcsán — a többi létezővel, s így nem az a létező, amit a metafizikai rendszer posztulátuma követel. Ugyanígy vész el az ismeretelméleti szisztéma érvényességi értéke a reflexiólehetőségek végtelen során; az ethikai rendszer értéke az értékelést mindig megkerülő reflexióban. Általában: minden rendszerben, mikor a posztulátum transcendens momentumát kielégíteni akaró, de még a rendszerhez tartozó legmagasabb elemet megkonstruáljuk, ez az elem, amelyet a posztulátum axiómaformájának, mint prädicatumnak, subjectumává óhajtunk tenni, a tételezés által, még pontosabban: az anyagszerűségnek az egyes-ségnek szinrelépése által problemává válik. Az anyagszerüség nem hagyja meg a posztulátumot posztulátumnak, — azaz e posztulátum kénytelen ez egyesülésből kiszakadva, tovább is független követelésként fennállani; nem lesz az axióma incorporációja, épen *mert* anyagszerű, *mert* massza, ezáltal relativ, több oldalról nézhető, kétségbevonható, problematikus. Úgy hiszem, hogy aki előtt ez a gondolat világos lesz legbenső intimitásában, az anyagszerüség negativ funkcióját a formaalkotásban megláthatja. Hogy az „anyag" a rendes durva félreértéstől itt sem lesz ment, az elkerülhetetlen. Hogy „isten", vagy a „legfőbb jó", vagy bármely más megállapított legfőbb létező az anyagszerűség momentumát éppúgy magában hordja, mint pl. a Thales őselve, sokak előtt nem lesz elfogadható.

A posztulátum a transcendencia teljes lehetőségét a rendszernek *mint elrendeződésnek*, formájában találja. A rendszer — elrendeződés, konstrukció, a posztulátum perspektivájából; s mint konstrukció már tisztábban formális lehetőségeket ad. Ezeket a konstruktiv momentumokat igyekszik a transcendentia céljára a posztulátum felhasználni. A posztulátum első kérdése az volt: ő maga meg lévén adva, hogyan rendeződik az universum; erre a rendszer a válasz, de a válasz nem teljes, a posztulá-

tum újabb problémát vet fel: mi a rendeződésnek, mint konstruktiv valaminek, mint formaiságnak, hozzájárulása a posztulátum követeléséhez? A distinctio meglehetősen kényes; mikor a szisztematizálás megtörténik, a rendszer formaisága természetszerüleg már funkcionál; csakhogy ebben a stádiumban a tényleges elrendeződés a ható, a forma ez elrendeződés eszköze; a második megoldás élményében az elrendeződés ténye a ható, a formálódás maga, s a formált csak mint a formálódó általános szubjektuma, mint „valami" és mint anyagiságával számba nem jövő valami marad meg. A különbség tehát kettős: a formának önmagáért való tekintése, — és a determináció határozatlansága, valóban, a determináció indeterminációja, ami már a szabadság kezdete. Ha a másodikat önmagában tekintjük, nem tünik-e úgy fel, hogy amit nyertünk, az látszólagos, hogy a formaiságot nem teszi teljesebbé az, hogy az anyagi determináció helyett most az a determináció tünik fel, amit az általánosabb, de éppolyan elkerülhetetlen szubjektum, a „valami" jelöl meg. Ez a gondolat a logikai rendszerezés gondolata; ebben a szubjektum elkerülhetetlensége valóban fontosabb tény — hiszen ez adja meg a logikai rendszer egyik alapelemének formáját — mint e szubjektum konkrét vagy abstrakt volta; s éppen azért, mert ebben a rendszerben fontos és ismert gondolat, érthető, hogy ennek az egyoldalú tekintésmódjában szokták elintézni; ha azonban ebből a gondolatkörből kilépünk, s általános methodikai vizsgálatunk keretében nézzük a problémát, ezt találjuk: a matéria által való determináció, s a „valami" általi határozatlan meghatározás a leglényegesebben különbözők. A matéria a saját faji és egyéni különbségei szerint különbözően determinálja a formát, a szónak abban a szigorú értelmében, amit legjobban a művészi matéria formameghatározó erejében ismerünk. A „valaminek" nincsenek egyéni különbségei (logikailag vannak mint jelentés-funkciónak; methodikailag nincsenek); a determináció tehát a szubjektumtól, mint differenciált *qualitástól* nem függ; a „valami" nem azért van, hogy a formát esetenként qualitative mássá tegye, hanem azért, hogy a formát általában lehetővé tegye. Azaz maga a forma függetlenebb, általánosabb charakterü lett; a „valami", ami ezen a niveaun még elkerülhetetlen, még mindig a determinációnak, így a forma tökéletlenségének a momentuma, de ez a determináció már tisztán a forma lehetőségeért van, *maga az anyagi momentum formai momentummá készül válni.*

Rámutattunk fentebb, hogy a rendszer önelégtelensége minden szisztéma szükséges fejlődési momentuma; A rendszer formájának függetlenítése, s ilyen voltában a posztulátum követelésének feleletéül felhasználása ugyanigy megtörténik mindegyik rendszerben. *Amit* a posztulátum alkotott, nem felelt meg problémájára; azt használja fel most, amije még megmaradt: hogy hogyan alkotta. A formát használva fel, a posztulátum nem abstrahál, legalább a szónak logikai (s egyedül tekinteni szokott)

értelmében nem. Alakot választ ki és matériát hagy el, ez igaz; a lényeges azonban, t. i. a konkréció és abstrakció szempontjából lényeges nem ez elhagyás, hanem a kiválasztott momentum — az alak — egészszé tevését eszközlő szintézis. Rámutattunk, hogy a posztulátum a konkrétum legmagasabb feszültségét képviseli; ezen konkrétum által alkotott rendszer, amint a tényleges elrendeződésben konkrét matériájának és formaqualitásának kettős determinációjában, nem kevésbbé konkrét magában a formájában is. Így, egy tetszőleges metafizikai rendszer, ahol az univerzum substantiális és akcidentális létezőket mutat, a substantialitás és akcidentalitás teljesen konkrét formáját mutatja; egy ismeretelméleti rendszer, amely az érvényességi probléma megoldására, mondjuk, az érzéki észrevétel és a fogalmi gondolkozás analizise után legfelsőbb elemként az intuitiv megismeréséhez jut el, formájában az intuició felé haladás egészen konkrét, minden más ismeretelméleti rendszertől jól megkülönböztethető formáját adja meg. A formának ez az individualizációja már a posztulátumban megvan; a metafizikai rendszerezés nem minden esetben indentikus posztulátumú, s egy azonos posztulátum sem hozza szükségképpen *ugyanazt* a rendszert létre; de minden metafizikai posztulátum analóg és ilyen minden metafizikai rendszer; természetesen a többi is. És ez az analógia lényeges; mert az élménykettősségek, amik létrehozták, lényegesen analógok.

A rendszer formaproblémája.

Van azonban egy analógia, amely ezeknél fontosabb, mert a transcendencia probléma megoldásának további lépése. Ezt a problémát a rendszer *formájának* a posztulátummal való szembeállítása sem oldja meg. A rendszert, s a rendszerben a rendszer formáját is, a posztulátum konstruálta meg; s amint az alkotás elkerülhetetlenül magán hordja az alkotó qualitását: a rendszer formája elkerülhetetlenül magában viseli a posztulátum transcendens momentumát.

Íme azonban egy egyszerű, s bizonyítást nem kívánó gondolat: a posztulátum lényege a — posztulálás, s ez csak addig értelmezhető, amig a követelés kielégítetlen; a posztulátum hozza létre a rendszert; ha a rendszer kielégíti a posztulátumot, megszünik a posztulátum, s ha a posztulátum megszünik, megszünik a rendszer; amíg fennáll a rendszer, fennáll a posztulátum, s amíg ez fennáll, kielégítetlen — a rendszer, tehát a posztulátumot nem elégítheti ki; az, ami a posztulátumot kielégíti, szétfeszíti a rendszer kereteit. Ez az egyes rendszerek formájának analógiája. A metafizikai, az ethikai, az ismeretelméleti és a többi rendszerek formái analógok, mindegyik a posztulátum követelésének fokonkénti megközelítése hierarchikusan elhelyezett elemekkel. Ez az analógia rendszerek *között*

van, így egyik rendszer sem adja meg *magában;* de anélkül, hogy akár egy individuum, akár egy isten, akármilyen szintézist végző tudatát feltételeznék, — ez ujból egy rendszer reflexiója lenne — maga ez analógia, az által, hogy meg van, az egyes rendszereknek a rendszereken magukon túlnövő harmóniáját teremti meg. Minden rendszer feldolgozza az *egész* univerzumot; így e harmóniának nincs külön tárgyi területe, amely a rendszerek tárgyi területeitől különböző lenne; ilyen anyagi momentuma *egyáltalán* nincs, vagyis azt sem mondhatjuk, hogy újabb egységbe hozza az egyes rendszerek által külön-külön feldolgozott tárgyi összeséget; ez a harmónia a rendszerek *formáinak* közössége; valami, ahol e formák egységgé lesznek; formák egysége; amit a dolgozat elején a legmagasabb egységnek mondtunk: formák formája. A posztulátum indifferenssé vált, épp úgy, mint a rendszer formális tekintésében a matéria; indifferenssé, mert határozatlanná; a közösség a formák posztulátum felé haladó mozgásában van, ahol a posztulátum individuális alkata nem jön számba; a posztulátum determinálatlanul determinál a magasabb forma lehetőségeért; előbbi szóhasználatunkkal: a rendszerformák harmóniája a posztulátummal szemben szabad. A posztulátum individuális alkata elvész, de *konkrét általánossága:* formája adja a magasabb forma lehetőségét; erről a magasabb formáról annyit tehát tudunk, hogy a követelés eleme meg van benne. Csahogy egész más módon: eddig a létrehozó volt, most csak formaalkotó; „a követelés kielégítési tendenciájának formái egységesek": ebben a valóságban a követelés már nem vár kielégítést. Az egész evolúció alatt nem volt kielégítve; most sem a felelet jött meg: a kérdés lett lényegtelenné; olyanná lett a kérdés, mint egy szavakba foglalt kérdező mondatban e mondat valamelyik szava; mindegyik hozzájárul a kérdés felépítéséhez, — a kérdés maga, az a sajátos attitude, egyikben sincs meg.

A rendszerek formáinak egységessége, — ez a határozatlan, ködszerű valami, aminek a határozatlansága principiális, mert hiszen minden praedicatumnak, amivel meghatározhatnók, egy rendszerből vettnek kellene lenni s így az eleve alkalmazhatlan e rendszer felettire, — ez az egységesség az, ahol midőn a determináció lehetetlenségét állítjuk, maga a determináció lesz kétséges, maga a determináció determinálódik, redukálódik; itt kapja azt a qualitást, aminek szélső kiélezése az omnis determinatio — negatio gondolat. S midőn ez egység, a formák egysége, elég erős arra, hogy határozatlanságával a meghatározottságot diszkreditálja — a határozottság problémáját irrelevánssá téve, föloldja saját határozatlanságát. Valami, aminek nem kell határozottnak lenni; aminek a határozatlanságával határozatlan a meghatározottság, — mert e meghatározottság (a rendszer) legnagyobb intenzitása e meghatározatlanság határértéke felé halad. Paradoxul kifejezve, a meghatározottság nem lehet elég határozott, hogy a meghatározhatatlant elérje. Ez a gondolat, formális vértelensé-

gében, a formák egységének belső strukturáját mutatja meg. Azt a kettős lehetetlenséget, ami e legfelső lehetőség lényét egyben alkotja és tagadja. De amint ezt a következőkben meg fogjuk állapítani, *ránk* nézve nem következhetik ebből egy újabb ismeretelméleti reflexió, amely ez antinomiát átfoglalva, az egész konstrukciót újra az ismeretelmélet hypothéziseinek alapjára állítva, az ismeretelmélet lehetőségeire szorítja azt. Mi a formák egységét a rendszerek határain kivül találtuk; ha ez egységet most újból egy rendszer keretébe dobva, ennek konstrukciójába akarnók kényszeríteni — akkor feladjuk azt, amit elértünk; újból rendszerelemet kapunk, ahol már a rendszer maga nem tudott megfelelni, — újból felelni kellene a rendszernek. S újra eljutnánk a rendszerfelettihez. Ez önmagától kinő a rendszerek reflexiójából. Sem ismeretelméleti, sem metafizikai szankciót nem tűr. Magáért akar állni.

És önmagában, — mondottuk — kettősen lehetetlen. Még egy reflexiót kell előrebocsátanunk, mielőtt a problémát megközelítjük. Éppen úgy, mint ahogy lehetetlensége nem involvál ismeretelméleti reflexiót, ugyanúgy nem tűri meg a metafizikai reflexiót sem. Mint ahogy nem szoríthattuk ellenmondásai kapcsán az ismeretelméleti relativitáshoz, ugyanúgy *nem* vezethetnek lehetetlenségei létezésének tagadásához. Nem tagadhatjuk létét, — hiszen nem is létező; a formák egysége a rendszerek fölött áll, így a létező rendszer fölött is; a létezés „kategóriája" nem alkalmazható rá; több mint létező. S ha nem létező (ha több, mint létező), akkor ellentmondásai sem kapcsolódhatnak *létezéséhez*, — ami nincs; e létező fölöttit a létet lehetetlenné tevő ellentmondások érintetlenül hagyják. — Bizonyos, hogy az ember kiolthatatlan szomja a létező után, e létező fölötti — „létét" tagadja; bizonyos, hogy a létezést nem kívánó formaegységnek e metafizikai ösztön újra létezést kölcsönöz: formaegység, tehát létezik, mint formaegység — és elfelejti, hogy a létezés momentumának hozzáadásával, — ami formálisan mindig elvégezhető — a formaegységet valóságából kivetőztette és a metafizikai rendszer elemévé tette — s akkor ez a rendszer (a többivel együtt) a formaegységet újra létrehozza s a problémát megújítja. Itt épp úgy nyilvánvaló, mint az ismeretelméleti reflexiónál, hogy a rendszerek keretében való megoldás lehetetlen, az egységet a rendszerek konstruktiv momentumának kizárásával kell megközelíteni. S ez a szükségesség egyszersmind a formaegység struktúrájában rejlő egyik ellentmondás bázisa.* A formák harmóniájának lehetősége, úgy mondhatnám, tendenciózus lehetősége, a rendszeren kivűliség, a rendszerek hypotézisein kivül helyezkedés. S ez a lehetőség, épen mert ten-

* Talán már nem is szükséges említenem, hogy az „ellentmondás" kifejezést (amit a lehetetlenséggel synonim használok, tisztán a könnyebb gondolati kezelhetőség kedvéért), semmiképpen sem egyezik a logikai rendszerek ellentmondás-terminusának értelmével, akkor sem, ha a logikai rendszer, mint Hegelnél, metafizikai funkciót is akar teljesíteni.

denciózus, mert nem adottság, hanem mert a rendszerekből szükségképpeni odajutás által való adódás, mégis a rendszerekben gyökerezik. A rendszeren kivüliség a rendszer irányának vonalába esik, a rendszer konstruktiv vonalainak folytatása; minél élesebbek, minél határozottabbak e vonalak, annál biztosabban mutatnak ki önmagukból; csak a teljesen kiépített rendszer mutat a rendszeren kivülire. A rendszer a posztulátum teljesítéséért van; ha annak a kérdését nem is oldja meg, legjobban mindenesetre teljességében, legerősebb konstruktiójában közelíti meg. Minél erősebb, azt mondhatnók: minél rendszeresebb a rendszer, annál közelebb jut a posztulátum követeléséhez s éppen ezért annál közelebb van ahhoz a lehetetlenséghez, ami a probléma megoldásának határát mutatja a rendszer keretében. Mi is ez a lehetetlenség? Az, hogy minden, ami a rendszerben megállapitható, létrehozható, *rendszer elem;* minél erősebb a rendszer konstrukciója, minél teljesebben hatja át a posztulátum stukturaalkotó ereje a rendszert, annál biztosabban tartozik minden, ami a rendszerben van, e stukturához, annál tisztábban rendszer elem — s így annál elkerülhetetlenebbül vonja maga után a rendszer transcendálását. Hogy önmagát feleslegessé tegye, a rendszernek legmagasabb potenciájára kell fejleszteni önmagát. A formaegységben tehát a rendszer legnagyobb intenzitásának, tehát legfőbb igenlésének — és teljes negaciójának ellentéte él. Ez az ellentétesség s *ez ellentétesség kiéleződése a rendszer-intenzitásának fokozásával,* — ez az élmény a rendszerfelettivel való közelségünk első biztosítéka. Nem elérése az elérhetetlennek; de az elérhetetlennek útja. Út, amely a legszigorúbban, a principiális áthatás legmagasabb intenzitásával mgalkotott rendszereken át vezet, — e rendszerek által elérhető igazságoknál magasabb igazságokhoz, — melyek az „igazság" élményén túlnőve, többek az igazságnál — az igazság feletti, az önmagáért való forma életéhez.

A rendszerezés problémájának megoldása.

A symbolum.

Más matériából vagyunk faragva, mi és az abszolutum; (adjuk egyszer e tradicionális nevet a formák harmóniájának; ne legyen akadály a név azoknál, akik előtt a nevek tradiciója erősebb). Az, ami az abszolutumban lehetetlenség, nekünk az élet, az ami útunk hozzá; az az első szín, ami emberi szemünknek láthatóvá teszi. A mellett azonban nem lett „emberi", nem lett relativ. Megtaláltuk hozzá az útat; de nem értük el. Pedig el *kell* érnünk. Az út, az egy kicsit már ő maga is; az irány már valahogyan az irányzott is. Minél határozottabb az irány, annál biztosabb a cél helye; de a cél principialiter helyen kivüli, mert rendszeren kivüli.

Az úton *járni* nem elég; el kell érnünk! És mivel nem érkezhetünk meg, mímeljük a megérkezést.

Mint a művészi fantázia: intim megélésében út, ami az alak felé vezet; az úton, az élmény bensőségében, az élmény teljességében nem ér el az alakhoz. Akkor — s ez benne az isteni momentum — mímeli e teljességet; megadja az alakot, amelyhez el nem érhet; lesz a cél felé menőből a cél felől jövő. Kezdetben volt a tett; ez az a tett, a mímelés; az alakok megteremtése, amely a fantázia belsőségéből el nem érhető, amely a vég, s ami a tett által célból kiindulássá, végből kezdetté lesz. Kezdetben volt; mert kezdetté lett; az útnak, ami a cél felé vezet, van egy momentuma, amely a véget, az el nem érhetőt, kezdetté teszi; elértté az el nem érhetőt. A lehetetlent nem teheti lehetővé, teszi hát lett-é; így túlhaladja saját lehetőségeit. Mímus ez, de a mímussal megteremtett alak, megadhatatlan valóságának supposiciójában erősebb, mint a legnagyobb megközelítés azon az úton, amely felé vezet. Az irány megfordulása itt a fontos; nem mehetünk az abszoluthoz; hát tőle jövünk. Nem lesz birtokunk; de volt birtokunk. Nem ruházhatjuk a valóság köntösébe; hát tudjuk, hogy benne volt s *mi* vettük le róla, ami hiányzik; miénk; elértük; s elhagytuk, mivel nem tudtuk elérni. Nem *rámutatás* a szimbolum, nem jel, nem jelkép; tett. Valóság alkotás, a valóság forrásától telt vedrekkel visszatérés. Egy pillanatig sem lehet miénk a cél; de azt tehetjük vele, amit tehetnénk, ha a miénk lett volna.

Ugyan ide vezetett a művészi szimbolum; természetes módon, mert rokona ezeknek. A valóságot, a formák harmóniáját, az ideát nem érhetjük el; a filozófiai tett az elérés, a birtoklás mímusa, mint az alak mímusa a művészi tett. A formák egysége, irányítóvá lesz. Irányítóvá és nem rendezővé; mivel onnan jövünk, ahol nem lehettünk, az ott levőt nem hozhattuk magunkkal, pedig ez kellene ahhoz, hogy rendezhessünk; amit hozunk, csak az ott levés ereje. Ez az erő tehát nem hozhat létre rendszert; a legfelsőbbnek az ideának, rendszere nincs. De vannak a szimbolumnak az ideához való közelségei, amit más, mint a szimbolum meg nem adhat, ez a közelség a megváltozott front, a filozófiai tett birtokbavevő merészsége, a valósággal szemben megváltozott attitude. Nincs több szemlélni valónk, de más a perspekivánk. A tettnek ez az ereje az, amit a filozófiában néha a szabadság neve alatt rejtenek.

Fejezzük ki konkrétül és pontosabban: a rendszer megközelíti a valóságot; a tett, amely birtokába veszi, e birtokbavétel által nem lesz képessé arra, hogy a valóságot „megismerje", hogy hozzá férjen, hogy leírja; a művész „alak"-jában sincs meg a művészi alkotás belső valósága; de a művészet az alak megteremtésével az alakra rendezkedik be s így lesz élete teljes és való (élete — és nem az alak); a filozófia pedig a szimbolum megalkotásával az abszolutra rendezkedik be s így lesz élete teljes

és önmagának elég; élete — és nem a szimbolum. Nem kapunk új „materiát", a logikai rendszer mit sem kezdhet a birtokba vett abszolúttal; tulajdonságait nem állapíthatja meg, praedicaumokkal nem definiálhatja. — A psychologia nem éri el funkciójának értelmét; megokolhatja, meg nem magyarázhatja. A rendszerekből kiinduló út - út volta, az elérés lehetetlensége, a filozófiai szabadság tettének szimbolumalkotásából a filozófiának új síkra helyezése — ez a filozófiai szimbolum funkciója.

Nem a szimbolum fontos, hanem a szimbolum funkciója. Maga a szimbolum kettősarcú és ellentmondó, mint ahogy ellentmondó az, amit birtokba vesz. A rendszer befejezetlen, a szimbolum kettős: ez éppen az, ami a rendszert a szimbolumra, ezt a rendszerre útaja, egyiket a másikkal teszi élővé, mint egy organizmus két tagját. A szimbolum kettős, megoszlott. Anyagszerű, materiája van és a tiszta formát adja, attól jön; amig a formák formájára mutat, maga tartalom; de e kettősségtől függetlenül, éppen e kettősség által símulva, a kettősségben épp úgy bűnös rendszerhez, olyan funkciót teljesít, amelyben a kettősség és egység létezése irreleváns; az abszolutra való beállítás a forma tisztaságát nem feltételezi a beállítást eszközlőben, hanem ez eszköz által tételezi.

A szimbolum kettőssége mély és eloszlathatatlan; az abszolut vágya és az abszolut szülötte; a legszigorúbb konstrukciójú rendszer és a teljes rendszer fölöttiség; az abszolút adottság és az abszolút önalkotás; a legnagyobb igenlés és a legteljesebb lemondás. Ami ezt a Janusarcot a filozófia egységének eszközévé teszi, az a legnagyobb erő, a szabadság legmagasabb foka; s ahol e monumentális erővel találkozunk, a mímus nagyszerűsége elfeledteti a mímus kegyetlenségét: kielégíti a vágyat, hogy kioltsa a vágyat.

HEGEL KISEBB MŰVEIBŐL:

I.

A FILOZOFIAI KRITIKA LÉNYEGÉRŐL ÁLTALÁBAN ÉS KÜLÖNÖSEN A FILOZÓFIA MAI ÁLLAPOTÁHOZ VALÓ VISZONYÁRÓL.*

A művészetnek és tudománynak bármely részében gyakoroljuk is, a kritikának mindig mértékre van szüksége, amely a bírálótól épannyira független, mint a megbírálttól, nem az egyes jelenségtől, sem a szubjektum különösségétől, hanem a dolognak örök és változhatatlan ősképétől származik. Amint a szépművészetnek ideáját a művészet-kritika nem alkotta vagy kitalálta, hanem egyenesen feltételezte épúgy: a filozofia ideája a filozofiai kritikának feltétele és követelménye, amely nélkül az örökre csak szubjektivitásokat állíthatna szubjektivitásokkal, soha a feltétlent a relativvel szembe.

Mivel a filozofiai kritika a művészet-kritikától nem valamely műben kifejeződő objektiválódás-képesség megitélésében különbözik, hanem csak tárgya által, vagy maga az idea által, mely ennek alapja és amely nem lehet más, mint épen a filozofiáé, ezért, (mivel, ami az elsőt illeti, a filozofiai kritikának a művésze kritikával egyaránt követelménye az általános érvényesség) aki ettől az itélet objektivitását mégis el akarná tagadni, annak nemcsak egy és ugyanazon idea különböző formáinak lehetőségét, hanem lényegükben különböző és mégis egyaránt igaz filozofiáknak lehetőségét kellene állítania, ez pedig oly gondolat, amelyre bármily nagy vigaszt tartalmaz is, tulajdonképen nem lehetünk tekintettel.

Hogy a filozofia egy és csakis egy lehet, azon alapul, hogy az ész is csak egy; amily kevéssé lehetséges különféle ész, époly kevéssé emel-

* Ez a cikk a Schelling és Hegel szerkesztésében megjelent „Kritisches Journal der Philosophie" első számában jelent meg 1802-ben. A cikk megírásában Schellingnek is része van.

kedhetik fal az ész és annak magamegismerése közé, amely a jelenségek lényeges különbözőségét okozhatná; mert az ész, abszolute vizsgálva és amennyiben ő magamegismerésében önmagának tárgya lesz, vagyis filozofiává válik, megint csak egy és azonos és ennélfogva mindenében egyforma.

Mivel a különbözőségnek oka a filozofiában nem alapulhat annak lényegén, amely tényleg egységes, sem ama képességnek egyenlőtlen voltán, amely annak ideáját objektivvé formálja, ugyanis filozofiailag szemlélve az idea maga minden és kifejezésének képessége szintén az ő tartományába tartozik, a filozofiának csak egy más és nem sajátos oldala, ezért végtelenül sok és egymástól különböző reflexeknek a lehetőségét, amelyek mindegyike a másikkal szemben lényegében különböző volna és egyenlő jogon hirdethetné magát, csak ugy lehetne felállítani, ha, amennyiben a filozofiát mint az abszolut megismerését határozzuk meg, ezt, légyen ez akár az Isten, akár bármely más szempontból a természet, mozdulatlan és abszolut ellentétbe gondolnók a megismerővel, mint szubjektivvel szemben.

Csakhogy a különbözőségnek még az ilyen látás mellett is önmagát kellene megsemmisítenie és megjavítania. Mert amikor a megismerést formainak képzeljük, a tárgyhoz való viszonyában teljesen passzívnak gondoljuk; és a szubjektummal szemben, amely az istenségnek ilyen befogadására, vagy a természetnek tiszta objektiv szemléletére képes, az a követelmény, hogy magát minden más vonatkozással szemben bizonyos korlátozásra kötelezze és minden önálló tevékenységtől tartózkodjék, minthogy ezáltal a befogadás tisztasága elhomályosulna. A befogadásnak e passzívitása és az objektum azonossága folytán az, ami eredményként lép fel, az abszolut megismerése és az abból fakadó filozofiának annál is inkább egynek és mindenében azonosnak kell lennie.

Csak azáltal, hogy az ész igazsága, valamint a szép egyetlen, válik a kritika mint objektiv megbirálás egyáltalán lehetővé és magától következik, hogy csak azok szemében van értelme, akikben egyazon filozofia ideája lakozik; valamint csak olyan alkotásokra vonatkozhatik, melyekben ez az idea többé-kevésbbé világosan kimondva felismerhető. A kritikai munkálkodás azok számára és oly művekkel szemben teljes lehetetlenség, melyekben amaz idea nincs meg. Az idea eme hiánya esetén jut a kritika a legnagyobb zavarba, mert ha minden kritika az idea alá való rendelés, akkor ott, ahol ez hiányzik, minden kritika szükségképen megszünik és nem juthat vele más közvetlenebb kapcsolatba, mint hogy elveti.

Elvetésével azonban szétszakít minden kapcsolatot a között, ami a filozofia ideájának hijján van és a között, aminek szolgálatában ő

áll. Minthogy egymásnak kölcsönös elismerése evvel teljesen megszűnik, csak két szubjektivitás tűnik fel egymással szemben, aminek semmi közössége a másikkal nincsen, épen ennek révén egyenlő joggal lép fel és a kritika azáltal, hogy a megbirálandót minden másnak, csak nem filozofiának, minthogy ez pedig semmi más nem akar lenni, mint filozofia, tehát semminek nyilvánította, magamagát a szubjektiv helyzetébe juttatta és kijelentése egyoldalu hatalmi szózatként hangzik; oly helyzet ez, amely tekintve, hogy cselekvésének objektivnek kell lennie, lényegével közvetlen ellentmond; az ő itélete a filozofia ideájához appellál, de mivel az ellenpárt azt nem ismeri el, annak számára az idegen biróság. A kritika e helyzete ellen, mely a filozofiátlanságot a filozofiától elválasztja, nem közvetlen segítség az sem, hogy mig mi az innenső, addig a filozofiátlanság a túlsó parton áll. Minthogy a filozofiátlanságnak a filozofiával szemben negtiv a helyzete, ilyképen tehát filozofiáról szó sem lehet; nem marad más hátra, mint elmondani azt, miként fejeződik ki ez a negativ oldal és miként vallja be semmi voltát, melynek amennyiben egyáltalán megjelenése lehet, ellaposodás a neve; az pedig el nem maradhat, hogy ami kezdetben semmi volt, annak semmi volta a későbbi fejlődés folyamán mindjobban ki ne tünjék, olyannyira, hogy elég általánosan ilyennek ne ismerhessék el; így teszi jóvá a kritika az eredetileg semmi fölé épített konstrukcio segélyével azt a képtelenséget is, mely első itéletében csak hatalmat és önkényt láthatott.

Ott azonban, ahol a filozofia ideája valóban meg van, a kritika feladata megvilágítani, hogy milyen módon és milyen mértékben jut ez szabadon és világosan előtérbe, valamint mily nagy terjedelemben volt képes önmagát a filozofiá tudományos rendszerévé kifejleszteni.

Az utóbbit illetőleg örömmel és élvezettel kell fogadnunk, ha a filozofia tiszta ideája tudományos terjedelem nélkül szellemesen naivitásként jelentkezik, mely azonban nem jutott el a szisztematikus öntudat objektivitásáig s igy tükre csupán egy szép léleknek, mely ahoz rest volt, hogy magát a gondolkodás bünébeesésétől megóvja, ahoz meg bátorsága hiányzott, hogy belérohanjon és bűnét feloldoztatásáig vállalja és épen ezért a tudománynak objektiv egészében való magátszemlélésig nem jutott el. Azon szellemeknek üres formája azonban, akik szellemtelenül kurta szavakban a filozofia lényegét és fődolgát akarják adni, nem birhat sem tudományos, sem egyébként érdekes jelentőséggel.

De amint a filozofia ideája tudományosabbá válik, akkor az individualitástól jól meg kell különböztetnünk a szubjektivitást, vagy a korlátoltságot, mert mig az előbbi ama azonosság megsértése nélkül fejezi ki karakterét, mely azonosság meg van a filozofia ideája és annak tiszta objektiv megjelenése között, addig az utóbbi beleártja magát a filozofia ideájának megjelenítésébe; a filozofiának ily módon elhomályo-

sított képe felé kell különösen fordulnia a kritikának és ennek okát kell ártalmatlanná tennie.

Ha ekkor kitűnik, hogy a filozofia ideája lebegett valóban szeme előtt, akkor a kritika ahoz a szükséghez és muszályhoz tarthatja magát, mely kifejezésre tör, valamint az objektumhoz, amelyben e szükség kielégülést keres és a forma hiányos voltát a tökéletes objektiválódásra irányuló önön belső tendencia alapján mutathatja ki.

De ilyenkor két eset lehetséges. Vagy nem emelkedett még a tudat tulajdonképen a szubjektivitás fölé; a filozofia ideája nem jutott a szabad szemlélet tisztaságáig és sötét háttérben marad, netalán azért is, mert formák, melyekben sok fejeződik ki és, amelyeknek nagy a tekintélyük megakadályozzák még a tiszta formátlanságig, vagy ami ugyanaz, a legmagasabb formáig való feltörést. Ha a kritika az alkotást és a tettet mint az idea formáját el nem is fogadhatja, a törekvést azért nem fogja félreismerni; a tulajdonképeni tudományos érdek ebben az, hogy feltörjük a burkot, mely a belső feltörekvést napfényrejutásában megakadályozza; fontos, hogy a szellem reflexeinek változatosságát, melyek mindegyikének meg kell, hogy legyen a saját szférája a filozofiában, valamint az alárendeltet és a hiányosat ugyanebben ismerjük.

Vagy kiviláglik, hogy a filozofia ideája elég tisztán felismertetett, csak a szubjektivitás magát védeni törekszik a filozofiával szemben, amennyiben magamegmentésében erre szorul.

Ilyenkor nem arra van szükség, hogy a filozofia ideáját juttassuk felszinre, hanem azokat a cselfogásokat leplezzük le, melyeket a szubjektivitás alkalmaz, hogy a filozófiát elkerülje, ugymint rámutassunk egyrészt a maga, másrészt a szubjektivitással összetársított filozofiának érdekében arra a gyengeségre, melynek a korlátoltság biztos támaszt nyújt; mert amaz ideának igaz energiája és a szubjektivitás összeférhetetlenek.

Van még egy modorosság, melybe különösen belé kell kapaszkodnia a kritikának, ez ugyanis az, mely úgy tesz, mintha a filozofia birtokában volna, ugyanazokkal a formákkal és szavakkal, melyek segítségével nagy filozofiai rendszerek fejezik ki magukat, sokat beszél közbe, de alapjában üres szópára minden benső tartalom hiján. Az ilyen, a filozofia ideáját nélkülöző fecsegés bőbeszédüsége és saját önhittsége révén olyan tekintély félére tesz szert, egyrészt, mert majdnem hihetetlennek tűnik, hogy ennyi beszédnek nincsen magva, másrészt, mert az ürességnek olyan általánosan megérthető modora van. Minthogy nincsen utálatosabb a filozofia komolyságának ilyen ellaposításánál, a kritikának mindent meg kell tennie, hogy ezt a szerencsétlenséget távoltartsa.

E különböző formák uralkodnak általában, többé-kevésbbé a mostani német filozofálásban, amire ez a kritikai lap irányul. Amellett,

azonban az a sajátosságuk, hogy mióta Kant és még sokkal inkább Fichte a tudománynak ideáját és különösen a filozofiáét, mint tudományét, felállította és annak a lehetősége, hogy egy és más dologra vonatkozó különféle filozofiai gondolattal, netalán akadémiai értekezésekben, filozofusokként érvényesülhessenek, megszünt és az egyenkénti filozofálás teljes hitelét vesztette, minden egyes filozofiai kezdés önmagát tudománynyá s rendszerré bővíti, vagy legalább is mint az egész filozofia abszolut principiuma lép fel és ezáltal oly tömege keletkezik a szisztemáknak és principiumoknak, mely a közönség filozofáló részének szemében a külső hasonlóság látszatát kelti a görög filozofia amaz állapotával, midőn minden kiválóbb filozofus elme a filozofia ideáját a saját individualitásához mérten dolgozta ki. A filozofia szabadság, a tekintélyek fölé emelkedés, a gondolkodásbeli önállóság közöttünk egyidejüleg úgy látszik annyira fejlődött, hogy szégyennek tartanák magukat egy már meglevő filozofia filozofusainak vallani; és az önnáló gondokodás úgy véli, hogy eredetiségével, mely egész sajátos és uj rendszert talál ki, kell pusztán jelentkeznie.

Amennyire szükségszerű az, hogy amidőn a filozofia belső élete külső alakot ölt, juttat annak valamit sajátos organizaciójának formájából, épannyira különbözik a genienek az eredetisége a különösségtől, mely magát eredetinek tartja és ilyennek szerepel; mert ez a különösség, ha jobban szemügyre vesszük, valójában a kultura közös országútján belül tartózkodik és még csak avval sem dicsekedhetik, hogy ebből kijutott a filozofia ideájáig; mert ha ezt megragadta volna, ugyanezt más filozofiai rendszerekben is felismerné és épen ezáltal, még ha saját élő formáját meg is kell tartania, még sem vehetné magának az önálló filozofia nevet. Ami sajátot szerzett magának ama országúton belül, az különös formája a reflexiónak, melyet felkapott, valamely egyedülálló és épen ezért alárendelt szemponttól, amilyen olcsón kapható, oly korban, mely az értelmet oly sokoldaluvá képezte ki és különösen oly sokféleképen használta fel a filozofiában. Az ilyen originális tendenciáknak és a saját formák és szisztémák után való különféle törekvéseknek gyülekezete inkább az elkárhozottak kínjára emlékeztet, akik vagy a saját korlátozottságukkal vannak örökre egybekötve, vagy az egyiktől a másikhoz nyúlnak és valamennyit végigcsodálják és egyiket amásik után eldobni kénytelenek, semmint Görögország filozofiai kertjében szabadon magasra növő legkülönfélébb élő alakoknak színjátékára.

Ami az ilyen különösség szisztémává bővítéséhez szükséges munkát illeti, hogy azt mint egészet ábrázoljuk, bizony ez kemény munka és a különösségnek hajótörést kellene rajta szenvednie; mert hát hogy is lehetne, hogy a korlátolt egészszé tágítsa magát anélkül, hogy ugyanakkor magát szét ne repessze. Már ez az egy különös principiumra

törekvő szenvedély arra irányul, hogy valami sajátságosat, csak önmagát kielégítőt bírhasson, amely a tudás objektivitásának és egészének követelménye alól kivonja magát. És mégis az egész többé-kevésbbé objektiv formában legalább anyagként, a tudás tömegeként van jelen; nehéz megtámadni és rajta sajátságos fogalmát következetesen végigvezetni; egyszersmind az sincs egyáltalán megengedve, hogy ha már egyszer itt van, kedvezőleg, összefüggés nélkül bevezessük; legzseniálisabbnak tetszik felette sajátságos principiumát, mint az egyedülit odaállítani és az összefüggéssel mitsem törődni, avval hadd foglalkozzék a többi tudomány; még inkább alantas munkának is látszik az alapprincipiumok saját tudományos objektiv terjedelmét meghatározni. De hogy ez a terjedelem egyrészt még se hiányozzék, másrészt mégis megtakaríthassa a fáradtságot, amit a tudás sokféleségének önönmagával és a principium korlátozottságával való összefüggésbe hozása igényel; ezért e modor, mely csak provizorikusan filozofál, egyesíti mind e követelményeket, t. i. a meglevőt nem valamely tudományos szisztéma szükségszerűségéből, hanem azon alapon tálalja fel, hogy úgy látszik, mégis csak van valami alkalmazhatósága, már mint a fejét gyakorolhatja, mert ugyan mi egyébért volna itten?

A kritikai filozofia ilyen tekintetben kiválóan jó szolgálatot teljesített. Minthogy segítségével ugyanis bebizonyították, az ő szavukkal mondjuk, hogy az értelemfogalmak alkalmazást csupán a tapasztalásban nyerhetnek, az ész, mint megismerő, teoretikus ideái révén csupán ellentmondásokba kavarodik és, hogy a tudásnak objektumait kell, hogy az érzékiség szolgáltassa, mindezeket arra használják, hogy a tudományban teljesen lemondhassanak az észről és a legdurvább empirizmusba eshessenek. Ha a tapasztalatba bevitt felette nyers fogalmak és egy szellemtelen reflexió legtorzabb szülöttei által megtisztátalanított képzet, mint külső és belső tapasztalat, mint az öntudat ténye szerepeltetik és e cimen mindent összekapkodnak s egy valahonnan szerzett biztosítás alapján azt állítják, hogy mindez megvan az öntudatban, akkor ez mindig a kritikai filozofiára való hivatkozással történik, mely szerintük bebizonyitja, hogy a tapasztalat és az észlelés szükséges a megismeréshez és hogy az észnek nem konstitutiv, hanem csupán regulativ viszonya van a tudáshoz. Azonkívül, hogy a filozofiátlanság és a tudatlanság, noha azelőtt a filozofiát nyiltan megvetette, azáltal, hogy filozofiai formát öltött önmaga igazolására, egyszersmind még nagyobb előnyöket is szerzett, ugyanis a józan emberi értelmet és minden korlátolt öntudatot és ennek legjava virágait, tudniillik az emberiség időnkénti legmagasabb morális érdekeit a filozofiával kibékítette.

Ha pedig a szubjektivitás tekintet nélkül arra a nehézségre, amelyet szisztemaként való szereplése már csak azért is okoz, mert a

kritikai filozofia a véges formáknak legalább nagy részét már gyanussá és használhatatlanná tette, korlátoltságát belátván és valami rossz lelkiismeret féle terheli és nem mer mint abszolut fellépni, hogy kívánhatja nem tekintvén saját jobb ösmeretére és a filozofiának előtte lebegő ideájára, hogy fentartsák és érvényesítsék? Valamely elismerten véges formával fogjunk csak egyelőre hozzá s ez ne jelentsen semmi mást, mint a látszólag önkényes kezdőpontot, amely ugyan nem áll meg magában, hanem, amelyet azért ideiglenesen, mivel haszna később úgy is kitűnik, ismerjünk el, provizorikusan, problematikusan, hipotetikusan csupán, egyelőre a kérésnek engedve inkább, minden további pretenzio nélkül tűrjük meg; később majd igazolja magát; ha rajta keresztül az igazsághoz jutunk, akkor az útmutatásért való hálánk ama önkényes kezdőpontot szükségesnek és beváltnak fogja elismerni. Csakhogy mivel az igaznak nincs pórázra szüksége, melynél fogva elővezessük, hanem a magamagáért felléphetés erejét magában kell hordania és mivel a korlátozott magát korlátozottnak ismeri el azáltal, hogy bevallja, miszerint csupán mint valami hipotetikus és problematikus létezik, mindezek ellenére végül mégis igaz igazságként kíván igazolódni; evvel kiviláglik, hogy a végesség megmentése állott főleg érdekében; ami a továbbiakban nem hipotetikus, az kezdettől fogva sem lehet az, vagy ami kezdetben hipotetikus, az utóbb nem válhatik kategorikussá; máskülönben mindjárt abszolutként lépne föl, de mivel ehez, mint illik, felette bátortalan, becsempészésénél kerülőútra van szüksége.

Azáltal, hogy az ilyen véges kiindulópont mint valami ideiglenesen hipotetikus szerepel, hogy a pretenziotlanság látszata alatt lép fel: csupán egy csalódást juttat előbbre; lépjen föl szerényen, mint hipotetikus vagy rögtön mint bizonyos, úgy mindkettő egyarra az eredményre vezet, hogy a véges, mint ilyen, megmarad a maga kiszakítottságában és az abszolut egy idea, egy túlvilág lesz számára, vagyis végességgel terhelődik.

Az a bizonyos kezdőpont, melyet a bizonyosság kedvéért a közvetlen öntudatból ragadtak ki, úgylátszik, amit végesvoltánál fogva nélkülöz, azt közvetlen bizonyosságával pótolja; és a tiszta öntudat ilyen, mert, amennyiben kezdőpont, tiszta és közvetlen ellentétbe helyeztetik az empirikussal szembe; az ilyen véges bizonyságok önmagukban s önmagukért nem lehetnek a filozofia tárgyai; egy olyan filozofia, mely azért, hogy egy bizonyossághoz kapcsolódhassék, a legáltalánosabb érvényü és minden emberértelemhez közelálló tételből vagy cselekvésből indul ki, e hasznosságával feleslegeset végez, mert ha filozofia akar lenni, e korlátozottságon rögtön túl kell emelkednie és azt meg kell semmisítenie; a közönséges emberértelem, melyet evvel félre kellett volna vezetni, rögtön észreveszi, mikor hagyják el az ő szféráját és

mikor akarják önmagán túlra vinni; vagy ha ez a végesen bizonyos, mint ilyen, ne semmisíttessék meg, hanem mint valami fix megmaradjon és fennálljon, akkor a végességet bizonyára be kell ismernie és a végtelenséget követelnie, de a végtelen épen ezáltal csak követelményként, elgondoltként, csupán ideaként lép fel, mely azonban mint szükséges és átölelő, mindent magába foglaló ész-idea azért még mindig egyoldalu, mert az, ami gondolja (vagy bármi más, amiből kiindultak) és ő maga szétválasztottakként tételeztetnek fel. A korlátolt megmentésének e módjai, amelyek révén az abszolut a legmagasabb ideává, csak épen hogy nem az egyedüli létté emeltetik és minthogy innen kezdődik csupán a filozofia tudománya, ennek egész rendszerében az ellentét uralkodó és abszolut marad, karakterizálják bizonyos mértékben a mi mostani ujabb filozofiai kulturánkat, olyannyira, hogy e fogalom körébe esik mindaz, ami napjainkban filozofiaként szerepelt. Még ha az utóbbi idők legfőbb filozofiai jelensége nem is küzdötte le annyira a Kint és a Bent, az Innen és a Túl fix polaritását, hogy egy másik filozofia, melynek révén tudásban az abszoluthoz csak közeledünk és még egy másik, mely az abszolutban magában van (feltéve, hogy az utóbbit csupán a hit cimén fogadjuk el), ne maradhasson ellentétként vissza és ha ilyen módon a dualizmus ellentétessége a maga legmagasabb absztrakciójához juttatott és a filozofia ezáltal nem jutott ki a mi reflexiós kulturánk szférájából; mindezek dacára az ellentét legmagasabb absztrakciójának a formája igen nagy fontosságu és e legszélsőségesebb extremitásból az igaz filozofiához való átmenet annál könnyebb, mert az abszolut ideája, mely felállíttatik, már maga is elveti azt az ellentétességet, melyet egy ideának, egy „kell"-nek, egy végtelen követelésnek formája magában hord. Ne kerülje el figyelmünket, hogy azon sokféle földolgozás révén, amelyben a minden filozofia által fölülmúlni óhajtott ellentétnek része volt azáltal, hogy valamelyik filozofiában uralkodó formája ellen másik, rákövetkező filozofia lépett föl s le is küzdötte, de ugyanakkor, bár tudtán kívül, az ellentét más formájába esett, a filozofia studiuma egyáltalán mennyit nyert s egyúttal a formák mily sokféleségében volt képes hányódni-vetődni.

Evvel szemben egy másik uralkodó modorosságuk hátrányos oldalai vannak csupán, annak ugyanis, mely a filozofiai ideákat rögtön amint előlépnek, népszerüvé vagy tulajdonképen közönségessé törekszik tenni. A filozofia természeténél fogva ezoterikus, mint ilyen, a csőcselék számára nem készült, sem a csőcselék számára való előkészítésre nem alkalmas; csak azáltal filozofia, hogy az értelemnek és még inkább a józan ember-értelemnek, ami alatt az emberek egy nemének lokális és temporalis korlátozottsága értendő, egyenes ellentéte, ehez való viszonyában a filozofia világa önmagában forditott világ. Ha Sándor tanítójához, midőn meghallotta, hogy ez filozofiájáról szóló irásait a nyilvá-

nosság elé viszi, Ázsia szivéből azt írta, amit együtt filozofáltak, nem lett volna szabad lealjasítania és Aristoteles erre avval védekezett, hogy az ő filozofiája ki is van adva, meg nem is; akkor a filozofiának ugyan el kell ismernie annak a lehetőségét, hogy a nép felemelkedhetik hozzá, de nem kell a néphez lealacsonyulnia. A szabadság és egyenlőség mostani korában azonban, midőn oly nagy közönség keletkezett, mely nem akar semmi maga elől elzártról tudni, hanem magát mindenre jónak, vagy magához mérten mindent elég jónak tart, nem kerülhette el sorsát a legszebb és legjobb sem, hogy a közönséges, mely nem képes felemelkedni ahoz, amit maga felett lát, addig kezeli, mig elég közönséges lesz ahoz, hogy az elsajátításra alkalmas lehessen; és az ellaposítás mintegy elismerten érdemteljes munkává emelkedett. Nincs az emberi szellem jó törekvésének az az oldala, mely nem részesült volna ebben a sorsban; a művészet és filozofia egy ideáját kell csak, hogy megpillantsák és rögtön az előkészítéséhez látnak, mig végre a tanszék, kompendiumok és a „Birodalmi tudósító" publikumának házi használatára alkalmassá nem kavarták; Leibnitz teodiceája révén, filozofiája számára e fáradtságot részben maga vette át és ezáltal, ha filozofiájának nem is, de nevének nagy hirt szerzett; és most erre a célra elég sok szolgálatrakész ember akad. Az egyes fogalmaknál a dolog magától adódik; nem kell mást tenni, mint nevét arra vonatkoztatni, amire a polgári életben amúgy is vonatkozik; a felvilágosodás már magában és eredetével kifejezi az értelem (Verstand) közönséges voltát és az ész (Vernunft) fölé való hiuságos felülemelkedését és ennélfogva, hogy kedveltté és felfoghatóvá váljék, nem volt jelentésének megváltoztatására szüksége; de fel lehet tételezni, hogy az ideál szó immár annak viseli általános jelentését, amiben semmi igaz nincsen, valamint a humanitás szó azét, ami teljesen ellaposult. A látszólag fordított eset, mely azonban lényegében az előbbivel teljesen azonos, ott áll be, ahol már maga az anyag népszerű és közhelyeket, melyek egy lépéssel sem lépik túl a közönséges felfogás szféráját, akarnak filozofiai és metodikai előkészítésekkel a filozofia külső látszatáig emelni. Miként az első esetben az a feltevésük, hogy ami filozofiai, az egyszersmind népszerü is lehet, úgy a másodikban az, hogy ami megalkotottságát tekintve népszerű, bármi módon is filozofiaivá válhat; tehát mindkét esetben az, hogy az ellaposodott a filozofiával összeegyeztethető.

E különféle törekvéseket általában arra a nyugtalanságnak és állhatatlan magatartásnak mindenben nyilvánuló szellemére vezethetjük vissza, mely korunkat oly különösen jellemzi és, amely a német szellemet hosszú évszázadok után, felette kemény szivóságából, melynek oly szörnyü küzdelmébe került egy régi formát levetni, végre annyira vitte, hogy a filozófiai szisztemákat is a folytonváltozás és ujulás fogalma alá so-

rezta, de azért nem kellene a változásnak és ujságnak hajhászását a játéknak indifferens voltával össztéveszteni, amely legnagyobb könnyelműségében egyszersmind a legmagasztosabb és az egyedül igaz komolyság; mert ama nyugtalan sürgés-forgás a korlátozottság legnagyobb komolykodásával lát a dologhoz; de mégis a sors szükségszerűen beléoltotta a bizalmatlanságnak homályos érzését és titkos kétségbeesését, ami mindenekelőtt azáltal válik láthatóvá, hogy, mivel a komolykodó korlátoltság minden élő komolyság híján van, egészében nem helyezhet elég súlyt a dolgaira és ezért nem is érhet el nagy, hanem legföljebb efemer hatást.

Egyébként, ha úgy akarjuk, e nyugtalanságot forrongásnak is tekinthetjük, mely által a szellem az elhalt műveltség rothadásából uj életre küzdi fel magát és hamvából megifjodott alakja felé buzog. A kartesiusi filozófia ellen ugyanis, amely a mi északnyugati világunk ujabb történetének kulturájában általánosan elharapódzó dualizmust — azt a dualizmust, melynek mint az egész régi élet elsülyedésének, csak különböző külső megnyilvánulásai általában az emberek nyilvános életének csendes átalakulása, valamint a merőn politikai és vallásos forradalmak — filozófiai formában mondotta ki, — valamint az általános kultura ellen, amely ezt kifejezi, az élő természet minden részének, úgy a filozófiának is, menedéket kellett keresnie; amit ebben a tekintetben a filozófia tett azt, ahol világos és tiszta volt, dühvel kezelték, ahol eltakartabban és ziláltabban volt meg, az annál könnyebben jutott az értelem hatalmába, mely azt régi dualisztikus mivoltába alakította vissza; e halálra alapult minden tudomány és, ami még tudományos, tehát legalább szubjektive élő volt bennük, azt ez a kor véglegesen megölte; úgy hogy, ha nem közvetlenül a filozófia szelleme volna az, ami e messze tengerbe elsülyedten és összeszorultan annál inkább érzi növekvő szárnyainak erejét, még a tudományoknak unalmas volta is az észtől elhagyott értelemnek ez az épülete, amely, ami a legrettenesebb, vagy valami felvilágosító, vagy morális ész kölcsönvett neve alatt még a teológiát is tönkretette, — az egész lapos terjengősséget tűrhetetlenné kellett volna, hogy tegye és legalább a vágyat felébreszsze egy tűzcsepp birtoka után, az élő szemlélés koncentrációja után és minthogy a halottat már elég rég felismerték, az élő megismerése után, ami azonban csak az ész segítségével lehetséges.

Szükségszerüen hinnünk kell ilyen igaz megismerés lehetőségében, nem pedig az uj formáknak ama csupán negativ vándorlásában, vagy örökös felbukkanásában, hogyha ezek kritikájától igaz eredményt és nem csupán e korlátozottságoknak negáló lerombolását, hanem az igazi filozófia bevonulása számára útegyengetést is várunk; egyébként, ha csupán az előbbi hatást tételezzük fel, akkor még mindig legalább méltányos dolog, ha a korlátoltságok efemer életének jogos voltát és élvezését megkeseritjük és megrövidítjük; és ha valaki úgy akarja, a kritikában nem is láthat

semmitmást, mint az örökké forgó kereket, mely minden percben leránt egy alakot, melyet a hullám magasra emelt; akár a józan ember-értelem széles alapján állván a maga dolgában biztosan csak a megjelenés és eltűnés ez objektiv játékában leli örömét és ebből még több vigaszt és megszilárdulást szerez magának a filozófiától való távolállása számára, amennyiben a priori indukció révén a filozófiát, amelyen a korlátoltság hajótörést szenved, szintén korlátoltságnak nézi; — akár a felszökő formák jöttét-mentét benső érdeklődő részvéttel, csodálva sok fáradsággal érti meg, azután okos szemmel nézi eltünésüket és szédülve engedi, hogy elsodortassék.

Ha a kritika maga egyoldalú szempontot akar egy másik épannyira egyoldalú szemponttal szemben érvényesíteni, akkor ez polemia és pártkérdés; de viszont az igazi filozófia a filozófiátlansággal szemben annál kevésbbé védekezhetik a polemikusság külső látszata ellen, mert, minthogy semmi pozitiv közössége sincs a másikkal és efölött kritikába vele nem bocsájtkozhatik, ezért ama negativ kritizáláson és a filozófiátlanság szükségképen egyetlen jelenségének konstruálásán, s minthogy ennek nincs szabálya és minden individuumban másképp alakul, tehát az individuum konstruálásán kivül, melyben megnyilatkozott, nem marad hátra más számára. De minthogy valahányszor a tömeggel szemben másik tömeg áll, mindkettőjüknek párt a neve, amint az egyik azonban megszünik valaminek látszani, a másik is megszünik párt lenni; ezért egyrészt mindkét félnek tűrhetetlennek kell tartania, hogy pusztán pártnak lássék és nem szabad elkerülnie azt a pillanatnyi, de önmagától rögtön eltünő látszatot, melyet a harcban szerez, hanem ütközetbe kell bocsátkoznia, ami egyszersmind a másik tömeg semmiségének a manifesztációjával jár. Ha másrészt valamely tömeg a harc veszedelme elől és belső semmi-voltának manifesztációja elől úgy akarna védekezni, hogy a másikat *csak* pártnak nyilvánítja; akkor azt éppen evvel valaminek ismerné el és önmagától azt az általános érvényüséget tagadná meg, aminek számára az, ami valóban párt, nem párt, hanem sokkalinkább semmi kell, hogy legyen és evvel egyszersmind magamagát pártnak, u. i. semminek ismerné el az igaz filozófiával szemben.

II.

KI GONDOLKODIK ABSZTRAKTE?

Gondolkodni? Absztrakte? Sauve qui peut! Meneküljön, aki tud! Már hallom, amint így kiált fel valamelyik az ellenségtől megvásárolt áruló, aki erről a cikkről azt kiáltja ki, hogy itt metafizikáról lesz szó. Mert *metafizika* és *absztrakt*, sőt majdnem a gondolkodás is az a szó, melytől

többé-kevésbbé mindenki elfut, miként a pestisben sinylődőtől. De nincs oly gonosz szándékunk, hogy meg akarnók itt magyarázni, mi az: gondolkodni és mi az: absztrakt. E szép világ szemében semmi sem olyan elviselhetetlen, mint a magyarázás. Még magamnak is elég rettentő, ha valaki magyarázni kezd, mert szükség esetén megértek magam mindent. Itt különben is teljesen feleslegesnek látszik már a gondolkodásnak és az absztraktnak magyarázatát adni: mert a szép világ éppen azért, mert tudja, mi az absztrakt, menekül előle. Miként nem kívánhatjuk azt, amit nem ismerünk, épp úgy nem is gyülölhetjük. Az sincs szándékunkban, hogy ravasz módon a szép világot az absztrakttal vagy a gondolkodással ki akarjuk békiteni, amennyiben netalán a könnyed csevegés látszata alatt becsempésznők a gondolkodást és az absztraktot, úgy hogy utoljára ismeretlenül anélkül, hogy valamelyes utálatot keltett volna, besompolyogva a társaságba, vagy éppen maga a társaság vonná be, vagy mint a svábok mondják, hereingezäunselt wäre és ezután e bonyodalom szerzője felfedezné ez egyébként idegen vendéget, mármint az absztraktot, melyel az egész társaság más cim alatt, mint igen jó ismerőssel bánt és elismert. Az ilyen felismerési szcénáknak, melyek révén a világ akarata ellenére is okuljon, az a megbocsáthatatlan hibája, hogy egyszersmind megszégyenitenek és hogy a fondorkodó egy kis hirnevet akar maga számára kicsikarni, úgy hogy ama megszégyenítés és ez a hiúság a hatást lerontják, mert az ilyen áron szerzett okulást inkább ujból eltaszitják.

Különben is lehetetlen immár, hogy ilyen tervhez lássunk, mert keresztülviteléhez szükséges, hogy a rejtvény szavát előre ki ne mondjuk. De ez a cimben már megtörtént; ebben nem lett volna szabad e szavaknak kezdettől fogva szerepelniök, ha ez a cikk ilyen cselhez akarna folyamodni, hanem, miként a vigjátékban a miniszter, az egész darabon keresztül felső kabátban kellett volna járniok és csupán az utolsó jelenetben kellett volna kigombolkozniok és a bölcseség csillagát megcsillogtatniok. Egy metafizikai felsőkabát kigombolása itt nem is festene olyan jól, mint ama miniszterié; amit az előbbi napfényre hozna, nem volna más, mint néhány szó és a tréfa javának tulajdonképpen abban kellene rejlenie, hogy kitünnie, miszerint a társaság a dolognak már rég birtokában volt; ilymódon a néven kivül végre mást nem nyerne, ezzel szemben a miniszter csillaga valami reálisabbat, zacskó pénzt, jelentene.

Hogy minden jelenlévő tudja, mi az gondolkodni, mi az absztrakt, minden jó társaságban feltételezik és mi ilyenben vagyunk. A kérdés csupán az: *ki az,* aki absztrakte gondolkodik? Szándékunk nem az, mint már említettük, hogy a társaságot ezekkel a dolgokkal kibékítsük, róla feltételezzük, hogy ilyen nehézzel foglalkozzék, leikére beszéljünk, hogy könnyelmű módon olyast hanyagol el, ami ésszel megáldott lény rangjához és állásához méltó. Sokkal inkább az a szándékunk, hogy a szép

világot megnyugtassuk, ha különben nem is nagyon furdalja a lelkiismeret hanyagsága miatt, de mégis az absztrakt gondolkodás előtt, mint valami magas előtt, legalább bensőleg bizonyos respektusa van és eltekint tőle, nem mivel túlcsekély, hanem mivel túlmagas neki; nem mivel felette közönséges, hanem mert túl előkelő, vagy fordítva, mert espéce-nek, valami különösnek látszik előtte, nem valaminek, amivel kitünhetik az általános társaságban, mint valamely uj pipere révén, hanem sokkal inkább olyannak, ami által, mint például szegényes ruházat, vagy néha gazdag ruházat által is, ha az régi módon foglalt drágakövekből, vagy ha még oly gazdag, de már rég kinaivá vált himzésből áll, a társaságból kizárja magát, vagy benne nevetségessé válik.

Ki gondolkodik absztrakte? A műveletlen ember, nem a művelt. A jó társaság azért nem gondolkodik absztrakte, mert túlkönnyű, mert túlalacsony dolog, nem külső állásainál fogva alacsony, nem üres előkelőtjátszásból, amely fölényt szinlel afölött, amire nem képes, hanem a dolognak belső csekély-volta miatt.

Az absztrakcióval szemben oly nagy az előitélet és a tisztelet, hogy jó orrok itt már előre szatirát vagy iróniát fognak szimatolni; csakhogy, mivel ők a reggeli lap olvasói, tudják, hogy szatirára díjat tűztek ki és, én ennélfogva inkább azt akarnám megnyerni és arra pályáznék, semminthogy minden továbbiak nélkül ideadnám dolgaimat.

Tételemre példákat kell csupán felhoznom, melyekről mindenki be fogja ismerni, hogy azt tartalmazzák. Gyilkost visznek a vesztőhelyre. A közönséges nép szemében az illető semmi más, mint gyilkos. A hölgyek talán megjegyzik, hogy erőteljes, szép, érdekes férfi. A nép e megjegyzést szörnyünek tartja: hogyan? egy gyilkos szép? hogy lehet ilyen gonoszul gondolkodni és egy gyilkost szépnek mondani, valószinüleg ti magatok semmivel sem vagytok jobbak! Ime az előkelők erkölcsi romlása, fűzi hozzá a pap, aki a dolgok okának és a szíveknek ismerője.

Az emberismerő e bűnös fejlődését kutatja, élete történetében, neveltetésében, apjának, anyjának rossz családi viszonyában, valamely könnyebb vétsége alkalmával felette nagy szigorra akad, mely őt a polgári rend ellen elkeseritette, első visszahatásra, mely őt abból száműzte és most élete fentartását csupán a bűnelkövetéssel tette lehetővé. Lehetnek ugyan emberek, kik, midőn ilyet hallanak, azt mondják: Ez mentegetni akarja a gyilkost! Hisz' magam emlékszem, ifjúkoromban egy polgármestert hallottam panaszkodni, hogy a könyvirók túlmennek a határon és a kereszténységet, valamint becsületességet ki akarják irtani; ime valaki az öngyilkosság védelmét irta meg; szörnyű, felette szörnyű! További kérdezősködés után kitünt, hogy *Werther keserveire* gondolt.

Ez aztán abtszrakt gondolkodás, a gyilkosban nem lát mást, mint azt az absztrakciót, hogy ő gyilkos, és ez egyszerű kvalitása folytán minden más emberi mivoltától megfosztja.

Egész más a finom, érzékeny leipzigi világ. Az a kereket és a bűnöst, aki rá volt kötve, virágkoszorúkkal szórta teli és fonta át. Ez azonban ismét ellenkező irányú absztrakció. Ám lehet, hogy a keresztények rózsakeresztezést, vagy helyesebben keresztrózsázást űznek és a keresztet rózsával övezik körül. A kereszt már régóta szentségesitett akasztófa és kerék. Már rég elvesztette a megbecstelenítő büntető eszköznek egyoldalú jelentését és ellenkezőleg, a legmagasztosabb fájdalmat és a legmélyebb megalázkodást, a legfőbb gyönyört és isteni dicsőséget jelképezi egyaránt. Ezzel szemben a leipzigi ibolyával és pipacscsal átfont kerék kotzebue-i kiengesztelődés, ledér megbékélés az érzékenység és a rossz között.

Egész máskép hallottam én egyszer, amint egy közönséges öregasszony, egy ápolónő, a gyilkos absztrakcióját megsemmisítette és a gyilkost megbecsülte. A leütött fej a vesztőhelyen volt és a nap sütött; ó mily szépen ragyogja be — mondá — Isten kegyelmének napja Binder fejét! Nem érdemled meg, hogy rád süssön a nap, ezt mondjuk a hitványnak, ha rajta megbotránkozunk. Az az asszony látta, hogy a gyilkos fejére rásüt a nap, hogy tehát még megérdemli. Ő a bakó büntetésétől Isten napjának kegyébe emelte, nem az ibolyában és az érzékeny hiúságban látta a kiengesztelést, hanem a magasabb napban látta kegyelembe fogadtatását.

Öreg, zápak a tojásai! igy szól a vásárló asszony a kofához. Micsoda, — feleli az — az én tojásaim zápak? Tán inkább maga záp! Maga mondja ezt a tojásaimra? Mármint maga? Hát nem a tetvek ették meg az apját az országúton, hát nem az anyja szökött meg a franciával és a nagyanyja a kórházban halt meg, — szerezzen inkább inget módis nyakravalójához; jól tudjuk honnan valók nyakravalója és kalapjai; ha tisztek nem volnának, nem egy nem vón' így fölcicomázva és ha a nagyságos asszonyok többet törődnének a háztartással, nem egy már a dutyiban ülne, — hogy foltozná meg inkább lyukas harisnyáját. — Szóval, leszedi róla a keresztvizet. Absztrakte gondolkodik, s az asszonyt mindenestől, nyakkendőjét, kalapját és ingét stb., miként ujjait és egyéb részeit, atyját és az egész pereputtyát ama vétke alá subsumálja, hogy tojásait zápaknak találta, rajta minden egészen e záptojások szinébe öltözik, amivel ellentétben azok a tisztek, akikről a kofa beszél, — ha ugyan, ami fölöttébb kétes, van valami a dologban — egész más dolgokat láthattak rajta.

Hogy a szolgálótól a szolgára térjünk át, — sehol sincs a szolgának rosszabb dolga, mint az alcsonyállású és kisjövedelmű embernél; viszont annál jobb a dolga, mennél előkelőbb a gazdája. A közönséges ember absztraktabban gondolkodik, a szolgával szemben adja az előkelőt, csak mint szolgával bánik vele; ehez a névhez ragaszkodik. A szolgának legjobb dolga a franciáknál van. Az előkelő úr családiasan bánik szolgájával, a francia pedig szinte jó barátja; mikor egymásközt vannak, a szolga viszi a szót, gondolkodjunk csak Diderot: Jaques et son maitre-

jére, az úr nem tesz egyebet, mint egy-egy szippantás dohányt vesz és az óráját nézi és hagyja, hogy a szolga intézkedjék minden dologban. Az előkelő úr tudja, hogy a szolga nemcsak szolga, hanem tud a városban történtekről, a lányokról, fejében jó tervek lakoznak; ilyen irányban kérdezősködik és a szolga elmondhatja, amit a principálisa kérdésére felelni tud. A francia uraságnál nemcsak hogy ez szabad a szolgának, hanem a tárgyat is ő vetheti föl, véleménye lehet s ki is mondhatja és ha az úr akar valamit, akkor ez nem parancsra teljesül, hanem meg kell győznie véleményéről szolgáját és jó szóval rávennie, hogy az ő nézetét fogadja el.

A katonaságnál is megvan ez a különbség; az osztráknál meg lehet verni a katonát, tehát söpredék; mert aminek a megverésre passziv joga van, az söpredék. Ilyképen a közkatona a tiszt szemében a verhető szubjektum absztrakciója, melylyel egy úrnak, kinek uniformisa és port d'épée-je van, foglalkoznia kell és ettől biz' az ördögnek ajánlaná lelkét.

Ford: *Mannheim Károly.*

A LELKI SZEGÉNYSÉGRŐL

(EGY LEVÉL ÉS EGY PÁRBESZÉD.)

Tisztelt uram,

igaza van: együtt voltam fiával élete utolsó napjaiban. Amikor hazajöttem — tudja, nővérem öngyilkossága után, olyan állapotban voltam, hogy el kellett utaznom — ezt a kártyáját találtam otthon: „Ne várja, Mártha, hogy felkeressem magát. Jól vagyok. Dolgozom. Nem kellenek emberek. Szép magától, hogy értesített megérkeztéről. Maga jó — mint mindig; a maga szemében én még „ember" vagyok. De csalódik. Nyugtalanná tett ez a levél és még aznap elmentem hozzá.

Szobájában találtam, íróasztalánál; nem volt rossz színben és úgy látszott, mintha vonásainak és beszédmódjának dultsága, mely a katasztrofa után olyan ijesztően hatott, már megszünt volna. Egyszerűen és világosan beszélt; keményen. Sokáig voltam nála és most megpróbálom Önnek beszélgetésünk velejét megirni; azt hiszem, sokat meg fog értetni Önnel is. Az én emlékemben szinte gyötrően tiszta és világos az ő tette és rejtélyes előttem, hogy nem láttam előre, nem tartottam tőle, hanem hogy megnyugodva távoztam el tőle.

Melegen köszöntött és sokat beszélt utazásomról, Pisáról, a Campo Santóról, az „utolsó ítélet" kompositiójáról ugyanolyan teljes odaadással és belemélyedéssel, mint ahogy ilyen dolgokról mindig beszélni szokott. Közben néha az volt az érzésem és most egészen az, hogy nem akart magamagáról beszélni; tudta, hogy velem csak őszintén lehet beszélnie és azt nem akarta. De lehet, hogy ez már túlzás; mindig abban az irányban magyarázzuk a dolgot, amelyben a számunkra legfontosabb van. De emlékszem, hogy éppen az allegorikus festészet lehetőségéről beszélt, mikor én félbeszakítottam azzal a kérdéssel, hogy mit csinált az utolsó időben. Azt mondta: „meg voltam, köszönöm". És kis szünet után „megvoltam és megvagyok. Most világosság van már bennem".

„Világosság?"

Élesen nézett rám, azután egyszerüen és nyugodtan felelt: „Igen világosság. Tudom, hogy én okoztam az ő halálát".

Ijedten ugrottam fel: „Maga? Hiszen tudja hogy —"

„Hagyjuk ezt, Mártha. Persze, hogy tudom. Most tudom, miután minden megtörtént és mi mindenről értesültünk, ami megtudható volt. De hogy nem tudtam . . ."

„Nem tudhatta".

„Nem. Éppen ez az: nem tudhattam".

Kérdően és csodálkozva néztem rá. Ő nyugodtan felelt:

„Legyen kissé türelemmel Mártha és ne tartson őrültnek. Megpróbálok mindent megmagyarázni magának. De kérem, üljön le. — Tudja körülbelül, hogy mi volt köztünk . . ."

„Tudom. Maga a legjobb barátja volt. Talán az egyetlen barátja. Gyakran beszélt erről. S én csodálkoztam néha rajta, hogy ez a viszony lehetséges. Maga bizonyára sokat szenvedett".

Halkan és kissé megvetően felnevetett: „Túlbecsül engem — mint rendesen; és ha nem is —? Meddő, vak és eredménytelen volt az a szenvedés, az bizonyos".

Kissé zavarban voltam. „Hát ami azt illeti, — eredménytelen... Ki segíthetett volna itten? Ki tudhatott itt valamit? És maga, mert nem tudott valamit, amit senki sem sejthetett, megvádolja magát avval, hogy — nem, ezt az oktalanságot ismételni sem akarom". — Tovább akartam beszélni, de nyugodt és egyszerü tekintete rám esett; nem birtam ki, hallgatnom kellett és a földre néznem.

„Mért fél annyira a szavaktól, Mártha? Igenis — én vétkes vagyok az ő halálában; Isten előtt, természetesen. Az emberi erkölcs minden törvénye szerint ártatlan vagyok, — sőt ellenkezőleg lelkiismeretesen teljesítettem minden kötelességemet. (Ez utóbbi szót nagy megvetéssel ejtette ki.) Én mindent megtettem, amit tehettem. Beszélgettünk volt egyszer segíthetésről és segíteni akarásról, és ő tudta, hogy nincs semmi, amit hiába kivánt volna tőlem. Csakhogy nem kivánt semmit és én nem láttam és nem hallottam semmit. Hallgatásának hangos, segítségért kiáltó szava számára nem voltak füleim; leveleinek életörömmel teli hangjához igazodtam. És ne mondja kérem, hogy nem tudhattam semmit. Talán igaz, — de nekem mégis tudnom kellett volna. Az ő hallgatása messzire hangzott volna az országokon keresztül, melyek elválasztottak, ha megadatott volna nekem a jóság kegyelme. És ha itt lettem volna? Hisz maga a psychologiai éleslátásban, Mártha? Láttam volna talán valami fájdalmas vonaglást az arcán és valami új remegést hallottam volna ki a hangjából. De mit tudtam volna meg abból? Az emberismeret csak szavaknak és jeleknek magyarázata és ki tudhatja, hogy azok igazak-e vagy hazugak. És egy bizonyos: saját törvényeink szerint magyarázzuk azt, ami a mások örök

ismeretlenjében történik. De a jóság az kegyelem. Emlékezzék csak, hogy assisii szent Ferencnek miképpen lesznek nyilvánvalóvá mások gondolatai. Ő nem találja ki azokat; nem, megnyilatkoznak neki. Jeleken és magyarázatokon túl van az ő tudása: ő jó, ő ezekben a pillanatokban maga a másik. Ugy-e, maga is vallja régi meggyőződésünket még, hogy ami egyszer valóság volt, az egyszer s mindenkorra lehetségessé vált, — amit valaha ember teljesített, azt mint teljesíthető kötelességemet kell mindörökre követelni magamtól, ha nem akarom magamat az emberek sorából kizárni".

„De hiszen maga mondotta: A jóság kegyelem! Hogy követelhetnők azt? Nem káromlás-e az, hogy maga szemrehányásokat tesz magának, mert Isten nem tett csodát magával?"

„Nem jól értett Mártha. A csoda megtörtént már és nekem nincs jogom másikat követelni avagy miatta panaszkodni. Nem is teszem. Amit magamról mondottam, az nem panasz, az csak ítélet. Én csak ennyit mondok: ilyen természetű a létezésem — és nem mondom, amit szintén mondhatnék: de én nem vállalom. Itt az életről van szó. Élet nélkül is lehet élni. És kell is gyakran. De akkor tudatosan és világosan kell annak történnie. Persze a legtöbb ember élet nélkül él és észre sem veszi. Az ő életük csak sociális, csak emberközi; ezek, lássa, meg tudnak lenni kötelességekkel és azok teljesítésével. Sőt számukra a kötelességek teljesítése életük magasabbra emelésének egyetlen lehetősége. Mert minden ethika formális: a kötelesség postulatum, forma, — és minél tökéletesebb valamely forma, annál sajátabb életet él, annál messzebb esik minden közvetlenségtől. A forma olyan hid, amely elkülönít; hid, melyen megyünk és jövünk és mindig magukba érkezünk, egymással sohasem találkozván. Azok az emberek azonban amúgy sem tudnának kilépni magukból, mert egymással való érintkezésük legjobb esetben psychologiai jelmagyarázat, és csak a kötelesség szigorúsága ad életüknek — ha nem is mély és bensőséges, — de mégis szilárd és biztos formát. Az eleven élet a formákon túl, a közönséges pedig a formákon innen van és a jóság a kegyelem, hogy e formákat eltörhessük.

„De ez a maga jósága", kérdeztem tőle egy kissé aggódva, mert féltem a következtetésektől, melyeket e theoriából vonhatna, „— ez a jóság is nem csak postulatum-e? Van-e egyáltalában ilyen jóság? — Én nem hiszem —" tettem hozzá kis vártatva.

„Maga nem hiszi, Mártha", mondta ő csendes mosolylyal „és lássa éppen maga törte igy szét most a formákat . . . Maga keresztüllátott rögtön az én alacsonyságomon. Maga látta, hogy mások, hogy a maga szavával akarom magamat a gondolatom tarthatatlanságáról meggyőzetni, mert saját elhatározásomból elhagyni, nem merem".

„És még ha ez igaz volna is — esküszöm, hogy csak a maga idegessége és hypochondriája teremthetett ilyen gyanút — de feltéve, hogy

igaz volna, ez az igazság volna a legerősebb argumentum állítása ellen. Ha megnyugtatni akartam volna — milyen eredménnyel? Nem gyanúját szítottam-e csak, nem önvádjait nehezítettem-e csak?"

„Mit törődik a jóság a következményekkel? Végezzük munkánkat, ez a kötelességünk és ne áhitozzunk gyümölcsei után — ezt mondják az indusok. A jóság haszontalan, valamint ok nélkül való. Mert a következmények a külső, velünk nem törődő mechanikus erők világában vannak és tetteink motivumai a psychologiai jelek világából a lélek peripheriájáról erednek. A jóság azonban Isteni, a jóság metapsychologiai. Ha megjelenik bennünk a jóság, akkor a paradicsom valósággá lett és bennünk felébredt az Istenség. Hát azt hiszi, hogy ha a jóságnak még foganatja is volna, mi emberek volnánk még? Hogy a tisztátalan és élettelen élet e világa megállhatna még? Hiszen ez a mi határunk, embermivoltunk principiuma. Emlékszik-e, hogy mindig mondottam, hogy csupán azért vagyunk emberek, mert csak műveket tudunk alkotni, mert csak boldog szigeteket birunk varázsolni, a boldogtalan meg nem nyughatás és az élet piszkos árja közepébe. Ha a művészet formálhatná az életet, ha a jóság tetté válhatnék — akkor istenek volnánk. „Miért mondasz engem jónak? Nincsen senki több jó az egy Istennél." mondja Krisztus. Emlékszik Sonjára, Mischkin hercegre, Alexei Karamasoffra Dostojewsky alakjai közül? Azt kérdezte az imént tőlem, vannak-e jó emberek. Ime, itt vannak. És lássa: az ő jóságuk is terméketlen, zavart teremtő és következmény nélküli. Érthetetlenül és félreértetten mered ki az életből éppen úgy, mint egy magányosan nagy műalkotás. Kicsodán segített Mischkin herceg? Nem inkább tragédiákat hintett szét, amerre járt? Pedig bizonyára nem az volt a szándéka. Az ő világa túl fekszik a tragédiáén, mely tisztán ethikus vagy ha úgy akarja, tisztán kozmikus, de Mischkin herceg mindenképpen túl van rajta, valamint Kiergegaard áldozó Ábrahámja elhagyta a tragikus konfliktusok és hősök világát: az áldozó Agamemnonét. Mischkin herceg és aljosa jók — mit jelent ez vajjon? Nem tudom másképp megmondani, mint igy: megismerésük tetté lett, gondolkodásuk elhagyta a megismerés pusztán diskursiv voltát, az ő embernézésük intellektuális szemléletté lett: ők gnostikusai a tettek világán. És erre nincsen és nem is lehet theoretikus magyarázat, mert az ő cselekvésükben minden theoretikus lehetetlenség a valóságban megvalósulttá lett. A jóság valami mindenen átsugárzó megismerése az embereknek, melyben alany és tárgy összeesnek. A jó ember nem magyarázza a másik lelkét, hanem olvas benne, mint a magáéban, ő egy lett a másikkal. Ezért csoda a jóság. Csoda és kegyelem és megváltás. A menyek földreszállása. De ha úgy akarja: a valódi élet, az eleven élet — hogy alantról fel-e vagy felülről lefelé, az mindegy. A jóság ehagyása az ethikának; a jóság nem ethikai kategoria. Egyetlen következetes ethikában sem fogja meglelni. És ez helyes igy.

Mert az ethika általános, kötelező és az embertől idegen. Az ethika az ember első, legprimitívebb maga-kiemelése a közönséges élet chaosából, eltávolodása magáktól, empirikus állapotáktól. A jóság azonban visszatérés a valódi életbe, igazi hazatalálása az embernek. Mit bánom én, melyik életet nevezzük életnek. Arról van csak szó, hogy e kétféle életet szigorúan elválaszszuk egymástól.

„Értem magát, úgy hiszem — talán jobban, mint maga saját magát. Maga szabadjára eresztette szofisztikáját, hogy mindabból, amit nélkülöz, valami positivumot, valami csodát teremthessen. Hiszen maga is bevallja, hogy még egy ilyen jóság sem segített volna itt semmit . . ."

Hevesen félbeszakított: „Nem! Azt nem mondtam. Csak azt mondottam, hogy a jóság nem garantiája a segíteni tudásnak, azonban bizonyossága az absolut és látó segíteni akarásnak. Ellentéte ez valamely sohasem realisált segítség kötelességszerű felajánlásának. Nincsen garantia — bennem azonban világos: ha bennem jóság lakoznék, ha én ember volnék — megmenthettem volna őt. Hiszen maga tudja: hányszor múlott minden egy szón."

„Ezt ma tudjuk."

„Aki ember, *akkor* tudta volna!"

Nem mertem megmaradni tagadásomban, mert láttam, mennyire felizgatja minden ellentmondás. Hallgattunk egy ideig, akkor megint megszólaltam: „Hagyjuk hát a konkretumot. Nekem is fontosabb most az általános kérdés és a maga számára annak ellenmondásnélkülisége talán életkérdés is".

„Igaza van, Mártha — de hol van itt ellenmondás?"

„Félek egy kissé, brutálisan rámutatni. Maga izgatott . . ."

„Nem. Csak beszéljen!"

„Nehéz tisztán meghatározni. Tulajdonképpen valami morális ellenszenvet érzek theoriájával szemben. De tudom, hogy az én érzésem itt nem tud különböztetni. (Maga mondja mindig, hogy ez asszonyos vonás bennem.) Gondolathibák ellen is „moral sense"-em lázad fel. Az én érzésem pedig azt mondja: a maga jósága nem egyéb, mint nagyon finom és raffinált frivolitás, valami küzdelem nélkül kapott ajándéka az ekstasisnak, vagy — a maga számára! — olcsó lemondás az életről. Ismeri ellenszenvemet a misztikus világnézlet ellen — de ez az ellenszenve Eckehartnak is meg volt. Hiszen tudja, hogy a „Martha és Mária" esetét miképpen magyarázza át a praktikus ethikába és a világi cselekvésbe. Én valami „Zweieinigkeit"-et neszelek a maga jóságában, valamit, ami „seine Stelle hat über der Welt, doch unter Gott, am Umkreis erst der Ewigkeit". Nem bánom, legyen kegyelem ez a maga jósága, de akkor a kötelességet kell akarni és a jóságot mint Isten ajándékát kapni. Akkor mindent, amit oly

megvetendőnek lát most, alázatos odaadással kell szeretni — csak akkor lehet túljutni rajta. Nekem úgy tetszik, mintha maga itt a legfontosabb instanciákat át akarná ugrani és a végcélt — ha ugyan végcél és elérhető — az út nélkül elnyerni. A kegyelem várása absolució minden alól, vagyis a megtestesült frivolitás. De a maga frivolitása még finomabb — önkínzóbb. Maga aszkétája a frivolitásnak. Maga másoknak hagyja a gyönyöröket, melyeket az adhat, maga kitalál egy emberfajtát, melyet azok megilletnek, maga azonban boldogtalan, az életből kizárt, hitvány. Maga vállalta az örök kisértést, hogy amazok az örök napfényben részesedhessenek. De bármilyenek legyenek valamely könyv végszavai, akár felmagasztosulást, akár kárhozatot jelentők: lapjait átlapozni, hogy hamarabb érjük végét, mindig frivolitás marad."

„Maga máma igazán nőiesen csökönyös. Mindenáron meg akar engem menteni és nem is kérdi, olyan állapotban vagyok-e, melyből meg kell hogy mentsen. Ami pedig a frivolitás vádját illeti, az hamis és igazságtalan. Maga az én kifejezésmódomba kapaszkodik, mintha nem tudná, hogy a magyarázatnál mindent abstrahálni, tehát tudatossá kell tenni és hogy én ebben talán szükségtelenül túlzok. Bizony, a jóság kegyelem és csoda, de nem azért, mert önelégülten, lustán és frivolan várakozunk rá, hanem azért, mert egy végsőkig feszített paradoxonnak valami csodálatos, ki nem várható, ki nem számítható és mégis szükségszerű feloldása. Isten követelése, absolut és teljesíthetetlen: az emberközi megértés formáinak szétrobbantása. Ennek a lehetetlenségnek tudata bennünk azonban szintén absolut és rendíthetetlen. És mégis az, akinek a jóság kegyelme megadatott, aki a jóságban van, annak hite e Mégis-ben éppen olyan absolut és rendíthetetlen. A jóság „megszállitság". A jóság nem szelid, nem rafinált és nem quetistikus. A jóság vad, kegyetlen, vak és kalandor. Annak lelkében, aki jó, megszünt minden psychologiai tartalom, minden ok és minden következmény. Tiszta fehér lap annak lelke, melyre a sors absurd parancsát irja. És e parancs vakon, vakmerően és kegyetlenül végrehajtatik. Hogy pedig ez a lehetetlenség tetté lesz, ez a vakság megvilágosodássá, ez a kegyetlenség jósággá — ez a csoda, ez a kegyelem."

„És maga? És a maga — bűne?"

„Lássa Mártha, ha maga frivolitásról beszél és magának itt igazán finom érzéke van — frivolitással kellett volna vádolnia régi magamat, mely akkor voltam, amikor ő még élt. Lássa, akkor határokat léptem át és kategoriákat kevertem össze. Jó akartam lenni hozzá. De az ember — ebben igaza van — nem akarhat jó lenni. Főképpen pedig valakihez való viszonyban nem akarhatja a jóságot. Az kell, hogy az ember a másikat megmenteni akarja — akkor jó. Az ember e megmentést akarja

— és talán gonoszúl, kegyetlenül, tyrannikusan cselekszik és talán bűn minden cselekedete. De a bűn sem ellenkező valami a jósággal és ha mégis az, csak szükséges disharmonia a kisérő szólamban. Kiméletesség, magamra és a másikra való gondolás, finomság, tartózkodás, meggondolások — ime, ez vagyok én és ime, ez az, ami embertelen, élettelen, istentől elhagyott és igazán bűnös. Én tiszta életet akartam élni, melyben mindent csak óvatos s aggodalmasan tisztán tartott kézzel fogjak meg. Az életnek ez a fajtája azonban hamis kategoria alkalmazása az életre. Tiszta legyen az élettől elkülönített mű, az élet azonban nem lehet és nem lesz tiszta. A közönségesség nem tud mit kezdeni a tisztasággal, csak erőtlen tagadás az számára és nem kivezető út a zavarból, inkább még öregbítője annak. A nagy élet pedig, a jóság élete, nem szorult többé rá a tisztaságra; neki egy másik, magasabbrendű tisztasága van. A tisztaság az életben csak halovány dísz és sohasem válhat hatóerejévé a cselekvésnek. Hogy ezt nem láttam, az volt a frivolitás. A tisztaságot akarni pedig, mint ahogy én akartam, már éppenséggel nem szabad, mert akkor absolut tagadássá lesz és elveszíti a benne volt vad és csodálatos Mégis-t: tisztának maradni bűn, csalás és kegyetlenség közepette. Ezért nem volt ő soha nyilt hozzám. Frivolnak, játékosnak és komolytalannak kellett, hogy tartson engem. Bizonyára még beszédjének hangja sem volt soha őszinte velem szemben, az is alkalmazkodott e hazugsághoz. Végre is, ő asszony volt — és valamikor valami reménység-féle voltam számára. Hiszen én meg akartam őt menteni, de nem voltam megszállva ennek akarásától. Tiszta akartam maradni és úgy véltem, neki is tisztának kell maradnia. Talán ez az egész megmenteni akarásom nem volt egyéb kerülőútnál a jósághoz és a tisztasághoz, melyet magam számára akartam. Átugrottam az útat, hogy mindjárt célnál legyek, cél pedig csak út volt az úthoz, amelyet én célnak véltem. Most azonban megvilágosodott elmém: ez az értelmetlen és absurd és tragédiátlanul katasztrofális vég számomra istenitélet. Én kiválok az életből. Mert miképpen a művészetfilozofiában csak lángésznek szabad előfordulnia, úgy az életben a jóság kegyelmével áldottaknak lenne csak szabad".

Ijedten ugrottam fel. Ijesztett a szavak értelme, bár egész nyugodtan mondotta őket, olyan hangon, mint ahogy valami uj theoriáját szokta magyarázni. Hozzáléptem és megfogtam a kezét: „Hát mit akar? Mi szándéka van?"

Nevetett. „Ne aggódjon, Mártha. Az öngyilkosság az életnek kategoriája, én pedig már rég meghaltam. Most tudom, világosabban látom, mint valaha. Ha arra gondoltam, hogy maga el fog jönni, reméltem, hogy őróla beszélhetek majd — és féltem is tőle. Féltem tőle, de — lássa, ilyen zavaros és gyerekes voltam — reméltem is, hogy hallgatni és

sírni fogok. Most pedig a jóságról beszélünk — éppen igy tovább beszélhettünk volna teszem az allegorikus festés lehetőségéről. Mondja, nem mérhetetlenül brutális ez a mi beszélgetésünk? Tudnia kell, hiszen maga él. Különben tagadni fogja ezt, mivel jó; végre is ez csak az én beszélgetésem, — de maga jóságos és ezért részt vesz benne".

„Maga sokat sírt — és most is sír. Ez a maga sirása".

„Nagyon jól tudja, hogy ugyanazt mondja, amit én: ez az én sírásom. Elmosódtak bennem a formák és összekeveredtek: az én életformáim nem formái az életnek. Ez csak most lett előttem világos. Ezért istenitélet számomra az ő halála. Neki meg kellett halnia, hogy az én művem befejeződhessék, hogy ne maradjon számomra egyéb a világon, az én művemnél."

„Nem, nem!"

„Megint nagyon egyszerűsíteni akarja a dolgot. Gondoljon arra a három kauzalitásra, melyet az imént említettem. Mindennek megvan az oka és indítója, de mindennek van értelme is, az istenitélet pedig csak az értelemben lehet. Hagyjuk ki a külső okokat és a psychologiai inditékokat a játékból, mindezekhez az én kérdésemnek semmi köze. Ismeri Kőmives Kelemen ősrégi legendáját, melyben éjszaka leomlik, amit nappal raktak. Végül a kőművesek elhatározták, hogy akinek a felesége elsőnek hozza ki az ebédet, azt a kő közé rakják. Kőmives Kelemenné jött ki elsőnek. Ki járhatna utána az okoknak, hogy miért éppen ő? Megszámlálhatatlan külső ok van és lelki inditék. Mégis mindaddig, amig a physikai vagy psychikai világ szempontjából nézzük, brutális és oktalan véletlen, hogy épen neki kellett elsőnek kijönnie. Gondoljon Jephta lányára is. Mindennek mégis volt értelme — Nem Kőmives Kelemen és nem Jephta számára, hanem művüknek számára. A mű az életből nőtt ki, azonban ki is nőtt belőle; emberi anyagból készült, de embertelen, sőt emberellenes. A vakolat, mely a művet a szülőélettel összeköti, egyszersmind elválasztja tőle mindörökre: ez a vakolat embervérből való. Krisztus mondotta: „Ha valaki én hozzám jő: és meg nem gyűlöli az ő atyját, anyját, feleségét, magzatit, atyafiait, hugait, nénjeit, sőt a maga lelkét is, nem lehet az én tanítványom". Most nem a művésztragédia psychologiai oldalára gondolok. Számomra ez a konstelláció egyszerüen tény. Embertelen tény, ha úgy akarja — itt azonban nincs többé szó emberiességről. Nem, én nem birom ki többé a közönséges életnek azt a zavarosságát és őszintetlenségét, melylyel mindent egyszerre akar és el is ér, mert semmi igazat nem akar és semmit sem akar igazán. Minden, ami tiszta, embertelen. Mert az úgynevezett emberiesség nem egyéb, mint területek s határok folytonos elmosása és összezavarása. Az eleven élet formátlan, mert túl van a formákon. Emez azonban azért formátlan, mert benne semmi forma nem tud világossá

és tisztává lenni. Világosság azonban nem keletkezhetik másképpen, csak úgy, hogy e chaosból erőszakosan kiszakad, csak úgy, hogy mindent elvágunk, ami a földdel összekötötte. Az igazi ethika is emberellenes; gondoljon csak Kantra! Mivel pedig számomra ő volt minden, amit életnek nevezhettem, ezért az ő halála és az én segíteni-tehetetlenségem, mely halálát okozta, istenítélet számomra. Valahogy azt ne higyje, hogy én megvetem az életet. De az elevenélet szintén mű, nekem pedig másik adatott feladatul".

„Itt megint kikerült valamit. Ez megint túlságosan egyenes út. Maga barát akar lenni, a reformátiót azonban sohasem lehet többé meg nem történtté tenni. Nem éppen a maga tisztaság-ideálja beszélteti magát most is így? Maga minden kegyetlenséggel, zavarossággal és piszokkal szemben való ideges túlérzékenységét egyesíteni akarta emberek közt való élettel. Mivel pedig e kisérlete — úgy véli — kudarcot vallott, az egész életet el akarja dobni. Nem túlkényelmes-e ez a megoldás? Nem magakönnyítés-e csak a maga aszkézise? Nem lesz-e a maga műve, melyet embervérfundamentummal akar megmenteni, azután még vértelenebb és alapozatlanabb?"

„Mártha — szerencséje magának, hogy „tehetségtelen". Ha nem volna tehetségtelen, mindig aggódnom kellene magáért. Sohasem fogja azt asszony megérteni, hogy „az élet" csupán egy szó és csak a gondolkodás zavarossága révén jutott egységes realitásához. „Élet" annyi van, amennyi a priori meghatározott lehetősége van tevékenységünknek. A maga számára az élet — éppen az „élet". Bocsásson meg, de azt hiszem, hogy maga el se tudja képzelni, hogy valami, ami igazán nagy, ne az élet koronája legyen. Talán csak a végén, talán csak nagy szenvedések árán, de mégis az élet koronája lesz majd és színöröm és gyönyörűség. Soha még asszony a kínon és kéjen túlfekvő világba be nem lépett — ha nem volt nyomorék, ha nem állt meg az élet kapuja előtt már. Csudálatos és erős és szép valami az ilyen megtestesült egysége az életnek, az értelemnek és céloknak. Csak addig azonban, míg az élet célja és értelme maga az élet. Hol jut azonban hely a mű számára? Nem feltünő az, hogy minden tehetséges asszony tragédiával vagy frivolitással végzi? Ők nem tudják az életet és a művet egységbe foglalni és ezért valamelyiket frivolitásba kell ölniük — vagy maguknak elpusztulni. Komoly asszonyok, akik nem kizárólagosan csak asszonyok — a halál fiai. Sienai Katalin sem volt tiszta, öntudatos aszkéta, hanem Krisztus menyasszonya. Nem mondható oly egyszerűen oktalannak, hogy keleten az asszonyoktól megtagadják a menyországot. Lehet, hogy ez igazságtalan, sőt egészen ferde dolog, de mindenképpen igaz, hogy az asszonyok sohasem vívhatják ki a lelki szegénységet."

„A lelki szegénységet?"

„Ne legyen oly elfogult szavak iránt. Nagyon egyszerű valamiről beszélek és ez a legegyszerűbb szó rá. Közönséges és zavaros valaki sohasem lehet lelkében szegény. Életének mindig számtalan lehetősége van és ha az egyik kategoria felmondja a szolgálatot, vagy pedig ő abban, akkor vidáman és kényelmesen átsétál egy másikba. A lelki szegénység csupán feltétele, kezdő stádiuma az élet igazi vitelének. Lelki szegénység annyi, mint felszabadulni saját psychologiai determináltságunk alól, hogy kiszolgáltassuk magunkat mélyebb metaphysikai és metapsychikai szükségszerűségünknek. Lelki szegénység annyi, mint magunk feladása, hogy azáltal művünket realizáljuk; művünket, mely felőlünk nézve csak véletlenül a miénk, mely által azonban magunknak szükségessé válunk. Mi csak valami zavaros kévéje vagyunk vágyaknak és félelmeknek, örömeknek és fájdalmaknak, valami, ami minden pillanatban elpusztul saját lényegtelensége miatt. De ha úgy lenne, hogy mi ezt a pusztulást akarnók, nem szüntethetnők-e meg evvel végképp lényegtelenségünket, ugy hogy azt egy épp úgy pusztulásra szánt semmiség fel se is válthassa többé. Életünk értelmét mindig eltakarják motivumai, teleologiáját kauzalitása és sorsunkat eltakarják az apró muszájok. Mi az értelmet keressük, a megváltást. „A döntést kivánja a derék és semmi mást" mondja Lao-Tse. A közönséges empirikus élet azonban még igazi kisértést sem adhat nekünk. Túlbecsüljük ezt az életet, ha dissonanciáiról beszélünk. Dissonancia csak a hangok valamely rendszerében lehetséges, tehát valamely immár egységes világban; zavar és akadály és chaos még csak nem is dissonanciák. A dissonancia világos és egyértelmű, ellentéte és kiegészítője a lényegnek: a dissonancia a kísértés. Ez az, amit mindnyájan keresünk, a mi valódi kísértésünket, azt, amely lényegünket rendíti meg és nemcsak periferiáján okoz rendetlenséget. A megváltás — formává levésnek is nevezhetném — a nagy paradoxon: a kísértésnek és a megkísértettnek egygyé válása; egygyé válása a sorsnak és a léleknek, az ördögnek s az isteninek az emberben. Tudja ugy-e a művészetfilozofiából, hogy minden forma akkor keletkezik, ha lehetőségeinek terméshozó és életet adó paradoxonja megtaláltatott, amikor a kegyetlen határ gyümölcsöt hoz és a lemondás gazdagsággá lesz. A lelki szegénység homogénná teszi a lelket: ami nem lehet sorsa, még csak eseménye sem lesz és csak a legvadabb kísértés válik ingerré számára."

„És a mű? A maga műve? Félek, hogy megint a jóságról akar beszélni és idegen tökéletességeket akar dicsérni".

„Nem. Én tisztán formálisan beszéltem, az élet vitelének előfeltételeiről; tehát a jóságról is, de nemcsak arról. Valamely egészen általá-

nos ethikáról beszéltem, olyanról, mely mindent felölel és nem csupán a közönséges élet emberközi cselekedeteire vonatkozik. Mert amennyiben minden tevékenységünk cselekvés, valamennyinek hasonló tisztán formális előfeltételei vannak, valamennyinek ugyanaz az ethikája. Ez az ethika azonban éppen azért mindig tagadó, tiltó és tartalmatlan. Ha az ilyen ethikában van tisztán formulázható törvény, igy kell hogy hangozzék: ne tedd, amit tenni nem vagy kénytelen. Ez az ethika negativ és ezért mindig csak előkészület és közbenső állomás; csak előfeltétel és út a műhöz, az erényhez, a positivumhoz. Többet mondok: az erény megszállt ság. Nekünk nincs erényünk, nem is vagyunk az erény, hanem az erényé vagyunk. Lelki szegénység pedig annyit jelent, mint elkészülve állni erényünk számára. Igy kell élnünk: a mi életünk értéktelen és jelentőség nélkül való és minden pillanatban halálra szánnók, sőt minden pillanatban csak engedelemre várunk, hogy eldobhassuk — és mégis élnünk kell, intenziven, minden erőnkkel és érzékünkkel. Mert mi kelyhek vagyunk csupán, de a szellem megjelenésének egyedüli kelyhei; csak mi belénk ömölhet bora megnyilatkozásának, csak bennünk, csak általunk jöhet létre kinyilatkozása, transsubstranciációja. Nincs jogunk ez alól kivonni magunkat. És tiszta kell, hogy legyen a kehely, de más ez a tisztaság, mint amelyikről az előbb beszéltem: ez a lélek egységessége és homogeneitása. Mikor Edmond de Goncourt-t a vakság fenyegette, ezeket irta: „Il me serait peut-être donné de composer un volume, ou plutôt une série de notes, toutes spiritualistes, toutes philosophiques, et écrites dans l'ombre de la pensée". Lelki szegény volt ő, mikor igy beszélt és az ő esztétasága a megszállt ság erényével volt teljes. Apriorikusokká kell válnunk és minden apercepcio és reakció-lehetőségünk sorszerű akaratlansággal a mű irányának kategóriája szerint kell, hogy igazodjék. Akkor a lélek megfosztottsága a szegénység által aktivitássá lesz, a műtől való megszállt ságnak termékeny és rettenetes dühöngésévé, mely megvalósulásra éhezik. A lelki szegénység előfeltétel volt, a negativum, a menekvés, az élet silány végtelenségéből, a lényegtelen sokszerűségből. Itt új gazdagság virágzik, az egység gazdagsága. „Minden rész az egészből fakad", mondja Plotinos „és mégis rész és egész mindig összeesnek. Sem sokszerűség sem különbözőség nincsen és fáradhatlan és kimeríthetetlen minden. A nézésben nő a látás". Amig a közönséges életben fogva maradunk, csak hiú torzképei vagyunk Istennek és rossz töredékességgel ismételjük mindenoldalú teremtésének nagyszerű töredékességét. A műben, mely szegénységből és megszállt ságból keletkezett, a töredékesség körré kerekült, a sokszerűség a hanglétra egy hangjává tisztult és az atomok zűrzavaros kavargásából planéták lesznek és planéták pályái. Ami ebben közös, az a műhöz vezető út, az erény ethikája. Minden mű

azonban élesen elválik minden társától. Nem tudom, hogy ez az út magában véve Isten akarta út-e, és Istenhez vezet-e. Csak azt tudom, hogy ez egyetlen útunk és nélküle eltévedünk a mocsarakban. A jóság csak egy út a sok közül, de az az út bizonyosan Istenhez vezet; mert számára minden úttá lesz és benne egész életünk elveszt mindent, ami csak életszerű volt benne. A jóságban a mű emberellenessége a legmagasabb emberiességgé lesz és a közvetlenség iránt való megvetése igazi érintkezéssé a lényeggel".

„Maga, ha jól értettem, a kasztokat akarja metafizikai alapon újból felállítani. Maga tehát csak egy bűnt ismer: a kasztok összekeverését".

„Tökéletesen megértett. Nem tudtam, hogy eléggé világosan fejeztem-e ki magam, és attól féltem, hogy ezt összetéveszti az önmagunk iránt való kötelességek ostobán modern individualizmusával. Nem vagyok rá hivatott, hogy a kasztok számát, miféleségét és mindegyik kötelességeit meghatározzam. De látom, hogy maga épúgy megvan róla győződve, mint én, hogy csak bizonyos számú kaszt van. Érti most már a „saját" kötelességnek jelentését, az erényét? Benne legyőzzük az életnek hamis gazdagságát és hazug substanciáját és magunkban formává váltjuk meg. Substancia-éhsége kényszeríti a szellemet, hogy az embereket kasztokba ossza, hogy e homályosan egységes világból a formák sok világos világát teremtse. A substanciára való vágyból keletkeznek a formák és úgylátszik, mintha a substancia ezen egyedül lehetséges megvalósulásban magát szüntetné meg. De csak a formává levés útjai, a formálás törvényei és a formálónak kötelességei különbözők. De közülük mindegyik csak hasonlat, csak tükörképe a szellem alakulásának. És valamint formális előfeltételeik ugyanazok voltak, úgy létezésük ténye ugyanegyet jelent: a substancia megváltását a hazugságból az igazságba. A megváltásnak pedig nem lehet többese. A formák nem hasonlítanak egymáshoz: lényegük az egymástól való legszigorúbb elkülönülés. Az erényesek, akik kötelességüket teljesítették Istenhez szállnak és tudja, hogy csak „saját" kötelességek vannak és ezek szerint vagyunk mi emberek kasztokba különítve. De itt megszünik minden különbség. Itt elhallgat minden kételkedés: csak egyetlen megváltás lehetséges".

„És a maga kötelessége?"

„Ismeri. Ha élni akarnék, evvel áthágván kasztom korlátait. Hogy őt szerettem és segíteni akartam, már áthágás volt. A jóság az enyémnél magasabb kaszt kötelessége és erénye".

Kevésre rá elváltunk és megbeszéltük, hogy ő pár nap mulva felkeres engem. Két napra rá főbe lőtte magát. Mint tudja, egész vagyonát nővérem gyermekére hagyta. Iróasztalán felütve találtuk a bibliát és az

apokalypsisben ez a hely volt megjelölve: „Tudom a te dolgaidat, tudniillik, hogy te sem hideg nem vagy, sem hév: vajha volnál hideg vagy hév! Annakokáért, mivelhogy lágymeleg vagy, sem hideg, sem hév, kiokádlak az én számból.

Lukács György.

KANT ÉS A METAPHYSIKA, MINT A TRANSCENDENTÁLIS KATEGÓRIÁK TANA.

Irta: ZIEGLER LEOPOLD.

„Mielőtt Kanttal magával foglalkoznám, egy általános megjegyzést akarok tenni, mely többé-kevésbbé minden emberi tettre alkalmazható: ugyanis, hogy tulajdonképpeni fontossága, vagyis valódi hatása más, mint a szándék volt és nem áll arányban az eszközökkel, melyek létrehozták".

Schelling, zur Geschichte der neueren Philosophie.

Az emberi tudományra és ismeretre nézve Kant műveiben az a döntő fontosságú, hogy ő mondta ki először teljes tudatossággal minden philosophiának a problémáját. Ami a szellem dialektikus történetét Plato óta mint titkos mozgatóerő előbbre vitte, most a vita középpontjába lép. Amit egyrészt mint magátólértetődőt feltételeztek s ami másrészt minden leküzdhetetlen nehézség, homályosság és paradoxia oka volt, melyben a rationalis metaphysika története oly gazdag, az a kérdés ugyanis: hogyan lehet a metaphysikai valóság apriori ismeretté — csak most, miután oly hosszú története volt, válik tudatossá. Nem volt uj kérdés, amit Kant felfedezett, csak elég szerencsés volt, hogy egy nagyon régit tudatosan állitott fel s igy a philosophia történetére nézve mysteriumát mintegy feltárta.

Ma már megcáfoltnak tekinthető állitás, hogy Kant tagadta volna a metaphysikának, mint tudománynak, lehetőségét. Alig lehet megérteni, hogyan jöhetett egyáltalán létre az ész kritikájának ilyen félremagyarázása. Kant maga olyan világosan fejezte ki véleményét a „Prolegomena" végén, hogy semmi félreértést nem engedett volna meg. Azt mondja: „hogy az emberi szellem valaha abba fogja hagyni a metaphysikai kutatásokat, az éppen oly kevéssé várható, mint hogy valamikor teljesen meg-

szünjünk lélegzeni, nehogy mindig tisztátalan levegőt kelljen belehelnünk. A világon tehát mindig lesz s mi több, mindenkinél, de főleg a gondolkozó embernél metaphysika . . ."

De Kant még világosabban és pontosabban kifejtette álláspontját a metaphysikával szemben, mint egy ilyen mellékes megjegyzés keretében. Főművének harmadik kérdése igy hangzik: hogyan lehetséges tiszta metaphysika? Ez a tiszta, vagyis teljesen apriorisztikus fogalmú metaphysika, a „tiszta értelemből és tiszta észből származó ismeret", a mely „sem külső, sem belső tapasztaláson"* nem alapul, a Leibniz—Wolff-féle iskolai hagyomány szerint három systematikus részből áll: a rationalis psychologia, a rationalis kosmologia és a theologiából. Kant mind a háromra nézve tagadta ilyen rationalis-metaphysikai ismeret lehetőségét és tényleg bebizonyitotta, hogy apriori sem a lélek lényegét, sem a világ egységét, sem Isten létét kifejteni nem lehet. Ebből azt lehetne következtetni, hogy Kant álláspontja a rationalismussal szemben úgy határozható meg, hogy a csalhatatlanul bizonyító, apriori metaphysikát megdöntötte s igy általában egy olyan metaphysikának nyitott új lehetőséget, mely nem a rationalis methodusnak hódol.

De ez a következtetés téves volna. Tudjuk, hogy Plato óta metaphysikai ismeretnek minden érzéki tapasztalattól mentnek kellett lennie, hogy tartalmát valamely bármilyen minőségű forrásból merítse, mely túl vagy kivül van a tapasztalati érzékiség határain. Ennek az apriori tudásnak a lényege Kopernikus óta a physika előtérbe hatolásával annyiban változott, hogy most a mathematikai módszert tekintették apriorilag bizonyítónak, mely a platói dialektikát s az antik rationalismus intellektualis szemléletét ha nem is pótolta, mégis háttérbe szorította. Ettől a nem éppen felforgató különbségtől eltekintve az emberek igénye a tudománynyal szemben ugyanaz maradt. Kant sem merte s mi több, meg sem kisérlette azt a merészséget, hogy szakítson a régi megszentelt hagyománynyal. A metaphysika nála is annyira apriori tudomány, hogy éppen ez az aprioritása lesz minden más tudománytól megkülönböztető kriteriumává. Annyira nem tér el a hagyománytól és megrögzött szokástól, hogy a Prolegomena szerint a metaphysikai ismeret fogalmában már benne rejlik, hogy nem lehet empirikus, mert egy tudomány annyiban metaphysikai, amennyiben a tapasztalaton túl esik. (l. c. 1. §.) Kant szerint semmi sem lehet ellentmondóbb „mint egy metaphysikában, tehát *tiszta észből származó philosophiában,* itéleteket valószinűségre és hozzávetésekre alapitani".**

* L. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. 1. §.

** „Tulajdonképpeni tudománynak csak az nevezhető, amelynek bizonyossága aprodiktikus". Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Előszó.

Ha tehát Kant a metaphysikát valamely megujított vagy ujjászületett értelemben akarta megmenteni, az bizonyos, hogy az új *nem* a módszerben kereshető, mert ez az maradt, ami Plato óta volt: apriorilag bizonyító. Most már csak az a kérdés, hogy vajjon Kant a Leibniz—Wolff-iskola értelmében vett rationalis metaphysika szétrombolása után szándékozott-e ehhez a tudományhoz valamely megváltoztatott formában mégis ragaszkodni s ha igen, mi volt ez az új forma?

Metaphysika Kant szerint lehetséges, ha synthetikus itéletek apriori lehetségesek.* Synthetikus apriori ítéletek lehetségesek a „transcendentalis aesthetikában" mint a tiszta mathematika itéletei és a „transcendentalis logika" első részében mint a tiszta természettudomány ítéletei.** A transcendentalis logikának ez az első része tartalmazza Kant új metaphysikáját.

A logika első felének első részében egy sajátságos cimű fejezetet találunk: „a tiszta értelmi fogalmak transcendentalis deduktioja". Ebben a fejezetben kell az új metaphysikát keresnünk, melyben egy olyan rendkivüli termékeny és sajátságosan új gondolatot lelünk, hogy túlbecsülni sohasem lesz alkalmunk. Ebben a „transcendentalis deduktioban" vannak a tiszta „értelmi fogalmak" a *kategoriák,* vagyis az elme végső és eredeti apriori formái. Transcendentalis Kantnál annyit jelent, mint a tapasztalaton „túlhaladni",*** még pedig, ami elhatározóan fontos, előre meghaladni, megelőzni, apriorikus eredetéhez jutni. Mindaz, ami a jelenségek tapasztalati világának erre az eredetére, metaphysikai gyökereire vonatkozik, az Kant értelmében transcendentális. Kantnál éppen úgy trancendentalis a „deduktio", vagyis a megismerés módszere, mint e módszer tárgya is, miáltal ez a szó változó, sok szint játszó értelmet nyer. A philosophus maga adta e „transcendentalis"-nak legjobb meghatározását a Prolegomenaban, mikor azt mondja: „a transcendentalis szó sohasem jelenti nálam ismeretünknek a *dolgokra,* hanem csak az ismereterőre való vonat-

* Megjegyzem mellékesen, hogy itt Kant helytelenül felállított kérdése az ő πρωτον ψευδος-a. Minden további kételkedés nélkül feltételezi, hogy synthetikus itéletek apriori lehetségesek. Ezért hangzik híres kérdése mindjárt igy: *„hogyan* lehetségesek synthetikus apriori itéletek?" Holott világos, hogy Kantnak előbb azt kellett volna kérdeznie „lehetségesek-e synthetikus apriori itéletek?" — olyan kérdés, melyet a Prolegomena-ban érint is, (IV. §. befejezés) de melyet, fájdalom, mellőzhetni vél anélkül, hogy egész mély jelentőségében megvizsgálta volna. Minden túlzás nélkül mondhatni, hogy a philosophia fejlődése más irányt vett volna, ha Kant ezt a megvetett kérdést teszi kritikájának élére a másik helyett.

** Ezeken kívül találunk még Kantnál apriori izlés-itéleteket (Kritik der Urteilskraft) és apriori erkölcs-itéleteket (Kritik der praktischen Vernunft). De mivel itt csak a theoretikus philosophiával foglalkozunk legszükebb körében, ezeknek az apriori itéleteknek megvizsgálása nem tartozik feladatunkhoz.

*** Transcendentálni!

kozását (13. §) és „transcendentalis nem olyat jelent, ami a tapasztalaton *túl*megy, hanem ami azt apriori *megelőzi*". (Ugyanott, függelék.)

A kategoriák maguk, mint *tiszta* értelmi formák, nem találhatók meg a tapasztalatban, mert hiszen azt apriori megelőzik, de vonatkozásban állnak a tapasztalattal, amennyiben annak végső, érzéki elemeit átszövik, formálják, meghatározzák, lényegük szerint alakítják: így tehát transcendentalisak. Éppen azt a módot, hogy miként magyarázható meg az apriori értelmi formák vonatkozása a tapasztalat elemeire, nevezi Kant azok *deduktiojának*. Tehát „tiszta értelmi fogalmak transcendentális deduktioja" körülbelül ezt jelenti: *apriorikus* igazolása annak a módnak, ahogyan *tiszta* értelmi formák (vagy kategóriák) a tapasztalat végső elemeire, az „érzetekre" vonatkozhatnak.

Lehetséges tehát metaphysika mint transcendentalis logika, úgy a módszerre nézve, mint tévedést kizáró biztossággal bizonyító apriori tudomány, valamint tárgyára vonatkozóan, mint a szellem, az érzékfeletti tudománya. Mert a kategoriák, mint tiszta értelmi-fogalmak éppen oly kevéssé érzékiek, mint a régi metaphysikában Isten, a lélek, a világ végokai, ennek az érzékfelettinek ismerete éppen oly kevéssé tapasztalati, mint a Kantot megelőző gondolkozás állitólagos tudása a dolgok metaphysikai létéről. Az elhatározóan új Kant metaphysikájában csak az, hogy a *transcendens* metaphysikai aprioriból *transcendentalis* apriori lett, vagyis olyan a priori, amely nem úgy haladja túl a tapasztalatot, hogy semmi genetikus vonatkozásban nem áll vele, hanem ellenkezőleg, minden tapasztalatra nézve metaphysikai — intellektualis vonatkozást képvisel. Hogy ez mit jelent, később világosabbá lesz. Most elég annyit megjegyeznünk: egy transcendentalis, apriorikus lét apriorikus (transcendentalis) ismerete; minden tapasztalatot megelőző és minden tapasztalattól független tudománya a törvénytadó intellektualis tényezőknek, melyek ezt a tapasztalatot megelőzik — *ez a Kant új metaphysikája.*

Hogy metaphysika ilyen értelemben tudományosan lehetséges, azt maga Kant hangsulyozza: „Hogy (a metaphysika) mint tudomány ne csak csalóka rábeszélésre, hanem belátásra és meggyőzésre is számot tarthasson, magának az ész kritikájának kell előadni az apriori fogalmak egész készletét, különböző források szerint egész beosztását . . . továbbá azoknak teljes táblázatát . . . *főleg pedig a synthetikus apriori ismeret lehetőségét, e fogalmak deduktioja alapján*". (L. „A Prolegomena egyetemes kérdésének megoldása".)

Világosabban és meggyőzőbben nem lehet kimondani, hogy Kantnál elvileg egy tévedést kizáróan bizonyító metaphysika csak mint a kategoriák apriorikus deduktioja jött tekintetbe. A fentebbi megjegyzéssel megdől és tárgytalanná válik egyszersmind a Kant irodalomban Fries óta annyit emlegetett vita, hogy vajjon Kant a kategoriák apriorikus vagy

empirikus ismeretét állitotta-e, vagyis hogy rationalista vagy empirikus volt-e? Ezek után reá nézve az értelmi formáknak csak transcendentalis deduktioja, vagyis a tiszta intellektusból származó *apriorikus* kifejtése jöhetett tekintetbe, bármennyire magától értetődőnek látszik ma nekünk a tapasztalás másik útja is a metaphysikának mint kategoria-tannak elérésére.

Ha mégegyszer átgondoljuk a tiszta értelmiformák transcendentalis deduktiojának jelentőségét, látjuk, hogy itt is kétséget kizáróan kétféle aprioriról van szó. Először is a deduktio, vagyis *módszer* apriorija, amely mint transcendentalis jelentkezik, másrészt azonban maguk a kategoriák is aprioriak, amennyiben minden tapasztalatot mint annak törvénytadó funktiói megelőznek s érzet alapelemeiket intellektuálisan formálják. A *módszer* aprioritására, vagyis a megismerő deduktióra vonatkozólag Kant tehát nem tér el sem közvetlen elődeinek, Leibniz—Wolff, Spinoza és Cartesiusnak gondolkodásától, sem a Plato, Aristoteles és Plotinos antik rationalismusától. Nagyon fontos belátnunk, hogy Kant methodikailag, a megismerés aprioritására nézve, feltétlenül ragaszkodik a rationalis philosophia követelményeihez, mert csak *ennek* a ténynek a szem előtt tartásával ítélhetünk a másik felett, hogy a rationalismus ismerettani problemáját megtudta-e oldani s a metaphysikai apriorismus apriori ismeretét lehetővé tudta-e tenni. Hogy ezt azonban belássuk, előbb a második apriori értelmét, vagyis a Kant kategoriatanának tartalmát és tárgyát kell megvilágitanunk, hogy tudjuk mik tulajdonképen ezek a „tiszta értelmiformák."

Aristotelesnél a kategoriákat ugy ismertük meg, mint a létező faji formáit, mint a logiko-metaphysikai reale határozmányait és megvalósulási formáit. Plotinosnál a kategoria fogalom elhatározó és fontos változáson megy át, amennyiben azt, legalább is az objektiv-apriori nous körében, az abszolut gondolkodás intellektualis szemléleti tevékenységének állitotta. Az ezt követő korok semmi elhatározóan ujat nem tudtak a kategoriákról, sőt legtöbbnyire hátramaradtak a Plotinos átalakitási kisérlete mögött s az aristotelesi kategoria fogalmat tették bölcselkedésük alaptételévé. Itt, Kantnál teszi meg a philosophia legfontosabb lépését, megismétli még egyszer a Plato nagy tettét s az apriorikus metaphysikai reale egy olyan fogalmát állitja fel, mely éppen olyan távol áll a platoi eszmétől és az aristotelesi kategoriáktól, mint Plato eszmetana a pythagoreusok számrendszerétől vagy a ion philosophusok érzéki anyagától.

Kant a kategoriákat, mint olyan fogalmakat határozza meg, „melyeket a tapasztalat lehetőségének apriori föltételei gyanánt kell megismernünk" (Vernunftkritik 14. §) vagy mint olyan értelmi formákat, melyek által a jelenségek synthetikus kapcsolata egy tudatban, amennyire ez szükséges, létrejön. (Prolegomena 22. §). Ezzel elhatározóan ki van

mondva, hogy a kategoriák a tapasztalattal vagyis az elemi érzéki tudattartalom összeségével vonatkozásban állanak, amennyiben azokat már előbb a tér és idő tiszta szemléleti formái áthatottak, melyeket Kant meglepő módon különválasztott a kategoriáktól. A kategoria tehát nem más, mint vonatkozás, egész teljességében vonatkozás a tudat konkrét elemeire vagyis az *érzetekre*. Amennyiben pedig lényegileg ellentéte a konkrét eleminek, az érzeteknek, annyiban a kategoria az az *általános* maradt, amelynek körülbelül már Sokoratesnél ismerni tanultuk. Igy tehát a kategoria vonatkozása a logikai általánosnak az ismerettani különlegesre, az individualis egyesre, — de még ennél is sokkal több.

Hogy a kategoria az általános, ez azon alapszik, hogy ő a törvényszerü, magának a logikainak a formája. Ezt világosan kifejti Kant az által, hogy a kategoriák tábláját egyenes (habár tisztán véletlen természetü) viszonyba helyezi az ítéletek lehető fajaival. Ezek után a kategoria a logikai általánosnak synthetikus vonatkozása az elemi konkrétre, az érzetre, vagy más szavakkal: a kategoria intellektuális, értelmi-elemi *funktio,** törvényeknek *ható* erejü s ennélfogva metaphysikailag *valóságos* vonatkozása a tapasztalat eredeti elemeire, melyek éppen a kategoriák reájuk hatása által lesznek az emberi tapasztalat tudatos tárgyaivá.

Csak abban az értelemben lehet a kategoria apriori feltétele a tapasztalatnak, ha funktionálisan vonatkozik reá, — *csak azzal a meghatározásával a metaphysikai realitásnak,** hogy az kategoriális funktió, sikerült végre, végre a rationalismusnak az apriori általánost vonatkozásba hozni a tapasztalat egészével, azzal a világgal, melyet a philozophusnak megmagyarázni, melynek genetikai eredetét igazolnia kell!* Ez volt a szellem prometheusi tette, hogy a tudat-világ genetikus apriori feltételeihez hatolt le, úgyszólván még egyszer leszállt a platoi anyákhoz, hogy egy többé el nem muló ismeretet hozzon napvilágra: azt az ismeretet, hogy tapasztalat csakis a kategorialis elmei-funktiók bizonyos száma által válik lehetővé, melyek valamely módon synthetikusan vonatkoznak annak elemeire. Tehát valóban uj metephysika ez a tiszta értelmi-fogalmak transcendentalis deduktiója — uj tárgyára nézve, melyet tanit, hogy a kategoria értelmi-funktió.***

Plato s vele együtt a rationalismusnak minden egyes gondolko-

* Funktió abban az értelemben, ahogy Goethe alkalmazta ezt a szót: „a funktio tetté vált lét".

** Amely sohasem jelent egyebet, mint cselekvő hatást, a ható valóságot, minden vonatkozás synthetikus lényegét, ami nem más, mint maga a kategoria.

*** Azt a véleményt, hogy a kategoriáknak ez az értelmezése a Kant főérdeme, még két Kant magyarázónál találjuk elvileg kimondva: E. von Hartmann, Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik (62. l.) és Windelband, Geschichte der neueren Philosophie (67—69. l.)

dója érezte, hogy az érzéki tapasztalat világa nem elég az emberi lélek és a világ lényegéről való ismeretnek a megértéséhez. Mikor a világ *lényegét keressük, már kimondjuk,* hogy az önmagában nem a végső probléma. De Kantig hiányzott egy ilyen érzékfeletti transcendentalis világ felállitásának mélyreható igazolása, mert mindaddig nem lehetett vonatkozásba hozni az érzékileg adott tapasztalati tartalmakkal, sőt mivel ezeket sem tudta genetikailag megmagyarázni, saját létezéséről sem győzhette meg valójában az embereket. Pedig jó nyomon járt ez a sokszor megvetett rationalista metaphysika, mikor követelés gyanánt állitotta fel egy ilyen apriori-metaphysikai általános létét, a nélkül persze, hogy igazán felfogta volna vagy termékenynyé tudta volna tenni az eszmét. Most azonban világosan bebizonyosodott, hogy az érzéki tapasztalatban olyan tényezőknek is kell szerepelni, amelyeket a tapasztalat legpontosabb analysise sem tár fel és melyek mégis minden észrevevési folyamatra hatnak! Van tehát egy „intelligibilis Kosmos", a szellemi funktiók vagy kategoriák összesége, mely apriori megelőzi az érzeteket, de *ez a* nous mostantól fogva az ismerettani tapasztalati-elemek konkrét létezéséhez volt kötve, velük genetikus vonatkozásba helyezve, olyan vonatkozásba, amelyből az egész tudatvilágot, az állandót minden tapasztalatunkban meg lehetett magyarázni.

De a kategoriális-funktió felfedezésének még minden tudományos fontosságot felülhaladó kultur jelentősége is van abban, hogy ettől fogva minden komoly és figyelemre méltó materialismus lehetetlenné vált: megtaláltuk a „szellemet". Van tehát a *tiszta* szellemnek egy birodalma, a synthetikusan gondolkodó formáknak egy összesége, mely a materialis létet apriori megelőzi. Mert a kategoria az érzet apriorije, olyan apriori, mely megelőzi az utolsó érzéki elemet, melyet tapasztalatunk még valamiképen a materiális léttel vonatkozásba hozhat. A kategoria végső, melyhez az emberi önmegismerési tevékenységében juthat, egy minden érzéki érzetet megelőző hatás, egy a tapasztalat végső elemeit megelőző gondolkodás, tehát az anyagnak egy apriorija, amennyiben amaz minden objektiv intensitás foglalata, melyre minden subjektiv intensitás ismerettanilag vonatkozik. Kant kategoriája, mint funktionális gondolkodási forma biztositotta az emberiségnek a szellem philosophiáját — olyan tény, melynek jelentőségét éppen a jelen korban lehet a legérzékelhetőbben felfogni, ha meggondoljuk azt a rendkivüli kárt, amit egy tudományosnak látszó materialismus életünkben okozott. Mélyebb értelme rejlik itt annak is, hogy mikor a materialismus ujra mozgolódni kezdett, az uj kantianismus mozgalma éppen akkor lépett fel, mint halk, gyönge sejtése annak, hogy a helyesen értelmezett kantianismusban népünk jó angyala szunnyad, habár még persze mindig várni kell felébresztésére, hogy teljes győzelemre jusson.

Egy metaphysikai funktionális apriori felállitásával, mely a kategoriák összeségét magában foglalja, Kant arra a mély kérdésre adott feleletet: hogyan lehetséges a tapasztalat? Tapasztalat csak synthetikus apriori kapcsolat által lehetséges, vagyis egy transcendentális (apriori) értelem tevkenysége által, mely formáival a tudatra vonatkozik.

De Kant nemcsak a *tapasztalat* lehetőségét akarja megállapitani, hanem — mint már láttuk — egy *apriori metaphysika lehetőségét is.* Ez vezeti őt a második apriorihoz. A tiszta, synthetikusan teremtő értelmi formák, melyek a tapasztalatot lehetségessé teszik, nem elég, hogy aprioriknsan működnek, hanem apriori meg is kell ismerni őket. Kant meg is kisérli ennek az apriorinak transcendentalis deduktióját vagyis olyan magyarázatát és kifejtését, amely maga is apriori és nemcsak tartalmilag vonatkozik az apriori kategoriák összeségére. Láttuk, hogy az ismeretnek ez az apriorismusa Kant módszertanában annyira kizárólag uralkodik, hogy reá nézve egy *nem* apriorikus metaphysika el sem gondolható. Ismét fel lép az a végzetes platoi felfogás, hogy az apriorilag *létezőt* apriorilag, vagyis minden tapasztalattól függetlenül kell megismerni és tudni. Éppen ugy, mint Platonál meg kellett különböztetni egy metaphysikai általánosat, mint örök, önmagában létező ideát és egy logiko-grammatikai általánosat, mint subjektiv fogalmat, éppen ugy meg kell itt különböztetnünk a kategoriális funktió aprioriját és a megismerés módszerének vagy a kategoriának aprioriját, amennyiben az mint megismert fogalom az emberi tudatban benne van. Az első apriorit metaphysikainak nevezem, megkülönböztetésül a másodiktól, a methodikaitól.*

Itt kezdődik a Kant rendszerének nehézsége és kétértelműsége, mely azt a csodálatos ismeretet, hogy a kategoria értelmi funktió, csaknem megsemmisitéssel fenyegeti, mert a Kant philosophiájának lényegét elhomályositja s ez által megértését nagyon megnehezíti. A metaphysikai apriorinak vagyis a kategorialis funktiók összeségének, amennyiben az az idő- és térbelileg rendezett tudat-elemekre vonatkozik, igy egyszersmind methodikai apriorinak is kell lenni! Az apriori *létből* Kant egész naivul az apriori *ismeretre* következtet! (Vernunftkritik 13. §, Kirchmann-féle kiadás, 139. l.). Ami annyit jelent, hogy ugyanaz a kategorialis funktió, amely minden tapasztalati tudatot annyiban megelőz, amennyiben az érzet-elemeket logikai formájával áthatja és átszövi, ugyanakkor magában, működésében is megismerendő, vagyis hogy közvetlen tartalmává kell lennie ugyanannak a tudatnak, amelynek elemeit előbb még a apriori funktiójával formálja!

* Hartmann E. Kant könyvében szintén két apriorit különböztet meg, a funktio és az itélet apriorismusát, mely teljesen megfelel az itt említett megkülönböztetésnek (l. a 84. és köv. l.).

A tiszta értelmi formák vagy kategoriák Kantnál spontán vagy ön-tevékenységű funktiók ellentétben az érzetek passiv elfogadásával, recepivitásával. Ezeket az alap-tevékenységű funktiókat apriorilag megismerni tehá nem jelent mást, mint egy értelmi-teremtő működés kifejezésformáit működése pillanatában, egyszersmind észrevenni és szemlélni, mely nélkül ismeret nem lehetséges. De ez olyan értelmet feltételez, amely egyszerre képes az ismeretre és az alakításra, mely okoskodva működik; melynél az apriori alkotás vagy vonatkozásba hozás egyszersmind apriori *tudás* is, melynél röviden mondva a megismerés nem *abstrahàló*, egy adott tapasztalati tartalomból fogalmi elvevés által nyert, hanem *intuitiv*, a saját alkotását közvetlenül szemlélő. Egy ilyen értelem archetypikusan és synthetikusan működnék, nem analytikusan és elvontan, ez volna az intellektualisan szemlélő, a tiszta értelmi formákat működésük pillanatában megismerő értelem. Mivel ilyen értelem nem tartozik *az* emberek tulajdonai közé, Kant meg is tagadta tőlük a *magánvaló* apriori ismeretének lehetőségét, — de látjuk, hogy ugyanakkor a *kategoriák* apriori ismeretére nézve kénytelen a megvetett intellektualis szemlélethez folyamodnia, hogy ezeknek apriori ismeretét egyáltalán lehetővé tegye.*

Kant, aki az intellektualis szemléletet elvetette s éppen annak lehetetlenségére alapitotta egész támadását a Leibniz—Wolff-féle iskolai metaphysika ellen, most kénytelen ugyanazt tényleg állitani és igy saját határozott kijelentése ellen bizonyitani, mert a hagyományos és választott módszer kényszeriti reá. Nincs ugyan intellektualis szemléletünk a magánvalót illetőleg, de a kategoriákra nézve kell ilyennek lenni. Hogy a magánvaló minden apriori ismerete azonos az intellektuális szemlélettel, — ezt Kant felismerte és kimondta, de hogy a kategoriál-funktiónális értelmi formák apriori ismerete is ilyen szemléletet feltételez: ezt a következtetést már nem vonta le.

Két ok könnyítette meg, hogy Kant ezt a következtetést kikerülhette: az első a *transcendens* és *transcendentalis* szavakkal való játék. A transcendens apriori ismerete volna intellektualis szemlélet, mint már Platonál láttuk, de a transcendentalis ismerete már nem az, véli Kant. Ha Kant elismerte volna, hogy az ő transcendentalisa egyszersmind transcendens is, amennyiben közvetlenül nem található meg az emberi tudat-

* Nézetünkkel ellentétben Lange Fr. A. az új-kantianusok nagy részével együtt azt tartja, hogy Kant nem állította a kategoriák apriori megismerhetőségét, hanem hogy ehez „csak a rendes reflexió útját" választotta. De úgy látszik, maga sem hitt egészen ebben a lehetetlen állításában, mert tizenegy sorral később elismeri, „hogy Kant *nem vette észre*, hogy az apriori felfedezésének módszere nála sem lehetett valójában más, mint az induktio módszere. L. Geschichte des Materialismus II. 29. l. Ezzel tulajdonképpen Lange is a mi állításunkat igazolja.

tartalomban, hanem ellenkezőleg minden tudaton túl s azt *megelőzőleg* törvénytadóan hat, habár vonatkozásban van is a tudat-tartalommal, akkor azt is el kellett volna ismernie, hogy a transcendentalis apriori ismerete nem lehet más, mint intellektuális szemlélet! Minden transcendentalis, vagyis minden metophysikai apriori ismerettanilag egyszersmind transcendens, mert természete szerint meg kell előznie a tudat-tartalmat, ha azt formálja, alakítja, logikailag rendezi. A transcendentalis különbsége a transcendenstől nem az, hogy csak utóbbi áll minden közvetlen és tudatos tapasztalaton túl, hanem az, hogy a transcendentalis genetikusan vonatkozik a tapasztlatra, ami a transcendensnél hiányzott. Ebből az következik, hogy egy transcendentalis apriori ismerete (=kategoria) nem más, mint az ismerettani transcendens megismerése: tehát intellektuális szemléletet feltételez.

A másik oka annak, hogy a Kant rendszere lehetséges volt, a kategoriák nem éppen szerencsés megjelölésében, a tiszta értelmi *fogalmak* elnevezésben rejlik. Ha a kategoria *funktio,* sőt ha Kant legnagyobb érdeme, hogy a kategoriát intellektuális értelmi funktionak ismerte fel, akkor igazán szerencsétlen gondolat volt ezt a funktiot tiszta értelmi *fogalomnak* nevezni. A fogalom mint formális logikai elvonás, sem nem apriori, sem nem produktiv logikai tevékenység, ezzel szemben a kategoria mint intellektuális funktio nem lehet fogalom. Van ugyan kategorialis fogalom az emberi tudatban, mint nyelvtani logikai elvonás, pl. ha azt mondom: a kansalitás kategoriája. Ebben az esetben „kansalitás" egy elgondolt fogalom. De ha erről a fogalomról azt állitanám, hogy azonos a kansalitás apriori fogalmával, mely folytonosan hat összes képzettartalmaimra (de minden *tudatos hozzájárulásom nélkül!),* akkor természetesen felcserélném a gondolkodást és valóságot, a kategoriát mint fogalmat, ahogy azt tudatomban feltalálom, a kategoriával mint értelmi működéssel, amely minden tudatot megelőz, hogy azt synthetikailag szervezze.*

De Kant nemcsak elköveti ezt a felcserélést, hanem szüksége is van rá, mert enélkül hiányoznék elvi lehetősége, hogy az apriori kategorialis funktio apriori ismeretét felállíthassa. Mert csak ha a kategorialis fogalom azonos volna a kategorialis funktióval, csak akkor lenne megismerhető minden tapasztalat *előtt.* Csak ha a metaphysikai vonatkozások megdönthetetlen törvényszerüsége, melyet Kant kategoriáknak nevezett, egyszersmind az *én* tudatos elmémnek tevékeny törvényszerüsége is, csak akkor ismerhetem meg azokat apriori. Csak ha én vagyok az, vagyis öntudatos, empirikus elmém, mely az érzékileg tapasztalható világ teljes-

* A kategoriának ez a felcserélése az abstrakt fogalommal párhuzamosan halad a tiszta szemléleti*formák* és a tiszta szemlélet felcserélésével a transcendentalis aesthetikában.

ségét minden tapasztalat előtt a logos örök funktioival átszövi, csak akkor lehet arról az apriori tevékenységről apriori ismeretem. Csak ha tudatom a kategoriákat apriori *teremti,* ismerheti meg tudatom a priori e kategoriákat, vagyis ha a kategorialis értelem az *én* értelmem is, követhetem tudatosan tervei megvalósulását. Más szavakkal: csak ha a kategoriák kizárólag *subjektivak,* akkor lehetséges egy apriori kategoria-tan, vagyis Kant értelmében metaphysika mint tudomány!

Ezek a következtetések mind abból az egy állításból folynak, hogy a kategoriák mint funktiok azonosak a kategoriákkal mint fogalmakkal; hogy tehát a tapasztalat törvényei a megismerő tudatban születnek *és* abban lesznek tudatossá is, hogy az Én-ben van az intellektuális szemlélet helye, melyet a nagy Plotinos Istenben keresett. A kategoriáknak csak subjektiv érvényessége, melyben sokan a tulajdonképpeni értelmét találták meg a Kant észkritikájának, olyan következtetésnek bizonyul, amely csak a Kant rationalis módszertanából vezethető le. A kategoriáknak csak a megismerő alanyra nézve szabad érvényesnek lenni, mert csak a megismerő alany értelme által tételezhetők — és csak ez a subjektiv értelem tételezheti őket, hogy saját kategoriának apriori tevékenységéről apriori tudhasson.

A kategoriák transcendentalis megismerhetősége kedvéért elvesztjük azoknak objektiv, a megismerő alanyt és annak tudatosérzéki tapasztalatát meghaladó érvényességét. A megmagyarázandó világ az antik gondolkodás naiv realitásától elszakad, hogy a subjektum egy jelenségévé váljék, melyet a kategoriák segítségével teremt meg s így a subjektiv értelem építőmesterévé válik ennek a megismerendő jelenség világnak.

Itt egy nehéz és homályos kérdés merül fel a Kant által elfogadott irány tekintetében. Nem habozom azt a nehézséget a mai, annyira szétszaggatott és meghasonlott philosophia alap-problémájának nyilvánítani. Ha ebben a kérdésben egységes véleményt lehetne elérni, a philosophia bizonynyal visszanyerné elveszett rangját, mert akkor legalább *egy* elhatározó tény volna a közös kiindulási pont s volna valami, ami a mai metaphysikai gondolkodásból teljesen hiányzik: egy meg nem támadható alapfeltétel, amilyenre minden tudománynak szüksége van, megvolna az egyetértés a philosophiai gondolkodás tárgyára nézve, ki volna zárva minden kétkedés a tárgy tekintetében, amelylyel a tudományos spekulatiónak foglalkozni kell. Ez a problema a következő:

Hogy a kategoriák a priori megismerése lehető legyen, ugyanannak az értelemnek kell alkotni őket, amely apriori tételezi. De mivel az emberi ismeret csak a mi emberi értelmünkkel, amely analytikus, tudatos és abstraháló, csak a mi tudatunk tartalmaival és elemeivel működhet, a kérdés eldöntöttnek látszik, hogy csak a *mi* tudatunk, a *mi* elménk tételezheti azokat. A legmélyebb metaphysikai kérdés, amit a Kant philosophiája,

sőt egyáltalán bármely philosophia felvethet: egy produktiv szellem létezésének kérdése, mely a kategoriákat mint állandó alaptörvényeket spontan tételezi és önmagától nemzi. *Módszertanilag* Kant eldöntötte, hogy a kategoriákat csak a *mi* értelmünk tételezheti, mert csak ebben az esetben képes értelmünk a kategoriákat transcendentalisan levezetni. De megállhat-e ez a methodikai alapon létrejött elhatározás? Nem találunk-e magában az ész kritikájában ismereteket, melyek ez alapkérdés elsietett megoldása ellen szólanak? Valóban a *mi* tudatunk, a mi énünk az, amely a kategorialis formákat megteremtvén, önmagából kifejti és alakítja?

Mindenki talál tudatában, vagyis annak tartalmában egy subjektumot, amelyre egységesen vonatkoztatja képzet-tárgyainak összeségét. Ezt a subjektumot, minden többi képzelettartalom összeségének korrelatumát nevezzük „Én"-nek. Már ebből a meghatározásból világosan és félreérthetetlenül következik, hogy ez az én-alany mint befejezett, mint adott tényt találja önmagát az emberi tudat-tartalomban, így tehát, mint benne minden más tartalom a képzet-jelenségekhez tartozik. Ha ez az állitás igaz, akkor a legélesebb ellentétben áll a Cartesius philosophiájával, mely éppen ebben az én-alanyban kereste a kétséget kizáró valóság biztositékát. Ha a Cartesius Én-je tényleg csak *egy* subjektiv jelenség valamennyi többinek az összességében, akkor semmiesetre sem lehet alkotója és hordozója a kategoriáknak, melyek a tudatos lét minden tartalmát és minden jelenségét megelőzik, mint annak törvénytadó és formáló értelmi tevékenységei. Most már csak az a kérdés, hogy világos volt-e Kant előtt az Én tiszta jelenség-természete, vagy pedig Cartesius-szal az Én egy metaphysikai, magánlétü valóságában hitt-e?

Kant kritikai korszakában kétségkivül nemcsak át volt hatva az Én jelenségszerü természetének tudásától, hanem egyáltalában ő volt az első philosophus, aki a Cartesius téves állitását átlátta és ez ál-igazsággal véglegesen szakitott. „A formális idealismus, (melyet transcendentalisnak is neveztem) valóban megszünteti a materialis vagy cartesiusi idealismust" mondja Kant kifejezetten a Prolegomena-ban (49. §). Hogy az Én csak jelenség, azt igy is kifejezi: „az önmagamról való tudat még korántsem ismerete magamnak" (Vernunftkritik 25. §), mert az Én önmagára reflektálása is alá van vetve az idő kategoriájának. Már pedig az, ami bármely tekintetben alá van vetve a kategóriáknak, az nem „magánvaló", hanem csak képzet-jelenség, mert az említettek szerint a kategoriáknak csak subjektiv érvényessége van. Az ész kritikájának első kiadásában „a tiszta psychologia elő paralogismusának kritikája" című fejezetben, ha lehet, még határozottabban visszautasítja a cogito ergo sum elvét, melyet Kant — fájdalom — a második kiadásban kihagyott. E szerint az egész rationalis psychologia tévedése azon alapszik, „hogy a gondolkodás állandó *logikai* alanyát az inhaerentia *realis* alanya ismeretének tekinti, melyről a legcse-

kélyebb tudásunk sincs és nem is lehet . . . az Én e *logikai* jelentésén kivül az alanyról önmagában nincs tudásunk, amely ennek, mint minden más gondolatnak substratum gyanánt alapul szolgálhatna." Az Én Kantnak csak „*logikai* egység" — „csak egy gondolat, mely azért kapja az állandóság és realitás látszatát, mert teljesen formális, a tartalomnak minden különbözősége nélkül, mely változatossá és folyamatossá tehetné."*

Kétségtelen, hogy *ez* az Én, ez az üres logikai formája egy alanynak nem lehet a transcendentális értelmi formák keresett hordozója és megalkotója. Ez az Én jelenség a jelenségek között, tudattartalom a tudattartalmak között, de nem a kategorialis értelmi formákat apriori tételező metaphysikai valóság. De másrészt mégis az Én-nek kell a kategoriákat formálni, mert különben saját Én-em nem is birhat apriori ismerettel ezekről a folyamatakról. Kikerülhetetlen az a gondolat, hogy Kant kritikai philosophiájában kétféle Én-t ismert el: egy tapasztalatit, mely csak a tudat egy jelensége — és egy spontán-teremtőt, az apriori kategoriák keresett alanyát, tehát egy empirikus-időbeli és egy transcendentális Én-t!

És Kant methodikus apriorismusában nem is riadt vissza ettől a következtetéstől. Két kisérlet is maradt fenn, hogy miként kell elgondolnunk a kategoriák a transcendentális alanyát. Egyszer az apperceptio transcendentális egységének eszméje, melyben ez a spontán, metapysikailag ható Én felmerül, máskor „általában a tudat", melyről a philosoph a prolegomenaban beszél. Mindakettő szükségből fakadó engedmény, mivel az empirikus Én nem lehet a kategoriák hordozója és mégis kell egy Énnek lennie, melyre nézve ez az ismeret lehetséges, mert különben ki volna zárva a metaphysikai apriori transcendentális deduktiója.

Az appreceptio synthetikus egysége Kantnál az alapértelmi-funktió az egység funktiója egyáltalán, melynek segélyével a szemlélet sokszerű elemei synthetikusan egy egységbe kapcsolhatók. Az első feltétel, mely minden érzéki képzetet és észrevevést megelőz, mert nélküle a tapasztalat egyes elemei összefüggés nélkül széthullanának és lehetetlenné válnék minden tárgyi tapasztalat. Az apperceptio egysége az oka, hogy képesek vagyunk *gondolkodásunkba* emelni mindazt, ami előbb csak szemléletünkben van adva és ebben az értelemben a szemlélet *és* a gondolkodás alanya. Ha tudatomat analyzikusan elemeire bonthatom, azzal már sokszerü alkatrészének egységesitését feltételeztem, mert egy adott egységet bontok fel alap-egységeire. Ez az analytikus eljárás csak ugy gondolható el, ha azt egy synthetikus már megelőzte, mely éppen azt hozta egységre, amit az értelem utólag analytikusan szétválaszt. Vagyis „az apperceptio analytikus egysége csak valamely synthetikus egység feltétele mellett

* L. a Prolegomenat is 46., 47., 49. §.

lehetséges".* A sokszerű e synthetikus egysége az ős-eredeti apriori, mely „minden határozott gondolkozásomat megelőzi", határozatlan gondolkodás, amennyiben előbb határozott-konkrét érzéki elemekre vonatkozik s igy nemcsak az alapkategoria, hanem a tudat egységének metaphysikai oka, a kategoriák metaphysikai substratuma. Neki köszönheti az ember, hogy egységes tudata van. S a legmélyebb, amit talán erről mondani lehet, hogy ő „a (tudatos) értelem lehetőségének alapfeltétele" — „minden ismeret objektiv feltétele, mely alá minden személetnek tartozni kell, hogy reám nézve tárgy lehessen". (Vernunftkritik 17., 18. §).

A tudat ez egységesitő alapja, „amely mint ilyen nincs tudatomban", természetesen nem lehet többé sem empirikus Én-em, sem természetes tudatom. Ehhez olyan viszonyban fog állani, mint egy transcendentális, metaphysikailag ható, teremtő, spontán Én a tapasztalati Én-hez, mint „általában a tudat" az empirikus tudathoz, mint egy objektiv, absolut világértelem az emberi egyéniség subjektiv, különleges, relativ értelméhez.

Kant érzi, hogy az empirikus Én és tudata *nem* lehet alapja az értelmi funktióknak vagy kategoriáknak; sejti, hogy nem tartozhatik többé a subjektiv értelem képességéhez, hogy állandó intellektuális alaptörvényekkel a passiv-elfogadó anyagot, az érzeteket áthassa. És végül egy metaphysikai hypothesishez menekül s a „tudatról általában" beszél, ami bármi legyen is, semmiesetre sem számitható az ember apriori ismeretei közé.

Ez a tudat általában biztositja az embereknek tapasztalati itéletei objektivitását; ez objektiv értelem nélkül csak subjektiv egyes volna, mint Kant mondja csak „észrevevési ítélet", de nem tapasztalati ítélet (Prolegomena 19., 20. §). Ez a tudat általában mint a tapasztalati törvények objektivitásának alapja „maga nem lehet többé subjektiv"; az is világos, hogy apriori soha sem ismerhető meg éppen azért, mert határai subjektiv tudatunk tartalmát tulhaladják. Ez az objektiv létező intellektus apriori ismeretünkre nézve tisztán metaphysikai hypothesis; mint objektiv világértelmet lehetetlen a mi tudattartalmunkba befoglalni, — mert ha még meg is kisérlenénk, ez által elvesztené objektivitását és kénytelenek volnánk

* Kantnak ez a tanítása exakt bizonyítékot nyert ma a physiologikus psychologiában. Tudjuk, hogy ez minden a tudatban található egyes érzetet elemi érzetek synthetikus csoportjára bont fel analytikusan. Az elemi érzeteknek egységesítése természetesen csak „az apperceptio transcendentalis egységének" hypothesise által magyarázható meg, melynek működése által válik az érzet mint tudat-elem egyáltalán lehetségessé. A psychologiába Spencer által bevezetett e felfogásmód alapján Hartmann „Kategoriatan"-ában megkisérlette még ezeket az elemi qualitás-érzeteket is pusztán positiv és negativ quantitás-érzetek csoportjára bontani fel. (L. Kategorienlehre 1—49. l.) A philosophia, mint az exakt tudományok, egyaránt kénytelenek tehát a Kant felfedezésére épiteni tovább. Amit Kant a gondolkodás törvényének tartott, az érzetek létrejövésére is érvényes.

uj kriteriumot keresni a tapasztalati törvények általános-érvényüségére. Itt lesz leginkább világossá, hogy a kategoriák általános érvényüségének kriteriuma tulmegy az empirikus tudaton, de sehol sem nyilvánul a Kant nehéz helyzete sem feltűnőbben, mint itt, ahol kénytelen egy tudományos hypothesishez menekülni, ő, aki *methodikailag* minden hypothesisnak tudományos jellegét megtagadta. Ha vannak kategoriák, mint egy értelem tevékenységei, funktiói, melyek a törvényszerüség objektiv-synthetikus formáival az emberi tudattartalmat átszövik, akkor nem eshetik többé működésüknek apriori ismerete a mi tudattartalmunk és értelmünk körébe, akkor nem tételezheti a mi *elménk* a kategoriákat, hanem egy elme általában, vagyis egy elemileg, spontán működő, az érzetek eredeti alkatrészeit saját formáival alakitó intellektus — s akkor a kategoriák ez alanya azonos azzal az absolut intellektussal, melyet Kant az itéleterő kritikájában vesz fel, mint feltételezhető egységét az érzékiségnek és értelemnek, a szemléletnek és gondolkodásnak.*

Ha most azt vesszük tekintetbe, milyen viszonyban áll Kant ezekhez a következtetésekhez, melyeket az ő feltételeiből vontunk le, világos, hogy nem hagyja, sőt nem is *hagyhatja* helyben, ha csak rationális módszerének apriorismusát meg nem akarja tagadni. Úgy látszik érezte, hogy „az apperceptio transcendentális egysége" mint synthetikus alap s mint „egyáltalán minden értelem lehetőségének" feltétele könnyen egy emberfeletti absolut, isteni intellektusnak tekinthető s ezért biztosit, hogy az apperceptionek ez az egysége csak az *emberi* értelemre nézve szükséges, csak ez szorul rá a sokszerű egységesítésére, mivel egység, intellektuális funktió és érzetek külön választva jelennek meg nála. (Vernunftkritik 17 §). Mivel pedig a gondolkodás és érzéki szemlélet a *mi* értelmünkben el vannak választva egymástól, egyáltalán legcsekélyebb fogalmat sem alkothatunk maguknak egy önmagától szemlélő értelemről következteti Kant. Ami azt jelenti, hogy másforma értelmet el sem tudunk gondolni, mint az abstraháló emberit és a kategoriális intellektus sem igen lehet ettől különböző. Milyen világos ellentmondás saját állitásaival szemben. Éppen az az állitás látszik legingadozóbbnak, amelyre ez a bizonyitás támaszkodik, mert hiszen a kategoriák, mint funktiók szükségképpen feloldhatatlan synthesisben vannak átszőve, már fogalmuk szerint is, a különleges és sokszerü érzet-elemekkel, ugy hogy e folyamatban csak későbbi reflexiónk utólagos ítélete választja szét, ami apriori szükségszerüen együtt volt. Éppen a synthetikus-kategorialis értelemnek kell a legkülönfélébb tartalmakat magába zárni; ő már a sokszerünek az egysége, mert a sokszerüt nem kivülről kapja, hanem feldolgozva, mintegy assimiláltan önmagában fog-

* Kritik der teleologischen Urteilskraft 64. §. Amit itt Kant hypothetikusan állit az alkalmazható a transcendentalis értelemre is, melynek hasonlósága Platinos nons-ával feltünő. Egyetlen különbség csak a transcendens és transcendentalis kifejezésben van.

lalja: ez a synthesisnek már fogalmában benne rejlik. A mi értelmünkben természetesen a tudat apriori nem talál sokféleséget, mert mi a sokféleséget nem alkotjuk, hanem csak elfogadjuk. De honnan kaphatná a *kategoriális* elme a sokféleséget, ha önmagában nem találja fel? Kant az apperceptio transcendentális egységével nem akart mást megmagyarázni, mint a tudat egységét egy synthetikus alapfunktió működése által. De ha ez az alapfunktió megint többségre bomlik, mit lehet akkor általa megmagyarázni? Ha ennek a funktiónak tudatunk csodálatos egységét kell megokolnia, csak nem válhat maga is szét a gondolkodás spontán és az érzés elfogadó, passiv felvevő tevékenységére! A funktió nem kaphatja az érzeteket kivülről, mikor az érzetek egységének (szemléletnek) és a gondolkodó, logikai-általános, törvénytadó tevékenységnek metaphysikai alapját épen benne kell feltalálnunk. Ez mind nem jelent mást, minthogy a kategorialis értelemnek szemléletinek és intuitivnek kell lennie, mert synthetikusan, az egyest és a sokfélét egybe foglalva, nem pedig analytikusan működik; mert reá nézve külső és belső, érzés és gondolkodás, sokféleség és egység, tartalom és általános törvényszerűség túlhaladott ellentétek. Ha tisztába akarunk jönni az eredettel és az apriorikus előzményekkel, amelyeknek az érzéki tudatvilág számunkra mindenha adott létezését köszönhetjük, akkor egy olyan apriorikus intellektust kell felvennünk, amelynek nincs megint valami „adva", hanem amely apriori alkot, hat, mely apriori funktió. Ha erre az ős-értelemre megint az áll, ami ránk nézve egyszerüen a világproblemát jelenti, az t. i., hogy egy érzéki világhoz tartozó szemlélet, ami tudatosan gondolkodó hozzájárulásunk nélkül vesz körül és követ mindenütt minket, akkor egy rejtély helyett kettő áll előttünk és az ember soha sem szabadul meg egy passive reá kényszeritett világ börtönéből.

A kategoriális értelem ezek szerint egyáltalán csak mint szemlélő intellektus gondolható el és maga Kant is a „legcsekélyebb"-nél nagyon sokkal több fogalmat alkot magának róla. Amit Kant el akar rejteni, folytonosan áttör saját methodikai keretein: az a megismerés, hogy a kategorialis-apriori elme nem az ember tudatos tapasztalati szelleme többé, hanem egy szemlélő, archetypikus és synthetikus természetű értelem. Ha ezt elismerjük, akkor egyszer s mindenkorra lehetetlenné válik, hogy az ember ezt az intuitiv értelmet *apriori* megismerje. Másként: *ha Kant nak igaza van abban az állitásban, hogy a kategoriális funktió egy transcendentális metaphysikai apriori, akkor okvetlenül tévednie kellett a kategoriák apriori ismeretére nézve,* mert a kategoriális értelem nem lehet többé tapasztalati, hanem szemléleti-synthetikus, spontán, archetypikus értelemnek *kell* lennie.

Igy tehát három gondolat van, melyet ugy tekinthetünk, mint a Kant észkritikájának alapvető eredményét:

1. A metaphysikai apriori meghatározása, mint minden kategorialis funktió összesége.

2. A rationális ismerettani módszer meghatározása, mint a kategoriák apriori tudománya, vagyis mint transcendentális logika.

3. A kategoriális értelem meghatározása, mint transcendentális Én vagy tudat általában, a cartesiusi cogito ergo sum tagadásának következménye gyanánt (a phaenomenalitás tételének legszigorubb keresztülvitele).

Bármit tekintenek is e rendkivüli ember alapgondolatának, ez a három elvi idea uralkodik a kritikai philosophiában. Csak ezekből következik mindaz, amit Kant legeredetibb és legfontosabb felfedezéseinek tartanak: a szemléleti formák és a kategoriák subjektivitása, a subjektiv idealismus, az empirismus s positivismus, a skepticismus (a magánvaló ismeretének tekintetében), sőt az agnosticismus is* és a szellem kétsége önmagában. Ezek olyan következtetések, melyeket részint Kant, részint követői, részint csak a mai kor vont le ama három alapgondolatból, ezekről pedig méltánytalanul talán leginkább ma feledkeztek meg a belőlük levont következtetések mellett.

E három alaptétel közül az első és az utolsó ellentmond a másodiknak. Sem a kategoria meghatározása, mint funktió, sem a cogito ergo sum megcáfolása nem egyezhető össze a methodikai apriorismussal. Kant e három alaptételével komoly válságba juttatta az őt követő kor rationális philosophiáját. A Kant legmélyebb felfedezését nem lehetett és nem is volt szabad mellőzni: a metaphysikai apriorismust, a transcendentális értelmü funktió tanát fenn kellett tartani. Ezzel könnyen össze lehetett egyeztetni a harmadik tételt: hogy az egész tudatvilág a subjektum-objektum két polusával csak jelenségszerü s igy a kategoriák apriorikus tevékenysége nem az empirikus, hanem egy transcendentális értelemnek köszönhető. De e két tétellel nem lehetett tovább azt a methodikai gondolatot fenntartani, hogy az említett feltételek után a metaphysikai apriori apriorikus ismerete lehetséges. Ha az első tételek igazak, akkor vannak ugyan a metaphysikában, mint minden tudományban, synthetikus ítéletek, de csak aposteriori vagyis tapasztalatilag. Általánosan kifejezve tehát Kant rationalismusának dilemmája igy hangzik: synthetikus apriori ítéletek, mint minden tudományos metaphysikának vélhető alapfeltételei csak akkor lehetségesek, ha a mi elménk képes synthetikus ítélet formákat vagy törvényeket (kategoriákat)** tételezni s igy egy alanyfogalomhoz állítmányt

* Kikerülhetetlen a sok „ismus"-ra végződő szó, melyeket, fájdalom, nagyon bonyolult tudományos tények fogalmi rövidítése gyanánt alkottak, minden tekintet nélkül a nyelv szellemére.

** Itt, ahol az apriori synthetikus itéletek lehetőségéről, vagyis egy synthetikus állítmányi meghatározásról van szó, mely minden tapasztalatot megelőzően

kapcsolni, melyet minden tapasztalást megelőzőleg ismert meg. Kétségkivül *van* egy synthetikus értelem, a tiszta értelmi formák kategoriális alkotója; — csakhogy nem a *mi* elménk az, amely synthetikusan működik, hanem egy transcendentális s ennélfogva *mi* apriori nem ismerjük meg a működő funktiót.** A következő kor philosophiájának a transcendental-synthetikus értelmet kellett legvégső lehetőségig kifejteni s már sejthetjük, hogy ez lesz a legnagyobb érdeme. De továbbra is a téves módszer szolgálatában marad, mintha az embernek lehetséges volna a transcendentális intellektus felől synthetikus ítéleteket apriori alkotni. S eljön a nap, amikor éppen itt ütközik össze a többi tudományok methodikai tudatosságával és a *módszer* tévedése által az egész Kant-féle rationalmus összedül, melynek élén a synthetikus, apriori ítéletek lehetőségének végzetes kérdése állott. De e következő kor legnagyobb ereje az apriori transcendentális ész lesz, a Kant által felfedezett synthetikus értelem. A legnagyobb odaadással igyekszik megismerni ezt a teremtő intellektust és lényegileg tovább fejleszteni s ezzel összekötve rövid időre az emberiség szellemi életének olyan fokozását éri el, mely sok tekintetben semmi más korával össze nem hasonlítható, — méltó és hősies bevezetése a philosophiának egy tragikus évszázadba, mely jóformán semmit sem hagyott a maga helyén, melyben csak egy volt állandó: a felforgatás.

Fordította: *Ritoók Emma.*

---

járul az ítélet alany-fogalmához, itt van helye megemlékezni arról, hogy kategoria eredetileg állítmányi kijelentést jelöl. Ha Kant éppen a kategoriákat tekinti synthetikus értelmi formáknak és az ítéleti fogalmakkal összetéveszti, a nyelv vezet a tévedés végső okához.

* A kategoriális funktiokat és synthetikus működésüket ítéleteknek tekinteni, mint ahogy Kant valószinüleg tette, annál kevésbbé lehet, mert hiányzik bennük minden ítéletnek az első kriteriuma: az egyes eset subsumptiója az általános fogalom alá. Ha megengedjük is, hogy a kategoria tevékenysége ítélő, amennyiben az általános gondolkodási forma az érzetintensitás egyes esetének felül van rendelve, ennek módja azonban egyenes ellentéte az abstrakt ítélet-képzésnek. A kategoria az egyesérzetet *intuitive* határozza meg, vagyis a logikai formák, amelyekbe a konkrét egyest befoglalja, nem levont fogalmak, hanem egybefoglaló működések. Csak egy faja van az ítéletnek: az empirikusan abstraháló, amely fogalmakkal dolgozik, — ezzel szemben a kategoriák működése legfeljebb analogiája lehet az ítéletnek, de maga sohasem ítélet. Mert ugyan miből abstrahálhatna a kategoria, hogy fogalmi ítéletet alkothasson? A tiszta, nem empirikus ítélet hypothesisén alapszik Natorp ál-kantianismusa és ez végső oka történelmileg helytelen és téves Plato magyarázatának is.

SHAKESPEARE ÉS A KÖZÉPKOR.

IRTA: HEVESI SÁNDOR.

Sok ember szemében visszatetsző minden tanulmány vagy kisérlet, mely a nagy geniet úgy fogja fel, mint különböző hatások eredőjét, s ehhez képest mindenestől ki akarja magyarázni a történelmi fejlődés logikájából. Szenvedélyes amatőrök és poéták nem tudnak belenyugodni ebbe a módszerbe, amely mindig olyan hatást tesz reájuk, mintha valaki hálóval akarna madarat fogni. Mennél rationálisabbak az effajta magyarázatok, annál hevesebben tiltakoznak ellenük, azzal a megokolással, hogy a nagy költőkben a legértékesebb, ami irrationális. E szerint a nagy költő kifürkészhetetlen, különös, elszigetelődött jelenség, vagyis: csoda. Inspirátióra van szükségünk, hogy ezt a csodát magunkban átéljük, csakis az intuitiónkon mulik, hogy a költő megelevenüljön bennünk. Hogy egy bibliai szót használjak, csakis a *keskeny út* vezet a költőhöz.

Zárójel között meg kell jegyeznem, hogy ez az intuitiv kritika nem tévesztendő össze az impressionista kritikával, amelyről mostanában annyi szó esik. Az impressionista kritika — s ilyennel tele vannak lapjaink, folyóirataink, — egyáltalában nem kritika, hanem dilettánsok műfaja. Impressionista kiritikát irnak azok a dilettánsok, akik sem nem eléggé költők, sem nem eléggé kritikusok. Mert a kritika értékmegállapítás. Az impressionista kritikus ellenben csak a saját értékét szeretné megállapitani. Nem azt mondja meg, hogy a poéta mit produkált, hanem hogy ő mit gondol és szeret. De akármilyen különbözőket gondolnak is, minden impresszionista kritikus kettőt szeret vagy szeretne. Kritikusnak látszani anélkül, hogy kiritizálna s költőnek feltünni anélkül, hogy produkálna. Szóval két legyet ütni egy csapással, de úgy, hogy ütni se kelljen, mert viszont az ütéshez is erő kell.

Itt nem erről az impressionista kritikáról van szó, hanem arról: amely magából a remekműből állapítja meg az értéket s amely a poétát, mint különálló és különös jelenséget fogja fel. A Shakespeare-irodalomnak igen becses monográfiái vannak ebből a fajtából.

Ezzel szemben áll a történelmi, vagy ahogy ma jobban szeretik: a természettudományos módszer, amely homlokegyenest ellenkező felfogásból indul ki s a nagy poétában nem lát csodát, rejtélyt, mistériumot, hanem nagyon is érthető, nagyon is észszerű, mindenképpen determinált és ennélfogva ránk nézve is determinálható jelenséget, akit gyönyörüen ki lehet magyarázni a korból, a körülményekből, az apjából, az anyjából, a könyveiből stb., szóval szűkebb vagy tágabb milieujéből. E szerint a legnagyobb költő élete munkája sem egy óczeánból fölbukkant virágos sziget, hanem úgyszólván medenczéje különböző forrásoknak, amelyek közelről és messziről szakadnak bele s mindenféle vizeikkel táplálják. Kinyomozni a rejtett szálakat, fölfedni a finom kapcsolatokat: ez az igazi megismerés. Tehát nem a *keskeny út,* hanem minden út odavezet a nagy költő megértéséhez, ezért kell megjárni érte minden útat.

Ez a szempont is nagyon termékeny és hálás. Hogy szigorúan tudományos-e, azt bajos eldönteni, mert hiszen minden új kapcsolat fölfedezése a fölfedezőnek egy subjektiv ténye s gyakran fantastikus combinátiója. Egy azonban feltétlenül bizonyos: az tudniillik, hogy ennek az oknyomozó, kapcsolatkereső, magyarázó, törvénykutató álláspontnak is csak addig vehetjük hasznát, ameddig a másikat, az ellenkezőjét is igaznak tartjuk. Bármily parodoxnak tűnik is fel, *az a felfogás,* hogy a nagy költőről százezer dolgot kinyomozhatunk s százezer dolgot ki kell is nyomoznunk, csakis akkor ér valamit, ha egyuttal arról is meg vagyunk győződve, hogy a nagy költőnek a legigazibb ereje oknyomozás utján egyáltalában nem állapítható meg. De ne higyjék, hogy én itt az úgynevezett arany középút elvét akarom fölfedezni. Ez nem két álláspont összeegyeztetése, hanem ellenkezőleg, két ellentétes álláspontnak egymás által való igazolása.

Igazuk van tehát azoknak, akik azt állítják, hogy Shakespeare *csoda* és igazuk van azoknak, akik azt mondják róla, hogy szükségszerü, történelmi jelenség, tehát nem csoda. Csak azt ne higyjük, hogy ez a két felfogás kirekeszti egymást. Vagy, hogy a két álláspont között, mintegy mesgyén alázatoskodik az igazság. Az igazság éppen e két szélsőséges álláspont egyensúlya s egymás által való igazolása. Nézzünk Shakespeare-re vonatkozólag egy példát. A shakespearei dráma nagyon kevés kivétellel csupa átvétel. Nemcsak inspirátiót meritett, hanem tárgyakat, meséket, jeleneteket, mondásokat vett kölcsön s nem érdektelen az irodalom, mely e kérdés nyomán keletkezett. Tudjuk, hogy még a drámai formákat és stilusokat sem maga Shakespeare találta ki. Egy modern amerikai kritikus Clayton *Hamilton* nem minden alap nélkül irja róla, hogy a Felsült szerelmesekben Lylyt utánozta, az A hogy tetszikben Greenet, a III. Rikárdban Marlowot, a Hamletben Kyd-et s a Viharban Fletchert. Szóval: minden egyes drámai műfaj modelljét meg-

csinálták már előtte. Ezt az oknyomozást bátran és sikeresen lehetne folytatni s ezen az alapon nagyon érdekes dolgokat födözött föl a kritika. Ámde nem szabad elfelejtenünk, hogy mennél több átvételt, idegen elemet tudunk kimutatni Shaekespeare-ben, tehát mennél több lesz benne az, ami nem Shakespeare, annál titokzatosabbá, annál rejtélyesebbé válik az, ami csakugyan Shakespeare. Tehát mennél több adattal és kapcsolattal próbálom determinálni: annál megfoghatatlanabbá válik előttem az egész lénye.

Ez a nagy költők paradoxonja. Eredetinek lenni, ugy hogy mindent magam találok ki: ezt igen kis költők is tudták, sőt ezt igen sok bolond is tudta. De eredetinek, páratlannak és egyetlennek lenni akkor, amikor minden motivumról, minden alakról, minden ideáról ki lehet mutatni, hogy máshonnan való; ezt csak a legnagyobb költők tudták, vagy bátran mondhatjuk: csak a legnagyobb költő tudta. És ez a Szent Márk templom csodája. Tudvalevő dolog, hogy ennek a templomnak az anyagát, az alkotó részeit, cirádáit és minden diszeit százféle helyről hordták és lopkodták össze és mégis egységes és mégis egyéni és mégis eredeti. És így minden genie eredeti, de nem minden eredetiség geniális. És így a nagy genie természetes és magától értetődő és mégis rejtélyes és csodálatos. És így igazolja a rationalistákat és igazolja az irrationálistákat. Eleven igazolása és egyuttal eleven cáfolata az evolutió és a milieu theoriájának.

És csak így lehetséges, hogy Goethe, akiről majdnem mindent tudunk, ha megfutjuk összes munkáinak szédületes területét, csak olyan rejtélyesen sugárzik felénk, mint Homérosz, akiről alig tudunk valamit.

Shakespeare megértéséhez tehát kettő kell: be kell látnom, hogy mindent másoknak köszönhet és ragaszkodnom kell ahhoz, hogy semmit sem köszönhet másoknak. Tudnom kell, hogy minden meg volt előtte és tűzbe kell mennem azért, hogy semmi sem volt meg előtte. Be kell ismernem, hogy természetes és szükségszerű jelenség és hinnem kell, hogy a legkülönösebb csoda. Akármelyik szempontot ejtem is el, adósa maradok a költőnek.

Azt hiszem, ezek után nem kell tartanom attól, hogy félre fognak érteni, amikor Shakespearet ki fogom magyarázni a középkorból s nem fognak se megijedni, se szentségtörőnek tartani, ha esetleg a más tulajdonának bizonyulnak olyan dolgok, amelyeket Shakespeare legegyénibb tulajdonának tartottak, mert tudni fogják, hogy ez nem képrombolás, hanem éppen az ellenkezője. Azt mondja Boutroux, hogy a genie az egyetemesnek revelátiója, tehát mennél többet találunk benne, ami nem pusztán ő, annál érthetőbbé válik a hatása és annál rejtélyesebb ő maga.

Shakespearenek a középkorral való szoros kapcsolatát már sokszor emlegették de inkább illustrátió-képpen. *Hettner* Shakespeare

középkori romantikájáról beszél, *Shaftesbury* egy ódon, fönséges, de gótikusan ízléstelen épülettel hasonlítja össze s ezt a gótikus dómmal való összevetést széles kidolgozásban kapjuk Coleridgenél: Danteról tartott első felolvasásában, ahol összehasonlítja a Pantheont a York Minsterrel s ugyanolyan különbséget lát közte, mint Sophokles Antigoneja és Shakespeare Hamletje között.

Nyilvánvaló azonban, hogy amikor Shakespearet így visszatoljuk a középkorba, egész történelmi beállítása egyszerre roppant kérdéssessé és bonyolulttá válik. Homályos tudniillik a középkor és a renaissance viszonya, nevezetesen pedig azért, mert történetírók és kulturtörténetírók e kérdésben folyton ellentmondók és következetlenek. Carlyle például merő középkort lát Danteban, Burckhardt ellenben az első modern költőnek mondja. Assissi szent Ferencz a tipikus középkori ideának a megtestesülése, a szentnek és a lovagnak egész sajátszerü sinthesise és sokan a renaissance frisseségét magyarázzák ki belőle. Viszont, mint középkori jelenség is problematikus, ha azokra az történetírókra hallgatunk, akik a középkor keresztény aszkezisével állítják szembe a renaissance pogány életörömét, mert az éppenséggel nyilvánvaló, hogy Assissi szent Ferencz éppen a nagyon is pogány életöröm ellen lépett föl. Szóval, a sötét középkor, amelyen inkább a mi tudatlanságunk árnyéka sötétlik: igazán meglepő és szokatlan rugalmassággal tolódik hol előre, hol hátra. Lessing a Bölcs Náthánt a XII-ik századba helyezte, mivelhogy az volt a legtoleránsabb század, a XIII. század tele van megujhodással és virulással, skepticizmussal és atheizmussal és sokan a XVI. század apjának nevezik a XIII-at, ámde itt rögtön olyan jelenségre bukkanunk, mely a kérdések egész raját szabaditja ránk. Tudniillik éppen az, amiért a középkort olyan sötétnek mondjuk, tudiillik az ördögszövetségek és a boszorkányszombatok: csakis ebben a felvilágosult XIII. században kezdődnek.

A VIII-ik század végén, 785-ben, a paderborni zsinaton oly határozatot hoztak, amelynek felvilágosultságához még a reformátió sem tudta vissza vinni Európát. A zsinat kimondta, hogy aki a pogányok szokása szerint az ördög szemfényvesztéseinek engedve, azt hinné, hogy valaki boszorkány lehet és e miatt az illetőt megégetik, az halállal bünhődjék. A VIII-ik században tehát nem a boszorkányt szánták halálra, hanem azt, aki hitt a boszorkányban. Ezt a határozatot Nagy Károly megerősítette s a következő századokban a frank egyház ehhez tartotta magát a boszorkányság dolgában felmerült vádakkal szemben. (Könyves Kálmán sokat emlegetett törvénye tehát nem kivétel volt, hanem megfelelt az europai gyakorlatnak.) Ez a fölfogás még jobban érvényesült az ugynevezett ancyranikus Canon Episcopiban mely 900 körül kelt s szigorúan meghagyja a püspököknek, hogy a varázslatokban való hitet, mint merő agyrémet, erélyesen fojtsák el s azokat, akik e hitet terjesztik, lökjék

ki az egyház közösségéből. Ez a határozat érvényben volt a XIII. század végéig s ehhez képest 1264-ben volt csak az első boszorkányper Languedocban, de azután a boszorkányperek kinyúlnak egészen a XVIII-ik századig, ami nem fog oly furcsának föltünni, ha tekintetbe vesszük, hogy Dánia például csak a reformátió után tudott hozzá jutni az első boszorkány-pörhöz.

Kérdés tehát, hogy az ördöggel való cimborálás, a démonokban való hit, a bűbájosság, a boszorkány-szombatok hogyan jutnak ilyen döntő szerephez az európai emberiség életében. Ha nem a vallásnak elfajulásai és kinövései — mint általában hiszik: akkor miben kereshető az eredetük? A felelet itt is nagyon egyszerű, ha nem ijedünk meg attól, hogy a tudományos eretnekség bűnébe esünk. Az egész középkori babonaság ugyanis nagy részében nem egyéb, mint a kezdődő, a tapogatozó, a dadogó természettudomány gyermekbetegsége. A komoly természettudományi vizsgálat, mely igazán csak Galileivel kezdődik, ő előtte és még jóval utána is nagyon sokáig mélyen benne van abban a fantastikus felfogásban, mely az arab alchimisták és csillagjósok módszerét jellemezte. Tőlük származik a nagy elixir és a bölcsek kövének a kutatása, az orvostudománynak az astrológiával való szoros kapcsolata, az amulettekkel való gyógyítás, és habár Rogerius Bacon nem hitt a varázslatokban és természeti erőket sejtett a megmagyarázhatatlan jelenségek mögött, s habár Albertus Magnus hangsulyozta a tapasztalat és kisérlet szükségét és a geographikus hatásokat: az arab tudományból átkerült bölcsek követ ő sem tartotta lehetetlennek. De hogy tovább menjek, egyenesen a Shakespeare koráig: Lord Bacon például nem fogadta el a Copernicus elméletét, ellenben hitt a topáznak és a gyémántnak gyógyító erejében és Harwey, a vérkeringés fölfedezője azt mondta róla: A lord Kanczellár úgy ír a tudományról, mint egy igazi lord Kanczellár.

Goethe Faustja: az ördöggel czimboráló és a boszorkány szombatjára járó mágus nemcsak a középkor hitét és felfogását fejezi ki, hanem a tudomány akkori kezdetleges állapotát és babonákban való megkötöttségét. Viszont el kell ismerni, hogy az asztrológia és az alchimia is spekulativ alapgondolatikban nem voltak olyan helytelenek: mert az asztrológia alapgondolata az ember determinációja, függése a planetáktól, amelyet azonban gyerekesen fogtak föl, az alchimia pedig az anyagok és elemek változhatóságát vallotta s ezt a gondolatot túlozta el a kellő empirikus ellenőrzés nélkül.

Már most, ha a középkori hitet szembeállítjuk ezzel a középkori tudománynyal: szinte két ellentétes erőt ismerhetünk fel bennük. Maga a hit az embert, az emberi egyént, az egyéni értéket és az egyéni akaratot oly magasra fokozta és Isten felé való törekvésében oly drámaivá tette, amire soha azelőtt példa nem volt e világon. Az ember a világ közepe,

mondotta Reuchlin. A világ modellje, az universum tökéletes képe, minden dolgok kulcsa és symboluma, mondotta Leonardo de Vinci. A világ ékessége, az élő állatok mintaképe! Működésre mily hasonló egy angyalhoz! Belátásra mily hasonló egy istenséghez! mondja Shakespeare Hamletje. De mindezt már kimondotta Aquinói Tamás, aki azt írja, hogy minden egyéniség páratlan a maga nemében s hogy az egyes ember nemcsak a fajt és a teremtést szolgálja, hanem a szó igazi és mély értelmében öncél, hogy önerejénél fogva erős, határozott egyéniséggé válhatik. A „Lex aeterna" az emberi lelkiismeret, ugy hogy az ember a saját törvényhozója, ha tud figyelni a lelkiismerete szavára. A lelkiismeretben éppen úgy meg van az erkölcs principiuma, mint a gondolkodásban a logikai principium. Az ember meg van áldva azzal az adománnyal, hogy a jelenségek világából ki tudja olvasni az isteni gondolatot és a törvényt.

Magának az akaratnak a definicióját pedig középkori értelemben legtökéletesebben Clairvauxi Bernát adja, aki Harnack szerint a XII. század vallási genieje. Clairvauxi Bernát azt mondja, hogy az akarat önmagát határozza meg s csak önmagát föltételezi. Az ész csak a világító fáklya az akarat útján. Csak mutat, de nem vezet. A jó és rosszra nem kényszernek, hanem szabadságnak az eredménye. Duns Scotus pedig azt írja, hogy az akarat elsősége az észszel szemben már csak azért is világos, mert a rossznak ismerete nem teszi rosszá magát a megismerést, ellenben a rossznak az akarása már maga is rossz. Az akarat a drámai, az érdekes, az élet principiuma.

Ebben a világnézletben az ember a mikrokozmosz, tehát kicsiben, de minden meg van benne. Szabadsága az, hogy csak az Istentől függ és csak neki felel.

Az egész emberi élet nem egyéb, mint az egyéniség útja s ez az út drámai, nem azért, mert szakadékokon és örvényeken megy keresztül, hanem, mert maga az emberi akarat szakadékos és örvénylő. Marlow, ki a tragédiát megteremtette, csak egyet érzett ki az emberi akarat tragikus mivoltából: szertelenséget. Három tragikus hőse Tamberlain, Faustus és Barrabas a hatalomra törő, soha sem engedő, soha sem alkuvó akarat megtestesülései. Mind a három forradalmár, mint ahogy Marlow maga is az volt s mind a három azt hirdeti, hogy csakis a rosszra törő akaratban van erő és hatalom. Igaz, hogy belepusztulnak a saját szertelenségükbe, de amíg éltek: ők voltak az urak. Marlownál az akarat monstruózus és materialista; valamennyi hőse — II. Eduárdot kivéve — valóságos kis sátán és habár Mephistopheles azt mondja magáról, hogy ő elgyötört lélek, akit tizezer pokol gyötör, mert hiszen szinről szinre látta az Isten arculatát: Marlownak gyönyörűsége telik a sátáni küzdelemben. Az *egyéniség,* amely mindennek a nyakára hág: ez Marlow tragikus ideálja.

Shakespearre nagyon hatott Marlow, ezt bizonyítja Titus Andro-

nicus, de az egyetemről elszabadult mesterrel szemben, ki tele van természettudományos képekkel, asztrológiai hasonlatokkal, klasszikus reminiscenciákkal: határozott reakciót jelent. Ha Marlow radikális, Shakespeare legalább is konzervativ. A szertelen, mindentől elszakadt emberi akarat helyett itt egészen más akaratproblémákkal fogunk találkozni.

Már most az a kérdés, hogy ez a világnézet, mely nem számol az asztrológiai determinizmussal, hogyan fest a shakespearei drámában?

„Lear Király"-ában, mely Shakespearenek a legnagyobbszerü megnyilatkozása, ha nem is éppen a legtökéletesebb drámája, a fattyu Edmundnak azt mondja az apja, az öreg Gloster, hogy az utóbbi nap- és holdfogyatkozások nem jót jelentenek nekünk. Ámbár a természet ezt így is, úgy is magyarázhatja, de a természetet végre is igazolják a következő események: a szeretet meghül, a barátság meghasonlik, a városokban zendülés, viszály a falukon, a palotákban árulás s a viszony felbomlik apa és fiú között. Ez az én gazfiam is e jóslat alá esik. Amikor Edmund a bátyjával, Edgarral beszél, ezt mondja neki:

Edmund:

Azon jóslatról gondolkodom bátya, melyet a napokban olvastam, melynek ezen napsötétedés után kellene bekövetkeznie.

Edgar:

Foglalkozol te ilyenekkel?

Edmund:

Bizonyossá teszlek, hogy amely események fel vannak jegyezve szerencsétlenségünkre, mind beteljesednek, úgymint természetlenség szülő és gyermekek közt, halál, éhség, régi barátságok felbomlása, meghasonlás a státusban, fenyegetés, átkozódások a király és nemesség ellen, alaptalan gyanuskodás, jó barátok számkivetése, a seregek kicsapongásai, házasok elválása, s mit én tudom.

Edgar:

Mióta tartozol a csillagászati szektához?

De nehogy azt higyjük, hogy Edmund komolyan hisz az asztrológiában. Amikor az öreg Gloster távozása után egyedül marad, feltárja igazi meggyőződését, amely egyuttal a Shakespeare igazi meggyőződése. Ime, mit mond:

Edmund (egyedül):

Ez a legfölségesebb bohózat a világon, hogy midőn szerencsénk beteg (ami pedig többnyire erkölcseink megzabálásából ered), balsorsunkra vetünk: napra, holdra és csillagokra, mintha gazemberek kényszerüségből volnánk, bolondok az ég akaratjából, semmirekellők, országárulók a sphaerák hatalmánál fogva, részegesek, hazugok, házasságtörők csupa megrögzött engedelmességből a planétai befolyások iránt, szóval a mi rosszban leledzünk, az mind isteni unszolásból történnék. Csodálatos kibuvási mód a hazafinak bakkecske hajlamait a csillagokra hárítani. Apám a sárkány-jegy alatt szerelmeskedett anyámmal s születésem a nagy medve alá esik, azért vagyok én durva és korhely. Eh! én biz az lettem volna, ami vagyok, ha mindjárt a legszűziesebb csillag pislogott volna az ég boltozatán.

Azt lehetne természetesen mondani, hogy ez az egész beszéd nem bizonyít semmit; először azért, mert egy drámairó személyei nem az iró hitvallását beszélik, másodszor azért, amit Walter Raleigh mond, hogy csakis a fattyú Edmund és a gonosz Jágo beszélnek ilyeneket, harmadszor, azért, mert ha nagyon keresünk, az ellenkezőjét is be lehet bizonyítani valamelyik dráma szövegéből, éppen olyan tökéletesen, mint ahogy Goetheről a művei alapján egyenlő joggal és egyenlő igazsággal ki lehet mutatni azt is, hogy ellensége volt a monogámiának és azt is, hogy a legnagyszerűbb kulturintézménynek tartotta a monogámiát. Egy költőnek ahhoz is joga van, hogy különböző időkben egy-egy kérdésről különböző véleménye legyen, de viszont bizonyos az is, hogy ha egy azon munkában különböző személyek úgyszólván különböző világnézlet alapján állanak: akkor a költőben vagy az egyik nézet van túlsulyban, vagy a másik, vagy kiegyenlítik egymást. Ennek pedig megállapíthatónak kell lennie a darab fölépítéséből. A próba az, hogy melyik felfogással vagyunk képesek jobban megmagyarázni a darabot.

Már pedig, hogy itt nem egy shakespearei személy privát érzéseiről van szó, hanem magának a költőnek a hitvallásáról, azt a Lear Király drámájának a fölépítése bizonyítja s főképpen azon a ponton, amely eddig a legvitásabbnak és a legbizonytalanabbnak látszott: tudniillik a tragédia bekezdő jelenetét értem, melylyel Goethe sem tudott megbarátkozni, amelyet például Brandes egyenesen esztelenségnek talál s melyről Raleigh azt tartja, hogy Shakespeare egy régi mesét vett át s a kiinduló pontokat el kell fogadnunk, úgy ahogy ő kívánja. A színészeknek is ezzel a jelenettel volt mindig a legtöbb bajuk. Nem látunk semmi előzményt, nem értjük, hogy Lear miért ne mismeri jobban a leányait; Lear legelső tette ennélfogva, amelyből minden egyéb következik: teljességgel motiválatlan. Ez bántotta Goethet és ez lázítja fel Brandest.

Hogy Shakespeare egy fontos pontot motiválatlanul hagyjon, csak azért, mert a mesében vagy krónikában úgy találta: ebbe nem nyugodhatik bele az olyan magyarázó, aki ismeri Shakespeare viszonyát a krónikákhoz és a kortársaihoz. Tudniillik, ami Shakspearet a modellül használt krónikákból és a mintául vett kartársaktól első sorban megkülönbözteti: az éppen a motiválásnak eddigelé nem látott és a szinpadon azóta sem ismétlődött gazdagsága és bősége, a lelki életnek egy sokkal szövevényesebb rajza az a mód, ahogy Shakespeare a mese folyamán az embereket megeleveníti és tovább fejleszti. Hogy egy drámairó éppen abban hibázzon legnagyobbat, amit legjobban tud, ez nem lehetetlen, de nem is valószinű s éppen azért nem érhetjük be az eddigi motiválásokkal.

Ha vissza gondolok arra, amit az emberi egyéniség középkori felfogásáról mondottam s amelyet a fattyú Edmund szavaival illusztráltam, az egész kérdés roppant egyszerűvé válik s csak az marad csodá-

latos, hogy miképpen írhat valaki, mint Brandes egy 1000 lapos munkát Shakespeareről, anélkül, hogy tisztába jött volna a Lear kiindulásával, holott a Leart ő maga is Shakespeare legnagyszerűbb tragédiájának tartja.

Lear király első jelenete Shakespeare értelmében azért nem szorúl további motiválásra, mert a középkori felfogás szerint a világ közepe az élet centruma az emberi akarat. Ez sarkigazság, melyet nem kell tovább bizonyítani. Minden e körül forog, és minden ebből következik. Az akarat ténye független és önmeghatározó. Szabadságát és önmeghatározó erejét természetesen Istentől nyeri, aki neki egyrészt, mint *belátás,* másrészt mint *lelkiismeret* jelenik meg. A belátásnak és a lelkiismeretnek ellensége a szenvedély, mely elvakítja a belátást és elhallgattatja a lelkiismeretet. Ez a tragikai krizis a középkori felfogás és a shakespearei dráma értelmében. Azzal, hogy Shakespeare Lear királyt, tehát a legéretebb és legszélesebb tragédiáját az emberi akaratnak s ez esetben az elvakult akaratnak egy tényével kezdi, amely aztán „világpusztulást" von maga után: ez nem véletlen dolga, ez nem technikai külsőség, hanem egyszerűen *világnézlet.*

Természetes, hogy ez a tragikai felfogás amilyen középkori, éppen annyira ellenkezik a görög tragikusok világnézletével. Anélkül, hogy a kérdés mélyebb fejtegetésébe belebocsátkoznám, mégis hangsúlyoznom kell, hogy a tudomány mai álláspontján is az úgynevezett középkorra nézve nagyon is alábecsülik, a renaissancera nézve pedig (mely a középkor beteljesülése) nagyon is túlbecsülik az antik hatást. Shakespeare is bőven citálja a görög mithologiát: de éppen olyan antikellenes, mint Dante s ez a szédületes ellentét azonnal szembeszökővé lesz, mihelyt a Lear királyt összehasonlítjuk egy tökéletes görög tragédiával, mondjuk az Oedipus királylyal.

Oedipusban úgyszólván minden megtörtént a dráma kezdete előtt: maga a tragédia csak a kifejletet hozza elénk. Lear királyban pedig, mint már említettem — semmisem történt a darab előtt. Sokan ezt is technikai kérdésnek tartják, ámde hogy mi és mennyi játszódik le a darab előtt: ez attól függ, hogy a tragikai költő, hogyan érzi vagy érti a sors és az ember problémáját. Ha az emberi cselekedet nem a szabad akarat ténye, hanem csak láncszem az okok sorozatában, ha tehát minden emberi cselekedet végső analizisben egy istennek vagy démonnak akarata. (Az ember vétkezhetik is, ha az Isten úgy rendeli, mondja Euripides): akkor nyilvánvaló, hogy minden igazi tragédia csak a konzekvenciáknál kezdődhetik, tehát akkor, amikor az elkövetett tettsorozat ránehezedik az emberre és a környezetére. Oedipus királyt tehát csak ott lehet kezdeni, amikor az apagyilkosság, a vérnász mind megtörtént.

Ha ellenben az ember és a sors problémáját úgy fogalmazom meg, ahogyan a középkori ember érezte, s ahogyan Marlow Faustusában

még egészen a misztériumok technikájával jelenik meg, ahol tehát az ember a jó és rossz angyala között áll és akarata szerint választhat: akkor a tragédiának nincsenek előzményei, akkor a mult nem sötét hatalom és engesztelhetetlen végzet. És akkor a tragédia nem a krizissel kezdődik, hanem a hősnek azzal a tettével, melynek végső konzekvenciái fölidézik a tragikai krizist. A shakespearei tragédiában tehát az ember *megy* a sorsa felé, a görög tragédiában a sors *jön* az ember felé.

A görög tragédia a sors útját irja le az ember felé, a keresztény az ember útja a sorsa felé. Az antik tragédiában a sors utóléri az embert, a keresztény tragédiában az ember utóléri a sorsot. A görög tragédia egységesebb, a keresztény tragédia érdekesebb. A görög tragédia lirikus, a keresztény tragédia epikus. A görög tragédia mély, mint a sors, a keresztény tragédia változatos, mint az élet. A görög tragédiában az Isten és az ember mögött leselkedik a félelem, a keresztény tragédiában nemcsak az Isten szabad, hanem az ember is az.

Az összehasonlítás révén természetesen könnyen arra az eredményre juthatnánk, hogy Shakespearenél mindennek Lear az oka, Szofoklesznél pedig semminek sem Oedipus az oka. Ámde ennek első sorban is ellentmond az érzésünk, ha végigolvassuk a két tragédiát. Ha pusztán az érzésünkre hallgatunk: mind a kettő a legteljesebb tragikai hatást kelti bennünk. Tehát a nagy, lényeges különbségek mellett valahol érintkezésnek is kell lenni s könnyü kitalálni, hogy hol.

Tudniillik: akár a sors éri utol az embert, akár az ember éri utól a sorsot: a nagy tragikai krizisben a sors és az ember találkoznak. És amikor a sors meg az ember találkoznak; bármily kötött volt is az ember addig a pillanatig, amikor a saját lelkében levő sphynx talányát megoldja: abban a pillanatban szabaddá válik. Viszont, akármilyen lehetőségei és változásai lehetnek az akaratnak, amikor szembetalálja magát a sorssal: egész életét úgy érzi, mint egy borzasztó szükségszerüséget s érzi, hogy a krizis nélkül egész élete tökéletlen volna. A szabadságnak és szükségszerűségnek, a karakternek és a sorsnak a viszonya meg van fordítva, de a krizisben kiegyenlítődik. A megvakított Oedipus — a viharban bolyongó Lear: *tudókká* és *látókká* váltak s erről egyik sem mondana le többé. Az ember és a sors találkozása után nincs többé visszafordulás és e pillanatban teljesen egyre megy, hogy öntudatlanul vétkezett-e a hős, mint Oedipus, vagy tudatosan, mint Macbeth. A tragikai krizis kétoldalu. Az ember nagyszerűvé válik abban a pillanatban, amikor összemorzsolódik. Szabaddá, amikor mindenéből ki van fosztva. Ezen a pillanaton túl a tragikai hősnek az élet már nem adhat semmit — mert a tragikai hős, a maga nagy szenvedésével — ne feledjük el, hogy ez a páthosz igazi jelentése — az élet fölé emelkedett. Attól a Leartól, aki koronát hord a fején és mindenkinek parancsol — mindent elvehetnek, attól a másiktól, akinek bogáncs

van a fején s akinek megesik a szive a szegény Tamáson — nem vehet el az élet semmit.

Valaki számon kérhetné tőlem, hogy miért választottam ezt a párhuzamot, amikor van Shakespearenek olyan tragédiája is, amely teljesen közeljár a görög tragédiákhoz és ez a „Macbeth", ahol meg van a sorstragédiák teljes apparátusa, a jelenségek és jóslások, amelyek bekövetkeznek. Nem akarok se Otto Ludwigra, sem pedig Schillerre hivatkozni: akik teljesen tisztában voltak a Macbeth antikellenes voltával. Csak azt akarom hangsúlyozni, hogy ha Oedipust a Macbeth-el vetjük össze, Shakespeare még sokkal antikellenesebbnek fog feltünni. mint a Lear királyban. A görög jóslat előrevetett árnyéka a fátumnak, a shakespearei jóslat a gonosz álnok kisértése. A Macbeth boszorkányai valódi boszorkányok de Hekate szolgálói, a kárhozat szolgálatában állanak s jóslataik arra valók, hogy megszédítsék és befonják az emberi akaratot. Sátáni élccel kerítik be az embert. Nem a sors fáklyái, hanem a kisértés lidérctüzei. Nem a szükségszerűség útján járnak, hanem a lehetőségek keresztútján, ahol az emberi akaratnak választania kell. Az antik jóslat a biztos katasztrófát jelenti az egyenes úton, Macbeth boszorkányai a biztos boldogulást igérik a görbe úton.

Az antik és a keresztény felfogás között amilyen finomnak és csekélynek látszik az eltérés: éppen olyan jelentékeny és életbevágó. A görög ember azt mondta, hogy aki szerencsében él, az kihivja a sorsot. Mindenki ismeri Polykratest, aki rettegett a szerencséjétől. A középkori ember is nehéznek és veszélyesnek látta a szerencsés ember helyzetét, tudta, hogy milyen veszély rejlik a gazdagságban, de nem azért, mert az istenek irigyei az ember szerencséjének, hanem mert a nagy szerencse gyengíti az üdvözülésre való akaratot. Tehát magában az emberi akaratban érezte a veszedelmet.

Shakespeare ezeknek az akaratoknak, a szabad akaratoknak a tragédiáit írta meg. És hogyha hitt is szellemekben és boszorkányokban: nem hitt egy automatikus világrendben, amelynek csak rutinja van, de nincs lelke. Szabad emberekre volt szüksége és így lett a feudálizmus tragédiaírója.

Ez talán megint paradoxnak tünik fel, de azért nem kevésbé igaz Shakespeare a feudalizmus tragédiait írta meg s ezért nem szeretik a szociálisták. Viszont nem érdemes annyira szeretni a szociálistákat, hogy az ő kedvükért le kelljen tagadnunk a shakespearei dráma középkori jellegét, mint Shakespeare némely bámulói teszik, akik nem érik be azzal, hogy Shakespeare a legnagyobb költő, hanem azt is elvárják tőle, hogy Marxot is fölöslegessé tegye. Pedig itt igazán semmi szépitgetés nem használ s Ernest *Crosbynak* van igaza, akinek tanulmánya az öreg Tolsztoj Leót egy Shakespeare-ellenes pamfletre inspirálta. Shakespeare egyik

kortársa, Robert Greene haladottabb ember volt, egy izben egy lovászból csinált drámai hőst, míg Shakespeare még az átvett meséken is erőszakos változtatást tett s Cymbelineben egy polgári történetet srófol fel a fejedelmi udvarig, mert ő csak királyok és lovagok között érezte jól magát. S ahol Shakespeare a polgári osztályt szerepelteti — mint a Szentivánéji álomban és a Windsori víg nőkben — akkor a polgárosztályra nézve ugyancsak nincs köszönet benne. Az úgynevezett dolgozó és kereső osztályok csak arra jók Shakespearenek, hogy a szinházi mob gúnyjának és röhejének vesse őket áldozatul. Ernest Crosby gyönyörüen mutatja ki, hogy Shakespeare nem volt demokrata s felháborodik amiatt, hogy Shakespearenél csak azok a szegény emberek tiszteletreméltók, akik nem háborognak, hanem meg vannak elégedve a sorsukkal.

Mellőzve azt a pikantériát, hogy a 18-ik századbeli arisztokratikus Voltaire vad és barbár plebejust, a 20-ik századbeli Crosby pedig reakcionárius arisztokratát lát Shakespeareben (amiből önként következik, hogy egyik sem találja fején a szöget, hanem csakis Shakespeare): mindenekelőtt meg kell állapítanunk azt, hogy Shakespaere-re mint tragikai költőre nézve nem is volt egyéb lehetőség, mint a feudalizmus: a királyok, a nagyurak és a hűbéresek. A szabad akarat nagy konfliktusait csak abban a társadalmi osztályban helyezhette el, mely ennek a szabadságnak és akaratnak teret nyitott. Shakespeare tudta azt, amit a modern naturalista dráma a saját kárán és kudarcán tanult meg, hogy akármilyen érdekfeszítő és izgató, tehát a laikus felfogás szerint „drámai" egy ki nem fizethető váltó, vagy egy éhező család, semmiesetre sem tragikai konfliktus az olyan helyzet, amelyet 950 koronával meg lehet oldani. Ibsen is megérezte az utolsó drámáiban, hogy tragikai konfliktusokat nem lehet lebonyolítani egy évi lakásban, ahol a drámai hős még a viceházmestertől is függ s ezért játszódnak le utolsó drámái a világtól úgyszólván elszigetelt, magányos úriházakban, ahol Ibsen egy sajátságos, modern mithológia szurrogátumával pótolja azokat a motivumokat, amelyekkel Szofoklesz és Shakespeare egészen szabadon bánhattak.

Shakespearenek a hősei csakis azok az emberek, akik az akkori élet magaslatain állottak, akiknek hangját százszoros erővel verte vissza a környezetük, akiknek bukása egész családok és társadalmak bukását vonta maga után. A hanyatló, a tragikusan pusztuló nagy feudális urak, az Isten kegyelméből való királyok Shakespeare tragédiájának hősei.

Crosby azért nevezi Shakespearet reakcionáriusnak (ami eléggé sületlen dolog), mert Shakespeare monarkista; pedig sokkal nagyobb mértékben az, mint az angol kritikus hiszi. Shakespeare fölfogása e kérdésben teljesen középkori s alig különbözik a Calderonétól. A király Isten kegyelméből való és Istennek felelős. Csak így lehetséges, hogy Shakespeare egyik legértékesebb és legjellemzőbb darabjában a „Szeget-szeg-

gel" című̈ben egy tragikusnak induló konfliktust az uralkodó herceg víg-játékilag old meg, akárcsak a Gondviselés. Ez éppen oly kevéssé Deus ex machina, mint Euripides Artemise a Hyppolitos című szomorú játékban. Mi demokraták, akik csak felelőtlen uralkodót és felelős miniszteriumot ismerünk, bajosan tudjuk elképzelni a Calderon és Shakespeare ideális fejedelmét, s talán akkor sem hinnénk benne, ha akadt volna magyar drámaíró, aki Mátyás király alakját meg tudta volna eleveníteni. A népben ugyanis így él Mátyás alakja. Ő a gondviselésszerű király, a bonyodalmat megoldó, cselvetéseket meghiúsító, igaszságosztó hatalom. Amit a Szeget-szeggel Hercege művel, azt Mátyás szóról-szóra végig csinálhatná.

Ez az egész feudális világ a maga demokratikus, polgári elemeivel sehol sem elevenedik meg olyan szimbolikus erővel, mint Othelloban. A Cinthio novellájának polgári kereteit Shakespeare teljesen kifeszíti. Ami Cinthionál teljesen hiányzik, vagy majdnem egészen mellékes, Shakespearenél motorikus eleme lesz a drámának. Mindenekelőtt Othello ereiben fejedelmi vér folyik, a szenátus és a doge, akiket Cinthio csak említ, döntő fontosságot nyernek, Desdemona elnyerése, amely a novellában alig számít (annyival is kevésbé, mert Cinthionál Othello és Desdemona évekig boldog házasságban éltek), úgyszólván állami aktussá válik. Maga a Doge itéli oda Othellónak Desdemonát. A modern olvasó egyik bámulatból a másikba esik. Mi szükség van minderre? Mi szükség egyáltalában az egész első felvonásra, mikor a második, a ciprusi felvonás is úgyszólván csak expozició.

Ha Shakespeare csak egy féltékenységi drámát akart volna írni, mint sokan hiszik, (bár már Coleridge igen meggyőzően mutatta ki, hogy ebben a tragédiában nem is annyira a szerelemféltésről, mint inkább a féltett becsületről van szó): akkor az első felvonás csakugyan nem sokat jelent. Ámde van egy másik szempont, hogy tudniillik Shakespeare egyebet akart írni és akkor az első felvonás rögtön szükségessé válik.

Othello ugyanis a feudális nagyúr, a nagy hadvezér, a becsület mintaképe két erő közé van helyezve. Az egyik az uralkodói hatalom, amelyet ő szolgál, azzal a *hűséggel*, mely minden önző, ha még oly jogosult érdeket is elfojt. Nem hiába írta bele Shakespeare az első felvonásba, hogy Othellonak még azon éjjel vissza kell mennie Ciprusba, a török ellen hadakozni. Othello szives örömest megy, habozás nélkül, ezt diktálja neki a *hűség*. Amit a Doge mond Brabantionak, szintiszta, sugárzó, bölcsesség, amely minden koronánál jobban ékesiti a fejedelmet.

Ebben a beállításban Othello és Desdemona nem úgy festenek, mint ahogy a köztudatban élnek. Desdemona a signoria előtt annyit jelent, mint egy kiváló hadvezér egész életének a *sikerét*. Othello az ő élete sikerét a signoriától kapja, a doge kezéből. Ez az ő hűségének a jutalma, derék-

ségének az elismerése. Hogy Desdemonát egyelőre Velencében hagyja, s ő maga haladéktalanúl indul Ciprusba: ez az ő hűségének a dokumentálása.

Othello, aki a megtestesült hűség a gazdájával szemben, ugyanezt a hűséget képzeli bele Jágóba, aki természetesen a maga ügyes szemlélésével is hozzájárul Othello e jó véleményének megerősitéséhez. Ámde Jagó és Emilia, akik e tragédiában a demokráciát képviselik, nem a feudális ideálokban nőttek fel, hanem a mindenáron való érvényesülés igéjével. Emilia maga bevallja, hogy egy kis házasságtörést nem is tart olyan nagy bűnnek, Jagó pedig megtestesült ellentéte a *hűségnek*. Nyoma sincs benne az uri erkölcsnek. A sikert nem az Othello utján keresi, Othello és Desdemona ellenben feltétlenül hisznek a Jagó hűségében, mert nem tudnak más ideálokat elképzelni, mint amelyekben ők felnőttek. Desdemona hűtlensége Othello szemében egész életének a megrendülése, legnagyobb sikerének az elvesztése, tehát a saját mivoltának az elértéktelenedése. Ebben a tragédiában a becsület és a hűség tartják össze a világot s Jagó gazsága az egész világot megrázza.

Shakespeare a világtörténelemnek azon a pontján állott, ahonnan legjobban láthatta a régi világ összeomlását és el lehet mondani, hogy egy sirba szédülő világot soha sem temettek ennél nagyobb pompával. Learban is, Macbethben és Othelloban is: a *hűség* rendül *meg*, ettől roppan össze az egész világ s a hűségnek és szeretetnek olyan alakjai elevenednek meg, aminőket még nem látott a világ, mert a *hűség* és a *szeretet* kötelékeiben lehet csak az ember igazán szabad.

Ezuttal még csak két momentumot akarok kiemelni a shakespearei drámából, amelyek nagyon messzire esnek az antik tragédiák világából s merőben a középkor leikéből szakadtak ki. Mindenki hallott Shakespeare epikai szélességéről és folytonosan változó szinhelyeiről. Még ma is sokan vannak, akik a szinpadjából akarják kimagyarázni Shakespearet s igy okoskodnak: Minthogy Shakespeare szinpadján nem dekoráltak, tehát a szinhely őt nem kötötte, minden jelenetben bátran változtathatta a szinhelyet. Ezt az okoskodást természetesen meg is fordíthatom és ezt mondhatom: Minthogy Shakespearenek nem voltak dekorációi, tehát azt kellett volna tennie, amit Corneille és Racine tettek, s egyetlen szinhelyen kellett volna lejátszania a drámáit. A szinpad szempontjából ez ugyanis sokkal egyszerübb lett volna.

A probléma veleje természetesen megint az, amit már emlitettem, hogy az úgynevezett technikai külsőségek se nem technikaiak, se nem külsőségek, hanem a végső kérdésekhez kapcsolódnak. Olyan szinpadon, ahol nem a *cselekmény* a fődolog, hanem az *ember*, nemcsak a krizis, hanem a krizisnek összes lelki előzményei: ott a szinhely egysége külsőleg mindig fel fog bomlani. A középkori szinpad, amelyet pazarul diszítettek: szimultán szinpad volt, vagyis realiter magába foglalta az összes szinhe-

lyeket, amelyek Krisztus vagy egy szent életében előfordultak. A pokol, a mennyország, Jeruzsálem, a tenger mind-mind föl voltak építve egy nagy, hosszú szinpadra. Egy középkori misztérium nem egyéb dramatizált eposznál, amelylyel szemben egy antik tragédia mindig a dramatizált mithosz.

Hogy Shakespeare a maga kis szinpadján nem épithette föl a különböző szinhelyeket középkori mustra szerint: ennek kétségtelenül technikai és pénzügyi okai voltak. A misztérium-szinpadok diszletei tömérdek pénzbe kerültek, magán- és vándor szintársaságoknak nem telt volna erre a luxusra. Azonkivül a magánszinházak szinpadain sem a diszletek, sem a statiszták nem fértek volna el. Ez idáig csakugyan technikai kérdés. Shakespeare azonban elvetette a szimultán szinpad reális diszleteit és reális statisztáit, de nem vetette el egyuttal azt a *gondolatot,* hogy a szinpad minden szinhelyet jelez és jelent, hogy tehát a drámairó korlátlanul változtathatja a szinhelyeket. Ezt pedig azért nem vethette el, mert ezzel együtt megszünt volna a drámai hősök expansiv élete, az egyéni akarat korlátlan útja, az antropocentrikus helyzet s a tragédia empirikus valósága. Shakespeare szinhelyei soha sem valóságos szinhelyek, hanem csak kifejezési lehetőségek az emberi akarat számára. Shakespeare embereinek nagy útat kell megtenniök, amig utól érik a sorsukat s ezért van szükség változó szinhelyekre.

E változó szinhelyek tulajdonképpen mind beleolvadnak egy állandó, egyetlen, egységes szinhelybe: és ez maga az emberi lélek. Mert az ember és a sors találkozása, tehát a drámai cselekmény lebonyolódása alapjában véve mindig belső területen történik. Végzet és akarat kereszteződése mindig csak lelki pontokon mehet végbe s minthogy a drámai szintér mindig belül van, nyilvánvaló az is, hogy itt a külső szinterek, a hely és idő változásai csak másodlagos, alárendelt jelentőségüek s csakis úgy jöhetnek számba, mint a valószinűség elemei. Arisztotelesz tétele tehát az idő és cselekmény egységéről, a későbbi szenvedelmes viták a hármas egység követelménye körül rossz argumentumokból, de helyes ösztönből indultak ki, abból tudniillik, hogy a dráma súlypontja nem a változó térben és időben, hanem a lélek változásaiban keresendő.

Shakespeare ilyen értelemben járt el, amikor a szintereket beledramatizálta a személyekbe s a tömegeket is csak jelezte a szinpadon. Shakespeare jeleneteket sorakoztat egymás mellé, minden jelenet után kimegy egy csomó személy és ujak jönnek be helyettük. És a személyek úgyszólván ki- és behordják a diszleteket. Ezért lehetetlen Shakespeare-rel szemben a reálisztikus szinpad. Az által, hogy a szintereket realizálja, hangsulyozza: epikává lapítja a drámát. Ezért hat jobban Hamlet fekete függönyök előtt, mint a legpazarabb diszletekkel.

Shakespeare szinpadja azt mondja, hogy nem a milieu fontos, hanem az ember, s a milieuből csak az kell, ami az emberből visszasugár-

zik. A reálisztikus szinpad — mennél művészibb eszközökkel dolgozik — annál inkább elferdíti ezt a viszonyt, amikor a hangsúlyt áthelyezi a milieure. Londonban pár évvel ezelőtt egy amerikai társulat a modern technika minden raffinériájával adta elő a Velencei Kalmárt. Az ötödik felvonásban Portia kertjében az égen járó fényes hold ragyogóan tükröződött vissza a valódi tó valódi vizébe. Virágos ágak — természetesen plasztikusak — hajoltak Lorenzo és Jessica fölé s bűbájosan szólt a zene. A mikor a függöny szét nyilt, a közönség percekig tapsolta a diszletet s ez alatt mondták a szinészek Lorenzo és Jessica verseit, amelyekből természetesen senki egy hangot sem hallott. De kit is érdekelt volna, hogy mit mond Shakespeare a holdról és az éjszakáról, amikor az éjszaka is, meg a hold is előttük volt a festő, a gépész és a világositó jóvoltából. — Pedig Shakespeare nem szorult rá egyikre sem.

A tragikumnak és komikumnak folytonos vegyítése, mely Shakespeare és Calderon drámáját annyira jellemzi: tipikus középkori jelenség — és ez a második momentum, amelyet nem hagyhatok említés nélkül. Ahol az antik hatás erős volt és a drámának finom, úri publikuma volt, mint Olaszországban és Franciaországban, ott a dráma nem tévedt bele ebbe a sületlenségbe, amely grasszált a misztériumokban, ahol a legfönségesebb páthoszt váltotta fel a legtriviálisabb élcelődés. Viszont mégis azt kell hinnem, hogy a népies közönség durvaságával és műveletlenségével ezt a jelenséget nem lehet megmagyarázni, mert a legmodernebb drámák s éppen azok, amelyekben a legkultiváltabb publikum találja kedvét: ugyanezt a vegyitést mutatják. A középkori dráma még a templomokban sem tudta megőrizni tragikus tisztaságát s itt ismét olyan jelenséggel állunk szemben, mely homlokegyenest ellenkezik a klasszikai tragédia szellemével. S minthogy a középkori néptömegek barbárságával és műveletlenségével e jelenséget nem lehet megmagyarázni, tovább kell nyomoznunk.

És itt — a műveltséget már leszámítva — az európai s legkivált a germán s másrészt az antik publikum között egy igen lényeges különbségre bukkanunk, amely más téren is tapasztalható. Az antik tragédia nagyszabásu felvilágosítás a sorsproblémáról; a megismerés, a belátás szükségességét hirdeti s ennek eleven szimboluma a kórus, mely csak kritika, részvét, szemlélődés: és csak a legritkább esetben akarat. A kar az, amelynek soha sem történhetik baja, amely belátásával és óvatosságával mindig innen marad a tragikai kriziseken. Az antik tragédián tehát rajta van a görög intellektuálitás bélyege. Innen szigorú stilusbeli egysége és absztrakt mélysége. A középkori dráma — és utána a shakespearei tragédia — egy kevésbé intellektuális, inkább intuitiv és véghetetlenül szenzibilis közönségnek szólott. Hogy tragikus fogékonysága ne gyöngüljön, fel kellett őt frissíteni közben a kontraszt erejével s ez nem ütközhetett akadályba olyan

szinpadon, ahol egy empirikus emberi élet keretében játszódtak le a nagy tragédiák. Marlow szembe próbált helyezkedni a közizléssel s Faustusába nem vett fel humoros jeleneteket, mire a szinészek pótolták a hiányt s ma csak olyan Faustus van a birtokunkban, amelynek egy része nem is Marlowtól való.

De általában nemcsak a közönség, hanem maguk az írók is szerették ezt a naiv realizmust, mely a tökéletes valószínűséget s az élet empirikus gazdagságát adta meg a tragédiának és főkép Shakespearenél legtöbbször csak a tragikai hatás erősbítésére szolgált. Az, hogy a néző sírni és nevetni akar egymásután, tehát a hatások összeségét keresi: másfelől olyan drámaírókat föltételez, akik a hős összes lehetőségeit el tudják képzelni. A tragédia így teljesen távol kerül a kultusztól, holott az antik tragédia ebbeli karakterét soha sem vetkezte le egészen.

Még több joggal hivatkozhatnám arra, hogy ez a különbség benne rejlik az antik és a shakespearei tragédia strukturájában. Az a tragédia, mely a sors útját irja le az ember felé, ez sötét törvényszerűséggel bonyolódik le s a törvény csak a törvényszerűséget, a muszájt ismeri; természeténél fogva kizárja a komikumot és a detailfestést. Az a tragédia ellenben, mely az ember útját irja le, nemcsak a törvény muszájával, hanem az akarat összes lehetőségeivel dolgozik: tehát magától értetődően teret enged a komikumnak is. A sors útja egyenes, az ember útja görbe. Ezért látszik a shakespearei dráma oly szabálytalannak és szeszélyesnek.

Ámde ez sem magyarázat, mert még itt is tovább lehet kérdezni s a kérdés most az: miért lett az antik dráma olyan, a középkori dráma emilyen. Van-e erre egyáltalán magyarázat?

Az idő annyira előrehaladott s már oly hosszan vettem igénybe a türelmüket, hogy kimagyarázás helyett már csak egy illusztrációt adhatok. A középkori szinpad legszivesebben a Megváltó életét és halálát ábrázolta s mint már emlitettem, a pathetikus jelenetek mellett és között mókázás és tréfálózás járta. Olyan jelenetek kerültek a misztériumokba, amelyekről sem az Evangélium, sem az apokrif evangéliumok nem tudtak s a misztériumokból — mint Emil Mále, a kiváló francia ikonographus meggyőzően kimutatta — belekerültek a XV. és XVI. század festészetébe. — A kérdés csak az, hogy honnan kerültek bele a misztériumokba. A XIII. század végén megjelent Európában egy ilyen cimű könyv: Meditációk Jézus krisztus életéről, amelyet egy ideig Szent Bonaventurának tulajdonítottak. Ez a könyv tele van kedves, mosolygó detailokkal, naiv és eleven dialógussal s megtermékenyítette két század szinpadi irodalmát és képzőművészetét. Ez a könyv a Megváltó tragédiáját telehimzi derüs epizódokkal. Ez a könyv valóságos stilusbeli modellje a shakespearei drámának s el lehet mondani, hogy a középkor lelkétől lelkezett. De ez a könyv megfejthetetlen rejtély mindaddig, amig a középkort élettagadónak hisszük,

valamint rejtély volt a görög tragédia, amig a Perikles görögjeit az életöröm apostolainak hittük.

És itt, azt hiszem, tul kell mennünk Nietzschén is, aki pedig eléggé leleplezte az úgynevezett pogány életörömet. Az antik ember csak addig tudott örülni az életnek, amig nem kellett a sorsra gondolni. Mihelyt a sorsra és halálra gondolt, keserű ízét érezte az életnek az ajakán. Sőt nemcsak hogy addig örült az életnek, amig nem gondolt a sorsra, hanem szántszándékkal és programmszerüen örült az életnek, hogy ne kelljen gondolnia a sorsra. A középkor azonban hitt az istenben, félt a pokoltól és örült az életnek. Tévedés, hogy elfordult a világtól. A gothikus templomok szentjei mind tágranyilt szemekkel néznek az életbe, mondja G. K. Chesterton. — Minthogy a birót magában hordozta: a középkori ember mihelyt a lelkiismeretével rendben volt, tudott és akart is örülni az életnek. A nevető és mosolygó tragikai hősöket Shakespeare ajándékozta a világnak. Csak a gonoszok nem tudnak örülni, a boldogtalanok igen. Rikárdnak, Edmundnak, Jágónak, Klaudiusnak útján nem nyilnak örömök, de hallgassák meg Hamletet, amikor jönnek a szinészek, Leart, amikor feltalálja Cordéliát. És ha így vissza nézünk a „sötét" középkorra Shakespearen keresztül, a tragédiának egy különös, talányos mosolya sugárzik felénk. S ezért a mosolyért magának az Istennek kellett lejönnie a földre s meghalnia a — kereszten.

SZEMLE.

Attendite a scribis, qui volunt ambulare in stolis, et amant salutationes in foro, et primas cathedras in synagogis, et primos discubitus in conviviis.

(Luc. XX. 46.)

WILHELM DILTHEY (1833—1911.) Hipokrizis lenne pótolhatatlan veszteségként siratni a halálát; az a kevés ember, aki egy filozofiai renaissanceben hisz, régen nem tekintett váró szemekkel Diltheyre, sőt már megirott munkáiban se igen látta egy készülő nagy dolog első előhirnökeit. Dilthey halála a kulturát szerető embereknek nagyobb veszteség, mint a filozofiának. Egy olyan ember halt meg benne, aki még megőrizte a régi nagy Németország előkelő hagyományait ugy irásában, mint gondolkodásában és érzéseiben; egy ember a Grimmek és Rohdek fajtájából, akinek számára a kultura eleven és gazdag élmény volt, melynek összefoglaló gazdagságában teljes frisseségben és életerőben nem könyvszerüen és herbariumi növényekként élnek tudomány és filozofia, költészet, művészet és azok pszichologiája. Igy irta meg Dilthey fiatalkorában Schleiermacher pályájának kezdetét, igy élete végén Hegel ifjúkorát és közben a finom és gazdag essayk hosszu sorát: Goethe és Novalis, az individium és történelem problemái; ragyogó portraitk és gazdag fejlődéstörténeti keresztmetszetek.

Mégis tragikus ez a csupa telten tökéleteset létrehozó élet. Nemcsak azért, mert töredékben hagyott mindent (Dilthey három nagy első kötetet irt: Schleiermacher és Hegel életrajzait és az a Einleitung in die Geisteswissenschaften"-t), hanem mert ez a finomság, ez az előkelőség rezignáció volt, belső megalkuvás egy élet összeomlásával. Az „Einleitung in die Geisteswissenschaften" Kanti tettnek készült: Kritik der historischen Vernunft volt az eredeti cime. Dilthey volt egyike az elsőknek, akik a „természettudományi világnézet" és a „törvényeket talált" szociologia filozofiai ürességét és meg nem alapozottságát átlátta; természetszerüleg kinálkozott a feladat: megvivni ellene a döntő csatát és aztán felépiteni az uj világot, a „szellemi" tudományok világát. De Dilthey csak ebben az egészen negativ kritikában előzte meg korát; annak egy másik éppen olyan végzetes előitélete benne is eleven volt: a pszichologiában mint általános, bölcsészeti kérdéseket megoldó tudományban való hit; és eleven volt benne, ami Hartmannt és Nietzschet kivéve minden kortársában megvolt: a metafizikától való félelem. Kritikájának természete azt követelte volna meg, hogy félreháritva a felületességeket utjából, egy uj metafizikát teremtsen meg; az ő történelemfelfogása egyes pontjaiban elég közel is jut Bergson irracionalizmusához és akalmasabb területen: a történelemben — de Diltheyben mindig hiányzik a bátorság, hogy gondolkodásának minden következményét levonja. Igy egész életén keresztül a pszichologiai „élmény" fogalommal operált mint centralis fogalommal — egy zavaros és minden teherbiró és rendszerépitő képesség nélküli forgalommal. Igy lett a filozofus Diltheyből essayista. És ha sirjánál megsiratjuk az utolsó finom és nagystilü német essayistát — már életében megsirattuk egy filozofus elpusztulását, egy kitünő emberét, akit a rossz kor, a melybe született és amelytől nem birta emancipálni magát, pusztitott el.

L. Gy.

*

UJ SUSO-KIADÁS. A német misztikusoknak népszerű sorozatában, melyben a jenai Diederichs-cég jóvoltából már napvilágot látott Angelus Silesius, két kötet Meister Eckehart, a „Büchlein vom vollkommenen Leben", Sebastian Franck, most megjelentek két kötetben, Walter Lehmann fordításában, Heinrich Seuse-nek „Seuse's Exemplar" cimen ismert művei a Bihlmeyer-féle (Stuttgart, 1907.) kritikai szöveg alapján. — Suso számunkra való jelentőségének megitélésében egészen más szempont mérvadó, mint amelyre egy Meister Eckehart igényt formálhat. Eckehartnak már volt s kétségkivül még lesz, jelentékeny szerepe a modern metafizikai spekuláció megtermékenyitésében. A minden miszticizmusban föllelhető igazságoknak azokkal a pregnans formáival, melyek az ő sajátja, bátran mondhatjuk, hogy minden eljövendő metafizikának számot kell vetnie, amely nem akar a legfőbb filozofiai értékekért való küzdelemről lemondani. Vele szemben s nevezetesen utána, Susonak filozofiai jelentősége jóformán null — Suso, mint theoretikus, csak gyönge és zavaros visszhangja a hatalmas és kristálytiszta Eckehartnak, tanítvány, akinél csak az óriási szeretet a mester iránt enyhiti valamennyire az epigonság vigasztalan benyomását. De Susot nem szabad pusztán mint theoretikust megitélni s mint ilyent, Eckeharttal összemérni. Találó szempontból indul ki az a fölfogás, mely benne a filozofus helyett a költőt méltatja, de egészen hamis mértékekkel mér, amikor az ő életirását a szent Ágostoné s Goetheé közé sorozza (mint Lehmann teszi). Bármily jelentékeny költő is Suso helyenként, igazi nagyságának kritériuma még sem költő volta, épen mert ez csak helyenként nyilatkozik meg elementárisan, hanem *praktikus* miszticizmusa, szentsége. Suso a tipikus szent, akiben egyetlen akarat él: az üdvösségnek elérése. És azért szent, mert ez az akarat minden eszközt megkisérel s a végletig visz céljának eléréséért. A spekulacio erőfeszítései, melyek sohasem végződtek nála egészen tiszta s megváltó fogalmakban és koncepciókban, nem bénitották meg akaratát, nem lohasztották kedvét s nem kárhoztatták a féleredmény békés ujraizlelésében és rekontemplálásában gyökeredző stagnálásra és megalkuvásra: mivel lényének igazi mivolta a tiszta spekulációban nem olvadt ki s nem emelkedett fel puszta valójában a tiszta Léttel való zavartalan egyesülésig, akaratának a benne rejlő minden életlehetőséget meg kellett kisérlenie s végig, nem gondolnia, hanem gyakorolnia. És ez a Suso nagysága és szentsége — amit a mai ember tán legkevésbé képes megérteni és apreciálni benne: aszketizmusa, melynek absztrakt és formai értelme, hogy ez az ember katonai hűséggel állta meg a neki kirendelt helyet, a neki jutott eszközökkel. Az igazi hős és az igazi szent egy pillanatra sem áll meg az övénél különb poziciók és erők látványától: minden poziciót, melyre Isten helyezett, meg kell védeni azokkal az eszközökkel, amelyek épp annak a poziciónak, s csak annak, megfelelők. És ebből a szempontból, a jó és a rossz kozmikus küzdelmének szempontjából apokaliptikus színt és méreteket ölt Suso alakja. Hallatlan túlzásai és önkínzásai orrfacsarók és diszgusztálók? naivitásai gyerekesek és nevetségesek? Mi ez ahhoz a féktelen, nagy erőhöz és mi ez ahhoz az irtózatos lendülethez képest, amelylyel ez az ember az örök értékekért küzd, oly kötelességszerűen és oly objektiven, mintha nem, sohasem őróla volna szó, hanem mindig csak ezeknek az értékeknek sorsáról? Itt nem egy ember akar üdvözülni, bármenyire az legyen a látszat, itt magáról az üdvösségről van szó. És végül a küzdelem oly emberfeletti és oly félelmetes, hogy a mindent mentő és igazoló céltól el lehet tekinteni megitélésében. És mindezzel, e hallatlan elszántsággal s magával szemben kannibáli kegyetlenséggel Suso, mint neve is mondja, a szelid, az érzelmes, gyöngéd, az üvegházi kolostor-ember, akinek a reális élettel való legcsekélyebb érintkezés is ijesző és fájdalmas. Ez az ellentét teszi karrakterét mélyen heroikussá, valamint sorsát jelentékenynyé az ellentét, mely fokozatosan kialakúl benne a pusztán aszketikus és egotisztikus kezdet s az Én-t maga mögött

hagyott, a másokért való aktivitás között és az ezzel járó, az önkínzást fölöslegessé tevő megpróbáltatások között. Ez az élet tele van nőve arabeszkekkel, a túltengő részletekben gyakran elvesz az egész, a lényeg, labirintusából csak keservesen bontakozik ki az, ami benne providenciális: az ember első benyomása kusza, kellemetlen, monotonság és fáradtság-érzet, de már az első benyomásban van valami megmagyarázhatatlanúl felemelő és tisztító, ami oly ritka írás után marad meg, az, ami a régiekben bizonyos könyvekkel szemben az isteni sugallatnak és szentségnek hitét keltette föl. Susonál az ember szünetlenül tiltakozik ez érzés ellen, annyira nyomasztó benne, első érintkezésre, az aszkéta virtuozitásának s az író cikornyásságának hatása; de az a másik érzés, minden tiltakozás ellenére, mégis csak fölülkerekedik s vele kialakul az emberben ennek az életnek minden zavaró részlettől ment határozott vonala, az, ami ebben a jelentéktelen theoretikusban, de hatalmas praktikus misztikusban az idea általános és örök érvényéig tudott fölemelkedni.

F. L.

*

LEOPOLD ZIEGLER.* Nálunk bizonyos filosofáló (a világért sem mondanám: filosofus) körökben, ahol eredetiségnek hiszik, hogy nem ismerik a multat és életerőnek, hogy nem látják a problémákat, nagyon lenéző hangon szoktak beszélni a német filosofiáról. Epigonságot vetnek szemére és azt, hogy nem valódi problemákra vesztegeti kétes értékű éleselméjüségét. Igaz: a mai német filosofia igen nehéz helyzetben van. Olyan korral áll szemben, amely elvesztette az eleven kultura iránt való érzéket, mely pusztán gyakorlati tudományos kérdések iránt viseltetik érdeklődéssel, mely ezért felületes, anarchistikus és egységnélküli; mely elvesztette minden kapcsolatát a német szellemi élet nagy korszakaival (Eckehart, Böhme és Kant-Hegel korszakait értem persze) és ezért tartalmatlan, formátlan, profiltalan. De a filosofia nem érheti be azzal, hogy eleven lelkiismerete legyen a kornak: mutatván az útat a multból a jövőbe és a jelen kulturtalanságával egy már elért kulturát parancsként szegezve szembe. Nem, mert épen a legutolsó és legnagyobb német filosofiai virágzás letörésének főoka belső volt: a híd, mely az ismeretelméletből a metafisikába vezetett, nem volt elég erős, hogy azt a világotátfogást, — mely egyik legfőbb kulturértéke volt ennek a filosofiának — elbirja. Ezért a ma elleni küzdelem a nagy mult felett való ítéletet is jelent: a mult tragédiájának átértését; a mult célja és hatása lehet csak a cél, az eszközök, amelyekkel azt akkor elérni vélték, nem használhatók már számunkra. Ezért uralkodik a mai német filosofiában az ismeretelmélet és a történelem. Mindkettő a mult és a jelen ellen küzd egyszerre: kimutatja a mai „természettudományos világnézetnek" felületes ismeretelméleti megalapozását, lopva becsempészett, hamis és üres metafisikáját; és egyszersmind az ismeretelméleti kérdések legélesebb feltevésének segítségével, minden álprobléma és megoldhatatlan kérdés kiküszöbölésével meg akarja vetni alapját egy új nagy, synthetikus, kulturát formáló filosofiának, a nagy mult méltó folytatásának.

Leopold Ziegler, ki Eduard von Hartmann tanítványa volt, az ő filosofiájának folytatásával kezdte és eddig legnagyobb művében a racionalizmus legdöntőbb kérdését, az intellektuális szemléletet vetette alá éles kritikának; megírta itt a racionalizmus tragédiáját. Tragédiáját, mert ugy nagyságát, mint határát egyaránt éreznünk kell minden nagy emberénél; éreznünk, hogy végső értéke menyivel nagyobb mint a mai szétszóródásé — és hogy el kellett pusztulnia mégis. Utolsó könyve még egy lépéssel megy tovább: a Hartmann-féle induktiv metafisika éles és lesujtó birálatát hozza. Ismét történeti kritikát tehát, de ismét aktualisat. Mert a Hartmann nagy problémája —

* Művei: „Zur Metaphysik des Tragischen" Dürr 1902. „Wesen der Kultur" Diederichs 1904. „Der Abendländische Rationalismus und der Eros" Diederichs 1905. „Das Weltbild Hartmanns" Eckardt 1910.

hogy ugy mondjam: tragikus tévedése — a modern tudományok, főleg természettudományok és psychologia eredményeivel való megalkuvás volt; kísérlet ezeket használni fel alapokul és utaknak a világmagyarázat felé. Ziegler munkája itt is láttatja ennek reménytelenségét és ismét megmutatja az egyetlen, a jövő felé vezető útat: a tiszta filosofia igazi problémáinak éles meglátását, éles elválasztásokat a „tudományos" problemáktól (amelyeknek ők alapvetői és birálói, de nem kiépítői): egy bátor, „anyagszerű" és tisztánlátó filosofiát egyszóval.

Az itt közölt Kant-fejezet a rationalizmusról szóló könyvből van véve. Nagy érdeme, hogy beleállítja Kantot a Platontól Hegelig volt nagy rationalisztikus fejlődésbe és hogy élesen és elhatározottan szakít azzal a — nálunk még mindig elterjedt — tévhittel, mintha Kant valami psichologikus empirismust akart volna csinálni és véget vetni minden metafisikának. A teljesség kedvéért hangsúlyoznunk kell, hogy a Hartmannról szóló könyvben az a priori (főleg ismeretelméleti oldala, a ismeretelméleti szubjektumhoz való viszonya) némileg másképpen van beállítva, anélkül azonban, hogy az az itt tárgyalt kérdést döntően befolyásolná.

L. Gy.

*

ZSIDÓ MISZTICIZMUS. („Die Legende des Baalschem". „Die Geschichten des Rabbi Nachmann", mindkettő Martin Búber fordításában Rütten und Loening kiadónál jelent meg). Legfőbb érdemük ezeknek a könyveknek, hogy véget vetnek annak a jogosnak látszó előitéletnek, mintha a zsidóság metafizikai forrása az ujkorban kiapadt volna, mintha csak „éleselméjü", „szellemes" gondolkodókat birna produkálni, de nem őserejü teremtő genieket. A „chassidim" mozgalom, amelynek Baalschem az első és Nachmann az utolsó nagy embere, primitiven hatalmas miszticizmus volt, a reformáció német, és az ellenreformáció spanyol miszticizmusa óta az egyedüli igazi nagy mozgalom és velük és a megelőző nagy mozgalmakkal teljesen egyenrangu. Ami a legfeltünőbb itt, hogy mennyire nincsen kötve — minden mély belső vallásossága ellenére — egy miszticizmus sem a valláshoz: Baalschem éppen oly szabadon interpretálja az ótestamentumot, éppen úgy csak testnek használja fel új szimbolumai számára, mint Eckehart az új testamentumot. Különösen érdekes, hogy a régi zsidó vallás legelhanyagoltabb része, a tulvilág és a halál utáni élet, mennyire a középpontjába kerül ennek a miszticizmusnak; hogy az itt sokat s sokféleképpen szereplő lélekvándorlás-elmélet mennyiben igazán önálló szellemi produktum és mennyiben indiai befolyás eredménye, annak eldöntéséhez még tulkevés adat áll rendelkezésünkre. De akárhogyan dől is majd el ez a kérdés, az a különös tény, hogy éppen a legegyénibb, legkevésbbé „tudományos" és igy ellenőrizhetetlen gondolkodás, a miszticizmus, a legegységesebb: tudtuk már, a dolog lényegét illetőleg a Vedák, Plotinos, Eckehart és Böhme ugyanazt mondják, most Baalschemben és tanitványaiban találjuk meg ugyanezt a csodálatos megegyezést minden megelőző misztikussal. Hogy pedig itt nem „átvételről", „hatásról" van szó (legalább a lényeget illetőleg nem) bizonyit számos frappánsan új és eredeti változata régi problémáknak; pl. a reinkarnatio ethikai értelmezése Baalschemnél. Még egy érdekes bizonyságát látjuk itt a miszticizmusok egységének: itt is — mint mindenütt — nem egy geniális emberről van szó, hanem egy misztikus „mozgalomról"; de itt is — mint mindenkor — az első, az alapitó a klasszikus, a „mester" és utánna dekadencia és barokk következik; Rabbi Nachmann viszonya Baalschemhez sok tekintetben hasonló ahhoz, ahogy Suso Eckeharthoz viszonylik. A forditásokat nem állott módunkban ellenőrizni; helyenkint stilusban nagyon is modernizált benyomást tesznek.

L. Gy.

1864
GARAI MÓR ÉS FIA
KÖNYVNYOMDÁJA

FONTOSABB UJ KIADÁSOK FILOZOFIAI TÉREN

Felix Meiner kiadásában (Leipzig):

Fichte: Werke, Hrsg. v. F. Medicus, 6 Bde. (Bisher erschienen I—V.) . . . M 42.—

Schleiermacher: Werke in 4 Bden. Hrsg. v. O. Braun. (Bisher ersch. 1., 3., 4.) . . M 28.—

Schelling: Werke in 3 Bänden. Hrsg. v. A. Weiss . . . . . M 25.—

Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hrsg. G. Lasson . . . . . M 5.40

Eugen Diederichs kiadásában (Jena):

Sören Kierkegaard: Gesammelte Werke. Bisher erschienen: 7 Bde.

Texte aus der deutschen Mystik des 14. u. 15. Jahrh's . . . . . M 4.—

Seuses Schriften: 2 Bde . . . . . M 10.—

Madame Guyon: Zwölf geistliche Gespräche . . . . . M 4.—

Kungfutse: Gespräche . . . . . M 5.—

Laotse: Vom Sinn u. Leben . . . . . M 3.—

Liä Dsi: Das wahre Buch vom quellenden Urgrund . . . . . M 4.—

R. Unger: Hamann u. die Aufklärung. 2 Bände . . . . . M 24.—

GARAI MÓR ÉS FIA
KÖNYVNYOMDÁJA