ATHENAEUM

PHILOSOPHIAI ÉS ÁLLAMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

*

A MAGYAR TUD. AKADÉMIA MEGBIZÁSÁBÓL

SZERKESZTI

Dr. PAUER IMRE

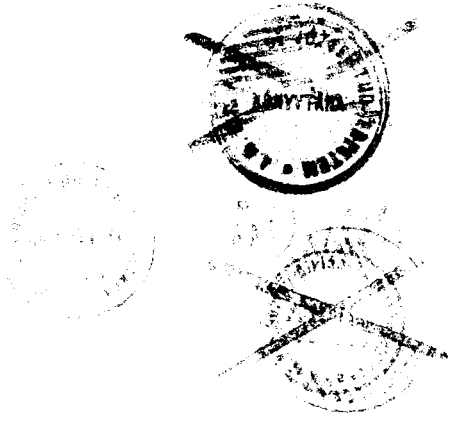
OSZTÁLYTITKÁR.

HUSZADIK KÖTET.  1911-IK ÉVFOLYAM.

BUDAPEST

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

1911.



TARTALOM.

ELSŐ FÜZET.

MÁSODIK FÜZET.

HARMADIK FÜZET.

NEGYEDIK FÜZET.

HOBBES ÉS AZ UJKORI ABSOLUTISMUS.

I. Bevezetés.

Hobbes állam- és jogbölcsészeti rendszere egyik legönállóbb és a maga nemében legclassikusabb kifejezője annak az eszmeirányzatnak, mely megdöntötte a középkori scholasticismust, s az emberiség összes törekvéseinek, elsősorban a tudományos vizsgálódásnak teljesen új irányt adott. Az emberi szellem öntudatra ébredt, önmagában keresi a maga súlypontját, — mint ezt Hegel a történetbölcseletében kifejtette. Az emberi gondolkodásnak az előbbi korszakával merőben ellentétes iránya választja el az újkort a középkortól philosophiai és politikai történelemben egyaránt, s ennek az új irányzatnak hatása észrevehető az emberiség eszmei létének összes nyilvánulásain. Miután a scholasticismus, mely a theologiába akart fojtani minden tudományt, hajótörést szenvedett a hitnek észszerűsitésén, a többi tudományokkal egy időben a politika és jogbölcsészet is fölszabadultak az isteneszme befolyása alól. Az új szellem hatása következtében az államról és az ezzel kapcsolatos fogalmakról: a jogról és törvényekről való fölfogás nagy változáson ment keresztül e korszak kezdetén, s ez új eszmeirányzat befolyása alatt jöttek létre azok a nagy politikai és jogrendszerek, melyek kifejezői ez időszak politikai fölfogásának és küzdelmeinek és a melyek történészre nézve is legérdekesebb és legtanulságosabb forrásokul szolgálhatnak. E szóban lévő politikai rendszerek nemcsak a kor eszmevilágát fejezik, de nyomát találjuk bennük íróik azon törekvésének is, hogy az állam, a jog és törvények eredetének tudományos magyarázatát adják. Szóval ezek nem csupán iránymunkák.

Hobbes volt az első, ki az új irányzat hatása alatt tudatos és a kiinduló gondolathoz következetes politikai rendszert alkotott. Ő a politikai tudományok fölszabadítója, a miért is őt méltán tekinthetjük e tudományok újkori megalapitójának. Hobbes philosophiájáról az eddigi birálók véle-

ményei rendkívül eltérők. Némelyek gyűlölettel és megvetéssel említik nevét; Rousseau pedig veszedelmes tanoknak nevezi Hobbes nézeteit. Birálói elfogultságukban elhallgatják még azon érdemeit is, melyeket mint a Bacon-féle empirismus továbbfejlesztője a lélektani és logikai kutatások körül szerzett.

Mielőtt Hobbes rendszerének tárgyalását elkezdenők, szükségesnek tartjuk röviden kifejteni azon általános elveket, melyeknek szempontjából vizsgáljuk e kérdést. Ez annál inkább nem lesz fölösleges szószaporitás, mert a szellemi tudományoknak, kiváltképen a politikának és jogbölcsészetnek czélja és föladata még mindeddig nem állapittatott meg véglegesen s innen van, hogy e tudományok nem juthattak olyan minden eszmei irányzattól ment eredményekre, mint a rajtunk kívül eső világ jelenségeit kutató természettudományok.

Hobbest az újkori jogbölcsészet és politikai tudomány egyik legnagyobb úttörőjének, sőt megalapítójának vallják még azok a birálói is, a kik saját subjectiv álláspontjukról ócsárolják nézeteit. A kárhoztató, gyakran becsmérlő megjegyzéseknek az a magyarázata, hogy a politikai és jogi rendszerek eddigi ismertetői és birálói többnyire nem tudnak világosan különbséget tenni a subjectiv világnézetet kifejező eszmei munkák és tulajdonképeni tudományos objectiv jogi és politikai művek között. Az a kérdés tehát elsősorban, hogy mit nevezünk politikai iránymunkáknak és a tulajdonképeni tudományos politikai művek alatt mit kell értenünk?

Politikai iránymunkáknak azokat a conceptiókat nevezzük, a melyek időnként eszmeáramlatok hatása alatt jönnek létre és azon kornak politikai fölfogását, küzdelmeit és kivánalmait fejezik. Hatásuk abban leli magyarázatát, hogy az van bennük kifejezve, a mi a közlélekben különben is megvan. Ezek a munkák rendesen megelőzik a nagy változásokat, s a küzdelmek lezajlása után vagy egy új eszmeáramlat létrejötte után értéküket rendesen elvesztik. Formájuk nem mindig szigorúan értekezés-forma, sokszor regény vagy utazás, pl. Morus Utopiája vagy Cabet Voyage en Icarie czímű munkája. Ilyen irányművek még: Rousseau Contrat socialja, Bossuet La Politique tirée de l'Écriture sainte czímű munkája stb. Ezeknek csak történelmi értékük van, tudományos értékük semmi sincs, mert íróik nem tudományos igazságokat kutatnak, hanem politikai eszméikért küzdenek, ők ugyanazt tollal végzik, a mit mások fegyverrel kezükben vérontással érnek el.

A politikai tudománynak és jogbölcsészetnek tárgya az emberiség eszmei létének az a két jelensége, mely az állam és jog fogalmak alatt értendő alkotásokban nyilvánul. A politikának és jogbölcsészetnek föladata tehát e jelenségek törvényszerűségeinek megállapítása és megmagyarázása bizonyos általános elvek és törvények alapján, melyekhez helyesen alkalmazott tudományos módszer segítségével juthatunk.

A politikai és jogi irányművek és tudományos munkák között e szerint lényeges különbség van.[1] A publicista azt bizonyítja, hogy az ő felfogása, az ő eszmei álláspontja szerint milyennek kellene lenni az államnak; a tudós, ki az államot és jogot a tudományos kutatás objectumának tekinti, azt keresi, hogy mi az állam, hogyan jött létre az állam s miféle törvények szerint mennek végbe az állam fogalma alatt értett jelenség különböző változásai. Hogy melyik a legjobb és legüdvösebb államforma; kit illet a főhatalom: a népet-e vagy az uralkodót, és más ehhez hasonló kérdések nem lehetnek tudományos vizsgálódás tárgyai, mert ezek értékfogalmak és változnak a koronként változó irányeszmék szerint, melyeknek alapján értékelünk. Ha például azt mondom, hogy fölfogásom szerint leghelyesebb a köztársasági kormányforma, kifejeztem, hogy a bennem elő eszmével a dolognak ez az állapota van leginkább harmoniában. Ha azt állítom, hogy a népoktatás általánosítása inkább káros, mint üdvös törekvés, hasonló módon erkölcsi eszméim alapján ítéltem e jelenséget, a mit más a saját subjectiv álláspontjáról könnyen absurdumnak vagy eszeveszettségnek bélyegez. A tudomány czélja a

[1] *Concha Győző* a Politika I. k. előszavában mondja: „Munkám tárgya nem az országlás művészetének, hanem a nemzetenkint élő emberek együttléti és fejlődési törvényeinek tudománya". Munkájáról azt mondja tovább Concha; „nem lép ki saját köréből, az országlás napi eseményeit csak szemlélőkép nézi, épp ebből meritve reményt az emberileg lehetséges tárgyilagosságra . . ." Concha jött rá nálunk először arra a nagy igazságra, hogy tudományos politika és publicistika között lényeges különbség van.

Az eszme és igazság (tudományos igazság) közti különbséget nagyon szépen kifejtette Fitos Vilmos e folyóirat lapjain; szerinte „az igazság eszmétől független gondolat". Filos kétségkívül világosan látja, a mit némelyek csak sejtettek (Kantnál az elméleti és gyakorlati ész dualismusa); az eddigi philosophiai és politikai kutatásokról való nézeteit azonban egy kissé elfogultnak találjuk.

Az a gondolat, hogy a politika pozitiv, sőt épp olyan positiv tudomány, mint a physika, melynek egyedüli forrása a szemlélet, megtalálható a Comte-féle positivismusban. (L. Falckenberg: Geschichte der neueren Philosophie, 458 l.)

tudás vagyis a jelenségek törvényszerűségeinek, ok és okozati viszonyainak ismerete. Az objectiv tudás azon gondolat vagy gondolatok összege, melyhez megértés által jutunk. A megértés egyedül az ész functiója s abban nyilvánul, hogy megismerjük azon kapcsolatokat, melyek a jelenségek közt vannak, s minden jelenséget bele tudunk illeszteni abba a mechanismusba, melyet azoknak összesége alkot.

Ha a politikai író vagy jogbölcsész értékel politikai eszméket, átlépte a tudomány terrenumát, mert minden értékelés subjectiv. Az állami élet különböző jelenségei, a patriotismus, kosmopolitismus, liberalismus, a koreszmék, melyekért az emberek életüket is készek föláldozni, a demokratia, a „divino iure“ királyság, a parlamenti botrányok és harczok, mind mulékony tünetei a létnek, okoknak okozatai, s a viszonyok szükségszerű fejlődésének eredményei. Jelenségei az emberiség eszméi létének, összeségük a világtörténelmet alkotja, a mely e fölfogás értelmében nem egyéb, mint az emberiség eszmei lényege.[1] Azok a politikai irók és bölcsészek, kik gazdasági és politikai irányzatoknak szócsövei a föntebbi meghatározás értelmében épp úgy nem tarthatnak arra számot, hogy munkásságuk tudományosnak nevezhessék, mint a subjectiv történetirók. A subjectiv történetirás, melyben Macaulay és Mommsen tündökölnek épp úgy nem tudomány, mint a nemzetközi socialismus vagy az agrár politika útjait egyengető jogbölcsészet.

Azok a politikai és a jogbölcsészeti rendszerek, melyek az újkor elején létrejöttek kétségkívül koreszmét kifejező és speculatio útján keletkezett conceptiók. Elfogultság volna azonban azt állitani, hogy tudományos vizsgálódásnak nyoma sincs bennük és tudományos értékük semmi sincs. Az a kutató és kétkedő szellem, mely a reformatióval

[1] Az „eszme“ és „eszmei lét“ fogalmat Hegel-féle értelemben fogjuk föl. Ez azonban nem jelenti a Hegel-féle panlogista világnézet elfogadását. Az „eszme“ világalakító gondolat, s tetszés szerint helyettesíthető az „akarat“ kifejezéssel. A világtörténelem az emberi akarat realizálódása, eseményeiből megismerhetjük a emberi természetet; mert a mi az emberi természetben egyszer megnyilvánult, mindenkor meg fog nyilvánulni. (Hegel.) A világtörténelmet H. következőleg határozza meg: „sie sey die Darstellung des Geistes, wie er sich das Wissen dessen, was er an sich ist, erarbeitet und wie der Keim die ganze Natur des Baumes, den Geschmack, die Form der Früchte in sich trägt, so enthalten auch schon die ersten Spuren des Geistes virtualiter die ganze Geschichte“. (Vorles. üb. die Phil. d. Gesch. 1840. 23. l.)

együtt fölébredt, s amelynek a természettudományok roppant előhaladása is tulajdonítható, megtalálható e kor jogi és politikai íróinak elmélkedéseiben. E szóban lévő tudományoknak, — ámbár még ma is csak bölcsőjükben vannak — ebből a kezdetből kellett kiindulniok. Ha egykor elérik azt a teljes objectivitást, a mit föntebb hangoztattunk, akkor lesznek egysorba állíthatók a mathematikával, physikával és chemiával, melyek ebből a szempontból egyedül érdemlik meg mindmáig a tudomány nevet.

A biráló egy ilyen rendszer ismertetésénél kettős föladattal áll szemben. A kor eszmevilágába illesztve magyaráznia kell az illető rendszert; a tudományos fejtegeteseknél arról is lehet szó, hogy ezek a tudomány mai álláspontján mennyiben állják meg helyöket.

—

A föntebb elmondottak után érintenünk kell még röviden azt a kérdést is, hogy van-e valami kapcsolat Hobbes és az őt megelőző politikai írók tanai között és vajjon ebben a korban lehet-e szó politikai tudományról olyan értelemben, mint a hogy mi ezt meghatároztuk. Az előzményekben kifejtettük, hogy mi a különbség a politikai és jogbölcsészeti tudományos és iránymunkák közt; az egyik objectiv-vizsgálódás eredménye, a mely vizsgálódásnak egyedüli czélja a megismerés, az objectiv tudás; a másik koreszmék kifejezője s itt a tudomány eredményei csak eszközök a czél elérésére.

E rövidre fogott értekezés terve nem engedi, hogy Hobbes tanait az őt megelőzőkéből pontosan és részletesen levezessük. ezért csak a legfőbbekre terjeszkedünk ki. A szerződéselmélet, melyből Hobbes az államot származtatja és a hasznossági jogelmélet, az ő rendszerének egyik sarkalatos pontja, már meglelhető az ókori sophistiktól kezdve. Az első két nevezetesebb ókori gondolkodó, kiknek figyelmét nem kerülték ki a társadalom életjelenségei és a kik az utódokra legtöbbet hagytak, Platón kívül Aristoteles és Cicero voltak. Aristoteles szerint az állam organikus fejlődés eredménye és az ember társas természetének köszöni lételét. Cicero a De Legibus czimű munkájában szintén a természetben keresi a jognak és törvényeknek eredetét s már nála megtaláljuk az észtörvény és észjognak fogalmát. Azt mondja: „... lex est ratio summa insita in natura, quae iubet ea, quae facienda sunt, prohibetque contraria. Constituendi vero iuris ab illa summa lege capiamus exordium quae saeculis omnibus ante nata est quam scripta lex ulla aut quam omnino

civitas constituta". (De Legibus L. I. C. VI.). A középkorban e kérdések nem tétettek kutatás tárgyává; e kor politikai irodalmának java része vitairatokból áll, s a küzdelem azon kérdés körül forog, hogy a pápát vagy a császárt illeti-e a főhatalom. A középkor a lelkeket átható eszmének hatalma alatt áll, az ilyen korban a tudományok elsekélyesednek, mert az egyénre nézve a benne élő eszmé az igazság. Az igazság benne és nem rajta kívül van; az eszme reá nézve minden és az egyetlen czél: az eszme megvalósítása érzéketlenné teszi minden más czél iránt. Innen van, hogy a középkorban az ismeretek oly kevés haladást tettek. A mi a császárság és pápaság küzdelmét illeti, mi ezt egyszerűen két irányzat, két istitutio mérkőzésének tekintjük, melynek tárgyalásánál a tudomány föl sem vetheti azt a kérdést, hogy itt kinek volt igaza.

A scholasticismus bukása után ledöntettek azok a korlátok, melyek az igazság nyomozását eddigelé meggátolták volt; ismét fölmerülnek tehát azok a kérdések, melyeket az említett két ókori gondolkodó fölvetett, hogy mi az állam, hogyan jött létre az állam, s megkísérlik magyarázatát adni a jog és törvény fogalmaknak. Az újkori politikai irodalom termékei — mint említettük — elsősorban vitairatok, de íróikban, bármennyire elfogultak is, megvan az az ösztön, a mely bennünket a dolgok megismerésére késztet, s mindnyájuk törekvése, hogy a szóban lévő fogalmaknak tudományos magyarázatát adják. E tudományok még ma is szánalomra méltó elmaradottságban vannak, mert e studiumok avatatlan mivelőinek sejtelmük sincs arról, hogy e kérdések tárgyalásánál sem lehet a vizsgálódásnak más czélja, mint az igazság megállapítása és objectiv bizonyosság szerzése és kötetekre menő könyveikben koreszmék mellett szónokolnak abban a jámbor hiszemben, hogy a mit ők hirdetnek az tudomány. Hobbes is a philosophia leple alá rejti rendszerének tulajdonképeni czélját, az absolut monarchia létjogosultságának bizonyítását. A tudományos apparatus rendkívül csekély még az e korbeli philosphusoknál; bizonyítékaik csak subjectiv bizonyitékek, melyekhez speculatio útján jutottak. Tudományos készültségnek ugyanis a tapasztalat útján szerzett bizonyítékokat nevezhetjük. A nagy tanulságot nem lehet elvitatni Hobbestől és kortársaitól; a római és görög írókra való töméntelen hivatkozás (különösen Grotiusnál és Miltonnál) mutatja, hogy elődeiket rendkívül ismerték. De új igazságokat nem fődöztek föl, csak meglévő gondolatokból construáltak új rendszereket.

Bodinus (Jean Bodin 1530—1596) volt az első, ki Hobbest megelőzőleg legnagyobb készültséggel és tárgyilagossággal elmélkedett ezekről a kérdésekről az Államról[1] szóló művében. Bodinus szerint „az állam több családnak és az ő közös vagyonuknak egy főhatalom által való helyes kormányzása". „Republique est un droit gouuernement de plusieurs mesnages, et de ce qui leur est commun, auec puissance souueraine."[2] Az állam főjellemvonása, hogy egy souverain, egy főhatalom áll az élén, ki gondoskodik az alattvalók életének és jólétének védelméről. A családok az államot alkotó kisebb emberi egyesületek, melyek az atyai hatalom által kormányoztatnak. „A család több alattvalónak (subiects) és az ő tulajdonuknak egy családfő által való kormányzása"[3] — úgy szól Bodinus meghatározása.

Az állam akképen jött létre, hogy egykor több család egyesült, s ez az egyesület lassanként tovább fejlődött; az állam létrejövetelének másik módja az, mikor egy néptömeg az anyaországtól elszakadva gyarmatot alapit, s ily módon új államnak veti meg alapját.

Bodinus az államformákat a szerint különbözteti meg, hogy kinél van a főhatalom. Megkülönböztet: monarchikus, demokratikus és aristokratikus államformákat. „A souverainitás az állam fölött uralkodó, korlátlan és örökké tartó hatalom."[4] Ez a legfőbb hatalmasság semmiféle más hatalomnak, sőt a törvényeknek sincs alávetve. Csak az isteni és természeti törvényeknek köteles engedelmeskedni; a természeti jog pedig őt is kötelezi alattvalóival kötött szerződés megtartására.

Bodinus a korlátlan monarchia szószólója ugyan, de különbséget tesz az igazságos absolutismus és a zsarnokság között.

„Zsarnokság az, ha a monarcha lábbal tapossa a természeti törvényeket, visszaél szabad alattvalóinak szabadságával és velük mint rabszolgákkal, más javaival pedig mint övéivel bánik."[5] A zsarnok és király között tehát az

[1] Les six livres de la Republique. Paris 1576. Az 1580-iki javított kiadást használtam. Jean Bodin latinul is kiadta ezt a munkáját; latin kiadásai közül az 1619-ben Frankfurtban megjelenőt ismerem.

[2] Livre d. l. Rep. 1. l. A puissance souveraine kitételt Bodinus alkotta; a latinban ennek a kifejezésnek „summa potestas" felel meg.

[3] L. d. l. Rep. 11. l.

[4] U. o. Chap. VIII. 122. l.

[5] L. d. l. Rep. L. II. Chap. IV. 287. l.

a különbség, hogy egyik a természet törvényeihez alkalmazkodik, a másik azokat lábbal tapossa; az a hitet, a jámborságot, az igazságot tartja szem előtt, emez sem Istent, sem hitet, sem törvényt nem ismer.

Bodinus az államot kezdetleges formákból kiinduló, fejlődő és végre elenyésző szervezetnek tartja. Első az újkori politikai írók között, kik e fejlődés törvényeit megkisérlették állapítani. Tagadhatatlanul nagy történelmi készültséggel és érzékkel vizsgálta az államok fejlődésének jelenségeit[1] és van néhány elfogadható megjegyzése is. Az államok élettartamát csak ötszáz évre teszi. Az államformáknak szerinte hatféle átalakulása lehetséges. Legállandóbb a monarchia és legrövidebb életűek a demokratikus államformák. Az államformák legelső typusa az erőszakkal megalapított korlátlan monarchia, melyre a keleti despotismust hozza föl példának, mint az államfejlődés legelső alakulatát.

Érdemes még megemlitenünk Bodinus milieu-elméletét.

Bodinus tanácsokat ád az államférfiaknak arra nézve, hogy a különböző éghajlat és talajviszonyok közt élő népeket mimódon kell kormányozni. Néhány elfogadható megjegyzést tesz a különböző tájakon lakó népek testi és szellemi tulajdonságairól. A déli népek eszesebbek és elevenebb fantasiájúak, mint az északiak, viszont az északiak erősebbek és harcziasabbak emezeknél. Az északi népek a délieket mindig legyőzték, a rómaiak sem birtak a náluknál erősebb, északon lakó barbár germánokkal. Ez nagyon megszivlelhető megjegyzése Bodinusnak, mert valóban a történelem is bizonyítja, hogy az olaszokat például az északról jövő ellenség mindig legyőzte. A vallások délről származnak, mert a boldogabb életviszonyok közt élő népeknek inkább van alkalmuk vallásos dolgokról ábrándozni, mint az északiaknak, kiknek egész életük a természettel folytatott küzdelemben telik el. Viszont a déliek testileg gyöngébbek, ámbár a túlságosan északon lakókat a nagy hideg szintén elsatnyítja. Bodinus hivatkozik Hippokratesre is, kinek milieu-elméletét úgy látszik ismerte. A középső égtájakat lakó népeknek nagyobb erejük van, mint a délieknek és kevesebb bennük az agyafurtság (moins de ruses); több eszük van, mint az északiaknak és kisebb erejük; alkalmasabbak az államok kormányzására és igazságosabbak cselekedeteikben.“ Ezek után Bodinus lerajzolja az ő esz-

[1] L. IV. Chap. I

ményi államát, melyben a papok és philosophusok az emberek szellemi vezetői, a fejedelem és a főhivatalnokok a közrendre és békére ügyelnek föl, a katonák, kézművesek és parasztok pedig testi erejükkel szolgálják az államot. Bodinus munkájának abban a részében, mely a fejedelem kötelességeiről szól, elválasztja az igazságszolgáltatást a kormányzástól. A későbbi politikai írók közül Montesquieut tekinthetjük a Bodinus-féle tanok továbbfejlesztőjének, ámbár eszméik ellenkeznek egymással. Montesquieu átvette és tovább fejlesztette Bodinus milieu-elméletét is.[1]

E röviden elmondottakból világosan kivehetjük Bodinus rendszerét, a mely egyik legtanulságosabb és legértékesebb alkotása a XVI. század politikai irodalmának. A természetjog, melyet Bodinus főművében csak röviden érint, egyedüli tárgya a XVII. és XVIII. század jogbölcsészeti irodalmának egészen Kant föllépéséig. Két évszázad küzdött a természeti jog titulusa alatt azokért a jogi eszmékért, a melyekért a nem tolforgatók az életben és a csatatéren harczoltak.

A természetjog megalapitója Hugó Grotius,[2] az újkori jogtudományok reformátora. Hobbes a politikát, Grotius pedig a jogot szabaditotta föl az isteneszme befolyása alól. Főmunkája, mely a maga korában rendkívül nagy hatást tett, első tekintetre compilatiónak látszik; a töméntelen idézet közül nagy nehezen lehet kivenni saját gondolatait. Eszméi csirájukban meglelhetők már Aristotelesnél és Ciceronál, de mint az első jogi iró, ki végképen szakított a scholasticismussal, megérdemli azt a helyet, melyet számára a kritika juttatott. Grotius nemcsak a természetjog ókori gondolatát vetette föl az újkorban, de ő a megalapitója a mai nemzetközi jognak is. Jogrendszerének főbb gondolatait röviden az alábbiakban foglaljuk össze.

Az ember eszes lény . . . sokkal nagyobb különbség van közte és a többi lények között, mint a mennyire azok egymás között különböznek. Ennek bizonyítékául szolgálnak az emberi nemnek nagyszámú saját alkotásai. Azok között a dolgok között, melyek az embernek sajátjai, van elsősorban a társaság iránti szeretet (appetitus societatis), azaz együttlét iránt saját fajtájabeliekkel, de nem bármilyen, hanem olyan iránt, a mely nyugodt és az ő értelmének

[1] Minderre nézve l. Hornyánszky Gyula értekezését: Hippokrates milieu-elmélete (Bud. Szemle 1909).

[2] Hugo Grotius (1583—1645) főmunkája: a De iure belli ac pacis 1625 Párisban jelent; XIII. Lajos franczia királynak ajánlotta.

mértékéhez van rendezve.[1] Az embereket tehát az egymáshoz való vonzalom hozta össze s már csecsemőben megvan a hajlam, — mondja Grotius — hogy másokkal jót cselekedjék. Az emberben a társas ösztönön kivül még van bizonyos érzék annak megítélésére, hogy mi árt vagy mi használ s a mi ezzel az érzékkel ellenkezik, mindaz a természeti, vagyis emberi jog ellenére történik. „A természeti jognak eredete maga az emberi természet, a mely bennünket, ha semmiben nem szüköllködünk is, a kölcsönös együttlétre ösztönöz; a polgári jognak eredete az egyetértésből származó kötelezettség, a mely a természeti jogból meriti erejét, s a természetet e jog mintegy ősanyjaként tekinthetjük.“ [2] Grotius a természeti és polgári jogon kívül Karneadesszel ellentétben, a jognak egy harmadik faját is különbözteti meg. Ez a nemzetközi jog, a mely az összes államok vagy több állam között jött létre kölcsönös megegyezés folytán, s a melynek létrehozásában nem az egyes államoknak, hanem az egész egyetemesség közös előnyei vétettek tekintetbe. A jognak forrása az emberi természet. „A természeti jog annyira változhatatlan, hogy még Isten sem tudná megváltoztatni.“ „Est autem jus naturale adeo immutabile, ut ne à Deo quidem mutari queat.“ [3] Igaz, hogy Isten hatalma végtelen, — mondja Grotius — de vannak bizonyos dolgok, melyekre nem terjed ki. Ezt az igazságot, hogy kétszer kettő négy, Isten sem tudja megváltoztatni, a természeti törvényeknek Isten is alá van rendelve, de mivel a természet Istentől származik, más szóval úgy fejezhetnénk ki Grotius e fölfogását, hogy Isten is engedelmeskedik a magaalkotta törvényeknek.

Grotius Hesiodusra és Cicerora hivatkozva állítja, hogy valóságos jog csak az ember számára létezik. „Ha pedig az oktalan állatoknak jogot tulajdonítunk, ez onnan van, hogy bennük is megvan az észnek valamelyes nyoma és árnyéka.“ (Quod si in quando brutis animantibus iustitia tribuitur, ad fit improprie ex quodam in ipsis umbra rationis atque vestigio.)[4] „A természetjog — mondja Grotius — a józan észnek parancsa arra nézve, hogy valamely cselekvés erkölcsileg rút vagy szükséges a szerint, a mint összhangban van vagy nincs az emberi természettel és következőleg Isten, a természet teremtője, az ilyen cselekvést

[1] De iure belli ac pacis, Amsterdam 1631. Prolegomena.
[2] U. o.
[3] De iure belli ac pacis. Lib. I. c. I. a. 10.
[4] De iure belli ac pacis L. I. c. XI.

tiltja vagy parancsolja.“ [1] A természetjogot megismerhetjük: a priori, ha nyilvánvaló valamely dolognak megegyezése vagy meg nem egyezése az emberi és társas természettel; a posteriori, mikor belátjuk, hogy ez a történelemben szereplő összes nemzeteknek közös sajátsága. A jognak másik faja az akarati jog (ius voluntarium), a mely ismét kétféle: úgymint emberi és isteni. Az isteni jogot Grotius határozottan megkülönbözteti az emberi jogtól. Az isteni jogot csak akkor ismerhetjük meg, mikor már Isten azt kinyilvánította. Grotius tagadja, hogy a tízparancsolat általánosan kötelező volna, mert Isten azt a zsidó népnek nyilvánította ki és egyedül a zsidó népnek szól.

„Az állam — Grotius szerint — szabad embereknek tökéletes egyesülete, a mely jog élvezete és közös haszon okából jött létre.“ [2] Az államjog a szerződések kötelező voltából származik.

Az államhatalom akaratából származó tételes jogot Grotius szintén megkülönbözteti az isteni jogtól. Különbséget tesz az állam és fejedelem souverainitása között. A democratiának azonban Grotius, ámbár köztársaságban élt nem nagy szószólója. Elveti azt a nézetet, hogy a népnek joga volna a souveraint tetteiért felelősségre vonni. Azt állítja, hogy a mint egyes ember alávetheti magát másnak, éppúgy egy egész nemzet is eljátszhatja szabadságát és kiszolgáltathatja magát egy korlátlan uralkodó teljes önkényének. Ha azonban a nép szabad akaratból vetette magát alá az uralkodónak, az uralkodó nem idegenítheti el országát a nép beleegyezése nélkül.

Grotius nagy munkája nemcsak stylusa és a benne előforduló roppant számú idézetek miatt nehéz olvasmány, de nem csekély homályossággal is találkozunk benne. Nem tudja világosan megkülönböztetni az isteni és természeti jogot, a jog- és erkölcsfogalom szintén homályos nála. Grotius föllépése és jelentősége mindazonáltal korszakot alkotó az újkori jogelméletek történetében. A természetjog fundamentumára fektette korának eszméit s végképen szakítva a scholastikus irányzattal, a modern tudományosságnak egyengeté útját. Hobbes-szal összehasonlítva Grotiust és Bodinust, ha nem lesújtó is e két utóbbira nézve az egybevetés, az elfogulatlan birálónak el kell ismernie, hogy az előbbinek nagy qualitásaitól mindkettő elmarad. Hobbes rendszere egy tökéletes épület hatását gyakorolja a vizs-

[1] U. o. CX.
[2] De iure belli ac pacis L. I. c. XIV.

gálóra, a melyből semmi sem hiányzik, s a melyen semmi sincs fölösleges. Eszméit, főleg moralis tanait subjectiv álláspontról lehet ócsárolni, — ezt sokan meg is tették; a ki azonban elfogulatlanul ítél az ilyen természetű kérdésekben, el fogja ismerni nagy érdemeit, melyeket az igazság kutatásában szerzett, ámbár kevés igazságot sikerült neki fölfödöznie. A mit Bacon megkezdett, az ő fejezte be; nemcsak hangoztatta az inductiónak önmagában elégtelen voltát, de a deductiv módszer alkalmazására is kiváló példát nyujt az ő philosophiai rendszere, melynek főbb eszméit az alábbiakban ismertetjük.

*

Hobbes Tamás a legyőzhetetlen armada pusztulásának évében, 1588 április 5-én született Malmesburyban. Oxfordi tanuló korában ő is elfordult a scholasticismus hiábavalóságaitól. Ifjú korában különösen mathematikával foglalkozott, később Bacon megnyerte az ő természetbölcseleti tanainak. Élete, mely hazájának legmozgalmasabb korára esik, eléggé hányt-vetett volt, s talán ez okozta, hogy tehetségeit csak későn tudta kifejteni. 1640-ben a forradalom elől Párisba menekült, a hol megismerkedett Descartes tanaival; olasz útjában pedig Galileivel kötött ismeretséget, ki szintén jelentékeny befolyással volt reá. 1652-ben Párisból is menekülni kényszerült és Cromwell uralma idejében visszatért hazájába. II Károly korában tekintélyes évdíjat kapott, s ez időtől, ámbár a gyűlölködő papok és parlamentaristák támadásainak gyakran ki volt téve, meglehetős nyugalmat élvezett. Meghalt 1679 decz. 4-én, 91 éves korában. Összes munkái Amsterdamban, 1668-ban jelentek meg. (Thom. Hobbesii Opera, quae latine scripsit omnia.) A jelen értekezés ennek a kiadásnak fölhasználásával készült. Két főműve közül a De Cive (Elementorum philos. prima sectio) Párisban 1642-ben, a Leviathan angolul Londonban 1657-ben, latinul 1668-ban jelent meg. A legjobb, legtárgyilagosabb és legalaposabb tanulmányt Tönnies írta Hobbes philosophiájáról (Hobbes' Leben und Lehre, Frommann-féle gyűjt. 2. k.). Czáfolói közül legnevezetesebb Cumberland (De legibus naturae disquisitio philosophica, 1671), ki főképen Hobbes társadalomelméletét és ethikáját támadja; az újabbak közül Paul Janet (Hist. de la Science pol. Paris 1872), ki liberalis szempontból birálja Hobbes nézeteit. Nevezetesebb róla írt tanulmányok még: Lyon-é (La phil. de Hobb., Alcan-féle gyűjt.) és Charles de Remusat-é (Hobbes, Rev. des deux Mond. T. 88.). Mindezek közül Tönnies-é ajánlható leginkább. Az angol tanulmányok közül Robertson művét emlegetik leginkább.

II.

(Hobbes psychologiája. A természeti jog. A természeti törvény. Az állam keletkezéséről szóló elmélet. Az államfő jogai. Az alattvalók kötelességei. A szülők és gyermekek, az urak és szolgák közti viszony. Az állam és egyház)

Hobbes állama *emberek által* és emberekből alkotott egységes hatalmas szervezet, melynek életet és mozgást adó organuma a legfőbb hatalmat bíró személy. Az egyének csak részecskéi, egy föltétlen akarat által mozgatott alkatrészei a szervezetnek s együttvéve a testet alkotják, melynek lelke az állam vagyis az azt megszemélyesítő korlátlan uralkodó. Hobbes először az államtestet alkotó szervek egyikét, az egyént teszi tudományos vizsgálódás tárgyává, s miután ennek testi és lelki tulajdonságait, életműködését és annak föltételeit megállapitotta, kifejti, hogy ezen részecskék mi módon és minő okok következtében tömörültek össze egyetlen szervezetté.

Hobbes az ember lelki világának összes jelenségeit egyetlen forrásra az érzékletre vezeti vissza. Mindennek eredete az érzék. Semmiféle lelki képzet nincs, a mi előbb meg nem volt az érzékek valamelyikében vagy egészben vagy részleg. „Origo omnium nominatur Sensus. Nulla enim est Animi conceptio, quae non fuerat ante genita in aliquo Sensuum, vel tota simul, vel per partes.“[1] A sensualismus, mely szerint minden képzet érzéki észrevételből származik s a melynek alapítójául Locke-t ismerik el az összes philosophia-történetirók, voltaképen Hobbesnek e tételéből veszi eredetét. Az érzéki érzetnek (Sensio) oka valamely külső tárgy vagy objectum, a mely a szervezetre közvetve vagy közvetlenül hatást gyakorol. Az érzet azonban teljesen subjectiv valami, mert a tárgyban nincsen más, mint mozgás; de mivel a mozgás csak mozgást létesíthet, ennélfogva a jelenségek (Apparitiones, fény, hang, stb.), melyekről érzékeink által szerzünk tudomást, tulajdonképen csak látszatok (Phantasmata). Az érzéki benyomásnak a lélekben hátramaradt nyoma a képzet, mely tehát nem egyéb, mint a benyomást keltő tárgynak emlékezete. Számos képzet emlékezete a tapasztalat. A képzet kétféle: ú. m. egyszerű, egyszerre egy egész tárgynak emlékezete és összetett, egyszerre több tárgynak emlékezete (pl. a centaurus). A képzetek meghatározásáról rátér a képzettársitás magyarázatára. Képzettársitás (Series Imaginationum) egyik gondolatnak a

[1] Leviathan, C. I.

másikra való következése: a mit ő Discursus mentalisnak nevez. Ez ismét kétféle: ú. m. szabálytalan, ha a gondolatok határozott czél és rend nélkül követik egymást; szabályos, ha a gondolatok sorrendjét egy meghatározott czél igazgatja. Ez utóbbi ismét kétféle, a szerint, a mint valamely fölfogott hatásnak okait keressük, melyek azt létrehozták, vagy pedig az összes lehető hatásokat keressük, melyeket valamely dolog létrehozhat, midőn magát a dolgot már megértettük. Ez a nem éppen éles distinctio egyik különbség Hobbes szerint az ember és állatok között. A képzetek akkor követik egymást határozott sorrendben, ha valamely jelenségnek okait nyomozzuk. Az okok nyomozásának vagy föltalálásnak ez a képessége neveztetik éleselméjűségnek (sagacitas) vagy találékonyságnak (sollertia). Okosságnak nevezi a bekövetkezendő hatásoknak előrelátását, a mi azonban még nem lényegés különbség az ember és állat között. Az emberi lélekben ugyanis az érzékleten, képzeteken és a gondolatok sorrendjén kívül semmiféle mozgás nincs, „ámbár — mondja a Hobbes — a beszédnek áldása által ezek a képességek annyira fejlődhetnek, hogy ezek által az ember minden más állattól különbözik".[1] „Minden a mit elgondolunk, véges. Nincs eszme vagy fogalom, a mely e szóból eredne: végtelen . . . Ha valamely dologra azt mondjuk: végtelen, ezzel csak azt bizonyítjuk, hogy nem vagyunk képesek annak határait fölfogni. Tehát Isten nevét is nem azért használjuk, hogy fölfogjuk, hanem hogy tiszteljük. És mivel minden a mit fölfogunk, előbb adva volt az érzékletben, semmiféle dolognak a képzete nem lehetséges az emberre nézve, a mi nem volt meg az érzékekben. Tehát senki sem képes valamit fölfogni máskép, mint helyben, meghatározott nagysággal ellátva és részekre osztva; és semmiféle egész nincs egy helyen és más helyen ugyanazon időben; és két vagy több dolog ugyanazon helyen és időben szintén nem lehet. Mert ezek közül semmi sem volt és nem lehetett az érzékletben; de vannak mitsem jelentő szavak, melyeket hánytorgatnak bizonyos tévelygő bölcseknek és csaló scholastikusoknak tekintélyére támaszkodva."[2]

A lényeges különbség, a mi az embert az állatoktól elválasztja és a mi a tudományokra is képessé teszi: a beszédnek lehetősége. A beszéd a Discursus Mentalis-nak Discursus Verbalis-szá való átalakulása, mely által a kép-

[1] Leviathan, C. IV.
[2] Leviath. C. III.

zetek sorrendje a szavak sorrendjévé formálódik. A beszéd ennélfogva abban nyilvánul, hogy egy bizonyos képzetnek nevet adunk; ez a név jel, mely által az illető képzet az emlékezetbe visszaidézhető. A beszéd alkalmazása másodszor abban áll, hogy valamely lelki folyamatot, vágyat vagy érzelmet ennek segitségével szavakkal körülírva fejezhetünk ki. Az igazság a neveknek helyes alkalmazásában áll; ez pedig úgy érhető el, hogy pontosan meghatározzuk, hogy a használt nevek mit jelentenek. A neveknek (vagyis fogalmak) két nagy csoportra való osztását érdemes még megemlitenünk Hobbes psychologiájának jellemzésére. A nevek egyik csoportját alkotják az állitók (Nomina Positiva), melyek olyas valamit jelentenek, a mi a dolog természetében van, vagy azt, a mit lelkünkkel fölfoghatunk, mint a testek s azoknak tulajdonságait stb.; második csoportba tartoznak a tagadó nevek (Nomina Negativa), melyek azt jelentik, hogy valamely név nem a szóban levő dolognak a neve.

A megértés (Intellectus) nem egyéb, mint a nyelv útján szerzett fogalom (Conceptum natum a Sermone).[1] De ebben a dologban óvatosnak kell lennünk, mondja tovább Hobbes, hogy a szavaknak más valami értelmet ne tulajdonitsunk, mint a beszélő. Ide tartoznak főképen a bűnöket és erényeket jelentő szavak, melyeket az emberek saját egyéni fölfogásuk szerint más-máképen értelmeznek. Kérdés most már, mi az értelem (ratio) és mi módon jön létre a tudomány?

A ki gondolkozik vagy az egészet keresi a részeknek hozzáadásával, vagy a maradékot a résznek a résztől való elvonásával. Az értelmet tehát úgy lehetne meghatározni, hogy az nem egyéb, mint gondolkodásfolyamat, mely azon főnevek hozzáadásában vagy elvételében áll, melyek fogalmaink jelölésére használtatnak. „Nihil aliud est. praeter Computationem sive Additionem et Subtractionem Nominum Generalium, quae ad notationem sive significationem cogitationum nostrarum recipiuntur.“ [2]

A lelki élet jelenségeit Hobbes mozgásfolyamatoknak fogja föl és e mozgások, melyekben az emberi élet nyilvánul, kétfélék; ezeknek egyike a Motus vitalis: a vér mozgása, érverés stb., szóval a testi organismus életjelenségei; a mozgások másik faja a Motus animalis. E csoportba tartoznak a lelki életnek mindazon jelenségei, melyeket tudatos mozgásoknak nevezhetünk, ellentétben a testi organismus reflex-mozgásaival.

[1] Leviath. C. IV.
[2] Leviath. C. V.

Ezeknek a mozgásoknak a szervezetben meglévő belső indító okait, mielőtt azok valami működéssel láthatokká lennének, nevezi Hobbes akaratnak (Conatus). Az akarat két jelenségben nyilvánul: a vágyban (Appetitus) és elutasításban (Aversio). Ebből a sensualistikus és mechanistikus akaratelméletből vezeti le tovább az ember cselekedeteinek és életnyilvánulásainak minden mozzanatát és az emberi cselekvésekben irányadó értékítéleteket is. A jó az ember vágyának objectuma; rossz az elutasításnak vagy gyűlöletnek oka. A jó és rossz e szerint relativ fogalmak. A szép és rút qualitások a jó és rossz fogalmakkal szoros kapcsolatban vannak. Szép az, a mi látható jelekkel jót igér; a rút pedig az, a mi rosszal fenyeget. „Pulchrum enim id significat, quod signis apparentibus Bonum promittit; sicut et Turpe id quod Malum promittit."[1]

A cselekvést megelőző lelki folyamat a megfontolás; ennek végső mozzanata az akaratelhatározás (voluntas). Az embernek ez a tulajdonsága közös az állatokkal. Hogy van-e az embernek cselekvési szabadsága, erre nézve Hobbes világosan nem nyilatkozik, de az ő mechanistikus psychologiájából önként következik, hogy olyanféle szabadakaratról, mint a mit az indeterministák tanítanak szó, sem lehet.

Hobbes az ember lelki életének minden egyes tényezőjét vizsgálat tárgyává teszi és megmagyarázza következetesen az ő psychologiai alaptételéhez. Ezek közül csak néhány szerintünk fontosabbat érdemes említenünk.

A tudás, mint mondottuk, a szavak (vagyis fogalmak) egymásra való következésének ismerete. Ezzel ellentétben a hit nem egyéb, mint más véleményének elfogadása olyan dologra nézve, a mit mi magunk nem tudunk, de egy más ember megismeresében és igazmondásában nem kételkedünk.

Az emberi tehetség kétféle: ú. m. természetes és szerzett. A természetes tehetség, mint ítélő tehetség (iudicium) nyilvánul s nem egyéb, mint a fogalmak közti hasonlóságok és összefüggés fölismerésére való képesség. A szerzett tehetség nem más, mint a helyes módszerrel elért tudás. A tudományokat következőképen osztja föl:

Az ismereteknek két faja van: egyik a tényeknek ismerete, ennek összefoglalása a történelem; a másik a tények összefüggésének ismerete, s ez neveztetik tudománynak; azt a tudományt pedig, a mely a tények közti összefüggést tárgyalja, nevezzük philosophiának. A tudománynak legfőbb tárgya az anyag, melynek két tulajdonsága van:

[1] Leviath. C. VI.

ú. m. kiterjedés és mozgás. A kiterjedés és mozgás kérdésével a philosophiának első része (philosophia prima) foglalkozik. A kiterjedés az alak és szám által határoztatik meg, a philosophiának az a része, mely az alak által meghatározott anyaggal foglalkozik, a geometria; a szám által meghatározott anyag pedig a philosophia egy másik részének, az arithmetikának tárgya. Az anyagnak érzékelhető tulajdonságaival a physika vagy természetphilosophia foglalkozik, mely az érzékletek szerint több részre oszlik. Ezek a tudományok és anyaggal általánosságban foglalkoznak; a többi tárgyául szintén az anyag szolgál, de nem általánosságban, hanem részletekben, pl. az ásvány- vagy növényvilág stb. Az embernek és lelki sajátságainak vizsgálatából ered a tudományoknak ismét egy nagy csoportja, melyeket mi szellemi vagy erkölcsi tudományoknak nevezünk. (Ethika, logika, rethorika, politika stb.).

Az erkölcsi világnak még három tényezőjét tartjuk szükségesnek Hobbes philosophiájának keretében ismertetni; ezek: a hatalom maga, az erkölcs és vallás.

„A hatalom azon eszközöknek összege, melyet az, a kinek birtokában van, valami látszólagos bekövetkezendő jónak elérésére fordíthat.“[1] A tisztelet pedig nem más, mint a hatalomnak való engedelmesség. A legnagyobb hatalom az állam, mely az egyes egyedek közös megegyezése által jött létre. A hatalom kétféle: ú. m. természetes, mely a tehetségekben való kiválóságban áll és mesterséges, mely a természetadta kiválóság által szerezhető.

Erkölcsök alatt érti Hobbes azon qualitásokat, melyek a béke föntartására és a polgári állam erősödésére szükségesek. A vallás gyökere az emberi természetben keresendő. Az emberi természetnek ugyanis sajátsága a hatásoknak okait nyomozni és az egyetlen, örök és végtelen Istennek fogalma — mondja Hobbes — az okoknak kereséséből származhatott. Az Isten tehát az okozatoknak végső és örök oka. Hobbes azt állítja továbbá, hogy Isten is olyanszerű állomány, mint az emberi lélek. Az anyagtalan állomány fogalmát ugyanis absurdumnak tartja s a lélek tehát nem egyéb, mint rendkívül finom és általunk nem érzékelhető anyag.

Hobbes rendkívül éles belátását és nagy tárgyilagosságát legjobban bizonyítják a moralis törvények eredetéről szóló tanai. Szerinte nincsenek örökérvényű, absolut erkölcsi törvények olyan értelemben, mint ezt minden idők moral-

[1] Leviath. C. X.

philosophusai tanitották. A sophisták szőrszálhasogatásai, Sokrates emelkedései, Platon dialogusai mind azon kérdés körül forognak, hogy van-e valami legfőbb jó, mi ez a legfőbb jó és vajjon hogyan lehetséges ennek birtokába jutnunk. A különböző bölcsészeti iskolák mind más-mást tartanak legfőbb jónak az ő eszmei álláspontjuk alapján. Más a legfőbb jó a epicureisták és a stoikusok szerint; manapság is nem ugyanaz a legfőbb jó a kártyázó és mulató kéjencz és a szorgalmas, becsületes és munkás ember eszmei álláspontja alapján. A ki dőzsöléssel és tivornyázással tölti el napjait, annak hiába bizonyitom, hogy az én moralis álláspontom helyes; a legfényesebb ékesszólás sem győzi meg arról, hogy sokkal dicsőbb és magasztosabb, ha az ember vágyait és szenvedélyeit korlátozva egy magasabb erkölcsi tökéletesség felé törekszik. Ezt a gondolatot fejezik ki Hobbes elmélkedései az erkölcsi jóról és rosszról. Mi az erkölcs? „Ingenia quando assuescendo ita confirmata sunt, ut facile nec reluctante ratione, suas edant actiones, dicuntur Mores." „Mikor a tehetségek szoktatással annyira megerősödtek, hogy működésüket az ész ellenkezése nélkül könnyű szerrel fejtik ki, erkölcsöknek neveztetnek." „A jó erkölcsök erénynek, a rosszak pedig véteknek mondatnak. Mivel pedig ugyanaz a dolog nem mindenkire nézve egyaránt jó vagy rossz, megtörténik, hogy ugyanazon erkölcsöket némelyek jóknak, mások rosszaknak nyilvánítják... a miért is, — a hány ember, annyi vélemény — azt is lehet mondani, hogy a hány ember van, az erényre vagy vétekre nézve, annyi szabály lehetséges."[1] — De az ember és a polgár között különbséget kell tennünk Hobbes fölfogása szerint, mert az embert a társadalmon kívüli állapotban semmiféle törvény nem kötelezi, míg a polgárokat kötelezi az őket állammá egyesitő szerződés. Ebből következik, hogy erkölcsi szabályokról nem lehet szó, ha az embert önmagában, a társadalmon kívüli állapotában tekintjük, mert nincs mérték, melynek alapján az erény és vétek fogalmát meghatározhassuk. „Tehát az erényeknek és vétkeknek nincs máshol közös mértéke, mint a polgári életben. A mely mérték nem lehet más, mint az államok törvényei, mert a természeti törvények az államszervezetben kiegészítő részei a polgári törvényeknek."[2] Ezek a törvények nem egyformák különböző államokban — mondja Hobbes —, de bármennyire különbözzenek is egymástól, azoknak megtartása mindig és mindenütt erény, megszegése pedig vétek számba megy.

[1] De Homine, C. XIII. — [2] U. o.

„A vallás az Istent őszintén tisztelő embereknek külső cultusa.[1] Semmiféle cultus nem lehet el ceremoniák nélkül. A külső ceremoniák csak akkor gyakorolhatók és olyanok gyakorolhatók, a melyekre a mindenható állam engedélyt ad. Hobbesnek s vallásról és egyházról való fölfogása teljesen megegyezik az anglican egyház tanaival. Az egyházról, az egyház hatalmáról és jogairól szóló tanokról az alábbiakban bővebben leszen szó.

Hobbes psychologiájának főbb elveit előadtuk az előzményekben, most kérdés, hogy melyek az embernek azon természeti tulajdonságai, melyek őt mint embert kiváltképen jellemzik.

Az emberek természettől fogva egyenlők egymással. Igaz ugyan — mondja Hobbes —, hogy az emberek között találhatunk különbségeket testi erőre vagy tehetségre nézve, de senki sem lehet olyan erős, hogy őt a másik akár csellel vagy bármi más úton-módon le nem győzhetné. Az emberi természet megfigyelésén alapul egy másik megjegyzése is, tudniillik, hogy ezt a valóban létező egyenlőséget csak az vonja kétségbe, a ki önmagát a többinél különbnek tartja. Azt még csak elismerik az emberek, hogy mások talán fölülmulják őket tudásban vagy tapasztalatban, de azt senki sem hajlandó bevallani, hogy nálánál valaki okosabb lenne. Ebből a természetes egyenlőségből következik, hogy mindenkinek megvan a reménye, hogy elérje azt, a mit kíván. Mivel pedig igen sokszor megtörténik, hogy ketten vagy többen is törekednek ugyanazon czélra, az emberek egymásnak ellenségeivé lesznek. Az emberek közti versengésnek az emberi természetben rejlő három főoka van; ú. m. a vágyakozás valaminek a birtokára; a biztonság czéljából történő védelem és a dicsőségvágy, a mely az embert hírnévszerzésre sarkalja. Mindebből következik, hogy addig, mig nincs egy constituált fékentartó hatalom, az emberek szakadatlanul viaskodnak egymással, s az emberiség abban a társadalmon kívüli gyászos állapotban van, melyet Hobbes „bellum omnium contra omnes“ állapotának nevez. Mindez, ámbár csodálatosnak látszik némelyek előtt, az emberi természetből következik — mondja Hobbes. „Gondold meg — folytatja tovább —, hogy mikor útnak indulsz, miért keresel társakat és minek viszel fegyvert; ha aludni mégy magadra zárod az ajtót s ha törvények és fegyveres szolgák állanak készen a sérelem megbosszulására, milyen véleménynyel vagy polgártársaid, szomszédaid és cselédeid felől.“[2]

[1] De Homine, C. XIV. — [2] Leviath. C. XIII.

Az emberi szenvedélyek és az azokból folyó cselekmények nem vétkek, míg nem létezik hatalom, mely elibük gátat vet. A „bellum omnium contra omnes“ nem igazságtalanság, mert igazság és igazságtalanság ebben az állapotban nincsenek. „Az erőszak és csel háborúban a legfőbb erények.“ „Az igazság és igazságtalanság nem testi vagy lelki képességek, mert ha azok volnának, csak olyan emberben volnának meg, a ki a világon egyesegyedül van.“ [1] Ezek a tulajdonságok az emberre nem mint emberre, hanem mint polgárra nézve jellemzők, mert a polgári társadalom létesítése előtt sem igazság, sem igazságtalanság, sem az „enyém“ és „tied“ megkülönböztetése nem voltak.

Az emberi természetben vannak olyan hajlamok is, melyek őt a közbéke megszerzésére ösztönzik; ezek pedig a félelem és boldogságra és nyugodt életre való vágy. Ezeket a törekvéseket a természeti törvények sugallják, melyek között első, hogy keressük a békét saját föntartásunk és biztonságunk czéljából.

Ezek az embernek, az államtestet alkotó elemnek testi és lelki tulajdonságai. Hobbes psycholgiája tehát szoros kapcsolatban van az ő államtanával. Hobbes synthetikus elme, a ki szaktudósok módjára nem választja el a psychologiát a politikától, mert az állam az emberi szellem productuma és létrejövetelének okait nem lelhetjük meg az egyes egyén lelki tulajdonságainak ismerete nélkül.

Hobbes psychologiai elméletét egyetlen principiumból, az érzékletből vezette le; ugyanigy more geometrico a szerződéselméletből kiindulva construálta államrendszerét is, a mi ellentmondás az általa hangoztatott empirismus elvével. Mi módon keletkezett tehát az állam, a halandó Isten, mely vasigát akasztott a nyakába az egykor szabadon mozgó egyéneknek és őket egy szervezetté tömörítette?

Hobbes tagadja, hogy a társadalmat az ember társas ösztöne, a társadalomban való élet iránti szeretete hozta volna létre, mint ezt Aristoteles tanítja. Hogy a társaság nem az emberek kölcsönös vonzalma által jött létre, mutatja, hogy az emberek nem szeretettel és jóakarattal viseltetnek egymás iránt a társaságban, hanem ellenkezőleg, önzéstől és hiúságtól ösztönöztetve, egymást fölülmulni és elnyomni törekszenek. Az embereknek egymással folytatott szakadatlan küzdelmét a tehetségek összemérése és a többségnek ugyanazon czélra való törekvése okozza.

[1] Leviath. C. XIII.

Először az a kérdés, milyen volt az emberek helyzete az állam és társadalom létrejövetele előtt.

Az emberek természettől fogva egyenlők egymással a társadalom előtti állapotban, mert egymással szemben kölcsönösen mindent elkövethetnek, nem lévén semmiféle hatalom, mely őket tetteikben gátolná. A természet mindenkinek jogot ad mindenre nézve (ius omnium ad omnia); tehát az állam létrejövetele előtti állapotban mindenkinek joga volt tenni, a mit saját föntartása érdekében helyesnek gondolt. „Ebből az is értetődik, hogy a természeti állapotban a jognak mértéke a haszon.“ Az embernek természeti joga tehát — mondja Hobbes — önmagát föntartani és védelmezni. Erre alapítja a jog meghatározását, mely szerint a jog nem egyéb, mint az a szabadság, hogy kiki természetadta tehetségeivel a józan ész szerint éljen. „Neque enim Iuris nomine aliud significatur, quam libertas, quam quisque habet facultatibus naturalibus secundum rectam rationem utendi.“ [1] Ebből következik a czélszerűségi jog (ius ad finem) és a szükséges eszközökhöz való jog (ius ad media necessaria). Mivel a természet mindenkinek jogot adott mindenben, ebből következik az örök harcz állapota, a mely e természetadta jogokat hiábavalóvá teszi. Mindenki elmondhatja bármely dologról, hogy ez az enyém, de ez hiábavaló, mert a másik ugyanazon jognál fogva mondhatja azt övének. A bellum omnium contra omnes állapotában, vagyis a természetes állapotban az emberek szabadjára eresztik szenvedélyeiket, semmi sem korlátozza őket a féktelen szabadságban. Ámde ez az állapot nem egyezik meg az ember természetével. Mindenki óhajtja a békét a saját kényelme és jobbvolta érdekében. A természeti törvények (az igazságosság, méltányosság stb.) összeütközésbe jutnak az ember természetes szenvedélyeivel. Az embernek természeti joga az is, hogy valami útat-módot keressen saját föntartásának biztosítására, mert senki sincs, a ki az örök harcz e nyomorúságos állapotában biztonságban és jól érezné magát. Megállapítja itt Hobbes azt a tételt, hogy mindenkinek joga van a jövendő békéjének czéljából a másikat saját hatalma alá kényszeríteni. Az erők egyenlősége folytán senki sem remélheti, hogy a természetes állapotban sokáig biztonságban marad, ezért a józan észnek első dictálmánya, hogy „keresni kell a békét, míg annak megtartására remény van; ha pedig nincs, keresni kell a háborúra a segítséget“. Ez a természet első törvénye.

[1] De Cive C. I. a. VII.

Láttuk tehát, hogy Hobbes fölfogása szerint mi a természeti jog, most következik, hogy mik a természeti törvények, melyek a társadalmon kivüli állapotban nem érvényesülhetnek, s a melyeknek oltalmazására jön majd létre a mindenható államhatalom.

„A természeti jog az a szabadság, — mondja Hobbes — melylyel minden egyes rendelkezik a maga hatalmából saját lényének a maga belátása szerint való megtartására.“ [1] A természeti jog tehát szabadság, a természeti törvény ellenben parancs „vagy az ész által alkotott egyetemes szabály, a mely minden egyest gátol olyasminek elkövetésében, a mi az ő kárára irányul“.[2] Szabadság alatt érti Hobbes a külső akadályok hiányát.

A természeti törvények az emberi nem minden egyes tagját kötelező bizonyos szabályok; emberi nem alatt értendő az emberiség azon tagjainak összessége, kik tetteikben a józan ész szerint járnak el. „A józan ész bizonyos törvény, a mely nem kevésbbé alkatrésze az emberi természetnek, mint más egyéb természeti tulajdonság.“ A természeti törvény tehát következőképen határozható meg: „a józan észnek bizonyos ösztöne (dictamen) arra nézve, hogy mit kell tenni, vagy mit nem kell tenni az ember saját életének minél tovább való megtartására“.[3]

A természetnek első és alapvető törvénye, hogy le kell mondani a természetadta jogokról, hogy megszünjék a bellum omnium contra omnes állapota; keresni kell s meg kell szerezni tehát a békét a közjólét és nyugalom biztositása végett. Ebből származik a természet második törvénye: Mindenkinek, a kinek gondja van saját békéjére és védelmére, le kell mondania „a mindenhez való“ jogról s meg kell elégednie azzal a szabadsággal, a mit másoknak is akar engedni. Ez ugyanaz, a mi az evangélium következő törvénye: a mit akartok, hogy veletek tegyék, ugyanazt cselekedjétek másoknak. A jogról való lemondás kétféleképen történik: egyszerű lemondással, vagy azáltal, hogy a jog másra átruháztatik. „A jogról egyszerűen lemond az, a ki hiteles jelekkel kinyilvánitja, hogy ő azt akarja, hogy többé ne legyen szabad azt cselekednie, a mit eddig joggal megtehetett. Másra átruházza a jogot az, a ki alkalmas jelekkel tudtul adja egy másiknak, hogy nem fog neki ellenállani, ha valamit vele szemben el akar követni. A jognak

[1] De Cive C. XIV.
[2] Leviath. C. XIV.
[3] De Cive C. II.

átruházása egyedül az ellentnemállásban nyilvánul, a mi abból tünik ki, hogy a jog átruházása előtt az, a kire átruháztatott, már rendelkezett a „minden dologhoz“ való joggal, s új jogot nem lehet annak adni, kinek már azelőtt mindenhez joga volt. A ki tehát jogot szerez a természetes állapotban, csak azt éri el, hogy biztonságban és bántalom nélkül élhet saját ősi jogával.[1]

„Ha két vagy több személy kölcsönösen lemond az ő jogairól, ez a cselekmény szerződésnek neveztetik. Minden szerződésben vagy mindkét fél rögtön teljesíti, a miről szerződtek, vagy az egyik teljesíti, a másiknak pedig elhiszik, teljesíteni fogja; vagy egyik sem teljesíti. Ha rögtön mindkét fél azonnal teljesíti, a szerződés egyúttal teljesedésbe is ment és vége van. Ha pedig egyiknek vagy mindkettőnek elhiszik, hogy teljesíteni fogják a szerződést, akkor az, a kinek elhiszik, megigéri, hogy ezután fogja teljesíteni, az ilyen igéret pedig pactumnak neveztetik.“[2]

Keletkezésének főbb esetei a következők:

Csak emberek szerződhetnek egymással. Istennel szerződési viszonyba lépni közbenjáró nélkül nem lehet. Olyan igéret, melyről tudjuk, hogy lehetetlenség teljesíteni, nem lehet szerződés tárgya. De ha mégis megtörténik, hogy lehetetlenségnek bizonyul, a mit lehetségesnek gondoltunk, ez nem dönti meg a pactumot; a pactum tovább is kötelez a teljesítésre, ha ez nem lehet, a teljesítésre való törekvésre, a mennyire lehetséges. A teljesítés természetes határa a pactumnak. Hobbes fölfogására — a mit az alábbiakban Spinozáéval is egybevetettünk — legjellemzőbb, a mit a pactum egyéb eseteiről mond.

A természetes állapotban a félelemmel kicsikart pactum is érvényes. Ha az ellenségnek életem megtartása végett pénzt igérek, meg kell tartanom az igéretet. A rablónak életem megkimélése végett igért pénzt meg kell adnom, ha csak az állam törvényei nem tiltják. Bármit szabad tennem, ha nem vagyok kötelezve, ugyancsak szabadon szerződhetek félelemből. („Quidquid enim facere licitum est non obligato, idem licite pacisci possum propter Metum“.)[3]

„Ha valaki szerződik, hogy az erőszak ellen nem fogja magát védeni, érvénytelen a pactum, mert senki sem mondhat le arról a jogáról, hogy önmagát a fenyegető

[1] De Cive C. II.
[2] U. o.
[3] Leviath. C. 14.

halál ellen megvédelmezze. Ámbár helyesen szerződik valaki így: ha ezt vagy azt meg nem teszem, ölj meg, mégis nem lehet így szerződni; ha ezt vagy azt meg nem teszem, nem állok ellen, ha meg akarsz ölni.“ [1]

„A szavaknak önmagukban — mondja Hobbes — nincs arra elég erejük, hogy az embereket a szerződések megtartására kényszerítsék. Ebben a dologban két segítség van: az elítéléstől való félelem a megszegés esetén, vagy a gyalázat, ha valaki nem teljesíti a szerződést. A meggyalázástól való félelem azonban annyira ritka az emberekben, hogy nem is jöhet számításba. Két dolog van, a mi az embereket a szerződések megtartására sarkalja: az állami hatalomtól és valami láthatatlan hatalmasságtól való félelem. A láthatatlan hatalomtól való félelmen alapul az eskü. Az eskünek nincs jelentősége, mert a pactum eskü nélkül is, a természeti törvény erejénél fogva kötelez.“ [2]

„A természetnek azon törvényéből, mely azt parancsolja, hogy az emberi békét akadályozó jogokat meg kell szüntetni, következik a természet harmadik törvénye, hogy a pactumokat meg kell tartani. Ezen a törvényen alapul az igazság természete. Mert a hol megelőzőleg pactum nem volt, ott a jogról sem mondott le senki sem, tehát minden mindenkié. Az igazságtalanság nem egyéb, mint a pactum meg nem tartása, vagyis az adott hit megszegése. Igazságos az, a mi nem igazságtalan. Mivel pedig a kölcsönös bizalmon alapuló pactumok, ha az egyik fél attól tart, hogy a másik kijátsza, — ámbár az igazság eredete a pactum — mégis a pactum meg nem tartása abban az esetben, ha a félelemre való ok meg nem szünt, nem igazságtalanság. Nem szünik meg pedig akkor, ha megmarad a „ius omnium in omnia“.[3]

Az igazság és igazságtalanság szavak — mondja tovább Hobbes — a polgári hatalom létrejötte előtt, a mely megbosszulja a pactum megszegését és kinek-kinek állandósítja a pactum által szerzett tulajdonát, még nem léteztek. Egyetért Hobbes az igazságnak iskolai meghatározásával: „az igazság az a törekvés, hogy kinek-kinek megadassék, a mi őtet illeti“. Mert a hol a „magáé“, vagyis tulajdon nincs, ott igazságtalanság sincs. A hol pedig állam nincs, ott nem létezik tulajdon; a pactumok csak akkor kezdenek érvényesülni, a mikor az állam megalkottatott. Tehát az

[1] Leviath. C. XIV.
[2] U. o.
[3] Leviath. C. XV.

állam, szerződés, tulajdon egyszerre jöttek létre.[1] Az igazság és igazságtalanság tehát az embernek a pactummal szemben tauusított magatartását jelentik.

Az igazság kétféle: ú. m. Iustitia Commutativa (kölcsönös igazság, a mely adás-vétel alkalmával a szerződés kölcsönös megtartásában áll); Iustitia Distributiva (osztó igazság), azaz a biró igazságossága, a ki mindkét félnek megadja a magáét, a mi nem más, mint a méltányosság.

Az előző pactumból származik az igazság, a megelőző nagylelkűségből ered a hála. Ez utóbbiból származik a természet negyedik törvénye: „A ki ajándékképen részesül mástól jótéteményben, törekedni tartozik, hogy a ki adta, ne legyen igazságos oka a megbánásra".[2]

A természet negyedik törvénye: „Mindenki alkalmazkodjék a többiekhez".[3] A természet többi törvényei (összesen 19) azok a moralis törvények, a melyek szükségesek az emberi társadalom békés fönnállására. A természeti törvények tudását nevezi Hobbes ethicanak. „Az ethica nem más, mint azon dolgok tudása, a melyek jók vagy rosszak az emberek társas együttlétében."[4] Mindezek a józan észnek dictálmányai, de csak akkor lesznek valóban törvénynyé, ha van egy fékentartó hatalom, melynek mindenki engedelmeskedni tartozik.

Hogy az emberek kijussanak a bellum omnium contra omnes állapotából, erre a természeti törvények (a szerződések) önmagukban nem elegendők. Szükség van tehát egy fékentartó hatalomra, mert a szavak fegyverek nélkül haszontalanok. Egy ilyen közhatalom (Potentia communis) fölállítására, a mely mindenkit megvéd a külső ellenségtől és kölcsönös jogtalanságoktól, csak egyetlen mód van, t. i. hogy saját hatalmát és erejét kiki egy emberre vagy gyülekezetre ruházza s ez által az összeség akarata eggyé lesz, vagyis ez az egy ember vagy gyülekezet minden egyesnek személyét képviseli. Így tehát mindenki önmagát vallja minden cselekvés szerzőjének, a mit ez a személy tesz és az ő akaratának és ítéletének magát aláveti (unusquisque authorem se esse fateatur actionum omnium, quas fecerit persona illa, voluntati et iudicio voluntatem suam submittat).[5] A sokaság tehát egy személy lesz, mely Civitas

[1] Leviathan. C. XV.
[2] U. o.
[3] U. o.
[4] U. o.
[5] Leviath. C. XVII.

vagy Respublica nevet visel. Ez annak a nagy Leviathannak vagy (jobb így mondani) halandó Istennek eredete, — mondja Hobbes — melynek a halhatatlan Istenen kívül minden békét és védelmet köszönünk. Tehát az összeség hatalmának egy emberre ruházásából jön létre az állam, melynek definitiója a következő: „Civitas persona una est, cujus actionum, homines magno numero, per pacta mutua uniuscujusque cum unoquoque fecerunt se Authores; eo fine ut potentia omnium arbitrio suo ad Pacem et communem Defensionem uteretur". „Az állam egy személy és cselekedeteinek szerzőjéül nagyszámú ember önmagát tette egymással való kölcsönös szerződés által; abból a czélból, hogy az összeség hatalmát saját belátása szerint a közös béke és védelemre forditsa."[1]

Az előbbiekben elmondott theoria szerint megalakult állam természetesen korlátlan; a polgárok életét szabályozó törvényeknek egyedüli forrása, életnek és halálnak szabados ura. Az állam, vagyis a legfőbb hatalmat bíró személy jogait részletesen előadja Hobbes szóban levő két főmunkájában. Minket itt az általános elvek érdekelnek. Az állam létre jött egy bizonyos embercsoport közös megegyezése folytán, következőleg többé semmi régebbi pactum nem érvényes, az államot képviselő személy pedig örökre elmozdithatatlan s az előbbi természetes állapot többé vissza nem állitható. A legfőbb hatalmat bíró személyt nem lehet tetteiért felelősségre vonni, mert a mit cselekszik, mint állam cselekszi mintegy azoknak nevében, kik őt cselekedeteik szerzőjéül elismerték; az állam pedig önmagát nem vádolhatja. Hobbes azért nem tagadja, hogy az állam nem cselekedhetik helytelenül (inique), mert helytelen az, a mi a természeti törvényekkel ellenkezik. Jogtalanul semmit sem tehet, mert ő a jognak forrása. Jogos vagy jogtalan cselekmény pedig az állam létesítése előtt nem volt. Mivel az állam létesítésének czélja a közbéke és biztonság megoltalmazása, az államnak elegendő erővel kell rendelkeznie a polgárok egymásközti békéjének biztosítására és az ellenség elleni védelemre, valamint a szerződést megszegni akarók megbüntetésére is. Az ő hatáskörébe tartozik az új tanoknak és véleményeknek megitélése is, melyek igen sokszor a meglévő állapot megzavarói szoktak lenni. A legfőbb hatalmat bíró személy szava dönt az „enyém" és „tied" kérdésében; ő állapitja meg a polgári törvény szabályait, vagyis, hogy mi a jó, mi a rossz, mi a megenge-

[1] Leviath. C. XVIII.

dett vagy meg nem engedett cselekmény. A legtöbb hatalmat bíró személy tehát saját belátása szerint él azokkal a jogokkal, melyeket röviden felségjogoknak nevezünk.

Hogy jogait gyakorolhassa, első sorba karhatalomra van szüksége (potestas coactiva), mert a szóbeli megállapodás vagy szerződés még önmagában nem elegendő a béke es biztonság megtartására.

A főhatalommal megbizott egyén kezében van a gladius iustitiae (ius gladii, pallosjog); őt illeti a törvényhozás joga, a ministerek, hivatalnokok és birák kinevezési joga is. Ezeket a jogokat nem ruházhatja át másra, le sem mondhat róluk, mert ha egyik vagy másik jogát átengedi, a béke föntartására szükséges korlátlan hatalmat nem gyakorolhatja. Ha például lemond az adókivetés jogáról, katonaságot nem tarthat fönn stb. Mindenekfölött való czél az állam békéje és egysége. Megosztott állam, mint Krisztus mondja, önmagában nem állhat fönn.

A mi a főhatalmat biró személy személyi értékét illeti, összehasonlítva a sokasággal, Hobbes állítása szerint ez nagyobb, mint az alattvalókat képező tömegé. A király magát a tömeget képviseli, tehát lehetetlenség, hogy azoknak tekintély dolgában alattuk állna, s ha nagyobb az egyeseknél, világos, hogy nagyobb az egyesekből álló sokaságnál is.

Hobbesnek a természeti törvényekről szóló tanítását az előzményekben ismertettük, most kérdés, mik a polgári törvények s milyen viszonyban vannak ezek a természeti törvényekkel. A polgári törvények azok a törvények, melyeknek mint polgárok tartozunk engedelmeskedni. E törvény nem tanács, hanem parancs. „A polgári törvény minden egyes polgárt kötelező szabály, melyhez alkalmazkodni kell az államnak szóbeli vagy irásbeli parancsára vagy bármely alkalmas jellel nyilvánitott akaratára, a jónak és rossznak megkülönböztetése végett.“ „Lex Civilis unicuique Civi est Regula, qua Civitas Verbo vel Scripto, vel alioquocumque Voluntatis signo idoneo, ad distinctionem Boni et Mali, uti imperat.“ [1]

A polgári törvények szerzője az állam, vagyis az államban legfőbb hatalmat bíró személy vagy testület. A legfőbb hatalmat biró személy nem lehet alávetve a polgári törvényeknek, mivel saját belátása szerint készít vagy vet el törvényt, s igy tetszése szerint kiveheti magát azoknak kellemetlensége alól.

[1] Leviath. C. XXVI.

Hogy a törvények meddig maradnak érvényben, a legfőbb hatalmat bíró személy akaratától függ.

A természeti és polgári törvények ugyanazon államban folytonos kapcsolatban vannak egymással. A természeti törvények (igazságosság, méltányosság stb.) még tulajdonképen nem törvények, hanem qualitások. Törvényekké akkor lesznek, mikor azoknak megtartását az állam parancsolja. A természeti törvények egyúttal polgári törvények is s ezeknek áthágása a természeti törvény áthágása. Az állam létesülése alkalmából csak a természeti jog szünt meg, a természeti törvények polgári törvényekké lettek. A törvény nem is ellenkezhetik az ésszel.

A jó, a rossz, az igazság és igazságtalanság fogalmát a polgári törvények állapítják meg. Mivel a jó és rossz fogalma egyének szerint változik — a mi rám nézve jó, az másra nézve rossz lehet — ennélfogva az egyesek nem lehetnek arra hivatva, hogy a bűn fogalmát megállapitsák. Hogy mi a bűn, ez a polgári törvényben van meghatározva, tehát az állam állapítja meg. Tágabb értelemben vétek az, a mit az ember saját lelkiismerete ellen cselekszik. De ebben különbséget kell tenni, mondja Hobbes. Az én vétkem az, a mit mikor teszek, magaménak tulajdonítom. A mit más vétkének gondolok, bármikor tehetem, a nélkül, hogy magam vétkeznék. Ha például olyasmit teszek, a mi a parancsolónak vétke, magam nem vétkeztem. Azoknak véteménye tehát téves, a kik azt állítják, hogy az alattvalók vétkeznek, ha a fejedelemnek olyan parancsát teljesítik, a mi nekik igazságtalanságnak látszik.

A törvénynek Hobbes tanítása szerint ez a lényege: A törvény mindig annak akaratát fejezi ki, a ki parancsol; a tanács abban különbözik a törvénytől, hogy azt az ember maga jószántából követi. A törvény nem pactum. A törvényt a pactummal összetévesztik azok, a kik bizonyos életformuláknak (formulae vivendi) tartják, a kik közé szerinte Aristoteles is tartozik. „In pactis faciam dicitur; in legibus: fac. Pacto obligamur; in legibus obligati tenemur.“[1] A törvény nem jog, mondja tovább Hobbes; mert a törvény kötelék, a jog pedig szabadság.

A törvényeket föl lehet osztani isteni és emberi törvényekre (leges divinae et humanae). Az isteni törvények ismét kétfélék: ú. m. természeti törvények (leges naturales sive morales) és positiv törvények. A természeti törvények, melyeket Isten minden emberbe beleoltott a természetes

[1] De Cive. C. XIV. a. III.

ész által; positiv isteni törvények, melyeket Isten erre kiválasztott egyének által adott az emberiség tudtára.

Az emberi törvények ismét kétfélék: ú. m. osztó törvények (mai szóval: polgári törvények, leges distributivae) és büntető törvények (leges poenales).

Az isteni törvények, melyeket Isten erre kiválasztott emberek által természetfölötti módon közölt, csak azokra a népekre kötelezők, kiknek e törvények szólnak. Az erkölcsi törvényeket azonban (azaz természeti törvényeket) minden polgár isteni törvényeknek tartozik venni, mert a főhatalommal biró személy ezeket polgári törvényekké tette.

Az isteni és állami törvények kapcsolatáról az egyház és állam egymáshoz való viszonyának tárgyalásánál bővebben leszen szó.

Az állam keletkezésének jogainak megállapitása után rátér Hobbes a szolgák és urak, a családfő és családtagok jogviszonyainak kifejtésére.

Az urak és szolgák, a családfő és családtagok között ugyanazon viszony van, a mi az államfő és alattvalók között. A természetes állapotban az emberek nem voltak szolgálatra és engedelmességre kötelezve egymás iránt. A szolgai állapot tehát akként jött létre, hogy bizonyos egyének háborúban fogságba jutva, vagy erejük híjján, megigérik a győztesnek vagy erősebbnek, hogy minden parancsot teljesiteni fognak annak fejében, hogy életüknek megkegyelmez. A szolgák közt kétféle megkülönböztetés tehető. A szolgaság egyik faja az, mikor bizonyos szerződésszerü egyezmény értelmében végez valaki másnak szolgálatot azért, mert életének megkegyelmezett; a másik csoportba tartoznak a bilincsbe vert szolgák, kik azért tesznek uruknak szolgálatot, mert nem tartja börtönben őket; ha ezek gazdájukat alkalomadtán megölik, semmit sem vétenek a természeti törvény ellen.

A szolgáknak urukkal szemben semminemű joguk, sőt jogos tulajdonuk sincs; viszont uruk sem követhet el rajtuk jogtalanságot olyan értelemben, hogy minden, a mit velük tesz jogos és megengedett cselekmény.

A szolgai állapot megszünését olyanszerű körülmények idézik elő, mint a főhatalmat biró személy és alattvalói egymáshoz való viszonyának megszünését. Ha például uruk végrendelet nélkül hal meg, vagy fölszabadítja vagy elbocsátja őket magától.

Az ember uralma az állatok fölött természeti jogon alapul.

Hobbes szerint az apa nem gyakorolhat uralmat gyer-

mekei fölött azon a jogon, hogy azokat ő nemzette. A gyermekek egyformán köszönik az apának és anyának életüket; már pedig a főhatalom oszthatlan (summum imperium indivisibile est). A csecsemő fölötti uralom azé, kinek először hatalmában van. A természeti állapotban tehát a gyermek fölötti hatalom az anyát illeti s neki fölnevelni vagy kitenni saját belátása szerint joga van.[1] Igy a gyermekek fölötti uralom természeti jog szerint az anyáé, hacsak az államban főhatalmat bíró személy a polgári törvényekkel meg nem változtatja.

Az apának a gyermekek fölötti uralma onnan ered, hogy az asszony élettársul adta magát valamely férfi mellé, s következőleg a kettőjüktől származó gyermekek is az ő hatalma alá kerültek. A férfi hatalma alá adatott asszonynak tehát nem lehet uralma saját gyermekei fölött sem, mivel ő maga is másnak van alárendelve. Ha sem a férfi, sem a nő nincsenek egymásnak alárendelve, a gyermekek az anyáé, ha a polgári törvény másként nem határoz. Az apa és gyermekei között ugyanazon alárendeltségi viszony van, mint a szolgák és uruk között.

Hobbes államában, a mely a föltétlen tekintélyi elven alapul, mint láttuk, a polgári törvények az azt mozgató korlátlan akarat nyilvánulásai. Éppen igy a társaság kormányzásában vagyis e törvények végrehajtásában sincs semmi részük az azt alkotó egyedeknek, kik a szervezet létesitésekor minden jogukról örökre lemondtak. A főhatalmat bíró személy akaratát ministereivel hajtja végre.

Az államminiszterek azok, a kik az államban legfőbb hatalmat bíró személynek a megbizásából, annak nevében az állam személyét representálják. A ministerek hatalma és tekintélye tehát az államfő hatalmából ered, a kinek ők segédei a kormányzási teendők végzésében. Hobbes kétféle minisztert különböztet meg (Leviathan Cap. XXIII.): Minister Privatus-t és Minister Publicus-t. A Minister Privatus, a ki az államfőnek, mint magánszemélynek (Persona Naturalis) ügyeit végzi, mint az ajtónálló, hírnök stb.; Minister Publicus a föntebb emlitett, a ki az állam kormányzásában segédkezik. Az államminisztereket az idegekkel hasonlítja össze, a melyek által az egész test mozgattatik. A miniszterek közül egyesek az államfő teljhatalmával rendelkeznek, ha a kiskorú király gyámságával vagy valamely tartomány kormányzásával bizatnak meg. Ilyenkor a polgárok nekik engedelmeskedni tartoznak minden olyan dologban,

[1] De Cive. C. IX. a. II.

a mit a legfőbb hatalommal biró személynek vagy gyülekezetnek nevében parancsolnak s a mi azoknak akaratával nem ellenkezik. A miniszterekeknek ilyenformán semmi joguk sincs, a mi nem függ a legfőbb hatalmasság akaratától.

Ilyen államminiszterek: Az állam gazdasági ügyeit vezető kincstartó; a hadsereg legfőbb vezetője. Ide tartoznak azok is, a kikre az államfő a néptanítás jogát ruházta, a melyet ő közvetlenül az Istentől vett. A tanítók tehát a tanítás jogát közvetve az Istentől vették s az Isten és a király kegyelméből, vagy isteni gondviselésből, vagy a király és az állam akaratából (Dei & Regis gratia, vel Providentia Divina & voluntate Regis, vel Civitatis) gyakorolják. Államminiszterek még a jogszolgáltatók és az igazságszolgáltatás egyéb teendőit végző egyének, végre azok, kik az államfő személyét idegen nemzeteknél képviselik.

Az elmondottakból világosan kivehető, hogy ebben az államban az alattvalóknak olyan értelemben vett jogaik, mint a nép souverainitas szószólói (ebben a korban: Spinoza, Milton és Locke) tanították, egyáltalában nincsenek. A polgárok csak eszközök az egykor általuk létesitett felsőbb hatalom kezében. A polgárok szabadságáról csak azokban a dolgokban lehet szó, melyet a törvényhozás factora, az állam figyelmen kívül hagyott. Hogy Hobbes rendszerének hű képét adjuk, érdemesnek tartjuk megemlíteni, hogy mit értett ő szabadság és — per excellentiam — polgári szabadság alatt.

A szabadságról szóló meghatározása a mások által is hangoztatott és ismeretes meghatározás, nevezetesen, hogy az nem egyéb, mint a mozgás valamely külső akadályának távolléte. A polgárok — mondja Hobbes — mesterséges akadályokat állítottak a közszabadság elé, mikor természeti jogaikat egy emberre ruházták és elismerték, hogy minden tettének ők a szerzői. Az most már a kérdés, hogy lehet-e szó ilyen körülmények közt polgári szabadságról. Itt először az intézmény czélját kell tekintenünk. Az állam czélja a béke föntartása és az ellenség ellen való védelem. A polgárok tehát csak azt a parancsát kötelesek teljesíteni az államnak, a mely ezt a czélt szolgálja. Ha valaki nem tudja elviselni a katonáskodás fáradalmait, nem köteles az állam érdekében háborúba menni. Senki sem köteles a főhatalmat biró személynek olyan parancsát teljesíteni, a mely a természeti törvénynyel ellenkezik. Az uralkodó például bárkit joggal megölhet, de senki sem köteles az ő parancsára önmagát megölni. Röviden, a polgárok szabadságáról azon esetben lehet szó, ha a törvények hallgatnak és ha

az állam olyan cselekvésre akarja őket kényszeríteni, mely a természeti törvényekkel ellenkezik.

Az államnak az alattvalók iránti kötelességeit Hobbes ebben a mondatbar foglalja össze: Salus populi suprema lex esto! Az állam létesítésének czélja a béke és közjólét volt, ha tehát az állam ellenkezőleg cselekszik a természeti törvény ellen cselekszik. Egyedül az észtörvények vagy természeti törvények azok, a melyek a főhatalmon levő személyt kötelezik s melyek ellen neki sem szabad vétenie.

Ezzel voltaképen befejeztük Hobbes államának rajzát. Röviden csak annyit óhajtunk megjegyezni, hogy ez az állam, melynek keletkezését, tulajdonságait Hobbes tudományosan igyekszik megmagyarázni, működését, lényeges alkatelemeit tekintve semmiben sem különbözik a liberalis elvek szerint berendezett államtól. Az állam, bármennyi joguk van is az alattvalóknak beleszólni a közügyekbe, mindig külön akarat, mely szemben áll az egyéni törekvésekkel s a polgári szabadság határait mindig az állam törvényei szabják akár egy személy, akár a polgárok összesége annak megszemélyesítője. Az állam egyéni szabadságot korlátozó institutio s ha ez az egyének szabadságát korlátozó, őket szervezetté tömörítő constituált hatalom megbomlik, megszünik az állam, vagyis anarchia áll be.

Hobbes háromféle államformát különböztet meg: úgymint demokratia, aristokratia és monarchia; ezek közül ő legjobbnak a monarchiát tartja. A De Cive-nek az a része, melyben a monarchiát ajánlja, az absolutismusnak legclassikusabb dicsérete. A keresztény állam, melyről az alábbiakban szólni fogunk, alá van rendelve Hobbes fölfogása szerint a polgári államnak.

A keresztény egyház Isten kijelentett törvényeinek hirdetésére létrejött szervezet; így határozzuk meg Hobbes fölfogása értelmében. Az most már a kérdés, hogy miféle tekintély az, a mely által a Szentirásban kijelentett tanok törvényekké lesznek. A míg a szentírás tanai nem ellenkeznek a természeti törvényekkel, semmi kétség sincs abban, hogy azok isteni törvények. Ha Isten maga kinyilatkoztatta egyeseknek az ő törvényeit, azokra nézve minden emberi tekintély közbenjárása nélkül kötelezők; azokra nézve pedig, a kiknek nem nyilvánította ki Isten természetfölötti módon az ő akaratát, annak tekintélye által lesznek kötelezővé, ki az államban a főhatalmat birja s a ki egyedüli törvényhozó.[1]

[1] Leviath. C. XXXIII.

A Szentírás az emberek nagy tömegére nézve csak valami külső tekintély által lehet törvénynyé, ez a tekintély pedig az állam vagy egyház. De olyan egyetemes egyház, mely az összes keresztényeket magában foglalná, nem létezik, mert ha ilyen léteznék a keresztény országok fejedelmei alá volnának vetve a keresztény egyházban főhatalmat bíró személynek. Hobbes itt fölveti a kérdést, hogy a keresztény királyok alá vannak-e rendelve az egyház papjainak és tulajdonképen kit illet az írás magyarázatának joga. Itt részletesen megmagyarázza a vallásos fogalmak jelentését (a test, lélek stb. jelentését), minket azonban csak az ő egyházpolitikai nézetei érdekelnek.

Hobbes egyházpolitikai nézetei rendszerével való legnagyobb és legtudatosabb következetességét mutatják.

Álláspontja teljesen protestáns álláspont, mert az egyházi hatalomról szóló fejtegetésében (Leviath. Cap. XLII.) egyedül a bibliára hivatkozik. Az egyháznak világi hatalmát s pápáknak a fejedelmek és országok világi ügyeibe való beavatkozási jogát Hobbest közvetlenül megelőző korban a nagy vitatkozó a magyar Pázmány Péter mestere, Bellarmini védelmezte a De Romano Pontifice czimű munkájában. Bellarmini tagadja a pápák közvetlen beavatkozási jogát, de védelmezi a közvetett beavatkozási jogukat, vagyis mindenkor beleszólhatnak a fejedelmek és országok politikai ügyeibe, valahányszor az egyház érdeke úgy kívánja.[1] Szerzőnk Bellarminivel szemben azt állítja, hogy Krisztus tanitványaira nem hagyott világi hatalmat (Potestas Coërciva), csupán csak az Isten országa praedikálásának jogát. Krisztus országa nem e világból való, tehát az ő szolgái engedelmességet nem követelhetnek maguknak. „Mert ha annak — mondja —, a kinek jogával követelik maguknak a királyi jogot (jus Regium), nem volt e világon birodalma, mi jogon gyakorolnak hatalmat az ő szolgái?“ Krisztus az apostoloknak nem adott világi hatalmat, kényszerrel vagy büntetéssel nem térithetik az embereket a nekik való engedelmességre; az ő föladatuk az evangelisatio, a Krisztus praedikálása és az embereknek az ő második eljövetelére való előkészítése. Ha azonban a főhatalmat bíró személy egyúttal Krisztusnak is szolgája, megbüntetheti azokat, a kik Krisztus törvényeinek ellentmondanak. Pál apostolra hivatkozva bizonyítja, hogy a régi keresztyéneknek engedelmeskedniök kellett az ő feljebbvalóiknak; ezek pedig pogányok voltak. Mennyivel inkább kell tehát engedelmeskedni

[1] Lásd Paul Janet: Histoire de la science politique.

az ő keresztyén fejedelmeiknek. Világos tehát, mondja, hogy Krisztus az ő szolgáinak nem adott jogot a polgároknak parancsolni, hacsak polgári hatalommal is föl nincsenek ruházva.

Hobbes itt fölveti azt a kérdést, hogy mi lenne akkor, ha a király vagy a senatus, vagy az államban főhatalmat bíró személy megtiltaná, hogy Krisztusban higyjünk? Erre ő így felel: A tilalom hiábavaló lenne, mert a hivés vagy nem hívés nem követik az emberek parancsát, kik nem tudják, hogy vajjon hiszünk-e és ha tudnák sem volnának képesek megváltoztatni.[1] Ha tehát az állam azt parancsolná, hogy ne higyjünk Krisztusban, ez nem tántorithat meg bennünket hitünkben, mert a hitnek külső jelei nincsenek. Ha az állam parancsára azt mondom, hogy nem hiszek, belsőmben tovább is hihetek. Kivétetnek e szabály alól a martirok, kik az állam parancsa ellenére hirdették és hirdethetik is Krisztus tudományát. Mint említettük, Krisztus szolgáinak egyedüli kötelességük Isten országának hirdetése. Az egyháznak az a joga, hogy egyeseket kizárjon kebeléből, érvénytelen abban az esetben, ha az állam üldözi vagy nem védelmezi a keresztény vallást. Míg a kereszténység nem volt a római állam által elismert vallás, excommunicatio abban állott, hogy az excommunicáltat pogánynak tekintették. A keresztény vallás akkor lett törvénynyé, mikor államvallássá lett s a mit hirdetői eddig tanítottak, csak tanács volt, mit az emberek csak saját jószántukból követtek. A kereszténység tételeit tehát az állam teszi polgári törvénynyé, következőleg az államé az írás magyarázásának joga is, a papok pedig a főhatalmat bíró személy parancsának végrehajtói. Az egyház e szerint mint az állam fölé helyezkedő, vagy mint azzal együttes hatalmi tényező nem szerepelhet s a római pápáknak az a törekvése, hogy hatalmukat a világi fejedelmekre is kiterjeszszék, nyilvánvalóan ellenkezik Krisztus tanításainak szellemével, ki azt mondta: az én országom nem e világból való. Az egyháznak a világi fejedelmekre sohsem volt joggal szabad büntetést mérni s mikor Ambrosius Theodosius császárt kiközösítette, ez egyszerűen crimen laesae majestatis volt.

A mit Hobbes az egyház jogairól és kötelességeiről tanít, voltaképen az angol állami egyház igazolása. Az ő tárgyilagos fejtegetései s tudományos magyarázatai elleplezik a czélt; ez a czél pedig I. Károly és miniszterei abso-

[1] Leviath. C. XLII.

lutistikus törekvéseinek igazolása. Államtanát az előzményekben lényeges jellemvonásaiban ismertettük, a következőkben arról leszen szó, hogy ezt az elméletet hogyan kell értenünk s a jogról, a törvényekről szóló fejtegetések megállják-e helyöket a tudomány mai álláspontjáról tekintve.

III.

Hobbes magyarázata és birálata.

Hobbes két főművében: a De Cive-ben és a Leviathanban az absolut monarchia gondolatát tételesen tudományos rendszerbe foglalva tárgyalja. A jog, a törvények, az állam eredetéről szóló fejtegetései és meghatározásai érvekül szolgalnak annak bizonyítására, hogy a korlátlan királyság a legüdvösebb és egyedül jogos államforma, a mely Angliában nemcsak létért küzdő irányeszme volt ez időben, de ideig-óráig meg is valósult. Ezt az elvet nem vallási vagy egyéb hagyományokra támaszkodva bizonyitja, mint ezt az absolutismus többi magasztalói tették, hanem az alapgondolathoz következetes rendszert alkotott, még pedig olyan kérlelhetetlen logikával és következetességgel, hogy a világirodalomban alig van e tekintetben hozzá hasonlitható. Ez a gondolat a kornak gondolata volt. Mivel pedig az emberi elme irásba foglalt productumai szoros kapcsolatban vannak koruk eszmei küzdelmeivel (kivéve azokat, melyek objectiv vizsdálódás eredményei), Hobbest könnyen megérthetjük, ha ismerjük ez időszak politikai történelmét.

A középkor végén a feudalis uralom lassanként monarchiává alakul át. A hűbérurak, kik a maguk birtokainak többé-kevésbbé független urai voltak, elvesztik hatalmukat, az uralkodónak alattvalói, hivatalnokai lesznek, a kormányzó hatalom pedig egy kézben összpontosul. A középkori particularismus helyébe az államesze lép, mely az újkor kezdetén létrehozza a ma is meglévő hatalmas nemzeti államokat. Az így létrejött államhatalom élére a dynastiák állnak, kik az örökösödési jog elvének értelmében nem a többség akaratának köszönik uralmukat, hanem minden népakarattól függetlenül a maguk legjobb belátása szerint kormányozzák országukat, melyet saját birtokuknak tekintenek. Mint Hegel mondja: „az államnak egy utolsó elhatározó akaratnak kell lennie; ennek a döntő akaratnak egy individuumnak kell lennie, a ki erre közvetlen természetes úton s nem választás vagy belátás, vagy más efféle úton-módon van praedes-

tinálva". (Vorles. üb. die Philos. d. Geschichte; 1840. 514 l.) Valóban a korlátlan monarcha az állam megszemélyesítője, az ő akarata az államnak akarata, s tetteiért egyedül saját lelkiismeretének és Istennek felelős.

A reformatio közvetlenül nem segítette elő a monarchikus államalakulást, mert az általa létrejött egyházak demokratikus szervezetűek. Ellenben a római egyház és az absolut királyság közt természetes kapcsolat van, mivel a a katholicismus maga is tekintélyi elven alapuló absolutistikus intézmény. A protestáns egyházak azonban nemzeti egyházak és így nagy részük van a nemzeti államok létrejövetelében; és hogy e nemzeti államok élére az absolut királyság került, ez az állameszme természetes fejlődésének eredménye.

A monarchikus principium az újkor kezdetén az egész európai continensen diadalmaskodott. Angliában ellenben a korlátlan királyság eszméje csak ideig-óráig valósult meg. Az absolutismus, melynek megteremtésen I. Károly és miniszterei (Strafford és Laud) fáradoztak, velük együtt örökre megbukott, s azon időben, mikor a kontinensen a korlátlan monarchia tetőpontján állott, az angol nemzet megalkotta azt az alkotmányt, mely az európaiaknak később mintául szolgált. A demokratikus elv az európai continensen csak létért küzdő irányeszme e korszakban; megvalósítója a harmadik rend, a polgári osztály lesz, mely a franczia forradalomban a korlátlan királyságot a középkori államrendszer egyéb maradványaival együtt megsemmisíti.

E korszak politikai irodalmának vezéreszmeit ugyanazon kor eszmei küzdelmei, melyeket a történelmi eseményekre való hivatkozással röviden érintettünk, legvilágosabban illustrálják. A jogtudomány és politika fölszabadul e korszak kezdetén az isteneszme befolyása alól; a politikai írók a scholasticismustól és theologiától menten teszik tanulmány tárgyává az idevágó kérdéseket: mi az állam? hogyan jött létre az állam? mi a jog? mi a törvény? stb. E kérdések vizsgálatánál azonban értékelik a különböző államformákat és beleszólnak a kornak eszmei küzdelmeibe; műveik tehát többé-kevésbbé polemikus iratok, melyek a történetíróra nézve legérdekesebb tanulmány tárgyul szolgálnak.

E kor politikai irodalmi termékeinek tudományos értéke rendkívül csekély, de történelmi értékre nézve annál becsesebbek. Az eszmei küzdelmeknek épp oly megbízható képét láthatjuk bennük, mint az eseményekben. A XVI. és XVII. század politikai irodalmának ez a kérdése: Honnan ered a főhatalom és kié a főhatalom? Az absolut monarchiának

Hobbes és Bossuet a leghatásosabb védelmezői; a népsouverainitást Milton a „Defensio pro populo Anglicano"[1] czimű művében védelmezte legnagyobb készültséggel és legerősebb polemikus érzékkel. Az absolut monarchia védelmezője még Jean Bodin, kit az előzményekben már említettünk és Salmasius, ki ellen Milton említett polemikus iratát intézte. Bellarmini bibornok is (1542—1621) e korszak számottevő politikai írói közé tartozik, ki azt tanítja, hogy az államfő hatalmát a néptől vette, s a népnek joga van a fejedelmi hatalmat, mint tőle származót bármikor visszavenni és másra átruházni. A népsouverainitás említésre méltó szószolója még Juan Mariana[2] (1537—1624) spanyol jezsuita is, a zsarnokgyilkosság védelmezője.

Az előzményekben elmondott elvek alapján fölösleges Hobbes eszmei álláspontjáról egyebet mondani. Elvei nem korszerűtlenek, mert az absolutismus, melynek ő legkiválóbb representánsa, ugyanezen időben egész Európában megvalósult. Ha valaki napjainkban írna dicsőítő munkát a korlátlan királyságról, valószinűleg mindenki megtévedt embernek tartaná; ha pedig valaki az inquisitio visszaállítása érdekében küzdene, senki sem számítaná az ép eszű emberek közé. Mindennek az a magyarázata, hogy a korszellem nem tűr meg ilyen intézményeket, s innen van, hogy azok a kritikusok, kiknek a történelmi objectivitásról kevés fogalmuk van, ócsárolnak és czáfolnak olyan rendszereket, melyek a maguk korában sikert értek el. Valóban érthetetlen, hogy még a legújabban megjelenő tudományos (!) kritikák is úgy itélnek és értelmeznek régi politikai eszmeirányzatokat, mintha azok napjainban íródtak volna, a helyett, hogy azon kor eszmevilágába helyezkedve megértetni és megmagyarázni próbálnák.

Eltérnénk a kitűzött czéltól, ha Hobbes ismeretelméletének és anthropologiájának részletes ismertetését is belevonnánk e rövid értekezés keretébe. Szükséges azonban néhány szóval philosophájának általános jellemzését adnunk államtanának megértése végett.

Hobbes továbbfejlesztője annak az új ismeretelméleti irányzatnak, melynek megalapítása Bacon nevéhez fűződik. Az empirismus úgy, mint azt Bacon kifejtette kétségkivül hiányos, ámbár az alapgondolat helyessége kétségbevon-

[1] Miltonnak, a „The lost paradise" szerzőjének e munkája Londonban 1651-ben jelent meg először. Roppant készültség, fényes logika, rendkívül erőteljes és goromba nyelvezet jellemzik.

[2] De Rege 1599.

hatatlan. Az empirismus alapgondolata, nevezetesen, hogy minden tudományos kutatásnak a tapasztalatból kell kiindulnia, kétségbevonhatatlan igazság azoknak szempontjából, kik az objectiv megismerést tartják minden tudományos vizsgálódás végső czéljának. Az inductio azonban önmagában nem elegendő, s Bacon azt a hibát követte el, hogy nem fektetett kellő súlyt ennek kiegészítő részére a deductióra. Az inductio abban a szélsőséges formában, a hogy Bacon fogalmazta, épp úgy mint ennek merő ellentéte az ismeretelméleti rationalismus, melynek Spinoza rendszere a legtúlzottabb alakulata, csaknem hasznavehetetlenek a tudományos kutatásra és az ismeretek előbbre vitelére nézve. Az egyik önmagában elégtelen és az ismeretek korlátoltságát vonja maga után; a másik absurditásokra vezet, mert ha az igazság egyedül a józan ész gondolkodásában lelhető meg — mint ezt a rationalismus állítja — akkor minden ismeret subjectiv természetű, a mi homlokegyenest ellenkezik a tudományos vizsgálódásnak azzal a feladatával, a mit az úgynevezett erkölcsi (szellemi) tudományokra is kiterjesztettünk. A Bacon-féle inductio hiányán Hobbes próbált oly módon segíteni, hogy deductiv elemeket vitt be az ismeretelméletbe. Az bizonyos, hogy nagy hiányai vannak ennek az ismeretelméletnek a logika mai álláspontjáról tekintve, a mit Hobbes még azzal is tetézett, hogy saját elveihez következetlen maradt, mikor államelméletét more mathematico construálta. Bacon azt mondja, hogy a legjobb bizonyítás a tapasztalás — „demonstratio longe optima est experientia“ — Hobbes szerint „a philosophálásnak módszere a hatásoknak ismeretes okokból és az okoknak ismeretes hatásokból való legegyszerűbb nyomozása“. „Methodus Philosophandi, Effectuum per causas cognitas, vel causarum per cognitos effectus brevissima investigatio.“[1] A hatásokról az érzéklet által veszünk tudomást, a hatások okainak megismerése végett gondolkozásra van szükség. „Minden methodus, melylyel a dolgoknak okait nyomozzuk vagy analytikus vagy synthetikus vagy a kettő összetétele“.[2] „A philosophia a hatásoknak és jelenségeknek azoknak megértett okaiból vagy viszont ezen okoknak a megismert hatásokból szerzett ismerete“.[3] Szinte fölösleges megjegyezni, hogy Hobbes a történelem kivételével philosophia név alatt foglalja össze az összes tudományokat; a theológiát hasonló

[1] Elementorum Philosophiae sectio prima, De Corpore C. VI.
[2] De Corpore C. VI.
[3] U. o. C. I.

módon kizárja a philosophia köréből. Ismeretelméletében mint látjuk, a deductiv elem a túlnyomó; észjárása mathematikai észjárás, ezt bizonyítja algebrai képlet módjára levezetett politikai rendszere is. Elméletének hiányai annyira szembetünők, hogy azokat a mai logika szempontjából feszegetni és czáfolgatni fölösleges szószaporítás volna. Csak annyit óhajtunk még megjegyezni, hogy Hobbes ismeretelmélete átcsap a rationalismusba, mikor a pusztán észből merített igazságok érvényességét követeli (pl. Lev. C. V. Scientiae signa sunt.... stb.), s helyesen jegyzi meg Falckenberg Grimm után (zur Gesch. des Erkenntnisproblems), hogy „összeegyezhetetlen ellenmondás van a gondolatnak a tapasztalattól való függetlensége és a tiszta észből merített ismereteknek egyetemes érvényűsége között, melyeket ő a mathematikai tanoknak szilárd alapjára állít“.[1]

Hobbes psychologiáját, melyet vázlatosan ismertettünk úgy jellemezhetjük, hogy tapasztalati, materialistikus és mechanistikus. Tapasztalati, mert a legegyszerűbb lelki jelenségből kiindulva részeire bontja az öntudat tüneményeit s tételeit megfigyelései alapján construálja; materialistikus, mivel egyetlen substantiát ismer, az anyagot és tagadja a tér és kiterjedés nélküli valóságnak, a szellemnek létezését. Szerinte a lélek és Isten is csak finom anyagszerű állomány, de a melyről érzékszerveink segítségével nem szerezhetünk tudomást. Minden, a mi van, anyag és minden, a mi történik, mozgás. Ez a tétel adja a psychologiának mechanistikus jellegét. Minden jelenség az anyagi substantiának mozgása, s mint láttuk, a lelki jelenségek: az érzet és képzet sem mások, mint az érzékelő test legparányibb részeinek mozgásai.

Hobbes psychologiájának vizsgálatánál csak arról lehet szó, hogy vajjon az ő kutatásainak a haladó tudomány mit és mennyit köszönhet. A mai tapasztalati lélektannak három fogalmát lelhetjük meg nála: ú. m. az érzet, képzet és a képzettársítás fogalmait. A psychologia hiányainak jó részben az az oka, hogy a physiologia a tapasztalati lélektannak e legfőbb segédtudománya ebben a korban rendkívül elmaradott állapotban volt. Fogyatékossága és tévedései mellett is el kell ismernünk, hogy Hobbes helyes úton járt a psychologiai nyomozásban és annyira körültekintő, hogy a mai lélektannak egyetlen főkérdése sem kerülte ki figyelmét, úgy hogy a legújabb korig tapasztalt elfogult-

[1] L. Falckenberg: Gesch. der neueren Philosophie, 61 l.

ságnak és igaztalanságnak lehet tulajdonitani, hogy ebbeli érdemei nagyobb méltánylásban nem részesültek.

A psychologiának kiinduló pontja ugyanaz, a mi a mai tapasztalati lélektané, hogy a legegyszerűbb lelki jelenség az érzet, a melyre a lelki élet összes jelenségei visszavezethetők.[1] Helyesen határozza meg Hobbes a képzet keletkezését, a mely nála, épp úgy, mint a többi e korbeli psychologusoknál, egyenlő a fogalommal. A fogalom e korban még nem tisztázódott; Lockenál, Descartesnál is képzetet kell értenünk a fogalomelnevezés alatt. A képzettársítást — a mely tannak ő a megalapitója — nagyon bajos a mai lélektani kutatások eredményeivel összehasonlítani. Az a mechanistikus képzettársítás, melylyel az ő psychologiájában találkozunk, *körülbelül* megfelel annak az associatiónak, a mit mi successiv assaciatiónak ismerünk. Hobbes már sejtette a képzeteknek az akarati momentumokra való befolyását, a mit ugyan nem emel ki kellőképen. Hasonló módon az ember lelki indulatainak ismertetésénél alig tesz egyebet azoknak egyszerű előszámlálásánál s nem hozza semmi kapcsolatba a képzetekkel, melyek nemcsak előidézői a különböző lelki indulatoknak és mozgatói az akaratnak, de összes szellemi tevékenységünknek fundamentumát alkotják. A psyhologiának azzal a tételével, hogy az érzékeinkre ható jelenségek voltaképen mozgásfolyamatok, melyek az érzékelő szervekben hasonló módon mozgást létesítenek, de a melyek azoknak különfélesége szerint más-másképen módosulnak, megelőzte a mai lélektannak illetve physikának hasonló álláspontját.

*

Hobbes államtanának első és alapvető tétele a társadalom keletkezéséről szóló elmélet. Ennek a tételnek bizonyítása végett föltételezi, hogy az emberiség életében volt egy olyan állapot, a mikor az egyént semmiféle korlátok nem akadályozták a maga érvényesítésében, s mindenki mindent, a mit saját létének föntartása végett jónak látott, szabadon cselekedhetett. Ez az elmélet, mely szerint volt egy társadalmon kívüli természetes állapot jó ideig kisért a politikai irók elmélkedéseiben. Rousseau eleven phantasiája ezt a valóságban sohasem létező állapotot, mint a boldogságnak utolérhetetlen állapotát festi; az emberek közti egyenlőtlenségekről szóló művében tudományos érvekkel is igyekszik igazolni ezt phantasmagoriát. Az ő állama,

[1] L. Pauer: A lélek alaptanai.

melyben minden egyén akadálytalanul érvényesítheti az ő természetes jogait és szabadságait, megközelítése akar lenni ennek az egykor állitólag létező állapotnak. Hogy ez theoria azok közé a tudományos avult holmik közé való, a hova a Ptolomaeus-féle naprendszer került pár száz évvel ezelőtt, ennek bizonyságára a legújabbkori összehasonlító jogtudomány adataira és eredményeire hívjuk föl az olvasó figyelmét. A Maine Summer és Fustel de Coulanges-féle kezdeményezések után megindult összehasonlító néprajzi jogtudomány kétségtelenül bizonyítja, hogy egyetlen nép sem létezett, bármily alacsony fokán állt legyen is a műveltségnek, a melynél a jognak valamelyes formája ne létezett volna. Hermann Post jeles munkájában[1] a világ összes népeinek jogrendjét összeállitotta, s ha fejtegetései nem tekinthetők is a tudomány véglegesen megállapitott eredményei gyanánt, roppant szorgalommal összehordott adatai kézzelfoghatóan bizonyítják, hogy a természeti állapotról szóló theoria pusztán speculatio eredménye. Helyesen jegyzi meg Post az emlitett munkájában, hogy a társas élet hozzátartozik az emberi természethez s ezzel a társas élettel már a jog is adva van. Hogy az ember társas lény, ez a fogalomtól elválaszthatatlan attributum.

A természeti állapot theoriája és a szerződés-elmélet tudományosan okadatolhatatlan hypothesisek, a melyeket Hobbes az inductiv kutatás ellenére deus ex machina-ként rántott bele fejtegetéseinek menetébe, szerencsésen alkalmazván ezt az ő mechanistikus államelméletének construálására. Hobbes a philosophia elemeinek első és második részében tapasztalati úton állapítja meg azokat a tételeket, melyeket a föntebbi tárgyalás folyamán részben ismertettünk. Az inductióból hirtelen átmegy a deductióra, mikor fölvesz egy theoriát, melyet tudományosan igazolni lehetetlenség. Az ilyen deductiónak alkalmazása pedig merőben ellenkezik a helyesen fölfogott tudományos módszer elveivel. Hobbest félszázaddal megelőző Bodinus helyesebb úton nyomozott. Az áthidalás a psychologia és az államtan között nem szerencsétlen, mert az állam az ember természeti tulajdonságai egyikének a békes és nyugodt élet iránt való szeretetnek köszöni lételét. Ámde az állam természetes alakulat, s a mai állapotában hosszú organikus fejlődés eredménye és nem egyszerre olyan mechanikus úton jött létre, mint azt Hobbes állítja. Az állam valóban mechanismus és a mit Hobbes az államról, erről a constituált hatalomról mond,

[1] Grundris der ethnologischen Jurisprudenz. 2. k. 1894.

megfelel a valóságnak. Akár a tömegé a főhatalom, akár egyetlen ember kezében összpontosul az állam, lényegében olyan, mint a milyennek Hobbes rajzolja. Az újkori szabadelvű áramlatok megdöntötték az absolut királyságot, de az absolut államhatalom azért valóságban nem szünt meg. Az államforma puszta külsőség; az állam lényegében ugyanolyan, mint évezredekkel ezelőtt volt és nem is lehet másforma. Az állam hatalmi tényező, mely bármely kormányforma mellett rendelkezik az alattvalók, vagy mondjuk így, az állam tagjainak életével és halálával. Az állam akarata nem az én akaratom, ha részem van is az állam törvényeinek alkotásában. Engedelmeskednem kell az állam összes tagjait kötelező törvényeknek; azok közt a határok közt kell mozognom, melyeket az állam enged; testestül-lelkestül az államé vagyok; egy szóval az állam és egyén két különböző személy. Különböző koreszmék befolyása alatt változtak az államformák, ezzel együtt változott a jog fogalma is, de az állam ma is az, a mi évezredekkel ezelőtt volt: az egyéni akarattal szembe helyezkedő félelmes hatalom. És nem is lehet más.

Hobbesnek birálói azt vetik szemére, hogy a zsarnokságot védelmezi. Mi a zsarnokság? Mikor az emberek zsarnokságnak neveztek valamely államformát, ezzel azt fejezték ki, hogy a fennálló renddel nincsenek megelégedve, vagyis az államhatalomról való fölfogásuknak, az államot illető eszmei álláspontjuknak nem felel meg a dolog meglévő állapota. Mert mindig az a legjobb és legüdvösebb államforma, a mely az idők folyamán változó koreszmékkel harmoniában van. Hobbes az absolut monarchiát tartja legüdvösebb államformának; Rousseau a demokratiát, s hogy itt kinek van igaza, erről csak azok vitatkoznak, a kik az igazság fogalmával nincsenek tisztában.

*

Hobbes másik fontos tétele a jog- és törvényfogalmaknak meghatározása. Ezzel a kérdéssel nem foglalkozhatunk olyan részletesen, mint a mennyire fontossága megkövetelné, ezért csak röviden foglaljuk össze rá vonatkozó megjegyzéseinket.

A Hobbes-féle természetjog nem egyéb, mint az egyénnek az a törekvése, hogy önmagát érvényesítse az őt környező külső világgal szemben. Természetjog ilyen értelemben ma is van. A bellum omnium contra omnes állapota ma is megvan. Ezt a természetjogot az állam nem semmisítheti meg, mint Hobbes állítja, sem meg nem

valósítja, mint Spinoza véli, hanem a koronkint változó irányeszmék befolyása alatt szabályokat, s a cselekvésre nézve irányadó elveket állít föl a nemzetenként együtt élő emberek számára, melyek szerint kiki érvényesíti az ő természetes, illetve természetesnek vélt jogait. Az állam nem valósíthatja meg az egyes ember természeti jogait, mert az egyes emberek vágyai, törekvései különböznek az ő individuális charakterük szerint. Az állam egy bizonyos emberi közösség érdekeit védő hatalom s ebből következik, hogy föladata nem lehet más, mint meghatározni azon föltételeket, melyek szerint az egységes szervezetté tömörült emberek élhetnek. Itt az egyének csak mint az állam tagjai jönnek tekintetbe.

Hugo Grotius a természeti jognak aprioritását tanítja. Vagyis az emberi cselekvést irányító vagy az azt korlátozó törvények már az emberi természettel adva vannak. Ha ez így van, akkor annyi féle a természetjog, a hány különböző charakterű, különböző erkölcsű és jellemű ember van a világon. Sőt a természetjog korok szerint is változik, mert minden korban mást tartanak az emberek jogos vagy meg nem engedett cselekvésnek. Ma jogtalannak tartjuk a rabszolgaság intézményét és a törvény szigora sujtaná azt, a ki a csenevésznek született gyermeket kitenné, a mi a spártaiak jogérzékével egy csöppet sem ellenkezett. A jogérzékre hivatkozva tehát nem lehet egyetemes érvényű jogszabályokat alkotni, mert más az én jogérzékem, mint a műveletlen emberé, mást tartanak az emberek jognak vagy a jogtalanságnak ma, mint évezredekkel ezelőtt. A természeti és észjogi iskola apostolai, mikor a saját vagy koruk jogelveit rendszerbe foglalták, ezt abban a hiszemben tették, hogy általános érvényű örök igazságok azok, a miket ők az emberi cselekvés vagy az államkormányzás elveiként tanítanak. Ez pedig teljes lehetetlenség, mert az eszmék fejlődése történelme világosan bizonyítja, hogy a jog- és törvényfogalmak koronként mi módon változnak. A különböző időkben lérejött jogrendszerek azon kornak törekvéseit, kívánalmait illustrálják, mely őket létrehozta. Ezt a gondolatot Thiers sejtette meg először az újkori történetirók közül s egyszerűsége mellett is sokkal nagyobb elméleti igazság, mint első tekintetre látszik.

Kant az ő jogphilosophiájában (Metaphisische Anfangsgründe der Rechtslehre) egyetlen porszemmel sem járult hozzá a jog- és törvényfogalmaknak magyarázatához; a mit e szóban lévő művében kifejez, nem egyéb, mint

német földre átültetett francia liberalismus. Hegelnek az az állítása, hogy a philosophiának korántsem föladata kimutatni, hogy milyennek kell lenni az államnak, hanem hogy milyen az állam,[1] annak az igazságnak sejtéséből származik, hogy a jogbölcseletnek czélja a jognak magyarázata. De ezt a czélt Hegel nem érte el. Megmagyarázza ugyan a jog fogalmát következetesen az ő subjectiv pantheista világfölfogásához, de az emlitett alapelvhez következetlen marad. Jogbölcseletének tendentiosus volta ugyanis félreismerhetlen, s rövidesen jellemezve, a mérsékelt liberalismus philosophiai rendszerbe foglalt szócsövének mondhatjuk.

Hobbes jogbölcseletének másik nem kevésbbé figyelemre méltó tétele a jog és törvénynek definitiója, illetve azoknak distinctiója. Szerinte a jog szabadság, a törvény pedig korlát; a jog azt jelenti, hogy tehetek valamit, a törvény azt parancsolja, hogy tennem kell valamit; a jog az én akaratomnak kifejezője, a törvény pedig annak akarata, a ki parancsol. Érdemes e kérdéshez néhány szót szólanunk.

A mai jogtudomány a jognak és törvénynek ezt a világos megkülönböztetését nem ismeri, mert az újkori irók, kik irásba foglalták koruknak jogeszméit. — mit ők tévesen jogtudománynak tartanak és neveznek, — teljesen összezavarták ezt a két egymástól megkülönböztetendő fogalmat. Ennek a jelenségnek okát könnyű megérteni. Az újkori liberalis mozgalmak számtalan olyan jogot vívtak ki, melyről az emberek évszázadokon keresztül nem is álmodtak; ledöntötték a feudalis társadalmi rendszert s ennek helyét a liberalis elvek szerint berendezett állam foglalta el. A tömeg folyton a jogokat hangoztatta és hangoztatja ma is (világért sem a kötelességeket!). Véres harczokban kivívták a jogokat, melyekről Rousseau és Montesquieu álmodoztak, s e jogok törvényekké lőnek; helyesebben: törvényekkel biztositották azokat. A jogoknak szüntelen hangoztatása és az értük való szakadatlan küzdelem jellemzi a legújabb kor történelmét. A mai törvények számos olyan jogot biztositanak, melyről azelőtt szó sem lehetett; azokban a jogokban részesitik a nagy többséget is, melyekkel ezelőtt csak a kiváltságos osztályok rendelkezhettek, s innen ered a „jogállam“ kitétel. A törvény azért nem jelent jogot. Miért? Mert a jog az egyénnek vagy — mondjuk, — egy bizonyos embercsoportnak azt a meggyőződését és törekvését jelenti, hogy neki ezt vagy azt tenni szabadságában van s őt abban senki nem akadályozhatja. Röviden: a jog subjectiv meggyőződése az

[1] L. a „Philosophie der Rechtslehre“ bevezetését.

egyénnek a felől, hogy neki szabad tennie valamit. Ha azt mondom: jogom van megtenni valamit, ez vagy azt jelenti, hogy meg akarok tenni valamit és igazságtalanság, ha annak elkövetésében megakadályoztatom; vagy megtehetek valamit, ha akarok anélkül, hogy azzal az állam törvényei ellen vétenék. Törvényeknek nevezzük azon szabályokat, melyek meghatározzák egy bizonyos embercsoport együttélésének föltételeit. A törvény vagy 1. parancsol, vagy 2. megtilt, vagy 3. megenged valamit. Milyen viszonyban van tehát a jog a törvénynyel? A társaságban élő egyén nem az cselekedheti, a mit (esetleg) akar, hanem csak azt, a mit a törvény parancsol vagy világosan nem tilt vagy megenged. A törvény az első esetben parancs, a másodikban korlát és a harmadikban sem jelent szabadságot, mert a mi meg van határozva, az korlátozva is van. A törvény nem ad jogot, hanem megengedi a jognak gyakorlását, s nem akadályozza meg, hogy valaki jogait gyakorolja. Az osztályérdekeiért küzdő néptömeg folyton hangoztatott jelszava — jogot a népnek — azt jelenti: töröljétek el azokat a törvényeket, melyek akadályoznak bennünket jogaink érvényesitésében. A jog mindig előbb megvolt, mint a törvény, a mely azt biztositja. A mit a törvény parancsol, az nem jog, hanem kötelesség. A katonáskodás és adófizetés nem jog, hanem kötelesség. Ellenben jogom van az országból kivándorolni, ha bizonyos kötelességeimnek eleget tettem. Mindezek után eléggé világos, hogy a jog szabadság, a törvény pedig korlát, mely vagy megsemmisít, vagy lehetővé tesz bizonyos jogokat vagy szabadságokat és Hobbes elmélete a legszigorúbb, de tárgyilagos kritika előtt is megállja helyét.

*

Hobbesnek az észtörvényekről szóló elméletéhez, a mely már tulajdonképen az ethika körébe vág, szintén érdemes néhány megjegyzést fűznünk.

Észtörvények alatt érti Hobbes az erkölcsi parancsokat. Ezek a törvények veleszülettek az emberrel, s megvoltak már a társadalom létezése előtt, de ebben az állapotban nem érvényesülhettek, mert nem volt egy fékentartó hatalom, mely az embereket azoknak megtartására kényszeritette volna. Az észnek parancsszava késztette az embereket arra — mint Hobbes állítja — hogy lemondva kiki az ő természetes jogairól és szabadságáról a maga hatalmát egy emberre az államot reprezentáló absolut uralkodóra bizza saját jóllétének biztositása czéljából. Az észtörvények vagy

más szóval isteni vagy erkölcsi törvények már megvoltak, mielőtt isteni kijelentés által az emberiség tudtára jutottak volna. Hobbes ethikájában nincs nagy jelentőségük ezeknek az erkölcsi parancsoknak, mert az ember sokkal önzőbb — hogy úgy mondjuk — gonoszabb lény, mintsem hogy ezeknek külső kényszer nélkül engedelmeskedni tudna. Hobbes az állami és természeti törvényeknek viszonyát következetesen magyarázza, mert ezek — szerinte — nem semmisültek meg az állam létesítésekor, sőt a mindenható államhatalom is köteles nekik engedelmeskedni.

Az észtörvényről szóló tan Kantnál mint kategorikus imperativus túlzott mystikus formában jelenik meg, a mely mint egy álarczos Fehmgericht (Schopenhauer kifejezése) szigorú ítéletet mond a felől, hogy a mit az ember cselekedni akar megegyezik-e az erkölcsi törvénynyel vagy nem. Kant a lelkiismeretet az ember lelkében székelő organisált hatalommá tette,[1] a mely tannak az erkölcsi törvényekről szóló elmélettel együtt semmi tapasztalati alapja nincsen. Hogy Kantban megvolt és a hozzá hasonló emelkedett jellemű és eszményi gondolkodású emberekben megvan ez az erkölcsi törvény, azt senki sem vonhatja kétségbe. A Kant-féle kategorikus imperativus-tant természetesen nem is lehet Hobbes erkölcsi törvényével összehasonlítani, mert Hobbesnél az erkölcsi parancs ugyanaz, a mi Spinozánál, hogy mindenki követi azt, a mire ösztönei késztetik és a mit önhaszna érdekében jónak lát.

Az erkölcsi vagy észtörvényre vonatkozó megjegyzéseinket a következőkben foglaljuk össze:

1. A mit Hobbes és általában az ethikusok erkölcsi törvényeknek neveznek, tulajdonképen nem törvények, hanem értékfogalmak. Nem lehetnek törvények azért, mert az erkölcsi értékítéletek megalkotásában az egyénnek subjectiv eszmei álláspontja határoz. Az emberek eszmei álláspontja pedig, melynek alapján értékítéleteiket megalkotják, korok és egyének szerint változik. Valamely értékfogalom, például az igazság, észtörvény volna akkor, ha az értékítéletek létrejövetelében bizonyos következetes törvényszerűség volna tapasztalható vagy más szóval: érvekkel bebizonyítható volna, hogy az erkölcsi világ valamely jelenségére miért alkalmazunk következetesen egy bizonyos értékítéletet. Ha ez igy volna, akkor kétségbevonhatatlan bizonyossággal állíthatnók, hogy az emberi észnek vannak veleszületett törvényei, melyeknek alapján meghatározhatja, hogy mi a jó, mi a

[1] L. Pauer: Az ethikai determinismus elmélete.

rossz, mi az igazság és igazságtalanság, s ebben az esetben a szóban levő értékfogalmak gyakorlati alkalmazásukban épp olyan sarkigazságok volnának, mint a szabadesés vagy a ferde hajitás törvényei. Az elmondottak megvilágositása czéljából hasonlitsuk össze egy subjectiv és egy objectiv ítéletet.

Reusseau ezt mondja: „Az ember szabadnak született, mégis rab". Newton egyik törvénye igy szól: „A mozgás változása arányos a mozgató erővel és azon egyenes menetében történik, a merre az erő hat".

A két ítéletet egy egész világ választja el egymástól. Rousseau tétele egyéni világnézetet kifejező subjectiv itélet mert az embert csak az nyilváníthatta rabnak, a kinek az emberiség végső czéljáról és rendeltetéséről Rousseau-éhoz hasonló fogalmai voltak. Ez az ítélet másképen hangzanék Hobbes vagy XIV. Lajos álláspontjáról. Már maga az emberi szabadság fogalma subjectiv természetű, mert mindenki mást ért alatta az ő erkölcsi fölfogása szerint; a miből önként következik, hogy az emberi szabadság fogalmának tudományos meghatározása teljes lehetetlenség.

Newton emlitett tétele a rajtunk kivül eső világra vonatkozik, melynek elfogulatlan szemlélői és vizsgálói lehetünk. Az erkölcsi ítéletek természetüknél fogva nem lehetnek tárgyilagosak és egyetemes érvényűek. Az erkölcsi világ törvényszerűségeinek megállapitása — a mi szerintünk a jövendőbeli helyes alapokon nyugvó ethikának föladata — a teljes elfogulatlanságot és objectivitást tételezi föl, a mi az emberileg legnehezebb föladat, mert nem egy rajtunk kivüleső világról, hanem a saját világunkról van szó, melyet magunk alkottunk, a melyben élünk és mozgunk.

Visszatérve a Rousseau-féle ítéletre, azt mondhatná valaki, hogy az emberek évszázadokon át nem látták be azt az igazságot, hogy az ember szabadnak született, mégis rab, a minthogy a Newton-féle tételben kifejezett elméleti igazság sem jutott évezredeken keresztül az emberiség tudomására. Erre az ellenvetésre az elmondottak alapján igy felelünk: Az erkölcsi világ törvényeit az ember maga alkotja (azért itt tévedésről nem is lehet szó) az ő világfölfogása, erkölcsi jelleme, műveltsége stb. alapján, nem pedig valami észelvek, apriorikus erkölcsi törvények alapján, melyek mintegy velünk születtek. A rajtunk kivül eső világ törvényei apodiktikusak, szükségképeniek, mig az erkölcsi világ törvényei önkényesen alkotottak; subjectiv és relativ természetűek lévén tulajdonképen nem is törvények, hanem csak ítéletek. Következőleg itt sem tévedésről, sem bizonyitásról

egyáltalában nem lehet szó. Ezeknek az itéleteknek létrejövetelében a kutató észnek nagyon kevés szerepe van, mert érzelmi momentumokon alapulnak; nem lehet azonban teljesen irrationalis functiónak mondani, mely őket létrehozza, mert az itéletnek logikusnak kell lennie. Az iránymunkák hatásának nemcsak az a magyarázata, hogy belenyúltak koruknak eszmevilágába, hanem az, hogy az alapgondolatot mindegyik következetesen vitte keresztül.

Visszatérve az erkölcsi törvényekre az elmondottak alapján a következő elméleti igazságot állapithatjuk meg: Erkölcsi törvények (olyan értelemben, mint ezt az ethika tanítja) nem léteznek, hanem csak erkölcsi értékfogalmak és értékitéletek. Az értékfogalmaknak az erkölcsi világ egyes jelenségeire való alkalmazása nem bizonyos következetes törvényszerűség szerint történik, hanem mindig függ az értékelő alanynak individualis charakterétől; következőleg a moralis értékfogalmak (igazság, legfőbb jó stb.) tudományos megállapitása lehetetlenség.

2. Az úgynevezett erkölcsi törvények keletkezését tapasztalati úton nem nehéz megmagyarázni.

A társadalomban együtt élő emberek nem egymástól elkülönített életet élnek, hanem kölcsönös függésben vannak egymással; közös érdekeik és czéljaik vannak, s ezeknek elérésére együttes erővel törekszenek. Az erkölcsi törvények az embernek önmaga iránt tanusitott magaviseletét, embertársaival szemben tanusított eljárását vagy bárminő mediumban kifejezett akaratát meghatározó értékitéletek. A társadalmon kívüli állapotban — ha egyáltalában létezett volna valaha ilyen állapot — nem jöhettek volna létre, mert állam által egységes szervezetté lett egyének egyéni vagy közös törekvéseit vagy pedig egymással szemben tanusitott magaviseletét, szándékait akaratát meghatározó itéletek e szóban lévő moralis törvények, s következőleg a társadalommal együtt születtek és annak fejlődésével együtt mentek bizonyos átalakulásokon keresztül mind e mai napig.

Hobbes azt mondja, hogy az erkölcsi törvényeket az állam polgári törvényekké tette. Az állam valóban polgári törvényekké emeli az erkölcsi értékitéleteket, s innen van, hogy a törvények mindig a korok szellemét, észjárását, kívánalmait, törekvéseit fejezik ki, s valamely időszak történelmének épp oly megbizható forrásai, mint maguk az események. Ha a törvények elavultaknak nyilvánulnak, ez azt jelenti, hogy az illető kor észjárásával nincsenek harmoniában. E fölfogás értelmében a tételes jogot úgy határozhatnánk meg, hogy az nem egyéb, mint a nemzeten-

ként együtt élő egyének cselekedeteire nézve irányadó értékítéletek összege, melynek megtartása fölött az államhatalom őrködik. Ugyanennek a fölfogásnak értelmében meghatározhatjuk a közönséges értelemben használt igazság (iustitia) fogalmát is. Az igazság érzelem, minőségét tekintve megelégedést és megnyugvást keltő érzelem, mely akkor áll elő, ha az erkölcsi világ valamely jelensége harmoniában van a bennünk élő eszmével. Hogy az ember lelki világában mily rendkívül fontos tényező az igazság érzelme, erre legnagyobb bizonyíték az a töméntelen vér, mely évezredeken keresztül érte folyt, s a közismert szálló ige: „Fiat iustitia aut pereat mundus!" A iustitia megkülönböztetendő a tudományos igazságtól a veritas-tól, mely az értelem és a jelenség megegyezésében nyilvánul, azáltal, hogy annak magyarázatát tudjuk adni. Ez utóbbinak az ember lelki világára való hatása jelentéktelen.

*

Hobbes tanitásai, bármily ellenszenvvel találkoztak már ebben a korban, nem maradtak hatás nélkül a természetjogi iskola követőire, a többek közt Leibnizra és Pufendorfra is.[1] Legnagyobb hatást azonban két korabeli elsőrendű íróra gyakorolt, kiket az alábbiakban fogunk tárgyalni.

IV.

Hobbes összehasonlítása Spinozá-val és Bossuet-vel. Befejezés.

Hobbes legnagyobb és legközvetlenebb hatást két korabeli kiváló s vele ugyanazon eszmekörben élő íróra gyakorolt; az egyik Spinoza,[2] a rationalista philosophus, ki a Tractatus Polilicus és a Tractatus Theologico-politicus czímű munkáiban fejtette ki politikai nézeteit; a másik Bossuet, ki a La Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte czímű munkájában fejezte ki politikai rendszerét, a mely különben a világirodalom egyik a maga nemében legclassikusabb alkotása.

Bossuet összehasonlíthatatlanul eredetibb, mint Spinoza.

[1] L. Tönnies: Hobbes' Leben und Lehre.

[2] Benedictus Spinoza (1632—1677) Tractatus Theologico-politicus czímű munkája 1670-ben jelent meg; a Tractatus Politicus először az Opera posthuma czímen L. Meyer és H. Schuller által kiadott gyűjteményben 1677-ben jelent meg.

Spinoza átvette Hobbes összes tanait, melyek a jogról, a természeti törvényről s az állam keletkezéséről szólnak; míg Bossuet csak egy gondolatot, az absolut monarchia gondolatát vette át Hobbestől, melyet biblikus érvekkel támogat, a mit Hobbes is megtesz, de csak röviden a De Cive XI. fejezetében.

Spinoza Hobbesnek a természeti jogról szóló meghatározását veszi át elsősorban. Azt mondja: „Per jus et institutum naturae nihil aliud intelligo, quam regulas naturae uniuscujusque individui, secundum quas unumquodque naturaliter determinatum concipimus ad certo modo existendum et operandum". „Természeti jog és törvény alatt semmi mást nem értek, mint minden egyénnek a természetadta szabályait, a melyek értelmében — fölfogásunk szerint — mindenki természettől fogva van arra rendelve, hogy bizonyos módon létezzék és éljen."[1] Hobbes igy szól: „Ius Naturele est Libertas, quam habet unusquisque potentia sua ad Naturae suae conservationem suo arbitrio utendi, et (per consequens) illa omnia quae eo videbuntur tendere, faciendi". „A természeti jog az a szabadság, melylyel minden egyes rendelkezik saját hatalmából, saját lényének a maga belátása szerint való megtartására, és (következőleg) megteheti mindazt, a mi erre nézve szükségesnek látszik."[2] Spinoza tovább magyarázza e tételt. A természet hatalma — mondja — Istennek hatalma, kinek legfőbb joga van mindenekben; de mivel az egész természetnek egyetemes hatalma nem egyéb az összes individuumok hatalmánál, ebből következik, hogy az összes individuumoknak legfőbb joguk van mindenre. Hobbes sem állítja, hogy az ember (a mi erkölcsi álláspontunkról ítélve) magasztos érzelmekkel, felebaráti szeretettel eltelt lény; Spinoza azonban az ember rossz tulajdonságait kiélezi, mintha egyébre nem is volna képes, mint gyűlöletre és bosszúállásra, s mintha csak ezt mondaná: az ember természettől fogva önző és gonosz állat. Ha az emberi természetben nem volnának meg a saját énjének érvényesítését korlátozó altruistikus hajlamok, az erkölcsi világrend megalkotása sohasem lett volna lehetséges. Spinoza Ethica-jában is a hajlamokat (és pedig az önző hajlamokat) tette meg az emberi cselekedetek principiumává. (Homines necessario affectibus esse obnoxios; Homines enim in statu naturali hostes sunt.)

[1] Spinoza: Tractatus Theologico-politicus, Jena, 1802. (Paulus kiad.) 359 l.

[2] Leviathan 1686. 66 l.

Az embereket a vak ösztön, nem pedig a megfontoltság vezeti cselekedeteikben s a mit az ember akár megfontoltsággal, akár csupán ösztönétől indíttatva cselekszik, ezt mind a természet törvényei és szabályai értelmében, vagyis a természeti jogból kifolyólag cselekszi (Tract polit. V. c.). Mivel minden emberi cselekvés a természet törvénye, következőleg szabad akaratról sem lehet szó (Homo minime potest dici liber). Az ember cselekvési szabadságát az értelem kisebb vagy nagyobb foka határozza meg. „Atque odeo hominem eatenus liberum voco, quatenus ratione ducitur.“ [1]

Lényegesnek tartjuk e két gondolkodónak az adott szó és a szerződések megtartásáról szóló fejtegetését is s ezeknek egybevetéséből is világosan láthatjuk a két rendszer hasonlóságát és különbségét.

Az adott szót Spinoza szerint akkor kell megtartani, ha az illetőre abból haszon származik. Ha pedig valaki belátja, hogy az adott szó megtartásából neki több kára mint haszna van, saját belátása szerint megszegheti és ezt a természeti jognál fogva teheti.

Hobbesnek a pactum megtartására vonatkozó álláspontját már a föntebbiekben ismertettük; az adott szó szerinte kötelező. Ha valaki egy rablónak pénzt igér, azért, hogy ezzel életét váltsa meg, szavát meg kell tartani, ha az állam törvényei nem tiltják.

Arra a kérdésre, hogy a polgárok meddig kötelesek megtartani azt a szerződést, mely őket állammá egyesítette. Spinoza következő módon válaszol: „Contractus, seu leges quibus multitudo jus suum in unum concilium vel hominem transferunt, non dubium est, quin violari debeant, quando communis salutis interest easdem violare“. „A szerződéseket vagy törvényeket, melyek által a sokaság saját jogát egy testületre vagy emberre átruházta, meg kell sérteni, ha a közjó kivánja azok megsértését.“ (Tractat. Polit. C. IV. a. VI.) Ez azonban nem a polgárok, hanem az államfő jogkörébe tartozik. A Hobbes-féle absolut monarchiának azonban, melyben az állam teljesen elnyeli az egyéni szabadságot Spinoza nem hive; szerinte a polgárok szabadságának megőrzése az állam föladata, a mi ellentmondás az állam olyanszerű értelmezésével, a mit ő nála találunk. Ő az úgynevezett alkotmányos monarchiának szószólója. A királynak tanácsosokat kell választania; ennek a tanácsnak első kötelessége az államnak alapvető törvényeit védelmezni,

[1] Tract. Polit. C. II. a. XI.

az állami teendőkre vonatkozólag tanácsokkal szolgálni, hogy a király tudja, hogy mit kell a közjóra nézve határoznia; semmiféle intézkedést nem szabad neki tenni, míg ennek a tanácsnak véleményét nem tudja. Az állam lényegét azonban Hobbes értelmezése szerint fogja föl. Az összeség a saját hatalmát a társadalomra ruházza s ettől fogva a társadalomé lesz a legfőbb jog „s a melynek akár szabad akaratból akár a büntetéstől való félelemből, mindenki engedelmeskedni tartozik". „Az ilyen társaságnak joga pedig demokratiának neveztetik, a melyet az embereknek egységes gyülekezete alkot, a mely gyülekezet minden lehető dologra nézve bírja a főhatalmat. Ebből következik, hogy a legfőbb hatalmat semminemű törvény nem kötelezi, hanem mindenki mindenben engedelmeskedni tartozik neki." A szerződésről azt mondja Spinoza, hogy azt senki sem tartozik megtartani, hacsak valami hasznát nem látja s az állammal kötött szerződést is a természeti jog értelmében azért tartják meg a polgárok, mert ez rájuk nézve előnyös, vagy félnek a megszegés esetében rájuk váró büntetéstől. Ha valakinek nem érdeke az állam iránt való engedelmesség, a maga erősebb voltának tudatában nem tartozik engedelmeskedni. Hobbes szerint az ilyen gondolat seditiosa opinio. Spinozának ez az állítása pedig ellenmondás azzal a föntebb elmondott kijelentésével, hogy a törvények megváltoztatására csak a legfőbb hatalmat bíró személynek van joga.

Spinoza szerint az állam úgy jött létre, hogy az emberek abban a reményben, hogy társasággá tömörülve nagyobb biztonságban élhetnek szenvedélyeiknek és hajlamaiknak, egyetértőleg elhatározták, hogy közbékére és biztonságra való felügyeletet egy személyre vagy testületre bízzák.

Spinoza állama tehát érdekszövetkezet, mely a haszon reményének köszöni lételét.

Hobbes fölfogása szerint a polgári társadalmat a kölcsönös félelem hozta létre. Hobbes állama a törvénytosztó s az egyéni önkénynyel szembehelyezkedő félelmes hatalom; a rend és közbéke fölött őrködő könyörtelen akarat.

Spinoza rendszerében természeti jog és természeti törvény között nincs különbség. A természeti jog egyúttal természeti törvény is Hobbes különbséget tesz természeti jog és természeti törvény között s ez rendszerének egyik kimagasló jellemvonása Spinozáé fölött. A természeti jog a „ius omnium ad omnia"; természeti törvények vagy erkölcsi, vagy más szóval isteni törvények (leges morales sive divinae), az ember lelkébe írt törvények. Ilyenek: keresni kell

a békét, az igazságosság, méltányosság stb. Ezek a törvények azonban a természetes állapotban nem valósulhatnak meg az ember önző hajlamai miatt. Megvalósítójuk a mindenható állam, a mely az eddig érvényesülni nem tudó isteni törvényeket polgári törvényekké emeli.

Spinoza magyarázata szerint az isteni törvényeknek csak akkor kötelesek az emberek engedelmeskedni, ha Isten azokat kinyilvánította. „A természet és az idők előbb vannak mint a vallás. Senki a természettől nem tudja, hogy Isten iránt valami engedelmességgel tartozik, sőt erre okoskodással sem jöhet rá, csak jelekkel megerősített kinyilatkoztatásból szerezhet róla bárki is tudomást.“ (Tractat. Theol.-polit. C. XVI.) Hobbes az isteni kinyilatkoztatásnak háromféle módját különbözteti meg: úgymint a józan ész, a kinyilatkoztatás (revelatio) és prophetia.

A természetes állapotban mindenkinek joga van mindenben, de az emberek a józan ész, vagyis lelkükbe írt isteni törvény ösztönzéséből lemondanak természeti jogaikról s a hatalmat egy emberre ruházzák. Az állam tehát isteni eredetű. Spinoza szerint az embert természetes hajlamai, vak ösztönei indítják saját énjének érvényesítésére; ez a természeti jog és természeti törvény. Józan észből származó isteni törvényt (melynek Hobbes szerint az állam köszöni lételét) Spinoza nem ismer. Az állam czélja nála a természeti jog megvalósítása, nem megsemmisítése. Hobbes államában megsemmisül a természeti jog, ezek helyére lépnek a természeti vagy isteni törvények. Ez a lényeges különbség a két rendszer között.

Spinoza rendszerében tagadhatatlanul van bizonyos objectivitás. Ő maga mondja: „Midőn figyelmemet a politikára irányoztam, semmi újat vagy nem hallottat, hanem csak azokat, a mik a gyakorlati élettel legjobban összefüggnek igyekeztem a biztos és kétségbevonhatatlan észszel bebizonyítani vagy magának az emberi természetnek állapotából levezetni: és azokat a dolgokat, a melyek erre a tudományra vonatkoznak, az elmének ugyanazzal az elfogulatlanságával nyomoztam, melylyel a mathematikai ismereteket szoktuk s buzgón törekedtem az emberek tetteit nem nevetni, nem rajtuk szomorkodni, nem kárhoztatni, hanem azokat megérteni . . .“ (Tractat. Polit. C. I. § IV.) „A mi nekünk a természetben nevetségesnek, absurdumnak vagy rossznak tünik föl, onnan van, hogy a dolgokat csak egyik oldalról ismerjük, az egész természetnek rendjét öszszefüggését legnagyobb részben nem ismerjük és mivel azt akarjuk, hogy minden a magunk észjárása szerint történ-

jék; mindazonáltal az, a mit a mi elménk rossznak ítél, nem rossz, az egész természetnek rendjét és törvényszerűségét tekintve, hanem egyedül a saját természetünk törvényeinek tekintetéből.“ (Tractat. Theol.-polit. C. XVI.)

Ha az emberi természet nyilvánulásait tudományos vizsgálódás tárgyává tesszük, azokat mint jelenségeket kell tekintenünk. Ezt a gondolatot fejezik Spinozának előbb elmondott szavai. Spinoza azonban, midőn az emberi szellem jelenségeit vizsgálat tárgyává teszi, csak azokat a nyilvánulásokat látja, melyekben az ember, mint saját énjét érvényesítő lény jelentkezik. Figyelmen kivül hagyja az emberi természet azon nyilvánulásait, a melyek az önérvényesítés korlátozására irányulnak s nem veszi észre, hogy ember függő viszonyban érzi magát (korok szerint többé vagy kevésbbé) erkölcsi tényezőktől. Az ember lelki világát alkotó eszméket vizsgálván Spinoza nem sejti, hogy az ember természetében vannak olyan hajlamok és törekvések is, melyek őt arra késztetik, hogy kilépve a maga érvényesítésének szűk köréből, egyetemes, őt magát és embertársait egyformán érdeklő czélokat tartson szem előtt s a mely czéloknak megvalósításaiul az állam és egyház fogalmai tekintendők.

Nem lehet említés nélkül hagynunk Spinoza politikai rendszerének egy másik nagy fogyatkozását sem. Az állam létrejövetelét Hobbesszal egyértelműen fogja föl. (Nála ugyan mint láttuk nem az az indító ok.) Hobbes, tételéhez következetesen, kérlelhetetlen logikával vezeti le az absolut monarchia elvét. A fejedelmi hatalom eredetét Spinoza is a szerződéselméletből magyarázza, az alattvalók jogait azonban nem fekteti biztos és elvitázhatatlan alapra s nem fejti ki világosan a demokratikus principiumot. Mikor azt mondja, hogy egyedül az állam joga a törvényhozás s egyedül az államé minden administrativ hatalom, de az alattvalóknak viszont természetes joguk van ellenszegülni, egyforma hatalommal ruházza föl mindkettőt.

Milton, Locke és főképen Rousseau minden kétséget kizáró módon vezetik le a természeti jogból a népsouverainitás elvét, mely szerint minden hatalom csak a nép által lehetséges. Spinoza a demokratia híve ugyan, de gyönge védelmezője, mert a nép szerinte csak korlátozója, de nem birtokosa a főhatalomnak, a melyet mint tőle származót nemcsak bármikor joggal felelősségre vonhat, hanem ha neki tetszik, meg is semmisíthet.

*

Bossuet[1] a vallási alapon nyugvó isteni monarchiának, a trón és oltár szövetségének representánsa, melyet utolérhetetlenül ragyogó stylű munkájában hatalmas logikával és csodálatos phantasiával védelmez. Bossuet is deductiv módszert követ; de ő Szentírásban foglalt isteni kijelentés alapján állva egy kész rendszerből vezet le egy másikat. Érveit a bibliából meríti, a királyok Isten földi helytartói, az ő parancsolatainak végrehajtói, kiket ő mély hittel és meggyőződéssel az isteni hatalom földi birtokosainak, az isteni morál megvalósítóinak vél, midőn elragadtatásában így kiált föl: „Oh Rois vous êtez des Dieux“! „Óh királyok, istenek vagytok“!

Hobbes és Bossuet összehasonlításánál nem lehet szó olyanszerű tudományos kritikai egybevetésről, mint a mit Spinozánál megkisérlettünk. Hobbes és Spinoza rendszerük megalkotásánál tapasztalati, részben speculativ úton szerzett észigazságok alapján vezetnek le bizonyos tételeket s az ő államelméletük tudományos rendszer. Bossuet politikája csak logikai combinatio; egy eszmeirányzatot egy másik eszme álláspontjáról értékel. Egy hatalmas rendszernek: a judeismuson alapuló kereszténységnek eszmei igazságait (melyeknek ő különben is szószólója), egy ettől független institutiónak az államnak megvalósítandó czéljává teszi. Szerinte a Szentírásban kinyilatkoztatott isteni örök bölcsességnek kell nemcsak az emberek erkölcsi életében, de az államnak nevezett intézményben is zsinórmértéknek lenni. „Ebben látjuk — mondja a dauphinnak írt előszavában — egy népnek kormányzását, melyben maga Isten volt a törvényhozó; a bajok, melyeket ő megszüntetett, a törvények, melyeket ő hozott, a legszebb és legigazibb politikát szolgáltatják, a mely volt valaha.“ (A La Polit. tirée de l'Écrit. sainte bevezetése.) Az ó-testamentomi zsidó állam lebeg örök példányként előtte, melynek fejedelmei és törvényhozói Istentől ihletett férfiak s az ő parancsolatainak végrehajtói voltak. „Ennek a népnek két nagy királya — mondja ugyanott Bossuet — Dávid és Salamon.. nemcsak példákat nyujtanak önnek életükkel, de még tanácsokat is; az egyik vallásos költeményeiben, a másik intézményeiben, melyeket az örök bölcsesség sugalmazott neki.“ „Jézus Krisztus pedig, önmaga és apostolai által, megtanítja önt mindarra, a mi az államokat boldoggá teszi: az ő evan-

[1] Jacques Benigne Bossuet (1627—1704) meaux-i püspök szóban lévő munkája a „Politique tirée de l'Écriture sainte“. Párisban 1709-ben jelent meg.

géliuma, még inkább az ő élete teszik az embereket a földön jó polgárokká, hogy ezáltal megtanulják, mi módon tehetik magukat méltóvá arra, hogy az ég polgáraivá legyenek."

Bossuet szóbanlevő politikai munkájánál nem tehető föl az a kérdés, hogy állításai tudományos szempontból helyesek-e vagy nem, igaza van-e vagy nincs, mert már egy meglevő rendszernek eszmei igazságait használja érvekül. Nem kérdi, mi az állam, hogyan jött létre az állam, mi a törvény, mi a jog, ő azt fejtegeti, hogy milyennek kell lenni az államnak és milyennek kell lenni a törvényeknek. Tanácsokat ád a legfőbb hatalmat bíró személynek, hogy országát és népeit hogyan kormányozza; irányadó elveket nyujt, melyeket a törvények alkotásánál szem előtt kell tartania annak, ki mint az isteni hatalom földi representánsa ama mennyei hatalom nevében uralkodik és kormányoz. Hobbes állama emberek alkotása, melyet az emberek természetes ösztöne hozott létre a természeti törvények megvalósítása czéljából. Bossuet állama isteni elhatározás ból létrejött közösség, melynek tagjai a kijelentett törvények szerint cselekszenek és élnek. Tovább úgy folytathatnók ez összehasonlítást, hogy Hobbes állama emberek alkotta halandó Isten, Bossuet állama a halhatatlan Isten földi országa; mindkettő Isten törvényeinek megvalósítása czéljából jött létre, de az egyikben a józan ész által dictált természeti (azaz isteni) törvények valósulnak meg s a kijelentett törvények is alá vannak vetve az állam akaratának; a másik a Szentirásban kijelentett isteni törvények és akarat végrehajtója.

Ha most már elveiket összehasonlítjuk, könnyen elképzelhetjük a különbséget, ha arra gondolunk, hogy az egyik rendszer tudós munkája, ki a rideg észnek világánál nézi és látja a dolgokat, a másik a szent és magasztos érzelmekkel eltelt papé, ki előtt a kereszténység humanus eszméinek megvalósítása lebeg.

„Az ember társas életre van teremtve", mondja Bossuet (L'homme est fait pour vivre en société.) Összetartó kapocs az emberek közt Istenhez való viszonyuk. „Les hommes n'ont qu'une même fin, et une même objet, qui et Dieu." „L'amour de Dien oblige les hommes à s'aimer les uns les autres." „Az embereknek egy és ugyanazon czéljuk van, egy s ugyanazon törekvésük, ez pedig Isten." „Az Isten szeretete kötelezi az embereket, hogy egymást kölcsönösen szeressék."[1]

[1] La Politique tirée de l'ecrit. sainte I., II. prop.

Hogy Bossuet hogyan fogja föl a társas élet eredetét, e néhány szóból világosan láthatjuk.

Az emberi nem egységes társadalmából jött létre a polgári társadalom, vagyis az államoknak, népeknek és nemzeteknek társadalma. „Az emberi társadalmat azonban megdöntötték és megsértették a szenvedélyek.“ (La société humaine a été detruite et violée par les passions.)

Az ó-testamentomból vett példákkal bizonyítja, hogy az állam kormányának állandónak kell lenni, s ez teszi az államokat halhatatlanná.

Törvényeknek nevezi Bossuet valamely államnak egyetemes szabályait, melyek által annak kormányzása állandó és egységes lesz. „A törvény szent és sérthetetlen.“ A mi a törvények eredetét illeti, Bossuet egyetért azzal a fölfogással, hogy azok nem egyebek, mint pactumok és szerződések, melyek egy bizonyos embercsoportot együvé tartanak. A kiválasztott népet Istennek Mózes által hirdetett törvénye tartotta össze. A törvényeknek isteni eredetűeknek kell lenni, mert „a nép nem képes maga erejéből sérthetetlen társasággá egyesülni, ha csak a szerződés nem valami felsőbb hatalom közbenjárásán alapul, mint a milyen Isten, e természetes védelmezője az emberi társadalomnak és kikerülhetetlen bosszulója a törvény elleni minden kihágásnak“.[1] Bossuet ezt az állitást Platonra, Lykurgosra és Numára való hivatkozással is bizonyítja.

A törvények természetfölötti eredetében nemcsak a zsidók, hanem a görögök és rómaiak is hittek s az erre való hivatkozás kétségkívül nagyon jó érve Bossuet theologiai államrendszerének. Kié tehát a főhatalom és mi módon jött létre? A főhatalom az Istené, ki láthatólag gyakorolja az uralmat az emberek fölött. Az első az atyai uralom volt, mely csak egyes családokra terjedt ki; e családok egyesüléséből keletkezett az állam, melynek vezetését az emberek egy emberre bizták, abból a czélból, hogy az eddig üdvösnek tapasztalt atyai hatalommal ezentúl ő rendelkezzék. A különböző államformák közt, melyek idők folyamán keletkeztek a monarchikus a legjobb. „Ha ez a legtermészetesebb, következőleg ez a legtartósabb és legerősebb is.“[2] A királyi tekintélynek négy lényeges sajátságát különbözteti meg: ú. m. a királyi tekintély szent, atyai, korlátlan és az észnek van alárendelve. A királynak kegyesen kell bánni alattvalóival: „a jóság és igazságosság védi a királyt

[1] La Pol. tirée de l'Écrit. Art. 4. prop. VII.
[2] La Pol. tir. de l'Écr. L. II. A. I. pr. VIII.

és az ő trónját erősíti a kegyelem".[1] A királyi hatalom korlátlanságát hosszasan bizonyítja a Szentírás idevágó helyeivel.

Hogy a királyi hatalom alá van vetve az észnek, ez alatt Bossuet azt érti, hogy a fejedelmet a megfontoltság és értelem vezesse alattvalóinak kormányzásában. A fejedelemnek tehát ismernie kell a körülményeket és időket, előre látónak kell lennie, s okosan kell megválogatni tanácsosait és minisztereit.

Az alattvalóknak a fejedelmek iránti kötelességeit szintén fölösleges részleteznünk. A föltétlen engedelmességben foglalhatók össze, mit legjobban kifejeznek Péter apostol következő szavai: „Engedelmeskedjetek a ti uraitoknak nemcsak, mikor jók és mérsékeltek, de akkor is, ha kemények és haragosak". (Pét. I. II. r. 18. v.).

Bossuet az első politikai iró, ki a fejedelmeknek az alattvalók iránt való kötelességeit különösen hangsúlyozza. Ez érthető is, annak a moralis fundamentumnak, melyen az egyház nyugszik, egyik sorköve a kötelesség és hála.

Az újkori fölvilágosodott absolutismus tudatában volt a Bossuet által hangoztatott kötelességeknek.[2] A nagy autokratáknak nemcsak egyes kijelentései, de tettei is bizonyítják, hogy minden erejükkel országuk jóllétének és hatalmának emelésén fáradoztak.

„A kormányzás czélja — mondja Bossuet — az állam jólléte és fönntartása." „A jó államszervezet két dologban nyilvánul: a vallásban és igazságszolgáltatásban: ezek az államnak lényeges és alapvető elvei. Az egyik által teljesítjük az Isten iránt való kötelességeket, a másik által lerójjuk, a mivel az embereknek tartozzunk." (L. VII. A. I.) Az állam és egyház egymáshoz való viszonyát ebben az isteni törvények által kormányzott monarchiában a következő szavaiból világosan kivehetjük: „A papság és királyság egymástól két független hatalom, de egyesítve vannak". (Le sacerdoce et l'empire sont deux puissance independantes, mais unies.) „A papi hatalom a lelkiekben és a királyi hatalom a világi dolgokban, csak Istentől származnak. De az egyházi rend elismeri a királyi hatalmat a világi dolgokban, viszont a királyok a lelkiekben az egyház alázatos szolgáinak vallják magukat. A világnak minden

[1] U. o. L. III. A. III. pr. XIV.

[2] Nagy Frigyes írja: „Le souverain bien loin d'être le maître absolu des peuples, qui sont sou sa domination, n'en est lui-même que le premier domestique".

állama e két hatalmon fordul meg. És miért ne tartoznának kölcsönös segítséggel egymásnak." (L. VII. A. V. prop. XII.) A trón és oltár szövetségének eszméjét e szavai legvilágosabban mutatják.

Az elmondottak elegendők arra, hogy Bossuet rendszerének lényegét belőle megérthessük. Az igazságszolgáltatás kellékeit, a háború és béke jogait részletesen előadja munkájának többi részében, mindent a Szentírás szellemében magyarázva.

A lényeges különbséget Hobbes és Bossuet rendszere közt már említettük; a lényeges hasonlóság a két elmélet közös tendencziája.

Bossuet és Hobbes egyik összehasonlítója Paul Janet[1] nem minden elfogultság nélkül kirivó ellentétbe igyekszik állitani a két elméletet, azt állítván, hogy Hobbes sohasem beszél az államfő kötelességeiről. Igaz, hogy Bossuet sokkal több kötelességet ró a földi istenekre, mint Hobbes az ő királyaira (kik azért csak közönséges emberek), de ezeknek kötelességeiről ő sem feledkezik meg (l. a De Cive XIII. fejezetét). Ennek oka nem az ő szolgai szelleme (l'esprit servile), hanem elméletének Bossuet-étől lényegesen eltérő kiinduló pontja; a mit még egyszer úgy hasonlíthatnánk össze, hogy egyik ész, a másik érzelmen fölépült rendszer. Alaptalanul állitja Paul Janet a többek közt azt is, hogy Hobbes a kormányzásban csak két principiumot ösmer: a félelmet és erőszakot, Bossuet hozzáteszi az észt is.[2] Ebben egyszerűen nincs igaza, mert Hobbes a De Cive XIII. C-ban ezeket mondja: „Quamquam enim ii, qui summum inter homines imperium obtinent, legibus propriè dictis subjici non possunt; quia summum esse, et aliis subjici, contredictoria sunt, officii tamen eorum est, rectae rationi, quae lex est naturalis, moralis et divina, quantum possunt, in omnibus obedire." „Ámbár azok, kik az emberek közt a főhatalmat bírják, a tulajdonképeni törvényeknek nem lehetnek alávetve, mivel legfőbbnek lenni és másoknak alávettetni, egymással ellenkeznek, mégis kötelességük a józan észnek, a mi természeti, erkölcsi és isteni törvény, a mennyire lehet, mindenben engedelmeskedni." Hobbes rendszere épp oly moralis rendszer, mint Bousset-é,

[1] L. P. J. Histoire de la Science politique. Paris 1872. 393—404. lap.

[2] On ne voit dans le systeme de Hobbes, que deux principes de gouvernement: la crainte et la force. Bossuet ajoute la raison. (Histoire de la Science politique II. k. 394. l.)

csakhogy az egyikben a kijelentett, a másikban az észmoralnak megvalósitója a mindenható államhatalom.

Az absolutismust Szentírásból meritett érvekkel igazolni nem nehéz föladat, mert hiszen tudjuk, hogy nincs az emberi létnek olyan viszonya, a melyre a bibliának valamely gondolatát alkalmazni ne lehetne. XVI. Gergely pápa bulláiban a Szentirás megfelelő helyére hivatkozva, intette az olasz és lengyel forradalmárokat a felsőbbség iránti engedelmességre. Vallásos korban könnyű engedelmességre bírni az embereket a felsőbbség iránt, ha azt mondjuk nekik: Ha hiszitek, hogy a Szentírás isteni kijelentés s ha alávetitek magatokat a benne foglalt isteni törvénynek, nem szabad ellenszegülnötök a ti földi uraitoknak, mert azt mondja az apostol: „minden lélek a felsőbb hatalmasságoknak engedelmes légyen, mert nincsen hatalmasság, hanem Istentől".

Az egyház és az absolut állam egymásnak természetes szövetségesei; mindkettő tekintélyi elven alapuló absolutistikus intézmény, s abban a korban, midőn a fejedelmi hatalom Európaszerte korlátlan volt, egymást kölcsönösen istápolták. E gondolatot akarta igazolni Bossuet ismertetett művében, s feladatát oly fényes sikerrel végezte, hogy a világbirodalomban maga nemében egyetlen párja sincs.

Tudományos érvekkel bizonyitani az absolutismus jogosultságát, bizonyos elméleteknek olyanszerű céltudatos alkalmazásával sem lehetséges, mint ezt Hobbes tette. A tudomány különben sem állapithatja meg, hogy melyik a jó vagy legjobb államforma, minthogy az absolut jó tudományos megállapitása sem lehetséges. A tudomány nincs erre hivatva; feladata odáig terjed, hogy constatáljon valamely jelenséget s megfejtse annak okait.

*

Hogy Hobbes milyen mértékben eredeti szellem, s mennyit vett át elődeitől és mit köszönhet neki a mai tudomány, a tárgyalás folyamán eléggé bebizonyittatott. Kétségtelen, hogy csak tovább fejlesztette, a mit megelőzőitől átvett, de vajjon van-e teljes eredetiség? Olyan philosophiai rendszerre, a mely teljesen új, merőben eredeti volna, az egész világirodalomban nem találhatunk. Descartes rationalismusa csirájában meglelhető az ókori bölcsészetnél. Kant kriticismusa az empirismus és rationalismus kiegyeztetése. Hegel absolut idealismusa, továbbfejlesztése Fichte subjectiv idealismusának, a mely Kant philosophiájából származik. Minden e nembe tartozó kiváló mű már meg-

lévő gondolatnak vagy gondolatoknak továbbfejlesztése, úgy, hogy az író beleillesztve egy gondolatfolyamatba a maga eredeti nézeteit és eszméit, mindezt a maga egyéniségének megfelelően egységes rendszerré formálta, s ez többé vagy kevésbbé eredeti lesz a szerint, a mint beleolvasztotta valamely gondolatáramlatba a maga egyéniségét vagy a milyen mértékben kapcsolt a saját egyéniségéhez már meglévő eszméket és gondolatokat. Hobbest nem érthetjük meg Bacon nélkül, s kétségtelen, hogy Descartes is hatással volt reá. Rendszere mindazon alaphibák mellett is, melyeket a tárgyalás folyamán kifejtettünk, Baconével együtt korszakalkotó jelentőségű a tudományok fejlődésének történelmében. A tudományok egyetemes birodalmát fölölelő roppant készültsége, hatalmas logikája, fejtegetéseinek világossága, gondolatainak és meghatározásainak eredetisége, — mind oly qualitások, melyek őt világirodalom elsőrangú írójává tették. Mint stilista is korának legkiválóbbjai közé tartozik. Latin stylusa az írónak jellemére vall; egyszerű, keresetlen, tömör cziczoma nélküli és bámulatosan világos; nem classikus utánzat, mégis classikus. Meghatározásai epigrammaszerűen csattanósak.

Hobbes is azon kevesek közé tartozik, kik bölcsen kerülve a világ hiábavalóságait, az igazság keresesének szentelték éltöket. Mi is tőlünk telhetőleg nyomoztuk az igazságot, midőn rendszerét birálat tárgyává tettük e föntebbi ismertetés keretében, melyet saját szavaival zárunk be: „Quantum laboris diligentiaeque in veritate investiganda adhibitum sit, scio. Quid effecerim, nescio, nam inventa nostra omnes prae amore minus recte aestimamus“.

Balla Antal.

ESZMÉK VILÁGA.

Írta: *dr. Fitos Vilmos.*

Új emberideál kialakításának szüksége vajudik a lelkekben. Ismét ketté kell szakadnia annak a kárpitnak, mely mindég feltünik szemünk előtt, ha messzebb akarunk látni elődeinknél. Megdrágult a vér, méltósága nőtt az embernek, *egy öntudatosabb, emelkedettebb életnek delejfolyamai járják át lelkünket.* Az eddigi emberideálok nem elégítenek ki bennünket. Nem vagyunk már urak, mert senki sem akar rabszolga lenni. Sokan kezdik már sejteni, hogy a vegetativ munka nem erény, de azért még dolgoznak mindnyájan rogyásig és lázasan épitik a sanatoriumokat.

Az óceánjáró gőzös jégtorlaszba került. *Az eddigi emberideálok mind csődbe jutottak:* a hős, a szent, a lovag, az úr és a többi egytől egyig.

Minden kornak megvolt a maga embereszménye. Mi még nem találtuk meg a magunkét. De keressük. Ennek az ideálkeresésnek itt-ott nyomai vannak, Wilde és Nitzsche is ilyen keresők. Cakhogy az „élet királyá"-nak útja fegyházon vezetett keresztül, „Übermensch"-é tébolydába torkollott. Egyik sem az a kalauz, a kire rábízhatnók magunkat. S ha holnap elkészül a repülőgép, csak testünket ragadja magasba madárijesztő rém gyanánt, a lelkünk itt fog vergődni a porban.

Mert a lélek szárnyalása más dimensióba tartozik, mint a test repülése. A technika nem lendít azon semmit. Akár völgyben állok, vagy bérczfokon, akár felhők közt lebegek: eszmei szempontból helyzetem a mindenségben ugyanaz marad. Physikális világom más lesz, ha felülről nézem, más, ha alulról; eszméim világa változatlan.

Belső világunkban a kilométerek nem jönnek figyelembe. A fényévek sem. Két dolog, bármily messze esik is egymástól térben és időben, nagyon hasonló lehet egymáshoz. *A nagy, belső, lényeges különbségek, a fényévekkel sem kifejezhető távolságok az öntudat világában keresendők.* Itt nem arról van szó, hogy milyen a körülöttünk elterülő

világ, hanem, hogy milyennek látjuk hozzá való viszonyunkat. *Öntudatunknak ebben az elhelyezkedésében, ebben a belső állásfoglalásunkban még az intellectusnak is elenyésző szerepe van.*

Az újkor emberénél ehhez az álláspontho z való fölemelkedés nagy nehézségekbe ütközik. *Verulami Bacon óta az intellectusnak túlságos fontosságot tulajdonítanak.* Mintha azt mondanák: mindent megérteni annyi, mint mindent elérni.

Ennek megfelelően lett az emberek világnézete természettudományi, történeti és bölcseleti. Mit jelentenek ezek az álláspontok? Nem kevesebbet, mint a magunk kikapcsolását a mindenségből. Ámde az élet maga éppen ennek a kapcsolatnak a fönntartása. Szürke minden elmélet, mondja Goethe. Miért szürke? Mert abstract. Mert kikapcsol bennünket a nagy hálózatból. Magának az elméletnek nem hibája ez a szürkeség. De hibája az embernek, ha nem képes tovább menni az elméletnél.

Minden tudományos igazság egy-egy szigetelő, mely minket a világtól elválaszt. A mi összekapcsol vele, az az élmény. Igen, az élmény éppen bizonyos kapcsolatoknak, bizonyos kölcsönhatásoknak átélése. Ez nem az intellectus dolga. A kiben az intellectus túlteng, annál az élmény háttérbe szorul. Az ilyen embernél éppen az kerül legutolsó helyre, a mi a legtöbbet ér: az öntudat maga.

Pedig az értékek világa nem körülöttünk terpeszkedik, hanem öntudatunk rejti magában. De nem úgy, mint a kagyló a maga gyöngyét. Nem térben és időben. Az öntudat állapota supranaturális állapot. *Semmiféle tudomány nem pótolhatja az öntudat eszmevilágának értékességét. Ezt át kell élni.* A kinek nincs élménye, annak élete csak physiologiai élet. A magasabbrendű öntudat élete az eszmék világában folyik le.

Az eszmék világa: az értékek világa. Ez a világ mi bennünk van, mint öntudatállapot. A hivő lélek, a müvészember, az erkölcsi szempontoktól áthatott öntudat adhat róla számot.

A tudománynak itt nincs szerepe. Mert a megismerés nem egy az értékeléssel. Két különböző functio ez. Az egyik a világmegismerő, a másik a világalakító *Az igazság csak ismeret az életről, az eszme az élet maga.*

Ennek a különbségnek mibenlétéről való sejtelem sokszor felvillant már, a nélkül, hogy valaha világossá vált volna. Általában *a legnagyobb szellemeknél is a subjectiv és objectiv gondolkodás határozott megkülönböztetése helyett*

azoknak egybefonódását találjuk. Ez a confusio akként nyilvánul, hogy a vallásban, művészetben, erkölcsben, jogban igazságról és tévedésről beszélnek, holott igazságról és tévedésről csak az objectiv gondolkodásban lehet szó. Az objectiv gondolkodás pedig egyesegyedül a tudománynak, a megismerésnek sajátja.

A tudomány világa rideg, az emberek millióitól meg nem közelített világ, melynek ezer és ezer zárral elzárt kapuit hiába döngetik sokszor a legnagyobb szellemek: nem nyernek bebocsáttatást. A való világnak kérlelhetetlen törvényei uralkodnak fölöttünk akkor is, ha nem tudunk róluk. S ha tudunk is, az ismeretet, *az igazságot csak az intellectus fogadja magába.*

A tudomány igazságait nem kíséri ez érzések áradata, a szenvedélyek hullámzása. Rideg sziklafalak, melyek égbenyulhatnak s leérhetnek elképzelhetlen mélységekbe. Nagy szellem legyen, a ki megmássza őket, de boldogságát ne ezektől várja.

Ezzel szemben az eszmék világa csupa szín, gazdag változatosság, lüktető érzés, rügyező, bimbózó és fakadó élet. A ki sohasem tárta föl lelkének zsilipjeit, hogy az eszmék éltető özöne belőle kiáradhasson: az csak tengődik, sivár pusztákon jár sivár kebellel.

Ebbe a világba, az eszmék ragyogó világába óhajtom én most vezetni az olvasót. *Az eszme fölötte áll az igazságnak.* Mert az nem külső tények behatása folytán, nem érzéki úton kerül az öntudatba; hanem éppen az öntudatból kifelé vezető útat keres. Ezért eszmei álláspontról nem annak megállapítását keressük, a mi van; hanem annak megvalósítását, a minek lennie kell. Ez a megvalósítás cselekvéssel, küzdelemmel jár, nem bizonyítással.

Ha a lélek mélységeiből kiapad az eszmei tartalom: nem vulkán az többé, de glecser. A szellem tundrás zónája. Kihalt világ, melyből már virulásában hullaszag árad. E látvány megborzongatja lelkünket, miként, ha nedves őszi szél zizegve söpör végig az utczán hervadásnak indult sárga lombokat.

Az eszme az, a mi éltet. Ez idézi elő lelkünkben a kilengéseket. Az eszme a czél, melynek megvalósításához eszközül szolgál az igazság. Viszont a tudományban az eszme az igazság tárgya. Így viszonylik egymáshoz az eszme és az igazság, a kellő és a való világ gondolati foglalatja. Egyfelől a tudomány igazságai merednek sziklaszilárdan, másfelől lelkünk elevenen ható eszméi lángolnak és ragyognak felénk. Ezek adják meg Földünknek szellemi

értelemben vett önfényét, mely minden más világosságot túlragyog.

Mikor mint tudós az igazságot keresem, az eszmét tárgynak tekintem. Az emberiség egész élete magasabb szempontból: az eszmék megnyilatkozása a jelenségek végtelen sorozatában, mely az anyagot szolgáltatja a tudományos kutatáshoz.

Az eszmék egymással szemben kizárólagosak, mert mindegyikök az emberi szellem teljességének igényével lép fel. E kizárólagosságból foly az eszmék harcza.

Az eszmék harczában az ősnépek épp úgy, mint a történelem évezredei a jónak és rossznak viaskodását látták. Ezt a dualismust az újkor tisztúltabb intellectusa sem volt képes az öntudatból kiküszöbölni. Pedig *az intellectus álláspontjáról nincs se jó, se rossz.* Az intellectus csupán kétkét ellentétes eszmének egymással szemben való kizárólagosságáról adhat számot. A történelem pedig felmutatja az egymást kizáró eszméknek időrendi, váltakozó megvalósulát.

Az eszmék sorsa: a mi sorsunk. Mindenki győz, vagy bukik az általa képviselt eszmével. Életünk alakulása a legegyszerűbb boldogulástól a világra szóló hírnév glóriájáig egyéb, nem kevésbbé fontos tényezőktől eltekintve, leginkább attól függ, hogy mikor, micsoda eszmét mekkora fokon képviselünk.

A ki az eszme és az igazság viszonyát nem ismeri, ellenmondások között hányódik. Vagy az eszmét tartja igazságnak s a tudományt, az objectiv gondolkodást mint fölöslegeset, elutasítja; vagy teljesen az intellectusban bizakodik és szánalommal nézi az eszmék lángolását.

Pedig a kettő együtt az egész ember. Bizonyos ismeretquantum nélkül semmiféle cselekvés nem képzelhető. Ugyanazon eszme más-más ismeret mellett mindég másképp jut nyilvánulásra, külső megvalósulásra. A tudomány ugyan az eddigi élet nyomán jár, mert tárgya a lét; de azontúl viszont az élet is jórészt a tudomány szerint igazodik.

A jövő élet alakításában tehát a tudománynak nagy jelentőséget kell tulajdonítanunk. Mégis nem állíthatjuk, hogy itt a tudomány teszi meg az első lépést.

A tudomány nem czél, csak eszköz. Az élet úgy, a mint az egyes kész tényekben előttünk áll: a tudományos vizsgálódás tárgya. *De a jövő életet tekintve a czél az eszme maga s annak valósítása.*

Mi emberek eszmékért élünk, eszmék hajtanak bennünket, lelkünknek főmozgatói ezek. Az eszme az, a mi áthatja

lelkünket, a mi életünket adja s követeli is viszont, ha arra kerül a sor.

Az eszme tehát az első. Ez az ősi gránitszikla lelkünkben, a legmélyebb réteg.

„E mélység fölött az értelem mér-ónja
Mint könnyű pehelyszál fönnakad, föllebben:
De a lélek érzi, hogy az örvény vonja,
S a gondolat elvész csodás sejtelemben,
Nem ismert világnak érzi nyomását."

A tudomány folyton módosítja életünket, gondokodásunkat, cselekedeteinket, szokásainkat, intézményeinket; minden alkotásunkra rányomja bélyegét. Ám eszméink világát nem rendítheti meg. Ismereteink gyarapodtával egyre tökéletesebben jut concret valósulásra eszménk a nélkül, hogy ő maga megváltoznék.

De más és más eszme mozgat egyeseket is, korokat is. Nem ugyanazon eszme valósul minden időben. Minden kornak megvannak uralkodó s egyszersmind uralomra törő eszméi.

Talán a tudomány mindenkori állapota szabályozza a különböző korok eszmeáramlatának valósulási sorrendjét? Ennek okai sokkal mélyebben rejlenek: az eszmék ellentétességében, kizárólagosságában, totalitásra való igényében.

Nem a tudomány igazságai tüzetik ki velünk a czélt, az eszmét. Ellenkezőleg: *a tudomány művelésére, az igazság keresésére is az eszme adja meg a lendítést.*

De hogy valamely eszme milyen formában, mekkora fokon, micsoda intézmények által jut valósulásra, ez már a tudomány szerepét mutatja.

Az emberi élet becsének eszméjét jobban szolgálja a mai természettudomány, mint teszem Hippokrates vagy Galenus idejében. Gondoljunk csak a modern anatomia és physiologia fényes eredményeire, a vérkeringés tanára, a mikroorganismus világának feltárására és durván fejezem ki magam, ha azt mondom, hogy a hajszálfinomságú orvosi műszerekre. A mikrotom századmillimeternél vékonyabb szeletekre bontja az emberi test szöveteit.

De mindez az eszme parancsszavára állott elő. Hiszen *a különböző korok eszmeáramlata hol az egyik, hol a másik tudománynak kedvez a szerint, hogy czéljának melyik felel meg leginkább.* Majd ezen, majd azon szakmában látjuk felbukkanni a legnagyobb szellemeket, a legmélyebb gondolkodású búvárokat.

Sőt *az eszmétől irányított gondolkodásba belopódzik sokszor az eszmei elem, s az eszme maga az igazság igényével lép föl.*

Az eszme teljesen áthatja, átjárja lelkünket s annak mély meggyőződést, tántorithatlan szilárdságot, hajlíthatatlan jellemet kölcsönöz.

A lelkünket átható eszmék álláspontjáról kialakított élet- és világfelfogásunk, a helyzet, melybe eszméink valósításáért vivott küzdelmünk által a külvilághoz való viszonyunkban sodortatunk: lelkünkben állandó alaphangulatot fejleszt, mely minden megnyilatkozásunkban fölismerhető.

Az öntudatnak e különböző állapotai között értékfokozatok állapíthatók meg a naiv együgyűségtől kezdve föl egészen a pathos fenségeig.

Az eszme erejének ez a fensége, a varázs, melybe lelkünket keriti: előidézője egyszersmind annak a tévedésnek, melynélfogva az eszmét igazságnak tartjuk, s mikor az igazság „szent" nevét hangoztatjuk, kevés kivétellel az általunk képviselt eszme bajnokaiként lépünk föl.

Tekintsük csak a nagy vallásalapitókat, kiváló művészeket, szónokokat, államférfiakat, a társadalom vezető alakjait. Ezek mindég igazságról beszélnek, holott voltaképp mint *valamely eszme representansai állanak előttünk.*

Egyik a hitnek, másik a hitetlenségnek, egyik a hazafiságnak, másik a világpolgárságnak eszméit tekinti igazságoknak.

Így találkozunk az emberiség történetében a szabadságnak és zsarnokságnak, világhódításnak és világbékének, conservativismusnak és radicalismusnak, liberalismusnak, socialismusnak és anarchismusnak, idealismusnak, materialismusnak, egoismusnak és altruismusnak stb. eszméivel s azok representansaival.

És ezeknek az eszméknek megnyilatkozását látjuk az ember egész szellemi életében: a vallási, művészeti, erkölcsi, jogi, politikai és gazdasági élet jelenségeiben egyaránt.

S nemcsak szellemi világunk fensőbb sphaeráiban, de a köznapi élet legapróbb mozzanataiban is.

De míg ott ádáz harczok folynak, melyek a fenség képét tárják elénk; addig itt kicsinyes zsörtölődések és kellemetlenkedések szereznek sokaknak keserű perczeket vagy silány örömöket, idéznek elő fonák helyzeteket és teszik az életet változatossá.

Ott látjuk a hősies önfeláldozásnak, a végletekig kitartó elvhűségnek, a fékezhetetlen erő tombolásának s a

magasan szárnyaló szellem alkotásainak példáit; emitt a félreértésnek, czivódásnak, hazudozásnak, sokféle durvaságnak megszámlálhatatlan eseteit.

S mindez az „igazság szent nevében“ történik. Nem a körül forog a kérdés, hogy kinek eszméje érvényesüljön, hanem, hogy kinek van igaza.

Pedig itt se igaza, se nem igaza nincs soha egyik félnek sem. Nem igazság és tévedés állanak egymással szemben, hanem eszme eszmével küzd a valósulásért.

Az egyházak, a politikai pártok, a művészeti iskolák, különböző érdekkörök és társadalmi csoportosulatok egytől egyig valamennyien s minden időben igazságnak tartották az eszmét, mely representansaik lelkét áthatotta s szilárd meggyőződésüket formálta, melyről azok érezték, hogy csak érette s általa élhetnek.

De mi is hát az az *igazság?* Miért, hogy fölismerése oly nehéznek bizonyult, s hogy nevével annyi visszaélés történik?

Az igazság olyan gondolat, mely független minden eszmétől, vagyis az emberi szellem különböző irányaitól. Az igazság az ismeret foglalata, tekintet nélkül életünk czéljaira, vágyainkra, törekvéseinkre. *Az igazság az intellectusnak, az észnek ítélete a világról.*

Mikor az intellectus ítéletet mond a világról, kiemeli azokat a kapcsokat, melyek magasabb öntudatunkat hozzáfűzik.

Mikor az ember életének jelenségeit a tudós szemével vizsgáljuk, hogy rájuk vonatkozólag valamit megállapitsunk, a bennök nyilatkozó eszméket rablánczainkon tartjuk.

Jól vigyázzunk, nehogy közülök valamelyik fogvatartsa lelkünket hálójában! Csak egy mocczanása a bennök szunnyadó eszmének, s már kiléptünk a tudomány területéből, az igazság birodalmából. És ha megindulnak lelkünk hatalmas kilengései, már nem tudományt construálunk, hanem újabb anyagot szolgáltatunk egy leendő tudományhoz.

Az idealismus, naturalismus és pessimismus; a szabadság, a hit, a hazaszeretet; a liberalismus, a socialismus stb. eszméi semmit sem magyaráznak meg. De éppen ezek képezik *tárgyát* a tudományos vizsgálódásnak, melyről már mondottuk, hogy minden irányeszmétől függetlennek kell lennie.

Az emberek mindennapi érintkezésében, a legegyszerűbb viszonyok között is szünetlenül emlegettetik az igazság neve. De korántse higyje ám valaki, hogy itt a föntebb értelmezett igazságról van szó.

Rendesen összetévesztik azt az őszinteséggel, mit igazmondásnak is neveznek; majd az igazsággal (a veritast a justitiával); majd pedig — s ez a leggyakoribb eset — valamely eszmével, illetve oly gondolattal, mely bizonyos eszméből foly, vagy arra vezethető vissza.

Holott az őszinteség ellentéte a hazugság, az igazságosságé az igazságtalanság; s az eszmével egy másik eszme, az igazsággal pedig a tévedés (nem a hazugság) áll szemben.

Az eszme alkotó erő, mely által a lét gazdagodik. Újabb és újabb tárgyat vetít kutató szemeink elé. Mert körülöttünk egy véges világ terül el, bennünk egy végtelen világ. Így lett Mózes óta az a külső oly dolgokkal gazdagabb, mikről mit sem tud a Genesis.

Az eszme nem részletigazság, vagy az igazságot többékevésbbé megközelítő gondolat, mely bizonyos fokon igazsággá lehet; nem is valami ideiglenes helyettesítője az igazságnak, melynek fölismerése után egyszerűen félrevethető volna.

E világos megkülönböztetéseket a legtöbb ember gondolkodásában hiába keressük. Pedig e fogyatkozás nemcsak tudásuk elé szab igen szűk határt, de jellemökbe is mélyen belevág s kiapadhatlan forrását fakasztja lelkökben a másként könnyen elkerülhető kellemetlenségeknek, oknélküli szenvedéseknek, nem ritkán a világ- és embergyűlöletnek.

Az emberi szellem legmagasabb szintje: a legnemesebb eszmék valósításáért vívott küzdelem a lehető legteljesebb ismeret fegyverzetében.

Az elmélyedő és önfegyelmet gyakorló lélek az eszme és az igazság birtokában oly gondolatrendszert alkot a maga számára, mely alkalmas egy mindent átfogó világkép kialakítására. Az emberi öntudatnak ez a világkép adja meg legnagyobb értékét.

Egy ilyen gondolatrendszer álláspontjáról nézve a világot és az életet, *minden alárendelt jelleget ölt, a mi a puszta vegetatióhoz tartozik.* Viszont nélküle nem marad egyéb az ember számára, mint a puszta vegetativ élet, az ú. n. „elsőrendű szükségletek“ kielégítése minél nagyobb méretekben. Ez lesz a czél, a boldogság, az erény, egyedüli rúgója irigységnek és dicsekvésnek, jutalmazásnak és büntetésnek, egyedüli tárgya a művészetnek is.

Az emberiség története mindenkit felvilágosíthat a felől, hogy egységes, emelkedett világnézethez eddigelé csak kivételes egyesek birtak eljutni. *A legtöbb embernek sejtelme sem volt soha a nagy conceptióról.*

Így aztán a valódi nagy kincsek iránt nem bírván semmi fogékonysággal, érzékkel, többé-kevésbbé tengéletet élt, s olyan szempontok szerint létesített csoportokba verődött, akkép rétegeződött társadalmilag, hogy a gazdagságot, hatalmat, érzéki élvezeteket s hasonlókat tartotta leginkább kívánatos értékeknek.

Pedig *az eszmék hatalmát nem tagadhatják meg s nem dönthetik le a legalacsonyabb vegetatívek sem.* S ha az eszme nem is a lelkükben élő gondolat s lüktető érzés, legalább póznára akasztott rikító czégér.

Ezért a szinlelés, a sok hazudozás, a jelszavak hangoztatása, a látszat, a decorum megőrzésén féltékenyen aggódó éberség minden időben.

E színlelők, hazudozók kétlaki életet élnek. A mit aranybetűs lobogójukon lenget üde szellő, s a mi lelkükben kavarog, örvényzik: annyira kizárják egymást, hogy bár ha más-más naprendszerhez tartoznának, még az sem lenne teljesen megnyugtató.

Ám e sivár lelkek az eszme irányában csak üres formák közt élik napjaikat. Nincs tartalma, jelentése a szónak, a cselekedetnek az ő számukra. *Alkimisták, kik eszmék nélküli életfelfogás alapján akarnak szellemi értékeket producálni.*

Ha ünnepi napon elnézem a templomokba tóduló milliókat, bámulva állok meg e nagy képmutatás előtt.

Vagy hányan térnek meg otthonukba, hogy új életet kezdjenek? Nem hatalmaskodnak egymás között s hamisítják az élelmiszereket, a kik egy órával előbb imádkoztak? Nem torzsalkodnak és czivakodnak? A csábító nem dicsekszik-e szemérmetlenül hóditásaival, a kereskedő csalásaival, a katona kegyetlenségeivel?

Hogyan férnek meg egymás mellett az ostya és a bilincs, a biblia és a pornographikus olvasmány s a templom az ősi, állati szenvedélyek undok tanyái között?

Szitkot szór az ajak, mely imát rebegett, a kéz, mely annyiszor vetett keresztet, nem fárad el a fenyegetésben s nincs az a tervbe vett gazság, melynek kivitelére ne hivnák bűntársul az Istent magát.

A mit hiszek, az eleven tartalma az én lelkemnek, egész lényemet átható és kifelé törő eszmeerő, mely tetté jegeczül, kristályozódik. Nélküle nincs egy mocczanásom. Nem alkalmi, ünnepi, kivételes esetekre szánt önkényszer, terhes kötelesség, melytől oly jól esik szabadulni, mint egy díszes, merev, sujtásos, feszes öltözettől; hanem *valóságos reflexműködése a léleknek, mint a szempilláké rezdülése.*

Ezért van a hit válhatlan kapcsolatban az erős akarattal. A mit erősen hiszek, azt erősen akarom. Mély jelentőséget kell tehát keresnünk a nagy vallásalapítóknak a hitre rámutató intelmeiben.

Nem valami henye pótléka, ideiglenes helyettesítője a hit a tudásnak, nem alsóbbrendű állapota az öntudatnak. Nem mentő szalmaszál a kétségbeesettnek, nem gyöngesége a léleknek, nemcsak a „szegénynek drága kincs“, mert „türni és remélni megtanít“, — hanem mindent átható, mozgató erő.

Az eszme és az igazság egymáshoz való viszonyát fölismerni képtelen áltudomány nagyképüségével, az intellectusban való bizakodásával a hit lenézésében tetszeleg: kicsinyli a hitet, melyhez még fölemelkednie sem sikerült.

Körülbelül így okoskodik: adva van egy világ; én ezt a világot vizsgálom s rávonatkozólag megállapitom az igazságot. Helyes! De nem elég. Hozzá kell tenni a következőt: *adva van az eszme, a benne való hit, a valósitására törő akarat s én teremtek egy világot, mely nélkülem nincs és nem lesz soha.*

Ez a világ hatalmasabbb amannál, mert azt formálni, gazdagitani, újrateremteni képes.

A hitnek teremtő ereje van, az intellectusnak nincs. *Az eszme keresztültöri a lét korlátait, az igazság alig éri el.* És nem egy létező világ megismerése a fődolog, hanem egy még nem létező világnak teremtése. Amaz csak eszköz az utóbbihoz, melytől értékét nyeri, magában fölösleges teher és nem érdemli meg a ráfordított fáradságot.

De ez a hit nem kivülről ránktapadt fogalomhalmazból s ennek megfelelő, megint csak külső tényezőktől meghatározott napokon és órákon teljesítendő különös cselekedetekből áll, *nem a mindennapi cselekvés körén kívül eső s attól elszigetelt magatartásban nyilvánul; hanem éppen a cselekvés minden mozzanatában érvényesülő benső meggyőződésen alapszik,* mely a lélek mélységeibe ereszti gyökereit.

A külső tényezőktől meghatározott hitnek szerfölött ingatag alapja van. Csak önámitása egy felszines léleknek. Külső máz, köntös, melybe fejtől bokáig be lehet burkolózni, de a lélek bensejében üresség terpeszkedik.

A valódi hit megszerzéséhez önváltság kell, újjászületés. Még a mathematikát sem lehet másoktól megtanulni. Hányan tudnak mathematikailag gondolkodni? Mások közvetitő szerepének csak történeti jelentősége van itt, a szerzői jog megállapitása és tiszteletben tartása szempontjából.

Az újjászületés ritka jelenség. A papok közül is csak nagyon kevesen tartoznak az újjászülettek közé. Papnak

lenni a legtöbbnél nem jelent többet, mint bizonyos hivatalt, állást betölteni, bizonyos társadalmi positiót elfoglalni. Ezen pénzkereső állással együttjáró hivatalos kötelességek elvégzése után felszabadulva, ugyanazt az ősi, primitiv életet élik, melyet már a kőkorszakban is megtalálunk és e helyen részletezni nem kívánunk.

Hogy egyházak mégis mindég voltak gazdagok, hatalmasak, sok millió tagot számlálók? De hivők nem voltak soha. Krisztusi gondolkodás és élet is oly nagy ritkaság, mint egy-egy üstökös megjelenése. A háború, a gazdasági verseny, a vegetativ művészet, a társadalom mindenkori rétegezése, minden intézményünk, szokásunk, munka- és jövedelemeloszlás, egyeseknek és társadalmaknak egész élete ég- s földtávolságban áll minden krisztusi gondolattól.

De ki válthat meg milliókat? *A megváltás műve nem emberfölötti feladat. Sőt ez az éppen, a mi egyedül tehet emberré, tehát fensőséges, öntudatos szellemi lénynyé valakit; ez ád neki méltóságot, mert ez emeli föl a vegetativ élet alacsony köréből az eszmék világába. Ám ezt a művet mindenki csak a maga számára hajthatja végre.*

Koronként előáll ugyan egy-egy lángszellem, az ezer irányba kapkodó tömeget megállítja s kitárva hatalmas karját, szól: „Ím, itt az út, erre haladjatok!“ Szavával a lélek mélységeit kavarja föl s a velőkbe markol. Fáklyát tart kezében s a fáklya lobog nagy fényességgel. Az emberek pedig csodálva hallgatják szavát, csókkal borulnak lába nyomához s áldják emlékezetét.

Mégis ne hivatkozzon senki Krisztusra, Buddhára, Mózesre, Mohamedre, Zarathusztrára. Hol vannak azok a milliók, a kik átélték a krisztusi eszméket, a mózesi törvényeket, a kik gyakorolták Buddha rengeteg önfegyelmezését, a kik megvalósították Mohamednek vagy Zarathusztrának tanításait? Hány embernek van öntudatos, egységes végiggondolt, felsőbbrendű világnézete, nem pusztán vegetativ életfelfogása? *Ilyesmit nem lehet másoktól készen kapni, nem lehet örökölni sem physiologiailag, sem jogilag.*

A szellemi kincseket az öntudat maga szerzi meg hatalmas erőfeszítéseivel az ábéczétől és egyszeregytől kezdve föl egészen a teljes világkép kialakításáig.

Ősöket felmutatni könnyű, gondolatot nehéz. Ezért oly mérhetetlenek az igények anyagiakban s oly elenyészően csekélyek szellemiekben. *Milliókat könnyebb szerezni, mint az önmegváltás művét végrehajtani.*

Az önváltság gondolatához el nem jutott, csupán vegetativ életet élő ember másokban sem képes közvetlenül

fölfedezni a szellemi nagyságot. Bizonyos külső tekintélyek, külső támpontok nélkül nem tud eligazodni a nagyok és kicsinyek között.

Ha valaminek létezéséről tudomást akarunk venni, bizonyos felfogó készülékkel kell fölszerelve lennünk. A hangokat fülemmel hallom, a színeket szememmel látom. Ha valamit meg akarok mérni, mértékegységre és mérőeszközre van szükségem.

Meg tudom mérni a távolságot, a testek súlyát, a levegő nyomását, a fény erejét, az elektromos áram feszültségét, az időt; meg tudom számlálni egy ország lakosságát, a választó polgárok számát; megmondom hány kötetből áll egy könyvtár, hány sorból egy epikus költemény. Könnyen megismerem a gazdag embert palotájáról, fényes fogatáról, a hatalmasat nagy állásáról, a testi szépséget, fiatalságot, erőt mind egy szempillantás alatt, a mint az utczán mellettem elhaladnak.

De *a belső szellemi értékek, az intellectus és az eszmék világának titokzatos mélységeibe hogyan hatoljak? Mi ezek mértékegysége, mi a felfogó és mérő eszköz?*

Ha egy gondolkodó szellemi értékét, egy lendületes öntudat eszmetartalmát megítélni akarom, nekem magamnak is bírnom kell azt. Egész életemet a szellemi zónák felé gravitáló tevékenység számára lekötném. Megadnom a léleknek, a mi a léleké, mikor semmi külső hatalom nem kényszerít rá, csak saját öntudatom.

A vegetativ ember mit sem tud erről. Ő mindég azt kérdezi: mi hasznát veszem? gyarapítja e jövedelmemet? nagyobb álláshoz juttat-e? könnyebb életmódot biztosít-e? növeli-e hatalmamat, rangomat? *Mindég a külsőségeket látja, sohasem a belső értéket.* Még nem ébredt öntudatra; testileg fejlett, lelkileg kiskorú. Nem is sejti, hogy *az emberre nézve az a legfontosabb, hogy mikép látja a világot, hogyan helyezkedik el a mindenségben.*

A legnagyobb erőfeszítésekre képes valamely külső előny megszerzéseért, de hogy öntudatának értékét csak egy fokkal is emelje, eszébe sem jut. Állásért, pénzért, tekintélyért, állati, vegetativ szükségleteinek minél nagyobb méretekben való kielégítése érdekében rengeteg munkát bír elvégezni, egészen a megszakadásig, az ideggyógyintézetbe vezető végkimerülésig, a nélkül, hogy pillanatra is észrevenné, hogy mindez nem ád nagyobb értéket neki.

Az ismeretet, a jellemtulajdonságokat csak valamely állással, jövedelemmel, tekintélyt adó foglalkozással kapcsolatban tudja elképzelni és ápolni. *Neki a qualificationalis*

törvény szabja meg, hogy mit kell megtanulnia, mivel kell foglalkoznia.

Általában a vegetativ embert arról lehet fölismerni, hogy ő bizonyos külső eredményeket igyekszik elérni. „Vinni valamire“, „sokra vinni“, „fényes carriert csinálni“: ezek a kifejezések ilyen értelemben használatosak. Ez nagy dolog a vegetativ ember szemében. A carrier szót csak gégét reszelő tüntetéssel tudja kimondani.

Tagadhatatlan, hogy a carrier-csináláshoz is bizonyos „kiválóságok“ szükségesek. *De nem az öntudat nagy kilengései, hanem a végtagok tüneményes mozgatása.* Föltétlenül megkívántatik a többi vegetativ törekvésű emberek védés daczszövetségébe való ügyes beilleszkedni tudás.

Itt találkozunk egy sajátságos jelenséggel, a protectióval. *A protectio-rendszer a vegetativ törekvések és az elvi álláspontok közötti űr áthidalása.*

Minden társadalmi intézmény ugyanis elvi alapra van fölépitve. *Valamely intézménybe való bekapcsolódásunknak tehát első feltétele azon intézménynek megfelelő elv képviselete részünkről.* Ámde az nem kevesebbet jelent, mint a vegetativ törekvések háttérbeszorítását.

Hogyan segít most magán a vegetativ ember? Ezt meg fogjuk érteni, ha a protectiót nem — mint rendesen szokás — a protegáltaknak, hanem éppen maguknak a protectoroknak vegetativ érdekei szempontjából tekintjük.

A protector vegetativ ember. A ki elvi álláspontról karol fel valakit, azt nem tekintjük protectornak. *A protector vegetativ érdeke, gyakorlati érvényesülése, a hasonló törekvésű emberek támogatására van basirozva. E nélkül ő hulla. Csak a belső, öntudati értékességében kiváló egyéniség áll meg a környezet elismerése nélkül;* csak a választástól és kinevezéstől, állástól, vagyontól, physiologiai származástól független nagyság.

Mikor a vegetativ protector az ő befolyását más valakinek javára mérlegbe dobja, voltaképen a maga hasznát biztosítja. *Ezen a téren szokás leggyakrabban követelni a hálát. Ennek az eszményiség világából idelopott szónak a protectióval kapcsolatos értelme: üzlet.* „Neked adom, a mit kérsz, ha engem támogatsz. Engem! Nem az intézményt. Mert nem abba kapcsolódtál te elvi közösségnél fogva közvetlenül, hanem belém kapaszkodtál közös érdekeink által Nem az eszményiség szárnyaival hasítottad át a tiszta léget, hanem a protectiónak a mélység fölé vert hidján törtél utat magadnak nagy dulakodással.“

„*Prius vivere, deinde philosophari.*“ *Így morfondi-*

roznak a vegetativek. Már pedig a ki mindenekelőtt és legfőképen vegetálni akar (mert ezt értik a vivere alatt) s ezt a vegetativ életet minél nagyobbszabásúvá tenni elmulaszthatlan igyekezete, annak sohasem jut ideje a magábaszállásra, soha egy nemesebb világnézet formálására.

Nem a kronologiai sorrend fontos itten, hanem a dolgok közötti értékscala rendje. A legnagyobb értéket nem szabad a legutolsó helyre tenni, melyre ha jut idő, jó, ha nem, úgy még jobb.

Az emberiség valóban nagy szellemei, bármely korban éltek légyen, a legfőbb érték keresését az eszmék világában minden emberre egyformán kötelezőnek, mindenekelőttvalónak hirdették nem, társadalmi osztály, kenyérkereső foglalkozás s más viszonylatokra való tekintet nélkül.

„Legyetek tökéletesek, mint az Isten!“ Nincs itten szó férfiról és nőről, fejedelemről és harangozóról, gesztenyesütőkről és milliomosokról, foghúzó művészekről és dugóhúzó pinczérekről. Mert ha különben semmi egyebek ők e szavak jelentésénél, úgy a legfényesebb világításban sem lehet közöttük különbséget tenni. *Közöttük, mondom, nem kabátjuk, ebédjök, fekhelyük s más hasonló esetlegességek között.*

Akárhány háza, vasútja, értékpapirja van valakinek: az mind csak az övé, de nem ő maga.

Legyetek tökéletesek! *Nem valamely vegetativ munka kitünőségei, iparosok, kereskedők, diplomás választottak és kinevezettek. Nem! Ezekről szó sincs ott, a hol valamirevaló emberi szellem vetületére bukkanunk. Nyilván azért, mert szóra sem érdemesek.*

Legyetek tökéletesek! És ha azt állítjátok, hogy birtokában vagytok valamely kincsnek, melyért egy emberi életet végigélni érdemes, adjátok valami jelét. „Micsoda jelt mutatsz, hogy higyjünk neked?“

Ha ilyenkor a házadra, diplomádra, vegetativ munkádra mutatsz: a szemedbe kaczagok, vagy megsajnállak. Az a ház nem te vagy, vonalai nem a te vonalaid, színei nem a te színeid, keménysége nem a te keménységed, nagysága nem a te nagyságod. Magadról adj jelt, ne a házról.

Legyetek tökéletesek! Erre a tökéletességre törekedni kell. *Egyetlen megkülönböztetés tehető az emberek között: ki meddig jutott el ezen a végtelen lajtorján?* A többi mind mellékes, esetleges, czafrang, kénytelen-kelletlen valami, x-edrendű toldalék. Bármilyen életjelt ád magáról az ember,

az a legelső kérdésünk vele szemben, hogy a tökéletesedés útjának mely pontján szólalt meg.

A tökéletesedés útjának mértföldmutató oszlopai az eszmények. Az emberek minden időben alkottak maguknak valamilyen eszményt, mely élet- és világfelfogásukat, életczéljukat, a legnagyobb értéket magában foglalta. A ki aztán leginkább megfelelt ennek az eszménynek, azt róla nevezték el. Így állott elő a különböző korokban a hős, a szent, a lovag, a tudós, az úr és a többi.

A mai embernek hanyatló eszménye az „*úr*". Minthogy ez az eszmény a legszélesebb rétegeket áthatotta, szükségképen differentiálódott, számos fokozatra tagolódott a „tisztelt úr"-tól kezdve föl egészen a „felséges úr"-ig.

Az „úr"-nak átélt, átérzett eszménye mellett van egy áleszmény is: a „*munkás*". Áleszmény ez, mert *a munka itt a vegetativ munkát jelenti*, az élettel szükségképen együttjáró kényszermunkát. Mert nem azt nevezik munkásnak, a ki alkotó munkát végez, a mi magában véve is gyönyörűség s így önmagától is kívánatos. A munkásnak munkája áldozat és még nem is önkéntes áldozat.

A vegetativ munka értékét akkor fogjuk méltányolni, ha átéljük az úrnak eszményét. *Úrnak lenni körülbelül egyjelentésű a vegetativ kényszermunkától való fokozatos mentességgel*, a mi főként a magántulajdon bizonyos nagyságától függ. Minél nagyobb úr valaki, annál nagyobb mértékben szabadul fel a vegetativ kényszermunka terhe alól.

De *a ki vegetativ munkát végez, az úrrá lehet.* És így a munkás eszménye nem valódi, hanem áleszmény. Mert micsoda eszmény az, melynek a társadalom legalsóbb, semmibe vett rétegei felelnek meg legnagyobb mértékben s a legfelsőbb rétegei legmesszebb esnek tőle!?

De vajjon a hős, a szent, a lovag, a tudós, az úr olyan emberideált fejeznek-e ki, mely a legfőbb értéket foglalja magában? Korántsem. Ezek valamennyien csak töredékét képviselik a legfőbb értéknek.

A hős, a szent, a lovag, az úr, a tudós egyenként nem adnak mindent átfogó szellemet, nem adnak egészet, csak darabját egy legfőbb ideálnak. Hegyóriások ezek, melyeknek lábainál mélységek tátonganak s nincs közöttük hidlás, kapcsolat.

A hősnek kegyetlensége, a szentnek rideg világa, a lovagnak tartalmatlan élete, a tudósnak félszegsége, a munkásnak verejtékezése, mindnyájuknak küzdelme, szenvedése visszadöbbent, mindnyájuknak korlátoltsága, a leg-

főbb eszménytől való távolságuk, a czél nélkül való kapkodás bántó, kinos, kétségbeejtő.

Mindez ideálokban van valami, a mi megragadja a lelket és lefegyverzi egy időre, mert velök olyan képet szoktak szembeállítani, melytől borzadva fordulunk el.

A hősiesség azért oly fölemelő, mert az ellentét erejénél fogva a gyávaság nehezedik a másik serpenyőre. Épp így állott mindig a vegetativ munkának ellenében a restség, a tudásnak a tudatlanság, a gazdagsággal szemben a szegénység, a hatalommal az alárendeltség és így tovább.

Ezek az eszmények azonban eltörpülnek, ha ellenökbe másokat állítunk. Ha például a maga kisded várait építő hősiesség mellé odaállítjuk a szeretet eszméjét, az emberi méltóságnak mindenkiben megbecsülendő nagy értékességét, — akkor a hősiességben eltörpülnek, semmivé lesznek a lelkesítő elemek, melyek magukban szemlélve elragadják az értékek scaláján fölfelé emelkedő lelkeket is.

*Lombroso*nak erről sejtelme sincs. Ő csak a közönséges bűntetteseket látja. *Lelkéből hiányzik a massiv granitréteg.* Törékeny anyagból épít filigran pagodácskát, melyet futóhomokként szór szét — ha átzúg rajta — az eszmék vad förgetege.

Nem a „delinquente nato“, a született bűntettes részéről fenyegeti az emberiséget a nagy veszedelem. A delinquente nato csak sporadikus tünet, s ettől is megvéd bennünket, úgy a hogy, a közfelfogás. *A közönséges bűntettek a köztudatban mint ilyenek és megvetendők foglalnak helyet.* A bűntettes is érzi és tudja, hogy rossz úton jár; azért is lopva, titokban végzi undokságait.

Mi az emberiséget eddigi eszményeitől féltjük. Az emberi léleknek azok a vonásai, melyek számára oltárokat emelnek; melyeket a vegetativ művészet fölmagasztosít; melyekért „durva kő mozdul önként a lantos húrjain“, — ezek kívánják a rengeteg áldozatot, a sokszoros emberhekatombákat. Mert részlegesek, töredékei a nagy egésznek, melyek mindenkor szemben állanak egymással, melyeknek representansai emelt fővel, nyilt tekintettel, homlokuk köré vont babér- és cserkoszorúval, szívökben az örök dicsőség reményével lépnek harcztérre, máglyára, bitóra. „Nem mintha aljast birtak volna tenni, de mert nagy eszme lelkesítni birta őket.“

Emerson az emberi nem representansait kereste s Platonban, Goethében, Shakespeareben, Napoleonban, Swedenborgban és Montaigneben találta meg.

Carlyle hősöknek nevezi a representansokat, kik

szerinte Odin, Mohamed, Dante, Shakespeare, Luther, Knox, Johnson, Rousseau, Burns, Cromwell, Napoleon. Tudósnak való feladat, mely az eszme harczosát nem elégíti ki. Ám Carlyle és Emerson nem voltak tudósok. Művészlélek lakozott mindkettejökben. Az emberi szellemnek azon vonásait, melyeket ők legkiválóbbaknak tartottak, a felsorolt hősökben, representansokban találták meg s egyszersmind irántuk érzett bámulatuknak, csodálatuknak és hódolatuknak koszorúját fonták meg számukra.

A mi feladatunk egészen más. *Mi az élet rendszerét construáljuk.* Nem múzeumi nagyságokat keresünk Nem csupán historiai, de bölcseleti és eszmei álláspontról ítélünk mult idők alakjairól. Mert *az eszmék fénye nélkül az emberi szellem minden realisált ténye egy-egy hieroglif.*

A szellem magasság- és mélységmérőjével lelkünkben, megalkottuk az emberi ideált, magát az egész embert, a milyennek óhajtjuk őt, a milyennek lennie kell. Kialakítottuk azt a világképet, melynek hordozója az általunk mintaképül odaállított emberi ideál.

Ezt a világképet a maga teljességében nem representálja senki az emberiség eddigi életében. Csak egyik-másik vonására bukkanhatunk itt-ott, csak töredékek csillannak felénk a multból, — ám az egésznek fenséges képét halandó szem nem látta soha.

Ha valakinek itt Krisztus jutna eszébe, gondolja meg azt is, hogy mi itt tisztán emberi mértéket alkalmazunk és Krisztust csak csodálni tudjuk, birálni őt nincs erőnk.

A kik viszont a subjectiv gondolkodás nyilvánulásait a fantasmagoriák rubrikájába sorozzák, erőltessék meg egy kissé magukat, hogy megláthássák azt a ragyogó vonalat, mely a fenségest a nevetségestől elválasztja.

A kik pedig az intellectus korlátaival szeretik körülbástyázni magukat, azok számára csak ismételten hangsúlyozzuk, hogy az eszmék világa nem valami képzelt, hanem való világ. Minden vallás, művészet, jog és erkölcs ebből a mélységes és kiapadhatlan forrásból táplálkozik.

De mire jó az ily elérhetetlennek látszó eszmény? — kérdezhetné valaki. Arra, hogy senki se tisztelhessen álistent valódi gyanánt. Vagy nem hallunk akárhányszor oly magasztalásokkal illetni egyeseket, minők ez eszmény bélyegét teszik? A ki sohasem látott hegyet, a vakandtúrást is hegynek képzeli. *A legnagyobbnak fogalma nélkül nem lehet eligazodni a kicsinyek között: szerfölött nagyoknak látszanak.*

Platon, Mohamed, Shakespeare és Napoleon lehetnek

representansai az eddigi embereknek; de semmiesetre sem mintaképei, eszményei a jövendő századoknak.

Ezek a nagy alakok az elmult idők töredékes eszméinek elsőrendű megtestesitői; személyesítői a lovagnak, szentnek, hősnek és hasonlóknak.

Hogy e töredékes eszmények mennyire nem elégítették ki eddig sem a lelkeket, azt látjuk a történelemből. Mekkora lelkesedés fogja el az embereket az eszmei irányváltozás jelentkezésekor! Mily boldogan rázzák le a régi port és keresnek új életet!

És e megújhodás kiterjed az egész szellemi életre: művészetre, intézményes berendezkedésekre, erkölcsre, tudományra stb. Mindent várnak az új iránytól, a kebleket reménység dagasztja: valóra fog válni minden álmuk, tervük, ábrándjuk. Lomtárba a régivel!

Hatalmas conceptióban mutatja be ezt *Madách*, kinek „*Ember tragédiája*“ az emberiség életében mutatkozó *eszmei irányváltozásoknak a világirodalomban páratlanul álló felséges rajza.*

De nem mindenki tud átvedleni. Voltakép nem is vedlik át senki. A legkülönbözőbb irányok képviselői együtt élnek: az egyik fent, a másik lent; egyik a fórumon, másik elrejtőzve, észrevétlen, vagy kigúnyolva, félreszorítva.

Mikor fordul egyet a kerék, nem változnak meg az emberek, csak kicserélik egymást: a kik fent voltak, most alámerülnek; a kik alul voltak, fölemelkednek. Hervadt babér zörög redőkbe vont homlokon. Taps és gúnykaczaj vegyül össze kínos disharmoniába.

És mi történik azután? Mindég ugyanaz. Mindég a harcz, a küzdés, a hatalom pallosának suhogtatása és rettegése. Mert minden töredékes eszme áldozatot kíván. Mindegyiknek kiséretében ott settenkedik a hóhér.

Valami rettenetes kiválasztási folyamat megy végbe állandóan az emberi szellem világában. Itt nem a gyönge, a tehetetlen pusztul el, hanem éppen a nagy, a kiváló, az értékes. A kicsinyek nem igen érzik meg az eszmeváltozás lódításait. Ők csak tengéletet élnek. Nincs nagy részök az eszmék boldogító hatásaiban, s így elkerülik vészes szárnycsattogásaikat is

Az emberiség története rengeteg szenvedések sorozata. Tenger könny és vér folyt évezredek alatt. Miért? Hideget-meleget, éhséget-szomjúságot könnyedén tűrni megtanultak. Miért? Gyermekkoruktól fegyverforgatás, nyilazás és lovaglásban gyakorolták, edzették magukat.

Miért? Bátorságot, halálmegvetést tanusitottak. Miért? Fáradságot, betegséget semmibe vettek. Miért?

Hogy más népektől magukat megvédjék, s más népeket kiirtsanak vagy leigázzanak. S aztán? „*Virágzott az ipar, a kereskedelem, a művészet, a tudomány.*“ *Az emberek laktak, táplálkoztak, ruházkodtak, fűtöttek, világítottak és mindenek fölött szaporodtak Egyszóval* — „***boldogok***“ *voltak.*

És ez most is igy van. Ma sincsenek más, mint barbár népek. Csak kivételes egyének voltak képesek az emberi méltóság öntudatára emelkedni. A népek egészben véve ma is sötét tudatlanságban és vad erkölcsökben élnek. Tizezer számra képesek egymást lemészárolni ma is e „művelt“ hordák egy darabka földért, s a győzelem büszkévé tudja tenni őket, a „cultur“-népeket...

Madáchot emlitettem az előbb. Az ő Ádámja az emberiség representansa. Az az ember, a ki keresi azt a legfőbb eszmét, melyért érdemes egy életet végigélni. *Madách vívódó lelke viharzik Az ember tragédiájában; az öntudatos, a mindenségben elhelyezkedni törekvő, az emberre nézve legnagyobb értéket lázasan, kétségbeesetten kereső szellem.*

A mit keresett, nem találta meg. Akkora utat tett meg ebben a belső önépülésben, hogy irodalmi téren messze maga mögött hagyott mindenkit; de az utolsó lépést már nem birta megtenni.

Egész világosan látta, hogy *a művésznek és így a költőnek is nem a vegetativ élet reproducálása a feladata, hanem egy öntudatos, magas színvonalon álló világképnek kialakítása a lélekben és kivetítése onnan, érzékelhetővé tétele mások számára. Vagyis egy új világnak teremtése, nem a meglevőnek utánzása.*

Ezen felfogásánál fogva *Az ember tragédiája a világirodalom csúcspontján áll.* Itt Madách sorra veszi azokat az eszméket, melyek eddig az emberiséget mozgatták, irányitották, vezették, lelkesitették. A hatalom, a népszabadság, az érzéki gyönyör, a lovagiság, a tudomány, az egyéni függetlenség eszméi mind sorra járulnak öntudatának itélőszéke elé és elbuknak egytől egyig. Nem, ez egyik sem ama mindent átfogó nagy eszme, mely az emberi élet értékességét meghatározza. Töredékek ezek, szilánkok, részlegek a nagy egész helyett.

De hol van hát az a világmegváltó gondolat, mely után minden öntudatos emberi léleknek sóvárognia kell, s a melyet mégis oly kevesen keresnek? — Küzdj és bizva bizzál! Ezzel a kínos dissonantiával végződik Az ember tragédiája.

Igen, küzdeni kell, kétségbeesetten, megnyugvás nélkül mindenkinek. A milliók megváltója nem fog eljönni soha, mert a megváltás nagy művét mindenkinek önerejéből kell a maga számára véghezvinnie.

Önváltság, újjászületés kell ahhoz, hogy valaki kiemelkedjék a vegetativ lét állati sphaerájából egy magasabb, öntudatos szellemi élet világába, hol az emberméltóság gloriája szövődik. Vagyon, hatalom, érzékiség nem segítenek hozzá. Nem, még a mások igyekezete sem.

Hosszú út vezet a Madách öntudatos, fenséges lelkivilágához, mely az emberiség eddigi eszméit oly silányaknak mutatja. Igen, a mult idők nagysága mese csupán. Küzdj és bízva bízzál! A multban nincs semmi megnyugtató, semmi lelkesítő. Az emberi nagyságot, melyet a mult nem képes felmutatni, a jövőtől kell várnunk.

Madách elvezetett lábához a hegynek, melynek létezéséről sem tudtak mások. Felkapaszkodni rá neki sem volt már ereje. Küzdj és bízva bízzál: az emberiség élete nem múlhat el addig, míg a hegy ormán meg nem lengeti zászlaját...

A kicsi gyermeklélekben kell megvetnünk a jövő talapzatát. Ha lehet imádni kézzelfoghatót, úgy a kis gyermek bizvást megérdemli imádatunkat.

Ártatlansága, édes mosolya, az ezüstcsengetyű hangjához hasonló rhytmikus kaczagása, bájos mozdulatai, nyiltsága, bátorsága, őszinte egyenessége képesek lefegyverezni a megrögzött gonosztevőt is.

Friss, üde lelke minden benyomás iránt fogékony; észreveszi a legparányibb dolgokat; megfigyelő- és utánzóképessége sokszor bámulatra ragad bennünket. A legkáprázatosabb kiválóságok csirái szunnyadoznak benne. Csodákat lehet mívelni ily materiával.

S mégis mennyi könnyelmű ítéletet hallunk a gyermek rosszaságáról! Pedig a felnőttek a rosszak. Hiszen ők egész életöket oly megszokott bűnökben töltik, minőkről az ártatlan gyermek álmodni sem képes.

A „nevelés“ czimén hányszor ejtik kétségbe a kicsi gyermeklelket s nyitnak meg előtte örvényeket felnőttek, kik nem képesek e parányi, de magasan fekvő világba fölemelkedni.

Mennyi szép virágot törnek le avatatlan kezek a gyermeklélek virágos kertjében! Hogyan gázolnak rajta keresztül! Úgy, hogy *a gyermekből ifjúvá levés korszaka alig egyéb rózsás szirmok szakadatlan hullásánál*

Így megtépázva lép ki a világba. A bátor föllépés

hiányzik. Nincs tisztában magával, kétségek szállják meg lelkét. Mikép lehetnek köztiszteletben azok, kik előtte szép elveket hangoztatnak, mialatt maguk álutakon vándorolnak?

Talán e szép elveket a gyermekek számára találták fel, hogy alárendeltségöket biztosítsák, s a felnőtt ember fölénye épp e szép elvek suverain megvetésében rejlik?

A válság pillanata csattogó szárnyakkal röpül felé. A fegyelem, a dressura, a folytonos intés, dorgálás kora lejárt. A felnőttek egyenrangú társukká fogadják.

De hogy kiri ő e környezetből! Jósága együgyűség, őszintesége naivság, lelkesedése éretlenség a „tapasztaltak" előtt, s ő maga még „gyerek". S hogyan vágják szemébe e sértést, mily kicsinylő gúnynyal! — Ki ne röstelkednék?

De hát annyi éven át csalták, ámitották őt azok, kik előtte oly tiszteletreméltók voltak, kiknek tekintete előtt alázatosan sütötte le selymes szempilláit? Az nem lehet, hogy az a sok jó, a mire intették, hasznavehetetlen az emberek között!

És mégis ezek az emberek mily biztos öntudattal állják útját, akár a bandita gyanutlan utasét erdők vadonában, a mint fegyvere ravaszán nyugtatja ujját. Pénzt vagy életet! Lelked tisztaságát, vagy baráti vonzalmunkat!

Tud-e gondolkozni? A jóságot csak érezte eddig, megvédelmezni nem volt kivel szemben. S míg ő érvek hiján lesújtva áll, azok mesteri fogásokkal, meglepő szellemességgel, az újnak ingerével szorítják sarokba, s a mi legjobban fáj, oly gúnyos mosolylyal s utolérhetlen fölénnyel nevezik gyereknek őt.

Bent a lélekben még dúlnak a viharok, aztán elcsitul a lelkiismeret szava. *A hová a rózsaszirmok hulltak, oda, a porba omlik szép koronája is . . .*

Minden gyermekre ez a sors vár? Nem! Vannak kivételek is. *Azok a lelkek, melyek a válság idején a vívódások óceánját keresztülúszták és partot érnek: mindvégig megállanak.*

Csakhogy hosszú utat kell idáig megtenni. A kis gyermek határtalanul szabadnak, függetlennek érzi magát. A félelmet nem ismeri, sem a tervszerű hizelgést, ravaszságot, számítást, titkolódzást. Nincs büntető és etikett corpusa.

A felnőtt ember ismeri az élet súlyos föltételeit és korlátait, a százféle rendet, előítéletet, tud alkalmazkodó lenni. Megszokta, hogy önérzetén, büszkeségén jármot viseljen; hogy elfojtsa haragját, elrejtse örömét, ha érdekei

úgy kívánják. Öntudata szabályozza kedély- és értelemvilágának nyilvánításait. Tapasztalat, hagyomány, szokás, illem, tekintély mind őrtállanak körülötte.

A kis gyermeknek erről sejtelme sincs. Jól vigyázzon az ember minden szavára, tettére az ő jelenlétében! Az könnyen zavarba hozza őt kérdéseivel, megjegyzéseivel. Mondjátok neki valamiről, hogy azt nem szabad és tekintsetek tágra nyitott mélységes, tiszta szemeibe. Mi az, hogy „nem szabad“? Hiszen előtte még lehetetlenség sincs, nem hogy szabadság.

De respectálni fogja rögtön a tilalmat, ha egyszer félni megtanították. Erről mindenekelőtt a szerető szülők gondoskodnak. Mert gyermeknél fődolog szerintük az engedelmesség.

De mekkora biztosíték van a félelemben? Ha a gyermek túlteszi magát a félelmen és a bátorságnak ferde fölfogásából áthágja a tilalmat: akkor lelke már lejtőre jutott. Büszke lesz tettére, melyben ő csak saját bátorságát látja, s a büntetés önmaga előtt martirrá, hőssé avatja őt.

Láttál már daczos, büszke gyermeket, a kit agyon lehet verni, de meghajlítani soha? Hallottad éles hangját, melylyel keményen kivágja tízszer is egymásután a nemet? Ezekből a gyermekekből kemény legények válnak, de az ügy, melyért sikraszállnak majd, száz közül kilenczvenkilencz esetben nem érdemli meg, hogy mellette kitartsanak.

Az öntudat szunnyadásának korát felváltja az öntudat ébredése; a játékot a tanulás. Az egész ifjúkort leköti, sőt benyúlik a férfikorba is. *Erősen próbára teszi az intellectus képességeit. A kedélyvilág hullámzásait állandóan fékentartja.*

Igazi tudásról azért itt alig lehet szó. A legnagyobb teher a memoriára nehezedik. Az ismeret átélésének, assimilálásának nagyfokú hiányát mindenki megfigyelheti abban a tényben, hogy a megtanult anyagnak csak kis százaléka marad meg, a többit a feledés homálya borítja el.

Aztán jön egy harmadik korszak — ha jön. Mert csak kevesen sejtik meg idejében, hogy az igazi tudás teljességét nem a doctori diplomata fejezi ki.

A kit ez a sejtelem megragad, sajátságos lelkiállapotba jut. Bizonyos nyugtalanságot érez. Nem látja maga előtt a czélt, a hozzávezető utat. Csak azt tudja, hogy az nincs magától adva számára, azt keresni kell s ezt tekinti főfeladatának.

Ez egy átmeneti periodus, mely néha évekig tart, s *nem egy esetben kínos rívódásokon, megrázó lelki harczokon vergődik keresztül*, mint viharvert hajó háborgó tengeren.

Ezalatt észrevétlenül emelkedik fölfelé a lélek mélységeiből egy megváltó gondolat, melynek az öntudatban való felvillanásához gyakran elegendő egy tárgynak megpillantása, egy mondat valamely olvasmányból, egy műalkotás szemlélete, egy elejtett szó, mit fél füllel felfog, meghall az ember, s az úgy hat, oly káprázatosan, mint egy revelatio, fenséges kinyilatkoztatás. Egyszerre fényes világosság sugárzik bele a lélekbe, az ember megtalálja önmagát és — meg van mentve.

Most kezd igazán dolgozni. Úgy tetszik neki, mintha eddig hiába élt volna. Óriási munka- és tetterő szállja meg. Mindent újra kell kezdenie. A mit eddig olvasott, hallott, látott: mind egészen más szinben tünik föl körülötte. *Csak egymásnak ellentmondó adatok és vélemények hemzsegtek fejében, melyek között nem tudott eligazodni.*

Eddig nem volt még birtokában az a bizonyos Ariadnefonal, mely ebben a labyrinthban eligazít. Azt látta az emberiség történetében, hogy minden kornak más és más volt a felfogása éppen a döntő, az élet- és világfelfogást alakitó, a lelkeket leginkább mozgásba hozó kérdésekben. Sőt egy és ugyanazon korban is a legkülönbözőbb felfogások küzdenek egymással az érvényrejutásért, a külső megvalósulásért, az intézményes berendezkedésért, a hatalom megszerzéséért.

Azt is észrevette, hogy az uralkodó vélemény elfogadása a legbiztosabb s legegyszerűbb módja a boldogulásnak.

Mindezek a megfigyelések két döntő kérdés elé sodorják habozó lelkét. *Az egyik kérdés a meggyőződés kialakításának kérdése, a másik a practikus boldogulásé.*

A ki a sokféle felfogás útvesztőjében nem tud eligazodni, kinek lelkében az ellentétes nézetek egyenlő erejű érvekkel lépve föl, teljesen lerontják egymást: az kétkedővé, bizalmatlanná válik minden felfogással szemben. Meg kell döbbennünk lelkének sivársága előtt. Értékscalája nincs, mert minden hiábavaló előtte. Lelkéből hiányzanak a nagy kilengések. Ha megszólal, a félrevert harangot juttatja eszünkbe. Hagyjuk őt magára, hiszen ő maga is legjobban szeret kerülni bennünket.

Nézzük azt, a ki a lehető felfogások közül egyet kiválaszt magának. Ha ez a felfogás véletlenül összeesik a kor uralkodó irányzatával, nincs mit mondanunk róla. De ha nem esik össze? Ha éppen szembetalálkozik vele?

Itt a problema, a jellem nagy próbája. Itt dől el, vajjon *az öntudat vívódását felváltja-e az öntudat kibontakozása; megakad-e a vegetativ érdekek hálózatában, vagy fölemelkedik az eszmék világába.*

Az alkalmazkodni tudó: a belső nagy értékek nélküli átlagember. A vegetativ érdekek hálózatában megakadt gerinczes véglény.

Az emberi szellem értékét az általa képviselt eszme nagysága s a hozzávaló ragaszkodás erősségi fokozata határozza meg. *A ki föl bír emelkedni az eszmék világába, az intellectus korlátait is keresztülköri.*

Ott, abban a magasabb világban az intuitio forrásai nyilnak meg számára. Teremtő, alkotó erőhöz jut. Nemcsak megismeri a dolgokat, hanem alakítja is. Alakítja pedig a maga képére Mert önmagát viszi bele mindenbe, a mihez hozzányúl. *Nem a milieu embere.* Nem kivülről nyert minták után dolgozik. *Nem keres elődöket sem phisiologiai, sem intellectuális úton. Nem is lehet őt leszármaztatni másoktól. Vele szemben mindenféle genealogia felmondja a szolgálatot. Eruptiv szellem, nem üledékes. Nemcsak a tudós szemével lát, de magára a tudományra is magasabb szempontokból tekint.*

És vannak ily emberek. Jó ezt tudni. Megnyugtató és fölemelő. Még ha nem találkoztunk is velök, lelkünk kényszerít, hogy higyjünk létezésükben. *Ha felbukkannak a láthatáron, első pillantásra megismerhetők, mert kiválnak a tömegből.*

De hát ezek kivételek, — mondják úton-útfélen. Különczök, sőt talán bolondok is. Okos ember a többséghez igazodik, józan mérséklettel alkalmazkodó, tapintatos. Elég! Ismerjük ezeket a szavakat. Tudjuk, mit jelentenek. *Kinek mi mellékes, huszadrendü, abban józan, okos, türelmes, alkalmazkodó. Hit dolgában a hitetlen, erkölcsi téren a züllött, politikában az elvtelen, tudományos kérdésekben a tudatlan.* De a mi legnagyobb érték előtte, abban e banális szavak rá nézve is elvesztik varázserejöket. Azon a ponton ő sem ismer tréfát. Pénzért, állásért, kitüntetésért mindent sutba vet, de ezeket semmiért sem koczkáztatná. Ez már nem lenne okosság, se józanság.

Nincs jobb próbaköve az emberek értékelésének, mint annak megfigyelése, hogy miben okosak, józanok, tapintatosak, türelmesek, alkalmazkodók s miben kemények, hajthatatlanok, meg nem alkuvók, kiméletlenek.

A nagyobb értéket senki sem áldozza föl a kisebbért. Csakhogy mindenki mást tart legnagyobb értéknek és igy

mindenkinél más és más téren nyilvánulnak és érvényesülnek ama felsorolt tulajdonságok.

Ezért nem képesek sokan felfogni, hogyan lehet valaki olyan „naiv", hogy pl, *igazságot keres, mikor az alatt pénzt kereshetne;* hogyan élhet elvei*nek*, mikor megélni csak elvek*ből* lehet; *mikép töltheti a drága időt öntudatának kiépítésével, a helyett, hogy házat építene.*

És végül: az emberek túlnyomó többsége az ő álláspontjukat igazolja. Pedig dehogy igazolja! *A többség a kisebbséggel szemben csak hatalmi tényező, semmi más.* Ott, a hol *akaratok* mérkőznek, nagy szerepe van a többségnek, főkép, ha szavazással történik a döntés. De már *a tudományban, a hol az igazságról van szó, és az eszmék világában, a hol az értékelés actusaival találkozunk, bizony az elenyésző kisebbség messze fölötte áll a többségnek, az egy a milliónak.* Azok a kevesek hiszik ezt rendíthetetlenül.

És e hit fönntart. Nem engedi lelküknek csalódások ejtette nyílt sebeibe a pessimismusnak, a világ- és embergyűlöletnek keserűségét beszivárogni.

A ki pessimista lesz, kinek lelke állandóan ködös, borús atmosphaerában hánykódik: bizonyos korlátoltságnak, felületes általánosításnak áldozata. A pessimismus gyöngeség, a jónak, nemesnek létezésében s minden gúny, kicsinylés, ideig-óráig való látszólagos leveretése mellett is kétségbevonhatatlan nagyobb értékességében való hitnek megrendülése.

A humorista lelkéből hiányzanak a mélységek és magaslatok. A pessimista lelkében gyakran megvan mind a kettő; de a mélységeken sötét óceánok viharzanak s a magaslatokat örökös jégmezők borítják.

Azok a mély elmék és nemes, tiszta lelkek, melyek egy fensőbbrendű világnézetet képviselnek, a vegetativ emberek előtt sokszor elbizakodottaknak, mindenkit kicsinylőknek, ok nélkül gáncsoskodóknak látszanak értékeléseik miatt.

Pedig senki sem szerényebb náluk és mérhetetlen szeretet delejfolyama áradozik bennök. Csakhogy nagy mértékkel mérnek, emelkedett a szempont, melyből a dolgokat tekintik. Nem gyűlölik ők, de szeretik az embert. Ezért kívánják őt nagynak, nemesnek látni. *Az emberméltóság az ideáljuk. Nem azért gáncsolnak, hogy lábbal tiporjanak, hanem hogy fölemeljenek.* Ezért az ítélet nem öröm nekik, sőt legjobban éppen az ő szívöket sebzi meg. Mert az szeretetre van teremtve, csak a lelkesedésnek, a magasztalásnak tárgya hiányzik többnyire számukra.

Figyeljétek csak meg őket, mikor ilyen tárgyra bukkannak. Hogy kitör a lelkök! *Tekintsétek meg szemök ragyogását, könnybeborulását, hangjuk remegését, fátyolozottságát.* Mertek-e róluk alacsonyságot föltételezni?

Itéletünk az alkalmazott mértéknek a tárgyhoz való viszonyától függ s az ítélet értékét is ez a viszony határozza meg. Némely embernek kevésbbé elismerő ítélete többet ér másoknak áradozó magasztalásánál.

A belső értékességénél fogva méltóságos és felséges lélek sérthetetlen. Nem azért, mert nem szabad, de mert nem lehet őt megsérteni; mikép nem fogja rozsda az aranyat. Mert mindkettőt megingathatatlan törvények védelmezik, melyek erősebbek a büntető törvénykönyvek paragraphusainál. Olyan méltóság és felség ez, melyet nem a hivatal ád, sem a születés; melyre nem lehet kinevezni: ***emberméltóság.***

A hatalmi méltóságnak koronája van, az emberméltóságnak gloriája. A korona a lélek törpeségének, a gloria: nagyságának symboluma. A korona külső járulék, csillogó czafrang; a gloria a szellem belső értékességének önkisugárzása, a nagy ideáloktól áthatott léleknek közvetlen megnyilatkozása.

A koronára múzeumok várnak, hol méltó helye készül gyilkos fegyverek társaságában; a gloria a lélek mélységeiben örökké élni kénytelen szeretet fölött fog ragyogni s egykor tán pótolni fogja a napnak világosságát és melegét.

A madarat tolláról, az embert ruhájáról ítélni meg: nem mutat nagy bölcseségre. *A ki nem hatol le a lélek mélységeibe, a felületesség bélyegét viseli ítéletein.* A testet vizsgáló tudomány Röntgen-sugarakkal dolgozik, melyek a bőrön és izomzaton át a csontokig hatolnak. *A lélek mélységeibe az eszme fénysugarai világítanak.*

Hántogassuk csak le az emberekről a ruházatot, a jelvényeket, a testi vázat; egyenlítsük ki, lapítsuk simára elhelyezésük domborzatát: fosszuk meg őket minden külső járuléktól s tekintsük őket belső önmagukból kibontakozott lényegökben; kopogtassuk meg őket az eszme kalapácsával, hogy leperegjen és széjjelhasadozzon minden, a mi kívülről rakódott rájuk s csak az maradjon meg, a mi ellentállt a kalapácsnak *és akkor előttünk fog állni a tiszta érték.* És ez meg fogja nekünk mutatni, hogy kit tartsunk nagynak, kit törpének, kit tiszteletre és becsülésre, kit szánalomra méltónak.

Shakespeare Hamletje a lét s nemlét kérdése fölött töpreng. De rossz úton indul, *alternativája a vegetativ lét*

bilincseitől szabadulni, az eszmék világába fölemelkedni képtelen lélek kínos vergődése.

„A lét, vagy nemlét kérdése ez.
Akkor nemesb-e a lélek, ha tűri
Balsorsa minden nyügét s nyilait;
Vagy ha kiszáll tenger fájdalma ellen,
S fegyvert ragadva véget vet neki?
— — — — — — — — — — —
Mert ki viselné a kor gúnycsapásit,
Zsarnok boszúját, gőgös ember dölyfét,
Utált szerelme kínját, pör-halasztást,
A hivatalnak paczkázasait,
S mind a rugást, melylyel méltatlanok
Bántalmazzák a tűrő érdemet:
Ha nyugalomba küldhetné magát
Egy puszta tőrrel? — Ki hordozná e terheket,
Izzadva, nyögve élte fáradalmin,
Ha rettegésünk egy halál utáni
Valamitől — a nem ismert tartomány,
Melyből nem tér meg utazó — le nem
Lohasztja kedvünk', inkább türni a
Jelen gonoszt, mint ismeretlenek
Felé sietni?"

A brit „szellemóriás" bizonyára az emberek számszerinti többségének vagy átlagának életfelfogását fejezte ki e sorokban. De kifejezte egyszersmind a magáét is. *Ez életfelfogás az emberek millióinak, a vegetativeknek életfelfogása s azért ragadja meg oly elementáris erővel őket.*

Shakespeare nem a nagy eszmék poetája. Nem ideálokat tűz ki s objectivál műveiben, ő maga sem élte át azokat. *Az ő törekvése az átlagos emberi lélek örvényeiből kihozni a valóságos tartalmat s azt egy nagyfokú formai készséggel rögzíteni.*

Mi azonban az eszmék világában járunk s nem az átlagember lelkének örvényeiben. Midőn az eszme fényénél bejárjuk az emberi szellem zonáit, a mi gondolkodásunkat az a nyugtalanító kívánság izgatja, hogy megtaláljuk a leghelyesebb életnek elvi álláspontját. Azt az álláspontot, melynél számba sem jönnek, mérlegelés alá sem esnek a Hamlet által felsorolt vegetativ nyomorúságok.

Ezért kell kérdeznünk Hamlettel szemben: Hát ha ment volna valaki mind e bántalmaktól? Hát aztán!? Akkor már mindent elért, a miért élni érdemes? Akkor már értékes, az ember szellemiségének megfelelő, az emberi méltóság öntudatát kielégítő az ő állapota?

Vagy ha az eszmék világában szárnyaló öntudat mindama bántalomnak ki van téve, nem képvisel-e az

ilyen élet akkora értéket, melylyel szemben minden bántalom kicsinyes, elenyésző?

A mi ideálunk nem a kívülről jövő bántalmaktól való mentesség, nem a köznapi értelemben vett vegetativ boldogság; hanem minden nyomorúságon való felülemelkedés az eszményiségre törő szellem szárnyain.

Ez az ideál nem engedi, hogy lelkünk érzékenységének mérlege a felsorolt bántalmak irányában billenjen le. A velünk szemben másoknak, a méltatlanoknak részéről fellépő bántalom azoknak hibája s azoknak baja, nem a miénk. Ha méltatlanság az ember szellemi értékével szemben elkövetett bántalom, úgy méltatlanság e bántalom előtt való meghódolás is. És akkor már nem két kategoriája áll előttünk az embernek, hanem csak egy: a gyarló, a gyönge, az alacsony, a tehetetlenül vergődő vegetativ lélek kategoriája.

De van egy másik kategoria is, melyről a hamleti monolog mit sem tud. S ez a külső körülményektől nem függő, azok behatására nem reagáló, hanem az önmagából kibontakozó s az emberi méltóság öntudatától áthatott szellem kategoriája, melyről tehetetlenül pattan vissza minden méltatlanság, melyet nem áshat alá semmi bántalom.

A szellem kiválósága emelkedettsége egy önalkotta sui juris világ, mely nem a méltatlanságnak és bántalomnak, nem valamely alacsonyságnak kényétől függ.

Az emberi küzdelem látványa szomorú, megdöbbentő látvány, ha e küzdelem porondját nem ragyogja be a legmagasabb eszmény világossága. Minden küzdelemnek csak akkor van értelme és közvetett értéke, ha ez eszményért folyik. Ez eszmény: *az öntudatnak a szellem magasabb regiói felé való gravitálása.*

Mit ér a gőzhajó, a villamos vasut, dróttalan táviró, repülőgép, a tele- és mikroskop a legfőbb eszmény nélkül? A gondolat, mely ezeknek létet adott; az ismeret, melynek segítségével előállottak, értékes, mert az emberi szellem mindent legyőző erejét igazolja.

A kik ez eszközöket a gondolat, az ismeret erejével elővarázsolták, az emberi szellem fokozatos haladásának mérföldmutató oszlopait állították fel. De a többi millióknak csak kényelmét szolgálják, vegetativ életét teszik raffináltabbá, ha őket magukat, szellemöknél fogva, nem képesek magukhoz rántani, fölemelni.

Különb-e a palota lakója a kunyhó lakójánál, ha életüket nem vegetativ szempontból tekintjük? A bibor és hermelin megtisztítja-e a lelket alacsony szenvedélyeitől?

A ki az emberi szellem óriásainak vívmányait csak felhasználja gyakorlati czéljaira; de nem merít lelkök kincseiből, arra nézve e kincsek idegenek.

Pedig e kincsek kellenek nekünk éppen. A szellem szárnyain magasba emelkedő s nem a mérleg serpenyőjét lebillentő kincsek azok, melyek után epedve vágyakozunk, *Az eszmék világa a mi magasabb értelemben vett hazánk, a melyben élnünk kell és meghalnunk nem lehet.*

Ezért nem tekinthetjük a tudást sem legfőbb eszményünknek. A tudomány nem czél, csak eszköz. Ismereteinknek az a rendeltetése, hogy eszmevilágunk realizálásánál segítségünkre legyen.

A ki megáll az objectiv ismeretnél, a kinek öntudata az intellectus fokánál följebb nem emelkedik, annak való és kellő világa között nagy hasadék van. A ki elmulasztja a maga subjectiv világának kiépítését, tudományának nem talál rendeltetést. Élete alig különbözik a tudatlanokétól.

Mikor íróasztalához ül, éles bonczkéssel dolgozik s a könnyű penge szétválaszt csak szellemszemekkel látható finomságokat is. Megdöbbentően kételkedő, semmi sem egészen bizonyos neki. Most fölkel íróasztalától, kilép az életbe, kenyeret keres és fogyaszt, nevet és gyűlöl, szórakozik és politizál.

De jól látjuk-e őt? Azt a finom pengét hiába keressük kezében. Kemény fütyköst, vagy taglót forgat, melylyel egy csapásra leterít és szétzúz. Kételkedni? Hisz oly világos, hogy *„igaza“* van. Előbb még nem volt bizonyos benne, hogy az emberi értelem egyáltalában képes-e az igazság fölismerésére; most bámulatos éleslátással pillant lelkedbe, vesédbe és májadba. Kitalálja legrejtettebb gondolatodat. Jobban ismeri szándékaidat, mint te magad. Tagadni merészled? Akkor hazudsz, félre akarod vezetni őt. Mert jegyezd meg magadnak, hogy ő kevésbbé bízik őszinteségedben, mint saját „igazságában“, kevésbbé becsületességedben, mint saját „tudományában“.

Az anyagi, a természetvilág megismerése nem elégítheti ki az embert. A legfőbb czél az eszmék fensőbb világába való fölemelkedés. E fölemelkedéshez a természetvilág ismerete csak egy lépcsőfokot nyujt. *Kinek élete a természetvilág megismerésében merül ki, nagyon keveset haladt előre.*

A természetbúvár lefényképezi a csillagos eget s az élő ember szervezetét; hegyóriások gyomrába alagutat fúr s szava elektromos hullámokon repülve, világrészek közötti távolságokat tehet semmivé néhány percz alatt; a Michelson-féle interforometerrel fölbecsüli a milliomodmeter ezred-

részeit, fényévekkel végez méréseket a mérhetetlen világűrben és pillantását nem kerüli el a mikronok világa.

Mégis e mellett lehet többé-kevésbbé közönséges, köznapi lélek. A köznapiságból való kiemelkedés csak egy eszmevilág megteremtése, egy mindent átfogó élet- és világfelfogás és ettől áthatott életberendezés útján lehetséges. A tudomány is csak eszköz az erre való törekvésben.

A ki a tudományt legfőbb czélnak tekinti s egyedüli feladatának a világ megismerését, a ki eszmevilágát elhanyagolja: a tudománytól többet vár, mint a mennyire az képes. A tudomány mivoltát és rendeltetését fonákul fogja fel. Nem lévén megvalósítandó nagy eszméje, kutatásában csak a puszta kiváncsiság vezeti és így igazi eredményt magában a tudományban sem fog felmutatni. Úgy jár, mint Goethe Faustja, kinek legfőbb vágya volt megtudni, hogy mi tartja össze a világot s mert azt nem fürkészhette ki, a tudományból is kiábrándult, hogy teljesen hátat fordítson neki.

És mit tesz a „tudományból“ kiábrándult Faust? Az olcsó szerelem érzéki mámorába temetkezik, hogy másodszor is tanuságot tegyen törpelelkűségéről. *Az intellectus útvesztőjéből nem az eszmék világába szárnyal föl, hanem még lejebb süllyed: a vegetativ élet örvényébe.*

Mily szánalmas alak ez a Faust! Azokról az eszmékről, melyek Madách Ádámja lelkén átviharzanak, neki sejtelme sincs. Ádám megmászsza az emberi szellem meredekjének nagy részét és sebektől borítva, vérző szívvel bár, de áll. Faust felbukik egy hitvány göröngyön és nem kel föl többé.

A költő imponálónak, nagynak igyekszik bemutatni hősét, ki az emberi szellem nagy mélységei fölött jár és íme *ezeket a mélységeket csak színpadi decoratio masquirozza*, mintahogy a tenger csak ponyva a festett világban, mely alatt szilárd deszkapadló van gondosan eltakarva. A ki ebbe a tengerbe ugrik, a deszkába vert fejjel terül el a hullámokon . . .

A legfőbb életczél kitüzése és állandó szemmeltartása nélkül az élet hasonlatos a tengeren járó hajóhoz, melyen nincs iránytű. Mert mindennek ez a legfőbb czél adja meg értékét.

Miként a Nap magától világít, önmagából röpítvén szét fénysugarait, míg a többi égitestek magukban sötétek s fényüket a Naptól nyerik: úgy *lelki világunknak tervszerű kialakítottsága, nemes fensősége az, a mi életünk minden mozzanatát és körülményeit bevilágítja; nélküle sötétség borul reánk.*

A tudás, a vagyon, a hatalom (a „percznyi dőre játék"), a physiologiai születés sokféle kiváltsága e legfőbb, ez önmagában meghatározott értékkel szemben nem állanak egyenértékű tényezők gyanánt. Azok a mi lelkünktől, tehát lényünktől, egyéniségünktől idegenek, rajta kívül álló tényezők. Szellemünk, öntudatunk nem szivhatja föl magába, belső értékességünk fokozásához nem járulhatnak hozzá. Azok a miénk, — ez mi vagyunk magunk.

Azt, a mi lelkünknek értékes része, lényege, mivolta: azt nem tudni, nem bírni, nem felhalmozni kell. Azt át kell élni. A hatalmasok és gazdagok sok mindent megszerezhetnek pénzen s a parancs szavával. S magát a hatalmat és gazdagságot is el lehet érni jogilag, vagy jogtalan úton és vegetativ munkával.

De *a szellem magasabb nyilvánulásai csak akkor értékesek ránk nézve, ha öntudatunk maga fogja át őket.* Ha egy remekmű árát kifizetem: gazdag vagyok; ha belső értékét hatásában átélem: saját értékességemről teszek tanuságot.

Talán nevelés útján átplántálhatók a belső, öntudati értékek? Nem. A nevelés nem tudomány. Nem is az intellectussal van dolga. *Eszmei álláspontokat nem lehet megtanulni.*

A nevelés: példaadás szóval és tettel. Felrázza a szunnyadót, öntudatra hozza a lappangót, világos látássá fokozza a homályos sejtést. Ez más, mint az átruházás. *A példa nem „ragad".* A hatás: eredő, melynek iránya épp úgy függ a befogadó, mint a ható tényezőtől. És milyen a ható tényező? *A legtöbb nevelő vegetativ ember, kinek öntudata, nagyon alacsony színvonalon áll még intellectuális szempontból is, nemhogy eszmei álláspontról kielégítő volna.* Mit lehet ezektől várni? Nem szánalmas-e annak a szülőnek öröme, a ki beéri azzal, hogy fia kitünő iparos, mérnök, orvos, kereskedő, ügyvéd, hivatalnok, vagy hasonló és semmi több?

Vannak dolgok, miket el kell végezni, mert együttjárnak a physikai lét nyomorúságával. De *bármely vegetativ munkát végez az ember, azt mindég eszmei szempontokból kell teljesíteni, különben lefogja és lealacsonyítja az embert.*

Az élet vegetativ oldalával együttjáró munka végzésével az emberek egymásnak szolgái kölcsönösen. Ez mindenkire kötelező. Mélyen megszégyenitő és erősen a lelkiismeretbe vágó bárkire nézve is, ha ebből a munkából a maga részét ki nem veszi, mert ez által a mások kényszermunkáját jogtalanul szaporitja.

De a míg egyetlen ember akad a föld kerekségén, kinek egész élete ily kényszermunkában telik, addig megnyugodni nem lehet. A ki *csak* kényszermunkát végez, az már nem a kölcsönösség viszonyában álló szolgája embertársainak, hanem rabszolgája.

Szégyen arra, a ki kedvező körülmények között nem igyekszik fölülemelkedni a vegetativ lét korlátain. Szégyen a társadalom vezetőire, ha vannak, a kiknek e lehetőség nincs biztositva.

A restséget minden idők ítélete megvetéssel sujtotta. A másik nagy bűnt: az életnek a vegetativ munka számára való teljes lekötését csak elvétve ha itt-ott egy-egy eszméktől áthatott nagy szellem ostorozta. A nagy átlag előtt még ma is erénynszámba megy.

A jogilag kötelező rabszolgaságból már évszázadok óta bontakozik lassan-lassan kifelé az emberiség. De a kik a jogi kényszerrel biztositott rabszolgaságból felszabadultak: az önkéntes rabszolgaság jármába hajtották fejüket. A nagyszabású vegetativ élet rabjai idetartoznak. *A zsarnok, a ki egykor hátukat ostorozta, most szivükön rágódik.*

S még ezek is aránylag kevesen vannak. A nagy többségnek más a zsarnoka, nem ő maga magának. Tekintsük meg csak e milliókat. Kora reggeltől késő estig dolgoznak. *S minő munkát végeznek? Nem olyat, mely szellemöket magasabbra emelné, jellemöket fejlesztené; hanem közönséges, kenyérkereső vegetativ munkát.*

S az eredmény? Virágzik az ipar és kereskedelem, a szaktudomány és vegetativ művészet. De ez is kiknek számára? És mi czélra? A kik a palotákat épitik, nem laknak bennök. A kik a fényes bútorokat készítik, nem rendezhetik be velök lakásukat. A kik a finom szöveteket gyártják s a drága ruhákat varrják, nem ékesithetik föl velök magukat.

Az a sok millió ember, a ki mindezt s még sok egyebet verejtékes munkájával létrehoz: fáradt, vézna, beteges, rongyos és piszkos. S a mi ennél is fontosabb: tudatlan és neveletlen. *Az emberi méltóságról, saját egyéniségének értékességéről sejtelme sincs.*

A munka az emberért van. De nem a milliók munkája kivételes egyesekért, hanem mindenkiért. Az ipar és kereskedelem, a tudomány és művészet mind az emberért van. Ha ezeknek virágzása rabszolgaságba dönt milliókat, akkor világos, hogy ezek a virágok mérget lehelnek, nem balzsamot; sorvasztanak, a helyett, hogy üditenének.

Nincs olyan az élet nyomorúságával járó kényszer-

munka, melynek napi négy-hat óránál tovább tartó üzése ártalmára ne lenne az emberiségnek.

Az ember fensőbb szellemi létre hivatott. E magasabb sphaerába csak a vegetativ lét biztosításával emelkedhetik. *Ha e vegetativ lét föltételeinek megszerzése egész erejét igénybe veszi — ki van zárva e fensőbb világból.*

Sok millió embernek egész életre való kiszolgáltatása a vegetativ léttel járó kényszermunka végzésére: egy fensőbb, eszmei világnak rombadőltét jelenti.

És ez így volt annyi évezreden keresztül. Így van ma is. S a míg ez így lesz, addig hazugság minden szó, mit általános műveltségről, fényes culturáról, nagyszabású civilisatióról ejtenek.

Mert *az ipar és kereskedelem, a szaktudomány és a vegetativ művészet virágzása még korántsem jelent culturát és műveltséget.* Ezek csak eszközök hozzá s nem is a legkitünőbbek. *Legiinkább arra szolgálnak, hogy a vegetativ életet nagyobbszabásúvá tegyék néhány ezer ember számára.* Hát a milliók!?

Az a munkás, a ki reggeltől estig kényszermunkát végez: mikor olvassa a világirodalom remekeit? mikor tanulmányozza a képtárakban és múzeumokban a műalkotások ezreit? mikor hallgat ismeretterjesztő, sőt tudományos előadásokat? mikor mehet könyvtárba, hangversenyre? mikor gondolkodik s építi öntudatát? Egy szóval mikor él a legfőbb s mindenkire egyaránt érvényes czél érdekében? Mikor művelődik, tökéletesedik?

Magáért a megélhetésért szégyen embernek dolgozni, bárki legyen is az. Az a sok millió ember, kinek lelkében e gondolat sohasem villant fel s nem czikázott át minden porczikáján, hiába élt, hiába dolgozott, fáradott.

„Jogot a munkára és megélhetésre!“ — a socialisták jelszava. Ám ez nem elég, mert nem fejezi ki a czélt, az ember legfőbb czélját. *Hiányzik belőle a nagy ideál.*

Jogot és módot a művelődésre, a szellem teljes kifejezésére!

Az ipar, a kereskedés, a hivataloskodás, katonáskodás, az orvosi, ügyvédi, birói, mérnöki stb. foglalkozás nem czél, csak eszköz; magában nem érték. *Csak az élet vegetativ oldalával együttjáró kényszermunka.*

A ki egész életét csupán e foglalkozások valamelyikében rója le, esetleg igen hasznos, sőt sokszor kiváló szolgálatokat tehet másoknak, közvetve önmagának is. De kinek egyénisége csak e foglalkozásokban való jártasságban merül ki: az még csak tudatára sem ébredt az emberi

méltóság legfőbb értékességének, a legfőbb életczél mivoltának. Még csak átgondolt világnézete sincs.

Az egyik foglalkozáshoz több szakismeret, megtanulásához több idő és szorgalom kivántatik, mint a másikhoz; de lényegökben azonosak.

Egyébként azonban teljesen mindegy, akármilyen kényszermunkát végez az ember. Fődolog, hogy e kényszermunkára négy-hat óránál több idő ne fordittassék, s a napnak legnagyobb része egy magas színvonalú, egységes, összefüggő világnézetnek kiépitésére való törekvésben s a jellemnek fejlesztésében teljék el.

Mikor olvassuk, hogy voltak népek, melyek egyes embereket Isten gyanánt imádtak, nemcsak, hanem a Napot, Holdat, tüzet, fákat, folyókat és állatokat: mindez mesének tünik fel előttünk.

De hogy vannak emberek milliószámra, a kik teljes erejöket, minden idejöket odaadják azon kisszámú „szerencsés“ embertársaiknak, kik az anyagi javakat magukhoz kaparitották s belőlük apránként juttatnak amazoknak annyit, a mennyi a tengődésre elegendő; s hogy ők maguk is csak *vegetálnak,* az anyagi eszközöket nem használva föl szellemök kiépitésére; hogy ez egészen megszokott és természetes dolognak tünik föl a Krisztus utáni huszadik század hajnalán; hogy az ilyen munka végzése *erény,* melyre ártatlan gyermekeket oktatnak: ez, ha nem lenne valóság, oly páratlan mesének tartatnék, melynek kigondolása megszégyenitené a legcsapongóbb phantasiát is, minőt az eddigi költészet felmutatni bír.

A legfőbb életczél nem ismerése s e czélnak megfelelő nagy eszmék hiányában kialakuló fonák értékelés teremti meg a hatalmi, rang- és vagyonkülönbségek alapján berendezett társadalmat s annak rétegeit.

A bármi néven nevezett félszeg kiválóság így vezet a vegetativ lét nagy differentiáihoz. A nagy eszméktől át nem hatott félszeg kiválóság lelkiismeretlenül fizetteti meg magát, s így lesz másokra kárhozatossá, a helyett, hogy áldást fakasztana.

A *vegetativ ember egyedüli értékmérője a pénz.* Ő mindent pénzértékre számít át. A mit pénzben nem tud kifejezni, annak nem is tulajdonit értéket. Bármihez nyúl, abból üzletet csinál. Államszolgálat, Istentisztelet, jogszolgáltatás, gyógyítás, tudomány, művészet: mind üzleti szempontból jönnek figyelembe, mind kalmármérlegre kerülnek nála.

A ki az eszmék világában él, az nem alkuszik kalmár-

ként, nem köt vagyoni jogügyleteket. *A szellem nagy kincsei éppen azok, melyek nem keresik anyagi equivalenseiket, melyeket nem lehet pénzértékre átszámítani a devalvatio veszedelme nélkül.*

Az emberiség valóban nagy szellemei mérhetetlen kincseket sugároztak ki lelkök nemes bányáiból a nélkül, hogy megfizettették volna magukat. Ezeket szokta élhetetleneknek bélyegezni az őket megérteni, hozzájuk fölemelkedni képtelen „praktikus" ragadozók serege. Pedig ez „élhetetlenek" lelkéből az életnek hatalmas delejfolyamai buzognak, míg ama ragadozók nyomán inség és nyomor támad s „fegyver csörög, halál hörög", a merre elhaladnak.

A felsőbbrendű szellem alkotásai nagy értékességüket éppen önkéntességökben, az anyagi ellenszolgáltatás megvetésében bírják. Mert *a tehetség, a kiválóság önellenmondásba kereredik, ha a belőle háromolható áldás fejében a kenyeret veszi ki milliók szájából vagy rabláncokat ver gyöngébbek kezére.*

A természettudomány az egészség biztosítására s az élettartam kitolására törekszik; a technika vívmányai a kényelmet szolgálják; szellemes emberek a szórakozás különféle nemeiről gondoskodnak; az államférfiak a nemzeti és polgári függetlenségért fáradoznak.

De ennek az életnek, melyet az ember sok éven át egészségben, kényelemben, szórakozásokkal füszerezve, függetlenül óhajt végigélni, kell, hogy valami czélja legyen. Mert a hosszú élet magában nem czél, az egészség, a kényelem, a szórakozás, a függetlenség csak állapot.

Mi nem vetjük meg ezeket, mert jobban szolgálják czélunkat, mint ellentéteik. Nem kívánkozunk vissza a kőkorszakba, nem cseréljük el a gőzhajót az evezőssel, az ivlámpát a pislogó mécscsel, a távírót a futárral, a palotát a barlanggal.

De megelégedhetünk-e oly fölénynyel, hogy életünk tartama hosszabb, egészségünk kedvezőbb, kényelmünk fokozottabb, szórakozásaink finomabbak és függetlenségünk jobban van biztosítva? Nekünk nemesebbeknek, eszményibb gondolkodástól áthatottaknak kell lennünk. Eszközeink kiválóbbak, czélunknak is emelkedettebbnek kell lennie.

A kultura, ha zománcz csupán: ősembert takar s a legkisebb kocczanásra leperegy, lehámlik. A bestiát ki kell irtani, nem betakarni. Új anyagból alakítani az egész embert, nemcsak bevonni vele.

Valamint a beteg testet nem lehet meggyógyítani

kosmetikus szerekkel s egy kis edzés többet ér a pirosítónál — azonképen a lélek is csak nemesebb eszmék beáradása folytán tisztul meg és frissül fel. Mert *a léleknek is megvannak a maga kisded kosmetikus szerei s a fennen magasztalt cultura a legtöbb esetben alig jelent többet ezeknél.*

Különb-e a munkás helyzete, ha gőzzel és villamossággal hajtott gépekkel dolgozik reggeltől estig, mint ha ugyanezt teszi az őserdő írtásával? Többet ér-e a palota a barlangnál, ha mind a kettő csak heverőhely?

A modern ember nem érheti be az ó-kori világ tizparancsolatával. Mert a ne lopj, ne ölj, ne paráználkodjálféle tilalmak respectálása a maga primitivségében még nem jelent eszméktől áthatott szellemiséget.

Vannak égitestek, melyek akkora távolságra esnek Földünktől, hogy messzeségüket csak a fény mozgásának gyorsaságával fejezhetjük ki. Gondolja el bárki azt a távolságot, melyet a másodperczenként kétszázezer kilometert haladó fénysugár csak évek alatt tesz meg. Nos tehát hágjon föl valaki pl. a Gaurisankar-csúcsra a Himalayán, aztán mérlegelje, mennyit ér e néhány ezer láb, melylyel így ama képtelen távolságot megrövidítette.

Íme az eszmék nélkül élő emberek közötti hatalmi, vagyon-, rang- s más hasonló különbségek e néhány ezer lábnyi távolságot mutatják a szellemi világ fensőbb regióihoz képest, melynek meghódítását ők valamennyien elmulasztották.

Mert elmulasztották. Tartsunk csak szemlét az emberek millióinak élete fölött. Laknak, táplálkoznak, fűtenek, világítanak. Legnagyobb részök vegetativ munkát végez, hogy e vegetativ élet szükségleteit különböző igények szerint kielégithesse; egy kis részök nem dolgozik meg értök. Ezek a millióktól irigyelt „boldogok".

De *nem vegetál-e a gazdag és hatalmas épp úgy, mint a szegény és elnyomott? Csak a formák között van különbség és a méretek között.* Különböző a modoruk; mozdulataik majd nehézkesek, majd könnyedén játsziak; ezek tüzes paripákon vontatják magukat, azok maguk húzzák az igát.

Kinek ne jutna itt eszébe Vörösmarty, midőn azt mondja?:

„Hogy míg nyomorra milliók születnek,
Néhány ezernek jutna üdv a földön,
Ha istenészszel, angyalérzelemmel
Használni tudnák éltök napjait."

Avagy *hány ember tüz ki közülünk maga elé magasabb életczélt s igyekszik fölülemelkedni a kenyérkereset apró foglalkozásain?*

De hiszen élni csak kell! — vetik ellenem De *csak* „élni“ kell-e? — kérdem én mindezektől. Mert ez az „élet“, mely vegetativ élet csupán és semmi más, vajjon ér-e hát valamit? Önkéntelenül jut mindenki a physiologiai értelemben vett élethez, mely később ismét el fog merülni a folyton változó anyag hullámaiban. Báb így az ember egy iszonyú, egy kérlelhetetlen végzet kezében, melynek lódításait tehetetlenül tűrni kénytelen; buborék, mely felbukik, hogy szétpattanjon... Többet nem kivántok ennél? Nem? Ó ti „szerszámkészitő“, ti „pénzkereső háziállatok!“

A milliók lelkét alacsony szenvedélyek tartják lenyűgözve. Csak egyesek birták eddig elszakitani e porlánczokat, melyek lefelé húzzák a lelket. Amazoknál a szárnyak, melyek fölfelé ragadnák őket, ha megvannak is, csak vergődnek tehetetlenül.

Ezek a szenvedélyek hosszú életűek, évezredek nem voltak képesek elpusztitani. A fennen magasztalt cultura, a találmányok, a positiv ismeretek, a szomorú példák özöne mind nem volt elég az okulásra. Mi tartja őket ébren, mi éleszti, fejleszti e szenvedélyeket? Mi az a kifogyhatatlan olaj, mely e tüzet táplálja?

A vegetativ művészek, a mimelők, a millióktól bámult kimagasló alakok kevés kivétellel ezeknek a szenvedélyeknek dicsőitő papjai. Műveik telvék az érzéki szerelem, a hatalmaskodás vágya, testi erőszak, vérengzés, korhelység szenvedélyeinek mindeneket magával sodró magasztalásával.

Ezeknek a vegetativ kitünőségeknek nincs végiggondolt, egységes, összefüggő világnézetük, az emberi életről nagyon kezdetleges felfogásuk van.

Csak itt-ott találunk műveikben értékesebb eszmetöredékeket. Olyanok ezek, mint egy őskori lelet, mely valami egykor hatalmas egésznek szétszórt darabjait foglalja magában.

Az értékek scaláját nem járták be teljesen, hogy a legnagyobb értéket megállapithatták volna. Lelköket átjárja valamely érzéki szenvedély. Ott lüktet, izzik és lángol s azt ki kell fejezniök. Nem életbölcselők, nem kutató szellemek, *nem emelkednek föl az emberi öntudat magaslatára*, a szenvedélyek vadul csapongó hullámain himbálóznak.

E kavargó, zúgó hullámok tengeréből nem hozhatják föl egy teljesen kiépitett világnak, egy harmonikus, összefüggő életnek rendszerét, csak zátonyra jutott hajójuk roncsait, töredékeit. Csak azt adhatják, a mi ürességénél

fogva felszínen maradt, a kincsek özöne elmerült a feneketlen mélységbe.

Tele vannak a testi nyomorúság és szenvedés hangos lármájával. Ám a lélek nyomorultjaiért csak ritkán ejtenek egy-egy szánó könnyet s nyujtanak feléjök segítő kezet.

És e nyomorúságban sinylődő milliók balgatag reménynyel egyre a Messiást várják, a ki fel fogja őket emelni alacsony világukból. Kincseket várnak, miket égi kéz dob le majd kinyújtott kezökbe.

Pedig mesés kincsek közt járnak nem látó szemekkel. Kincsek között, miket az emberiség eddigi valóban nagy szellemei sugároztak ki. Olyan kincseket, melyek felosztthatlanul mindenkinek a maguk teljességében adattak. *Csakhogy e kincsek sem physiologiailag nem örökölhetők, sem jogilag birtokba nem vehetők. Magának az öntudatnak kell megküzdenie értök. A vegetativ életnek, a physikális világnak horizonját keresztültörő tekintet nélkül láthatatlanok.*

Ilyen látást lehetetlenné tesz *a vegetativ káprázat,* a nagy pompa, fény, a vegetativ szükségleteknek nagyarányú, sőt testre-lélekre veszedelmesen túlzott kielégitése, mely a társadalomnak anyagi szempontból felsőbbnek tekintendő osztályaiban található.

De a vegetativ káprázat az alsóbbakat is lebilincseli és fogva tartja. Mert a hajlam náluk is megvan, csak a kielégités eszközei nem állanak mindenütt egyenlő mérvben rendelkezésre. Ezért irigyli a szegény a gazdagot, ezért gyűlöli is őt.

A felfogás, melynek megnyilatkozása a legocsmányabb küzdés, versengés képeit tárja elénk: teljesen elhibázott. „Kutyáknak harcza az egy koncz felett.“

Mert az emberi méltóság öntudatára ébredt ember vegetativ élete a legegyszerűbb formák közt folyik le, míg szellemi élete a leggrandiosusabb méreteket ölti. *Igénye az anyagiakban elenyésző, a szellemiekben mérhetetlen.*

A nagyszabású vegetativ élet szellemi degeneráltságot mutat. A kik ebben élnek, vagy erre vágyakoznak: sokkal inkább rászorulnak sajnálkozásunkra, semmint gyűlöletünkre. Nem irigyelnünk kell őket, — szégyenkeznünk kell inkább nemünknek ilyen korcstulajdonságai miatt.

Hiszen e jelek a pusztulóban levő vad népeknek: a malájoknak, a szumátrai batták, a koi-koinok, a tikki-tikki és duk-duk népek szellemi nivóját mutatják. Ily lelki csökevényeket eláruló emberek azok, kik „földi létök boldog hizlalóján nem sejtik, hogy bennök égi szellem él“.

De *az eszme alakító ereje lelkökben építhet új világot, ha benne egyszer megfogan.*

Mindezek megmondattak már ismételten. Lángszellemek élete és halála pecsételte meg minden szavukat. Ezeket suttogják feledhetetlen sirok cipruslombjai, ezeket kiáltozzák az ihlet perczeiben alkotott művek.

„Hány fényes elme tépte el magát,
Virrasztott a szív égő romja mellett,
Hogy tévedt, sújtott embertársinak
Irányt adjon s erőt, vigasztalást!“

És még mindig nem hullott le a lepel az állatember évezredes bálványairól, hogy eltünvén szeméről a hályog, pirulni legyen kénytelen, ha tükrébe néz. Még mindig nem látja be, hogy mindaz, a miért lelkesedik, a mit magasztal, a mivel dicsekszik, a miért fárad és verejtékezik egy életen át: nem méltó hozzá.

Újra kell jönni valakinek, hogy rákiáltson e vesztébe rohanó tömegre: „Vissza mind! Őrültség e vad száguldozás. Hova rohantok bódult fejjel, tántorgó inakkal, hályogos szemekkel? Meredek mélységek tátonganak erre, zúgó örvények lesnek áldozatra. Egy lépés még és nincs menekvés többé.“

Mert trágyadombok bűzlenek virágos kertjeikben, szirtes szakadékok fölött kéjes mámortól lihegve őrült tánczot lejtenek...

A ki nem alakitott magának világnézetet emelkedett eszmei álláspontról, az lehet ugyan szorgalmas, ügyes mesterember, bizonyos gyakorlati dolgokban jártas szakférfiú, lehet engedelmes, udvarias, alkalmazkodó, sőt nem fog esetleg nélkülözni bizonyos kedvességet, minőt az állatok között is bőven találunk; de belső értékességről, az öntudat erejéről le kell mondania. Hiszen nem is a maga életét éli, nincs souverainitása önmagával szemben.

Íme a kétféle ember: az eszméktől áthatott és a vegetativ ember. Ha ez utóbbi történetesen szembetalálkozik az előbbivel, közte és maga között csak puszta *nézeteltérést* lát. Azt hiszi, hogy e felfogások csak divergálnak, csak coordinált és nem subordinált viszonyban állanak egymáshoz. Mintha *egy síkban* feküdnének.

Bizonyos közmondásokba szorult banalitások, vagy mint együgyüen mondani szokták: „életbölcseségek“, egyetlen vízszintes síkba lapitják a magasba törni hivatott emberi szellemet. Hogyan is igazíthatnák útba a nagy értékeket keresőt!?

Egy infusorium és egy vegetativ életet élő ember között nincs akkora különbség, mint a mekkora lehet két ember között öntudatuk tartalmának értékessége szempontjából. Más-más láthatár övezi őket.

Vannak nagy eszméktől áthatott, világnézettel bíró intelligentiák és vannak gombostűfejkészítő szakemberek, a csupán vegetativ élet nyomorúságával együtt járó rabszolgamunkát végző specialisták, kikkel az úgynevezett életpályákon találkozunk.

Ezek az utóbbiak nem is sejtik, hogy *az életnek igazi pályája nem található meg a közkézen forgó „Pályamutató"-kban.* Hogy arra nem érvényes a qualificationalis törvény. Hogy arra *nem lehet kinevezni, sem szótöbbséggel megválasztani.* Hogy ott nem válik be sem a szakismeret, sem a protectio. Mert az nem vegetativ munka végzésében áll.

Persze a vegetativ munkát azért el kell végezni. Az emberi élet oly sokoldalú, szükségletekben oly gazdag, hogy a velejáró ezer és ezerféle vegetativ kényszermunka alól nem vonhatja ki magát az ember. De a ki csak vegetativ munkát végez, az rabszolga. Bizonyos szellemi értékquantumra nem lehet azt a munkamegosztási elvet alkalmazni, mely esetleg fényesen beválik pl. a gombostűkészitésnél. Ennek megszerzése független attól, hogy a kenyérkereset valamely ágában van-e reá feltétlen szükség; benfoglaltatik-e teszem a qualificationalis törvényben.

Egy minél magasabbrendű világképnek, életrendszernek kialakítása, megconstruálása mindenkire minden más egyebet megelőzően kötelező. E nélkül a munkamegosztás, a specialistaság nem annyira az elvégzendő vegetativ munkára vonatkozó ügyességfokozás, időnyerés, productio-emelés, hanem a tizenhatod, hatvannegyed és százhuszonnyolczad embernek, az embertörmeléknek, embercserépdarabok és morzsák visszataszító látványát nyujtja.

A vegetativ ember jellemző sajátsága a szakgőg, a hatalom gőgje, a vagyon pöffeszkedése. Pedig *nem a pénztelenség, a társadalmi positio igénytelensége, a szűk keretek közt lefolyó vegetativ élet az igazi nagy nyomorúság.* Vess egy pillantást az eszmék híján csillagtalan égbolt alatti zonák lakójára és tanulj meg borzadni.

Mikor az állat jóllakott, ott kezdődik az ember. Tömd meg hát a gyomrod, de ne böfögj előttem. Ne háborgass vett s adott csókjaid statisztikájával. Szereted a szeszt? Elég baj az neked. Igyekezzél leszokni róla, a helyett, hogy megszámlált szótagú sorokban örökítenéd meg nyavalyádat.

A hálószoba, konyha és árnyékszék nem valók a forumra. Mindenféle természeti szükségét discreten végezze el az ember. Legfeljebb a házi orvosának árulhatja el ez intim dolgokat; de annak se versben, csak prosában és semmiesetre sem a pathos hangján.

Végezze robotját, ki el nem kerülheti. De ne legyen előtte erény a vegetativ munka, melyet egyedül szokás munkának nevezni. Ne legyen dicsekvés tárgya a vagyon, rang, hatalom, szerelem. Szeresse mindenki a maga párját, de ne csináljon cultust ösztöneiből. A hol a szerelemnek nincs ragyogó mennyboltja, csak sáros országútja, ott még a menyegzőnek is minden pompáján, ruhák csillogásán, illatszeren, lakomán, muzsikán keresztül tör a lélek szennye, melyet semmi mesterfogás el nem takarhat.

Az anyagiságban elmerült társadalomban a munka erény és jutalma a kenyér, a testi jólét. Egyes kivételes lelkek itt-ott a szellem szárnyain magasabb regiókba, az eszmék fenséges világába emelkednek, de a vegetativ „jólétben“ élők előtt követésre nem találnak, a dolgozó milliók pedig a mindennapi munkától elcsigázva, többé-kevésbbé ki vannak taszítva ebből a fensőbb világból.

A ki megkeresi kenyerét, az „derék ember“. A ki pedig erre nem képes, annak kisebb-nagyobb megaláztatás árán vetnek valami hulladékot. Mert a hol az emberek a testi élet formái szempontjából, az ú. n. „elsőrendű“ szükségletek kielégítésének fokozatai szerint különböztetik meg magukat egymástól, ott ingyen senki sem kaphat kenyeret.

És ez így megy évezredeken keresztül. Hol van szó, mely kifejezhetné annak a lelkivilágnak nyomorúságát, mely előtt a kenyér jutalom és büntetés tárgya lehet?

Csak az eszméktől át nem hatott, a csupán állati, anyagias, vegetativ életet élő ember juthatott arra a gondolatra és e gondolat sugalmazása folytán arra a társadalmi berendezkedésre, melyben egy egész életet, nem egyet, de milliókét, nem egyszer-másszor, de állandóan, évezredeken keresztül a kenyérért vívott küzdelemben lehetett eltölteni.

S ezt nem valami kérlelhetetlen és kikerülhetlen kényszerűségnek tekintve, hanem erénynek, dicsekvés tárgyának, imába foglaltan, a vegetativ művészet minden ágában felmagasztosítva.

Lépten-nyomon hallhatunk ily siralmas, együgyű magasztalásokat: „Nézzétek ezt a derék embert! Egész nap lót-fut, fárad, sőt még az éjet is nappallá teszi a munkával, csakhogy családját minél nagyobb jólétben tarthassa“.

Szóval annyi mindent művel az életben, hogy nem jut ideje önmagát művelni.

Mert ér-e valamit az az élet, mely csupán az ilyen értelemben vett jólétben telik? Ér-e valamit ez a „jólét", ha tudjuk, hogy emberről, tehát eszmei szárnyalásra hivatott lényről van szó?

„Óriási átalakuláson megy át a magzat fogantatásától születéseig: egysejtű lényből emberré lesz, átfutja rövid pár hó alatt azt az útat, melyet az emberi faj évmilliók alatt tett meg."

Ez azonban *csak physiologiai átalakulás.* Mennyivel nagyobb a haladás az obsidián baltától a dróttalan távíróig! S mégis mi ez is ahhoz a mérhetetlen uthoz képest, melyet *a vegetativ létből az eszmék világába fölemelkedő lélek*nek kell megtennie?

És ezt az útat meg bírja tenni az arasznyi lét. Csak öntudatra kell ébredni, újjászületni, az önváltság nagy művét véghezvinni. Átélni (nem megtanulni) azt a gondolatot, hogy nem a nagyszabású vegetativ lét az, a melyre törekedni, melyet másoktól irigyelni érdemes.

Az emberhez nem méltó egy egész életet a physikai „jólét" fokozásáért vívott küzdelemben eltölteni. Mert a physikai lét biztosítva van a legegyszerűbb formák s a legkisebb méretek között is. Sőt csakis így van igazán biztosítva. De a szellem nagysága, a lélek tisztasága, az alacsony szenvedélyektől való mentesség az egyedül értékes. A ki ezt a maga számára megvalósítja, annak jelenlétében lehetetlen egyeseknek hangos böfögéssel dicsekedni „jólétökről". Mert legyen bár mérhetetlen javakkal biztosítva vagy fenyegetve valakinek physikai léte, ha nem emelkedett az eszmék világába, ha lelkét nem tölti be a szellemi létre hivatott emberi méltóság öntudata: úgy féreg csupán, tengéletet élő állat, legyen bár fejedelem vagy kővágó, gyáros vagy gépmunkás, hadvezér vagy kutyamosó, körülrajongott ragyogó szépség vagy czafatokban sinylődő koldusasszony.

Egyik ember a másik fölé nem emelkedhetik sem külső hatalommal, sem vagyonnal, sem testi „szépséggel", sem „előkelő" születéssel, hanem egyes-egyedül a szellem fensőbbségével. És ha így emelkedik föléje, akkor nem fogja az alantabb állót czipője sarkával tiporni, hanem föl fogja emelni magához szeretettel, tudással, meggyőzve, kérve, gyámolítva, vezetve őt. Akkor nem nézheti le a jóllakott az éhezőt és nem lesz a jóllakottság bámulat és irigység tárgya és nem lesz az tárgya jutalmazásnak és büntetésnek.

Akkor nem az anyagiakban szűkölködőket fogják megsajnálni a gyöngédebb lelkűek, mert azoknak soraiban könnyen akadhatnak olyanokra, a kik nem fogják megérteni a gazdagok szánalmát s ők veszik ezeket pártfogásuk alá. Hiszen *csak az igazán szánalomra méltó, a ki nem képes fölemelkedni az eszmék világába.*

Akkor nem egymás legyőzésében fogják az emberek örömüket lelni, hanem a mindnyájokra nehezedő terhek lerázásában. Mert az a valódi nagy győzelem, mely nem egyeseket emel mások fölé, hanem az egész emberiséget szabaditja meg bilincseitől.

A ki a testi erőt, külső hatalmat és annak eszközeit mindennél többre becsüli, annak nincsenek nagy, nemes ideáljai. *Tudjátok-e, ki a legerősebb ember? Az, a ki föl bírja emelni egy kétségbeesettnek a — lelkét.*

Ha egyik ember vegetativ hatalmával, mások fölé emelkedik, ez sülyedést jelent egész nemünkre. Magasabban áll-e a szellem világában, a ki mások felett hatalmaskodik? Mily alacsonysága kivántatik a léleknek az örömhöz és büszkeséghez, melyet embertársainak megalázása támaszt!

A ki mást megaláz, magát alázza meg. Ha valakinek emberi méltóságát támadod meg, s ő annyira sülyedt, hogy nem érzi azt: nem pirul-e arczod az övé helyett? Hisz akkor egyformák vagytok: sülyedt vagy magad is.

Lelkünk harmoniája nem a külső hatásoktól, de bennünk a benyomásokra támadó visszahatásoktól függ. Amazok fölött nincs hatalma a leghatalmasabbnak sem, a fejedelmek is ki vannak téve szeszélyeiknek; míg ezeket mi magunk kormányozhatjuk.

A ki egész életén át azon fáradozik, hogy a külső körülményeket hatalma alá hajtsa, sisifusi munkát végez, legjobb erőit oktalanul pazarolja el.

Minden állapota a léleknek két tényező egymásrahatásából áll elő: egy külső benyomásból és lelkünk visszahatásából. Nem megszégyenítő-e és lealacsonyító az a föltevés, hogy a külső ható erősebb lelkünk visszahatásánál? Hát nem különb-e az ember lelke minden rajta kívüli tényezőnél, a mi az ő létét vele szemben érvényesíteni törekszik?

A ki egy magasabbrendű eszményi világot ki nem épített öntudatában, legyen bármily gazdag és hatalmas, tehetetlen báb lesz minden mediumban, a melybe belekerül.

De vannak fegyelmezett lelkek, melyek nem tudnak kétségbeesni, a maguk és hozzátartozóik vegetativ „jóléte“ fölött állandóan töprengeni, aggodalmaiknak, gondoskodásuknak kifejezését ajkukon hordozni. Ne higyjétek őket

szívteleneknek, könnyelműeknek. A sok lamentatio nem ér föl az ajkak némaságával. *Az öntudatos ember átsiklik a test nyomorúságai fölött, hogy kikerüljön egy sokkal nagyobb nyomorúságot: a lélek nyomorúságát.*

A csupán vegetativ életet élők ama gyönge lelkek, melyek erényt csinálnak gyöngeségök ezer neméből és az erkölcs, a hit, a humanismus nevében fenszóval követelik, hogy gyöngeségeik előtt meghajoljunk. A vagyonbukottak, a betegségben sinylődők, a kik csalódtak szerelmökben, vagy halottaik koporsójára borulnak: mind, mind részvétünket igénylik, hangos jajgatással, ki nem apadó könnyekkel, el nem némuló panaszaikkal vesznek körül bennünket.

Mind e sokféle gyöngeség erény a kicsinyhitűek, az öntudatnélküli, az eszményi világba fölemelkedni nem tudó milliók előtt. Ezeknek boldogsága tőlük nem függő külső körülményekre van építve, hogy azok legcsekélyebb mocczanása folytán rombadőlhessen.

A ki a körülményekre épít: homokra épít; a ki eszmékre épít: sziklára épít. A körülményeket nem semmisítheti meg a legemelkedettebb szellem se, de a lelkét átható eszmék alapján kell azokat mérlegelnie.

Ha vizsgáljuk az emberiség történetét, látunk életet, mely szakadatlan küzdésben és olyat, mely teljes lemondásban, szemlélődésben telt. Látunk fegyverek zajától és gépek zakatolásától kísért életet. Látunk egyfelől testi gyönyörökbe fúlt életet, másfelől sivár, kietlen önsanyargatást, melyből az életöröm száműzve volt. Itt a hatalmaskodóknak, erőszakoskodóknak tobzódását, ott az üldözötteknek, elnyomottaknak seregét.

És e sokféle életnek képe híven tükröződik az „utánzó művészet" termékeiben.

Ez az utánzó művészet egy többé-kevésbbé vegetativ élet második kiadása.

Az ilyen művészethez kell ügyesség, bizonyos adag ismeret, rengeteg gyakorlat, a technika tökélye. A ki mindenre szert tett, annak csak szét kell néznie a világban s a körülötte hemzsegő tárgyak millióiból választani, s azt híven reproducálni. Ebben az azonosságban és ráismerésben gyönyörködik azután a vegetativ műélvező.

„Nézd már no", mondja a parasztember az arczképet bámulva, „egészen olyan, a lelkem, mintha élne, majd hogy meg nem szólal".

És a nagytekintélyű színikritikus szakasztott így magasztalja a primadonna játékát. „Az életnek oly gondos meg-

figyelése, oly hű visszatükrözése volt az előadás, hogy az ember szinte zavarbajött, vajjon csakugyan a szinpadot látja-e, vagy magát az életet kulcslyukon keresztül."

Benvenuto Cellini mondja híressé vált önéletírásában, hogy a festőnek legfőbb feladata jól megrajzolni egy egészséges meztelen emberi testet.

Hát ez a művészet! És ebben teljesen megegyeznek: a művész, a műkritikus és az együgyű parasztember. Mily boldog harmonia!

E felfogásban a bizonyos ismeret alapján több-kevesebb gyakorlat által elért ügyesség azonos a művészettel. De hát van-e cselekedet, melynek véghezvitelére nem kell kisebb-nagyobb ügyesség? A hegymászásnál kevésbbé nélkülözhető-e, mint a beretválásnál? Egy tarokk-játszma nélküle megy-e végbe? Hát a kötéltánczos nem ügyes ember-e? Vagy mind ez ügyességek képviselői művészek talán?

Hát bizony könnyen igennel felel rá valaki. Mert hiszen sokan a tánczot is művészetnek tartják, meg a birkózást és kardvivást. Talán az evező- és bycicle-sportot is, miként a ruhavarrást és hajfodorítást.

Ilyen felfogással minden tárgy alkalmas a „művészi" feldolgozásra. Fődolog a gondos megfigyelés, a hű utánzás; a szinek, a vonalak, az idomok, a rímek; a távlat, az anatomia, a styl, a technika; a mesteri toll-, véső- és ecsetkezelés.

A művészet szabadsága kitűzte zászlaját s egész sereg köznapi lélek vetette rá magát a legundokabb tárgyakra a hálószobától az árnyékszékig. Mit nem utánoztak még? Azt kereste mohó sóvárgással az újnak ingere, s a sensatiohajhászat kopói befurakodtak a legrejtettebb odvakba.

Közönség pedig volt bőven. Mert minél lejebb ereszkedünk a szellem lépcsőzetén, annál nagyobb tömegét találjuk a „műélvezők"-nek, s ha egészen eljutottunk a posványhoz, egy-két nap leforgása alatt világhirre, nagy vagyonra és szoborra tehetünk szert „művészetünk"-kel.

Madách Ember tragediája évtizedek alatt ér el ugyanannyi előadást, mint akármelyik aljas operett néhány hónapon belül. Egy-egy trágár adoma hihetetlen gyorsasággal járja be mind az öt világrészt, mintha csak a dróttalan távíró elektromos hullámai röpitenék a szélrózsa minden irányába.

Ki gyönyörködhetik az ilyen művészetben? *Aki alacsonyságot nem tűr maga előtt a közvetlen valóságban, az a mímelés által reproducált alacsonyságot sem élvezheti.*

Mi a szellem világában, fenkölt eszméktől áthatott

kebellel, fölfelé irányított tekintettel járva, a szennynek, a posványnak csak czipőnk sarkát mutathatjuk; de emberi méltóságunk öntudatával dicskoszorúzott fejünket reáhajtani képesek nem vagyunk.

A vegetativ művészet a szellem, az emberi méltóság vivisectiója. A formatökély, a styl egész virágos kertje sem menti meg itéletünktől az eszmétlen s csupán az öt érzéknek szánt művet.

Ha egy ilyen író műveiről lehántanók a hasonlatokat, methaphorákat, ellentéteket, paradoxonokat, — óh, mily szomorú tömegről rántanók le a leplet!

Az ilyen íróknak egyik fő-fő czégérük és „érdemök" a szellemesség. Ám ezek a „szellemes" irók nem arra törekednek, hogy élet- és világfelfogásukat lehetőleg tökéletesítsék; hogy műveikben mindenekelőtt maga a gondolat legyen értékes, tartalmas, mély; maga az érzés nemes és tiszta, — hanem egyedüli törekvésök a hímes lepel, melylyel köznapiságukat, gondolatszegénységöket, sokszor undokságaikat begöngyölgessék.

De ilyenek az ő bámulóik is, ilyen köznapiak, ilyen alacsony gondolkozásúak a társadalom minden osztályában egyaránt. Ezek gyönyörködnek csupán, ha az ő szegény lelkök vézna és girhes purdéit fényes-ékes köntösbe öltözötten valamely „költő" műveiben megtalálják.

A szenny szenny marad „művészi" feldolgozásban is. Mindenki csak azt adhatja, a mi lelkét betölti. A modern művészet főelve éppen a gondos megfigyelés, mely egy egész életet kiván. A ki tehát szennyet producált, az abban a szennyben turkált egész életén keresztül; másképp nem volna képes oly híven utánozni. Előbb a lelkén, a szivén kell keresztül szürődnie annak a szennynek, csak akkor, csak azután fejezheti ki a „művészet" czimén. „A szív aljassága a versen rajta van" — mondja találó sejtéssel Boileau.

Csak az átélt, a mélyen átérzett gondolat találja meg a művészi formát. Ezért lesznek költőkké meghatottságuk pillanataiban a nép egyszerű gyermekei is.

Ezért találkozunk a szerelmi érzés egész crescendojának, a harczvágy hatalmas tombolásának, az elragadó tájak megkapó varázsának oly kiváló formában való megtestesüléseivel; míg *a nagy eszméknek, a mély gondolatoknak, a fensőséges, tisztult, mindent átható élet- és világfelfogásnak valódi művészi megnyilatkozása a legnagyobb ritkaságok közé tartozik.* Mert ezek a viszonylag legmélyebb

művészlelkeket sem hatották át és nem formálták a maguk képére.

A művészet nem henye szórakozás, nem lázas kenyérkereset, nem utánzás vagy ügyesség, hanem a saját lelkünkben kiépített s az eddiginél tisztább, nemesebb, eszményibb és így magasabb világfelfogásnak külső concret kifejezése s e kifejezésével a mások lelkére gyakorolt hatás által azoknak fölemelése.

A gyönyörűség, melyet ily műalkotás nyujt, a gondolatban és érzésben való fölemelkedést, a művész lelkével való érintkezést, egyesülést, azonosulást jelenti.

Mily nyomorúság és bambaság ehhez képest az utánzás, a mímelés sikerültének constatálása s ez alapon az ügyesség elismerése. *A ki csak utánoz, sárból teremt embert, de lelket nem lehel bele.*

De aztán nem is lehet csupán utánozni. A művész azt fejezi ki, a mi az ő lelkét betölti. Művében az ő gondolata és érzése tükröződik. De milyen lesz ez a gondolat és ez az érzés? Olyan, a minő a művész egész élet- és világfelfogása.

Közkeletű az a bamba felfogás, hogy a művészetnek nem feladata a „moralisálás". Hát a művészetnek okvetlenül züllöttnek kell lennie? *Ha nemes, tiszta, fensőséges lelket önt művébe valaki, akkor már moralisál, s ha aljasat, akkor nem demoralisál?* Ha kissé bepillantunk az ilyen „aesthetikusok" erkölcsi életébe, megértjük az ő „tudományos" álláspontjukat. Ez az álláspont, bármily czifra szólamokat hazudjanak is takargatására, semmi egyéb, mint a vegetativ, a köznapi, a silány, az alacsony, a züllött szellem cloakáinak reclamirozása, protegálása.

Magyarázzák meg ezek a reclamhősök, mért van az, hogy nemesebb erkölcsi érzésű, tisztultabb szellemű emberek nem járnak színházba, hogy nem olvasnak regényt, verset, novellát s hasonlókat, hogy utálattal fordulnak el csaknem az egész mai nem tudom mért úgynevezett szépirodalomtól? Magyarázzák meg, hogy mért művész az mindjárt, a ki valami disznóságot le mer írni, vagy festeni? Mert van nagy züllött publicuma, mely a moslékot kéjjel szürcsöli? Vagy mert némely tudományos intézet is kész azt megkoszorúzni? A tudományos intézet, mint a tudomány képviselője, majd csak akkor lesz döntő fórum e tekintetben, ha az aesthetika tudománynyá válik. De *hol vannak az aesthetikának eddig megállapított igazságai?* A míg az aesthetikának még ábéczéje is hiányzik, addig egy tudományos társaság is csak kora erkölcsi irányzatát

képviseli, nem a tudományt, azt ítéli szépnek, a mi többségének „tetszik“, azt a drámai művet fogja megjutalmazni, a mely a legnagyobb „sikert“ aratta a csőcseléknél, különben jön a „vaskalap“.

Vegyük számba a könyvpiacz „szépirodalmi“ részét, az idevágó folyóiratokat és napilapokat. Kikből kerül ki publicumuk? Félművelt emberekből, kiknek összes szellemi „kincstáruk“ abból áll, a mit az iskolában az elemitől az egyetemig összegyűjtöttek. A kiknek sem idejük, sem kedvük nem volt arra, hogy az önképzés, az önművelés nagy feladatára vállalkozzanak, a mire csak minden iskola elvégzése után kerülhet a sor. Léha, vegetativ emberek, a kik az ő pénzkereső, vegetativ kényszermunkájuk elvégzése után „szórakozni“ akarnak; silánylelkű úri és nem úri nők, a kik érzéki csiklandozások után vágyódnak; asphaltbetyárok és salondandyk, meg azok az iskolában megmételyezett naiv hiszékenyek, a kik elhiszik azt a badarságot, hogy a forgalomban levő íróknak nevét és műveit ismerni a műveltség föltétlen kelléke és megfeledkeznek arról, hogy éveik száma alig elegendő az emberiség nagy szellemeinek megismerésére is. Ime ez az a szánalomraméltó csapat, mely a vegetativ élet reproducálóját szótöbbséggel kiváló drámaíróvá, mélyérzésű regényíróvá, finom tollú novellistává, szellemes tárczaíróvá avatja. Ez a csapat az a „művelt“, „úri“, „szellemi életet élő“ társaság, a mely nem elégszik meg a napilapok mocskos híreinek, szemforgató vezérczikkeinek, tervszerű pletykáinak, sensatiós nemi historiáinak, törvényszéki csarnokának, az apró hirdetések kerités rovatának elolvasásával, hanem „magasabb műveltségénél“, „distingualt“ ízlésénél fogva ugyanazt még „művészi“ feldolgozásban is igényli a maga számára „lelki“ táplálékul.

Más megítélés alá esnek azon kis számú érdeklődők, kiknek érdeklődése nem a szellemrokonság érzetéből táplálkozik. Ezek nem keresnek közvetlen, primär gyönyörűséget a vegetativ művészetben, hogy megtapsolják azt, hanem a történetbúvár, vagy a moralista szemével nézik azt, hogy megismerjék benne a kort s lássák, mit kelljen megvetniök.

Azok a silány lelkek, a kik a posványt választották menyországuknak, többek közt egy raffinált gondolatot avattak dogmává, azt, hogy a művészetben az embernek nincs neme. Éppen azok tették ezt, a kik az emberben nem is látnak mást, mint a himet és a nőstényt s a kik a művészet fogalmát szinte azonosították a nemi élet fogalmával.

De kérdezzük meg e különös bűvészektől, vajjon mit szólanának, ha feleségük, leányuk, vagy húguk modelt állana egy szobrász, vagy festő „művész“ Évájához?

A feleletet fölösleges megvárnunk. Mi tudjuk, hogy ők is ama „nagyságok“ közül valók, a kik kitaszított és lealázott emberek hátaiból kirakott lépcsőn emelkednek föl s állanak hasonló talapzaton.

Sok és sokféle ilyen „nagyság“ van. Mikor fognak azok a lealázott szívek úgy feldobbanni, hogy e dobbanástól széthulljanak a lépcsők és talapzatok?

A ki valóban méltó a művész névre, az nem utánoz semmit, nem éhezik köznapi lelkek tapsaira és aranyaira, nem igyekszik léha szórakozást nyujtani vegetativ embereknek; hanem teremt a maga lelkéből soha nem látott új világot, mely nemes, tiszta fennsőbbségével ráz meg és taszít a semmiségbe alsóbbrendű élet- és világfelfogásokat.

Ha tehát valamely művész szellemi qualitását akarjuk meghatározni, azt a világképet kell összeraknunk, melyet ő magának alkotott, vagyis a melyet számunkra műveiben kifejezett. Ebben a világképben megtalálhatjuk azt a legmagasabb gondolatot, illetve eszmét, melyhez az illető művész fölemelkedni képes volt. *S ez az eszme lesz mutatója annak a fokozatnak, melyet számára az emberi szellem ranglétráján kijelölhetünk.*

Nem lehet tehát megelégednünk a távlattal és anatomiával, a phantasia ragyogásával, a gondos megfigyelés jeleivel, a különböző foglalkozású emberek hű ábrázolásával, a mesteri toll, véső és ecsetkezeléssel, a stylus szépségeivel, — hanem keressük mindenekelőtt és legfőképen azt az eszmét, melynek mind e különben elengedhetetlen képességek és tulajdonok mint eszközök szolgálatába szegődtek.

Az emberi öntudat fölemelkedhetik a vegetativ élet alacsony fokáról az eszmék fenséges, ragyogó világába. Fölemelkedhetik a vallás, a művészet, az erkölcsi, jogi, politikai élet terén, egy szóval minden concret megnyilatkozásában. A méltósága öntudatára ébredő ember kiépíthet saját lelkében egy összefüggő, egységes, harmonikus, végiggondolt, nemes, tiszta élet- és világfelfogást. Egységes jellemet alakíthat magában, mely nincs fiókokra osztva. Jellemet, mely a concret nyilvánulások minden terén egy és osztatlan.

Az eszméket át lehet élni. Lelkünknek mozgató erői, létünknek föltételei, világrendünk oszlopai, sarkkövei lehetnek az eszmék. Róluk teszünk tanuságot positive vagy negative minden szóban, tettben.

A világkép, melyet eszmei álláspontról alkotunk magunknak, nem állhat össze nem illő darabokból. Az emberi öntudat egyes nyilvánulásai csak más-más oldalát mutatják ugyanazon egységes jellemnek, élet- és világfelfogásnak. Csak más téren, más közeg által, más formában, de mindég ugyanaz a szellemi lényeg jelenik meg akár mint ember, akár mint művész, vagy politikus, vagy hivő teszek magamról tanuságot.

A ki tehát igazán művész akar lenni, az legyen előbb tiszta és nemes; az emberi méltóság öntudatával épitsen lelkében egy teljesen végiggondolt, egységes világnézetet, emelkedjék fel az eszmék világába, hogy aztán művével másokat is fölemelhessen.

A ki erre nem képes, az vajjon mit akar „művészetével"? Csak szórakoztatni? De lehetséges-e tiszta lelkű, nemes gondolkodású embert szórakoztatni szennnyel, piszokkal? Nem és százszor nem!

*

Csakhogy *igazunk* van-e mindabban, a mit idáig elmondtunk? Ezt a kérdést valószínűleg sokan fogják fölvetni. Már rámutattunk arra a jelenségre, hogy az újkor embere túlságos fontosságot tulajdonít az intellectusnak. Az objectiv gondolatot, az igazságot elébe teszi a subjectiv gondolatnak, az eszmének. Kinek van igaza? Hol van az igazság? Ez a kérdés foglalkoztatja őt főképen.

Megismerni a világot nem is kicsinylendő feladat. De a ki csak megismeri, még nagyon messze van tőle. *A ki tehát az eszmék világában él, az igazságnak alárendelt helyet juttat öntudatában.* Nem mintha a világ megismerését elutasítaná magától, de mert egy új világ teremtését áhítozza.

Mi ez alkalommal ilyenekhez szólunk. Az eszmei szárnyalásra hivatottakhoz, a keresőkhöz, a lendületes lelkűekhez, a teremteni vágyókhoz, a kik nem érik be a puszta megértéssel, megismeréssel, az igazsággal. Mert *az intellectusnak minden erőfeszítése meddő az eszmei állásfoglalásokkal szemben.*

A ki itt az igazság kérdését fölveti, csak azt árulja el, hogy nem is sejti, mikép kell olvasni az ilyen munkát. Ha bizonyitékokat kíván, ismét tanuságot tesz tájékozatlanságáról. *A ki az eszmeközönség bűvös körébe nem képes bekapcsolódni s csak az intellectusra támaszkodik: elszigeteli magát és meg fog akadni az álokoskodások szövevényében.*

Az intellectus embere így fog okoskodni: A mit nem lehet bizonyítani, az nem igazság. A mi pedig nem igazság, az a gondolat nem értékes. Mi azonban azt mondjuk, hogy *van olyan gondolat, melyet sem bizonyítani, sem czáfolni nem lehet, a mely sem igazságnak, sem tévedésnek nem tekinthető, de a melynek értékessége az igazság értékét messze meghaladja, s a melynek álláspontjáról lehet egyedül az igazság értékét is mérlegelni: ez a gondolat az eszme.*

Voltak, a kik a krisztusi eszmének is azzal kívántak szolgálatot tenni, hogy az intellectus álláspontjáról igyekeztek azt megvédelmezni, philosophiai, vagy inkább csak úgy nevezett philosophiai okoskodásokkal próbálták körülbástyázni. Viszont mások, a kik ez okoskodásokat megczáfoltaknak tekintették, azt hitték, hogy magát az eszmét is megdöntötték.

Előttünk nyilvánvaló mindkét felfogásnak fonáksága. Krisztus maga világosan látta az intellectus argumentatiójának hiú voltát az eszme erejének nagyságához képest. Ki hallotta, hogy ő valamikor Platonra, vagy Aristotelesre, vagy valamely szaktudósra, astronomusra, geologusra, physikusra hivatkozott volna? Minden kijelentése apodiktikus, semmi bizonyításra nem szoruló.

Mert *az eszme örök, az igazság nem az.* Áthat valakit az eszme, vagy nem: az ő dolga, az eszmén nem változtat semmit. *A mit azonban bizonyítani lehet, azt czáfolni is lehet. A mi ma igazság, holnap tévedés.*

Az eszmék világa nem földrajzi fogalom. Hogy öntudatunk fölemelkedjék hozzá, nem kell testünknek a földi rögtől elszakadnia. De a mint lábunk földhöz tapad bár, fejünk méltósággal emelkedik ki fölötte, úgy kell lelkünknek is vegetativ létünk biztosítása mellett eszmei árnyalásra hivatottságát éreznie.

És még egyet. Nem visz czélhoz a lélek emelkedettsége, ha ereje hiányzik. A ki alant jár, gyakran megbotlik ugyan az élet göröngyös útain, de nem esik nagyot. A magasan szárnyaló lélek, ha sebet kap, könnyen bukik le dicső magasságából. Ilyen csillaghullást nem egyszer láthatunk.

Mi emel föl s tart meg mélységek fölött: talán sikerült némileg kifejeznem.

IRODALOM.

Egy phaenomenologiai adottságosztályról.

A phaenomenologia rövid fogalmazása: Az E. Husserl által megalapított phaenomenologia (vagy phanseologia) alatt (a szó legtágabb, az itt leírandó adottságclassist is átfogó értelmében vett) „közvetlen élmények" mint olyanok, analysiseinek, illetve descriptióinak foglalatja értendő.

A phaenomenologia az „élményeket" *az ő tiszta immanentiájukban* írja le és *minden, a közvetlenül adottat túllépő interpraetatiót* kerül. Ez az interpraetatio a *genetikus psychologia* feladata. A phaenomenologia nem indul ki semmi néven nevezendő metaphysikai, psychologiai vagy ismeretelméleti praesuppositióból, hanem egészen előfeltevésnélküli álláspontra helyezkedik. A phaenomenologiai kutatás nem akar sem psychologiai, sem logikai lenni. Czélja csak a közvetlenül adottnak, mint adottnak leírása (a mely természetesen lehet oly „élmény" is, a melyben psychologiai, metaphysikai vagy logikai fogalom vagy tétel van adva).

Habár a phaenomenologia sem psychologia, sem logika, eredményeiben ezen tudományok mindegyikének fundamentuma számára szolgáltat anyagot. A phaenomenologiai descriptio legfontosabb tárgyai közé tartoznak, t. i. azon „nominalis és propositionalis actusok", melyekben philosophiai alapfogalmakat és tételeket intendálunk. A mennyiben a phaenomenologia ezen intentionalis élményeket analyzálván, a bennök adott fogalmak és tételek értelmét tisztázza és fixirozza, az egyes philosophiai disciplinák alapfogalmainak megszerzi a szükséges világosságot és stabilitást.

Tudományos feladatok közössége folytán, a phaenomenologiai kutatás némely ágazatában mint ismeretelméleti és mint descriptiv-psychologiai kutatás vehető igénybe. Így a philosophiai alapfogalmak phaenomenologiai megvilágosítása mint ismeretelméleti és a psychikai élmények phaenomenologiai leírása mint descriptiv-psychologiai vizsgálat. Noha a phaenomenologiai kutatás nagy hasonlatosságot mutat a descriptiv psychologiaival, a kettő nem azonosítható, mert míg a descriptiv psychologia bizonyos „ismeretkritika-előtti" objectivatiókat supponál (midőn előre felteszi az [empirikus] ént és idegen éneket s az élményeket csak *mint valamely én élményeit* írja le), addig a phaenomenologia ment az ilyen praesuppositióktól és csak közvetlenül adottat ismer.

Phaenomenologia helyett *phaenomenologiai módszer*ről is szokás beszélni. Ez utóbbi azon eljárási módnak nevezhető, a mely által a (legtágabb értelemben vett) „közvetlen élményeket" a rájuk való reflexióban analysis által megvilágosítván „önadottságukra hozzuk".

I. A phaenomenologiai descriptio Husserl által characterizált nehézségei [1] a legnagyobb mértékben lépnek fel azon sajátos phaenomenologiai adottságok leírásának eseteiben, melyeket mint önálló osztályt meg fogunk különböztetni a szó phaenomenologiailag helyes értelmében vett „élmények"-től és „jelenlevők"-nek fogunk nevezni.

Amellett, hogy ezen adottságok phaenomenologiai megvilágosításánál a „belevivés" veszélye a legnagyobb, az analysis eredményeinek „direct" leírását szinte lehetetlenné teszik a nyelvi kifejezési mód természetében gyökerező akadályok. Ha nyelvünk, a „primaer objectivitásokra" szabott kifejezési eszközeivel, a „phansikus"-nak, a phaenomenologiainak leírására általában alkalmatlan, úgy talán a legnagyobb mértékben alkalmatlan a „jelenlevők" leírására. A „direct leírás technikájával" itt nem boldogulunk, hanem negatiókhoz és hasonlatokhoz kell folyamodnunk, hogy az adottságokat megvilágosíthassuk. A descriptio concret eseteiből eléggé ki fog tünni, hogy ez a körülményesség a „jelenlevők" önadottságukra hozatalánál elkerülhetetlen. A leírás körülményessége azonban nem akadálya a leírás helyességének. És a tudomány szempontjából csak az utóbbi fontos.

A „jelenlevők" megismertetésénél úgy fogunk eljárni, hogy leírunk concret „jelenlevőket" (melyek typikus példákul szolgálhatnak) és azokból elvonjuk a „jelenlevők" általános természetét, lényegét. Descriptiv tényekre támaszkodva, fel fogjuk deríteni a „jelenlevők" némely specifikus különbségét is.

II. *Leírás:* Önfeledten magam elé néztem. „Észrevettem" egy A-fát s annak α, β, γ „tulajdonságait" és részeit. „Észrevevésemet" nem „kísérte" az az ítéleti actus, hogy „Én egy A-fát észreveszek", sem az, hogy „Ez az A-fa, α, β, γ tulajdonságokkal bír", hanem az „észrevevésben" adott „különféléjét" (az activitás tudata nélkül) „átfutva", acusticus „szóképzetek" merültek fel (mint: „zöld", „levél"), melyek az A-fát, illetve annak némely tulajdonságát és részét intendálták; talán helyesebben fejezzük ki magunkat, ha azt mondjuk, hogy az „észrevevésben" szemléletesen adottat mintegy „megvilágitották", mert a szóképzeteket nem fogtam fel mint jelölő jeleket, illetve mint jelentő kifejezéseket.[2] A „észrevevésből" az idő (időtartam, idő-

[1] Logische Untersuchungen. II. pp. 10—11.

[2] A „szóképzetek" felmerülése nem úgy történt, mint midőn egy tárgy appercipiálása közben annak egyes részeit „felismerem" és a felismertet (mintegy benső beszédben) „állító szóképzet" formájában intendálom. Talán azt mondhatjuk, hogy a „szóképzetek" mint (phantasiált, de nem a képzelő énre vonatkoztatott) gyenge hangbenyomások merültek fel, azonban nem mint üres hangok. Az

folyás) tudata hiányzott, úgyszintén nem járultak hozzá „emlékezeti képek".

Az „észrevés" kifejezést eddig *nem használtuk tulajdonképi értelemben.* Abban magában t. i., a mit itt leírunk. nem volt adva az észrevevés tudata. Az A-fa nem volt *mint az észrevevő énre vagy tudatra vonatkoztatott észrevett* adva. Azt a mi adva volt, csak *a rája való „reflexióban"* fogom fel mint észrevevésemet (egy A-fáról). Én-tudatom egyáltalán hiányzott abból, a mi adva volt. Ezért ez nem volt adva, sem mint az én-tudatomtól (vagy érzékeimtől) függő, sem mint attól független. Az A-fa nem volt adva mint megmaradó substancia, hanem csak mint valami (egy „belsőtől" tudatosan meg nem különböztetett) „külső" és tulajdonságai nem voltak adva mint egy transscendensre, magánvaló dologra vonatkoztatott érzetcomplexus. Az A-fa nem volt adva mint „képzelő"-énre vonatkoztatott képzelt sem. Az adottságban nemcsak hogy nem volt nyoma én-tudatomnak, hanem az A-fa nem volt adva a „valamely észrevevő én által általában észrevehető" gondolatával sem.

Ha a leírt adottság *adatásának módját* helyesen akarom megjelölni, egyszerüen csak annyit mondhatok, hogy: *„jelen volt* egy A-fa". A mi jelen volt, csak abban a sajátos *élménybcn,* a mit „reflexió"-nak szokás nevezni, fogom fel — azt énemre vonatkoztatva — mint észrevevésemet (és pedig [egy itt minket közelebbről nem érdeklő complex actus alapján] mint egy „külső realitásról" való észrevevésemet), noha abban, a mi eredétileg adva volt, *nem volt veleadva* észrevevési élményem.

A leírt és a hozzá hasonló sajátos adottságokat (lejebb kifejtendő okok alapján) *„jelenlevők"*-nek fogjuk nevezni, megkülönböztetésül az „élmény" névvel jelölt adottságoktól.

III. A szó tulajdonképi phaenomenologiai értelmében vett *„élmények"* („psychikai actusok") alatt általában azon adottságokat kell értenünk, melyekben valami vagy *mint „egy egyéni tudatra, énre vonatkoztatott"* van adva (mint intentionalis correlatum), vagy pedig egy énre-vonatkoztatás tudata nélkül, de mégis intentionalis tudattal; *egy „tárgyra-czélzás"* („meinen") *tudatával* (mint pl. az ilyen gondolati actus esetében: „az arany fém").

értelmesség egy bizonyos fokával voltak adva, de nem azzal, a melylyel a kifejező nominalis actusok tartalmai bírnak. Nem voltak jelentő-kifejezés-voltuk tudatával adva és azzal a tudattal, hogy a szemléletesen adottra illenek. Úgy látszik, hogy mindazonáltal a szemléletes adottnak egy bizonyos fokú határozottságot kölcsönöztek, a melylyel az magában nem bírt volna. A szemléletesen adottat mintegy megvilágitották.

Az „élmény“ szót tágabb értelemben is szokás venni és vele a közvetlen adottságok adottságformáját általában jelölni. Helyesebb azonban, ha ezt a szóhasználatot mellőzzük, mert vannak oly közvetlen adottságok is (a „jelenlevők“), a melyek nincsenek mint egy tudatra, énre vonatkoztatottak és nincsenek általában intentionalis vonatkozás tudatával adva. Tehát nem bírnak azon adottságformával, mely az élményekre nézve lényeges. Miért is ezek a szó tulajdonképi értelmében nem nevezhetők „élmények“-nek és ezektől szigorúan megkülönböztetendők.

IV. Ha a „jelenlevő“ és az arra vonatkozó reflexiós-élmény közötti viszonyt „fundatio“-nak szabad neveznünk, akkor azt mondhatjuk, hogy feltehető ez az ideális eset, hogy a „jelenlevő“ a nélkül, hogy abban változás előállott volna, egy oly (reflexiós-) élménynek szolgálhatott volna fundamentumul, a melyben a jelenlevőt mint egy képzelő tudatra vonatkoztatott képzeletet („Phantasievorstellung“) fogtuk volna fel. Egy phaenomenologiailag nem adaequat kifejezéssel élve azt mondhatjuk, hogy a jelenlevő épp úgy lehet egy észrevevési actusnak, mint egy képzelési actusnak a „tartalma“. Felvett esetben a „jelenlevők“-ben magukban nem volna különbség, hanem csak a reflexiós élmény intentionalis structurájában. Az egyik esetben az A-fát mint realis fát, a másik esetben pedig mint képzelt fát „ismernők meg“.

A mint az magában véve, a mit a „*reflexió*“-ban észrevevés gyanánt fogunk fel, rendszerint nem áll abban, hogy valamely szemléletesen adottat, mint egy észrevevő éntől függő érzetcomplexust egy (az „észrevevésben megjelenő“) transscendens tárgyra, egy magánvaló dologra vonatkoztatunk, hanem ebben, a reflexióban észrevevés gyanánt felfogott adottságban (miként a fent leírt „jelenlevő“-ben), csak egy bizonyos szemléletesen adott, tárgyszerűen, mint valami „külső“ van jelen és kívüle semmi, úgy a „*reflexió*“-ban mint képzelés (és pedig mint egy X-tárgyról való képzelés) felfogott adottságban (jelenlevőben) magában, sok esetben nyoma sincs az ú. n. „képtudatnak“, hanem pusztán az van benne jelen, a mit a reflexióban mint „képzeltet“ (illetve mint a „képzelt“ képzetét, „repraesentansát“) ismerek meg.

Azonban nemcsak a reflexióban egyszerűnek („schlicht“), hanem a reflexióban „többé-kevésbbé betöltött significativ actusokon felépülő képzelés“-nek nevezett adottság (jelenlevő) is sok esetben hijján van a „képtudatnak“-nak.

Így midőn — *az eredetileg adottat, a reflexióban interpraetálva* — hallott vagy olvasott szavak értelmében vagyunk „önfeledten elmerülve“ és *kizárólag* az értelemre (illetve az értelmi összefüggésre) figyelünk és minden más „elveszett számunkra“. A midőn tehát az „appercipiáló én“ tudata, a hallott vagy észrevett szó jelölő-jel-voltának, illetve jelentő

kifejezés-voltának tudata, a hallott szót előidéző okról való tudat etc. hiányzik az adottságból.

Ilyenkor (szóképzetekkel sajátos phaenomenologiai egységet képező) „értelmek“, „gondolattartalmak“ (nem a subjectiv gondolkodás „productuma“ gyanánt felfogva) vannak jelen, a melyek rendszerint sajátos módon „be vannak töltve“ szemléletes adottságokkal. Ezek a szemléletes adottságok nem mint „reprodukált elemek“ (érzetek) complexusai, mint phantasmák vannak jelen, hanem „tárgyszerüen“. A „*reflexio*“ *látszögéből* nézve a jelenlevőt, azt mondhatjuk, hogy szinte kizárólagos „figyelem“ tárgyai a gondolattartalmak, a szemléletes adottságok pedig csak „mellékesen“ vannak „tekintetbe véve“. Annak a „keresése“, „nézése“, hogy a jelenlevő szemléletes adottságok megfelelnek-e annak, a mit a „gondolattartalom“ „ért“, hiányzik a jelenlevőből.

Ezt a sajátos adottságot (jelenlevőt), *melyből minden „képtudat“ hiányzott*, a „reflexió“-ban (a mely nem követi szükségkép a jelenlevőt) mint egy képzelési élményemet fogom fel.

V. Az eddigi descriptiókban a közvetlen adottságok egy egé szen sajátságos osztályának concret eseteivel ismerkedtünk meg

A mi ezen adottságokban magokban adva volt, az nem volt mint egy egyéni tudatra vonatkoztatott (és általában egy intentionalis vonatkozás tudatával) adva és nem volt mint egy transscendensre, egy magánvaló dologra vonatkoztatott (érzetcomplexus, „képzet“) adva.

Mivel abban, a mi adva volt, nem volt vele adva a képzelésnek vagy az észrévevésnek a tudata, azért az adottság nem volt sem mint képzelet, sem mint észrevevés (illetve egy képzelésben képzelt és egy észrevevésben észrevett tárgy) adva és egyáltalán nem volt adva mint psychikai tény, mint élmény (és pedig egy valamiről való élmény), de nem volt adva *mint* lehetséges psychikai élmény sem.

A mi az adottságban *szemléletesen* (és pedig sem mint valami tőlünk függő, sem mint valami tőlünk független) adva volt, az bizonyos fokú határozottsággal volt adva azáltal, hogy az adottságban sajátos módon vele voltak adva „szóképzetek“ (helyesebben „szóképzetek“-kel sajátos phaenomenologiai egységet képező „értelmek“, „gondolattartalmak“) és pedig olyanképen, *hogy nem voltak jelölő-jel-voltuk (jelentő-kifejezés-voltuk) gondolatával adva.*

Ezen adottságokat „*jelenlevők*“-nek neveztük. Hogy ez a terminus nem éppen „szerencsés“, azt érezzük. De szolgáljon mentségünkül az a körülmény, hogy a szóban forgó adottságosztály elnevezése nagy nehézségekbe ütközik.

Az elnevezésnél mindenekelőtt arra kellett ügyelnünk, hogy vele az ezen adottságosztály és az „élmények"-nek nevezett adottságok közötti specifikus phaenomenologiai különbséget fixirozzuk. Nem különben arra, hogy az adandó terminus ne legyen „tág", hogy lehetőleg ne adjon alkalmat az elnevezendő adottságosztálytól különböző osztályra való vonatkoztatására. Ezen, az elnevezés természete által feladott követelmények közül, a másodikat nehezebb volt betölteni és ez nem is sikerült egészen.

A szóban forgó adottságok természetszerűleg nem nevezhetők élményeknek, mert éppen az hiányzik belőlük, a mi az ezen névvel jelölt adottságok phaenomenologiailag helyes fogalmára nézve lényeges, t. i. az, hogy a bennök adott, mint egy egyéni tudatra, énre vonatkoztatott legyen adva (illetve, hogy bennök egy intentionalis vonatkozás tudata legyen adva). Az elnevezendő adottságok, „jelenségek"-nek vagy „képzetek"-nek (az ezen neveknek az „élmény" terminussal való „rokonságuk" és tág voltuk mellett) nem nevezhetők azért, mert a bennök adott, nincsen mint egy transcendensre, magánvaló dologra vonatkoztatott képzet adva.

Az elnevezésnél szem előtt kellett tartanunk azt, hogy az elnevezendő adottságok neve, csak az esetben alkalmas functiójának betöltésére, *ha ezen közvetlen adottságok adatásának specifikus módját (adottságformáját) jelöli.*

A mik ezen adottságokban szemléletesen adva vannak, azok nem „tárgyak" (a szó physikai értelmében. Ezen adottságokat csak a rájok vonatkozó reflexiv élményben fogjuk fel mint észrevevéseinket, resp. képzeléseinket — egy tárgyról.) Láttuk volt, hogy épp oly kevéssé képzetek, vagy képek. A mi ezen adottságokban adva van, arról ugyan mondhatjuk azt, hogy „tárgyszerűen" van adva, ha ezzel azt akarjuk jelölni, hogy az nincsen mint egy tudat része, productuma, állapota etc. adva. De nem mondhatjuk róla a félreértés veszélyének felidézése nélkül azt, hogy „tárgy". Az elnevezésnél ilyenformán, a melynél mindenek felett az ezen adottságok adatásának módját kellett szem előtt tartanunk, nem nyertünk támaszt az adottságokban adott, egy alkalmas neve által, mert ilyet nem sikerült adnunk.

A kérdéses adottságokat, az adatásuk módját jellemző azon jellemvonásukról kísérelvén meg elnevezni, hogy nincsenek mint egy egyéni tudatra vonatkoztatottak (és általában az intentionalitás tudatával) adva, azt találtuk, hogy ez esetben csak összetett voltuk miatt alkalmatlan neveket nyerünk. Megkíséreltük tehát az elnevezést más alapon.

És találtunk egy vonást, mely az említetten kívül, a kérdéses adottságosztályra nézve ugyancsak kiválóan jellegzetes. Ez az időbeliség adottságának hiánya. Ha a kérdéses adottságokban adott, adatásának módját akarjuk kifejezni, akkor azt kell mondanunk, hogy *„jelen volt"* egy X vagy Y; természetesen *nem abban az értelemben mintha egy „én" számára lett volna jelen.* A jelent mint a mult és a jövő közötti idealis határt szokás felfogni és éppen ezért találtuk alkalmasnak a kérdéses adottságosztály elnevezésére — melyből az időbeliség (az időtartam, időfolyás) tudata hiányzik — a *„jelenlevő"* nevet (értelmének azon megszorításában, hogy a „jelenlevőben" adott, nincsen mint egy „én" számára adott jelen). Ez a név t. i. nem hozza magával az időbeliség gondolatát.

Ha a „jelenlevő" terminust választjuk, akkor különben elesünk attól a feladattól, hogy az adottságformában adottat egy (alkalmas) külön szóval jelöljük a névben (a minek a mi esetünkben nem tudtunk volna kielégítően megfelelni). Mert a „jelenlevő" szó nemcsak

adatási módot (formát) intendál, hanem határozatlanul azt (a „valamit") is, a mi az adottságformában adva van. És ez a mi esetünkben, a midőn egy *phaenomenologiai adottság-classis* elnevezéséről van szó, a terminus functiójának betöltésére elegendő.

Fent, mint az elnevezés természete által feladott egyik követelményt hoztuk fel azt, hogy a terminus ne legyen tág, hogy lehetőleg ne adjon alkalmat az elnevezendő adottságosztálytól különböző osztályra való vonatkoztatására. Megemlítettük volt azt is, hogy ennek a követelménynek nem sikerült egészen eleget tennünk. Nem sikerült pedig eleget tennünk azért, mert ha a „jelenlevő" terminus (az ő megszoritásában) actualiter nincsen szembeállítva az „élmény" terminussal, esetleg az általa jelölendő adottságosztálytól különböző adottságosztályhoz tartozó „tárgyakra" vonatkoztatható, mert bizonyos esetekben és értelemben azokról is mondható, hogy „jelen vannak". Ha nem is adhattunk kifogástalan terminust, azt hisszük, hogy az elnevezés körül támadt nehézségek mentségünkül fognak szolgálni.

VI. Hogy azon adottságok sajátos természetét, melyeket „jelenlevők"-nek neveztünk, eddig nem ismerték fel kellő világossággal és határozottsággal, nem írták le helyesen és nem különböztették meg az élményektől, annak főoka (a phaenomenologiai érdek hiánya mellett) az volt, hogy ezen adottságok leírása eseteiben igen nagy a belevivés veszélye.

Ha t. i. a „jelenlevő"-ket le akarjuk írni, „reflectálni kell rájuk". Ez a „reflexio" abban áll, hogy adva van egy élmény, melyben egy „jelenlevőt", illetve egy „jelenlevő"-ben adottat, mint bizonyos psychikai élményemet fogom fel és pedig mint egy valamiről való élményemet (pl. mint egy észrevevésemet egy X-ről). Eddig általában nem vették észre azt, hogy az az adottság, a melyet „jelenlevő"-nek neveztünk, *csak a rája való „reflexio"-ban van mint élmény felfogva és eredetileg nincs mint élmény adva.* A reflexiós élményben adottat belevitték a jelenlevőbe és így voltakép nem a jelenlevőt írták le, hanem sokkal inkább az arra vonatkozó reflexiós élményt.[1] Ilyenformán nem is láthatták azt a descriptiv tények által feladott problemát, hogy az olyan adottságokat, melyek nem voltak mint psychikai élményeim adva és nem voltak mint egy transscendensre vonatkoztatottak adva, a melyekből hiányzott az idő adottsága és minden intentionalis tudat, hogy az ilyen adottságokat mi jogon fogom fel (és pedig evidentiával) azon rájuk vonatkozó adottságokban, melyeket „reflexió"-nak nevezünk, mint az időben lefolyt

[1] Tettek ugyan különbséget direct és reflexiv actusok („intentio prima" és „intentio secunda", a „sensus proprius" és a „sensus communis" actusai) között, de nem vették észre azt, hogy vannak oly közvetlen adottságokban „fundált" reflexiós actusok, élmények is, a mely adottságok nem actusok. A direct actusok mellett nem különböztettek meg „jelenlevő"-ket és csak oly reflexiós élményeket ismertek, a melyek actusokra, élményekre vonatkoznak.

egyéni élményeinket, mint észrevevéseinket vagy képzeléseinket (esetleg egy megmaradó substantiáról), noha ama adottságokban nyoma sem volt mindennek.

VII. A „jelenlevő“ szabályszerű definitióját a rendelkezésünkre álló csekély descriptiv tény mellett még nem adhatjuk. Csak általános jegyeit és a „jelenlevők“ némely specifikus különbségeit állapíthatjuk meg.

A mit a „jelenlevők“ természetéről descriptiv tények alapján tudunk, azt a következőkép foglalhatjuk össze:

1. A „jelenlevők“ azon „passiv lelkiállapotok“ alkalmával merülnek fel, a melyeket közönségesen „önfeledt elmélyedés“-nek, „maga elé bámulás“-nak etc. szokás nevezni.

2. „Jelenlevők“ az olyan adottságok, a melyekben az, a mi adva van, nincsen mint egy egyéni tudatra, énre vonatkoztatott (sem az „egy tudatra [általában] vonatkoztatható“ gondolatával) adva. És nincsen általában az intentionalitás tudtával adva. A „jelenlevő“-ben adott nincsen mint egy észrevevő vagy képzelő vagy ítélő stb. én által észrevett, képzelt, vagy megítélt adva. Tehát nincsen mint egy (valamiről való) tudatélmény, intentionalis élmény adva és nincsen adva sem mint egy éntudattól függő, sem mint attól független. És nincsen továbbá mint egy transscendensre vonatkoztatott adva. (Mint képzet, repraesentans, érzetcomplexus.)

3. A jelenlevőben adott, ha az szemléletes adottság, rendszerint bizonyos fokú határozottsággal bíró adottság. Ez a határozottság, melylyel a jelenlevőben adott szemléletes jelen van, *nem az ú. n. „categorialisan formált* (illetve „állító“ [„setzende“]) *actusok“-ban adott szemléletes adottságok határozottsága.* Mert az ilyen fokú határozottság csak az *élményekben* (pl. az észrevevésben) adottnál lehetséges. (Így pl. ha egy észrevevésemet ez az ítélet „kíséri“: „Ez az asztal négyszögletes“.)

A „jelenlevő“-ben szemléletesen adott határozottsága, *csak* olyan fokú határozottság, a milyent a szemléletesen adottnak, az olyan *releadott szóképzetek* (illetve az ezekkel sajátos phaenomenologiai egységet képező „értelmek“) kölcsönözhetnek, a melyek nincsenek mint nominalis actusok „tartalmai“ adva. Ezek a szóképzetek egészen sajátos módon vannak a szemléletessel veleadva. *Nincsenek jelölő-jel-voltuk illetve jelentő-kifejezés-voltuk gondolatával és egy jelöltre illés gondolatával adva.* (Ezért tulajdonképi értelemben nem is nevezhetők „szóképzetek“-nek.) Hogy mikép vannak adva, azt csak hasonlattal illustráljuk, ha azt mondjuk, hogy a „jelenlevők“-ben szemléletesen adottat mintegy „megvilágítják“.

A „jelenlevő“-ben az ilyen módon adott, mint bizonyos tulajdonságokkal bíró „külső“ (de nem mint egy „belsőtől“

tudatosan megkülönböztetett „külső“), vagy „*tárgyszerűen*“ van jelen.

4. A „jelenlevő“-ben adott lehet *nem szemléletes* adottság is, melylyel vele van adva szemléletes adottság. Így (miként egy fent leírt esetben) midőn — az eredetileg adottat a reflexióban interpraetálva — hallott, vagy olvasott szavak *értelmében* vagyunk „elmerülve“.

Ilyen esetekben „értelmek“, „gondolattartalmak“ (nem egy subjectiv gondolkodás productuma gyanánt felfogva) vannak jelen és ezekkel sajátos módon vele vannak adva szemléletes adottságok (a melyeket *a „reflexió“-ban* mint phantasmákat fogunk fel).

Ezek a szemléletes adottságok, épp úgy mint az azon „jelenlevők“-ben adott szemléletes adottságok, melyeket a reflexióban mint észrevevéseket fogunk fel, (nem mint „secundaer elemek complexusai“, mint „phantasmák“, hanem) „tárgyszerűen“, bizonyos „tárgyszerű határozottsággal“ vannak jelen.

Ha a „jelenlevők“ szóban forgó eseteiben jelenlevő nem szemléletes és szemléletes adottságok adottságmódját akarjuk szavakkal jelölni, úgy az élmények „rétegéből“ vett *hasonlattal* kell élnünk.

A nem szemléletes és a szemléletes adottságok olyanképen vannak jelen, hogy „szinte kizárólagos figyelem tárgyai“ a „gondolattartalmak“, a szemléletes adottságok pedig csak „mellékesen vannak tekintetbe véve“.[1] A nem szemléletes és a szemléletes adottságok továbbá nincsenek *mint vonatkozásban állók* (vagy mint vonatkozásba hozottak) adva, mert annak a „keresése“, „nézése“, hogy a szemléletes adottságok betöltik-e a „gondolattartalmakat“ vagy megfelelnek-e nékik (és mennyiben), hiányzik a jelenlevőből.

5. A „jelenlevők“-re nézve lényegesnek látszik az, hogy hiányzik belőle az idő adottsága (az időbeliség, az időtartam vagy időfolyás tudata).

6. Hogy a „jelenlevők“ milyen osztályait kell megkülönböztetnünk, arra a rendelkezésünkre álló csekély descriptiv datum alapján még nem felelhetünk meg kimerítően.

Csak annyit vélünk felismerhetni, hogy a „jelenlevők“ két főosztályra oszlanak.

Hogy különbséget kell tennünk oly „jelenlevők“ közt, melyekben „elsődlegesen“ szemléletes adottságok vannak adva és „másodlagosan“ nem szemléletes adottságok (esetleg „szóképze-

[1] Ezzel természetesen nem azt akarjuk mondani, hogy *a „jelenlevőben“* a szemléletesre és a nem szemléletesre vonatkozó „iránytudatok“ *vannak adva.*

tek köntösében megjelenő") „értelmek", „gondolattartalmak" és olyanok között, a melyekben „elsődlegesen" nem szemléletes adottságok vannak jelen és „másodlagosan" szemléletes adottságok.

Ezt talán helyesebben így fejezhetjük ki: Vannak „jelenlevők", a melyekben *adva vannak* szemléletes adottságok és *vele vannak adva* („mitgegeben") nem szemléletes adottságok és hogy vannak olyan „jelenlevők", a melyekben *adva vannak* nem szemléletes adottságok és *vele vannak adva* szemléletes adottságok.

Ezen egy „jelenlevő"-ben megkülönböztethető adottságok adatásának sajátos módját, a melyet itt az „adva" és „veleadva" szavakkal jelölünk, fent a „szinte kizárólagos figyelem tárgyai" és „mellékesen észrevéve" hasonlatokkal illusztráltuk.

7. A „jelenlevők" mintegy „be vannak ágyazva" olyan adottságok közé, melyeket élményeknek neveztünk.

Ezen élményekkel sok esetben phaenomenologiai vonatkozásban állnak a „jelenlevők" (és velök sajátos phaenomenologiai egységet képeznek), sok esetben pedig nem áll fenn közöttük ilyen vonatkozás.

Azon élményeket, melyekkel a „jelenlevők" vonatkozásban állnak *„reflexiós élmények"*-nek neveztük és értettük alattuk azon adottságokat, melyekben *az egy „jelenlevő"-ben adottat,* mint egy tárgyróli észrevevésünket vagy képzelésünket fogjuk fel.[1]

A „jelenlevők" *önálló* adottságok. Adva lehetnek t. i. anélkül is, hogy egy reflexiós élmény fundamentumául szolgálnának. Minden jelenlevő fundamentumul szolgálhat egy reflexiós élménynek, de nem szükségképen fundamentuma egy reflexiós élménynek. Viszont nem lehetségesek reflexiós élmények (az élményekben fundáltak kivételével) anélkül, hogy ne volnának előre adva „jelenlevők", a melyekre vonatkoznak.

Evidens, hogy csak egy „jelenlevőt" követő élmény állhat a „jelenlevő"-vel phaenomenologiai vonatkozásban, de sohsem egy azt megelőző élmény. Mert élmény nem lehet „jelenlevő" fundamentuma. Ezek törvényszerűségek, melyek a „jelenlevők" puszta lényegében gyökereznek.

8. *A „jelenlevő"-re magára nézve* közömbös az, hogy mint milyen élménynemhez tartozó élményt fogjuk fel a „reflexióban"; értvén ugyanis azon lehetséges („lényegtörvények" által meg-

[1] Talán felesleges is megjegyeznünk, hogy nem minden „reflexiós élmény" vonatkozik „jelenlevő"-re, hogy vannak olyanok is, melyek *élményekre* vonatkoznak. *A „jelenlevők"-re és az élményekre vonatkozó reflexiós élmények lényeges phaenomenologiai különbséget mutatnak.* A reflexiós élmények ezen specifikus phaenomenologiai különbségének megvilágositása érdekes és fontos feladat volna.

határozott) élménynemeket, mint a melyekhez tartozó, a „jelenlevő“ a reflexióban egyáltalán felfogható. Mert vannak élménynemek, a melyekhez tartozó élmény gyanánt „jelenlevő“ a „reflexióban“ egyáltalán nem fogható fel. Ilyenek az összes ú. n. „akarati actusokon alapozott és categorialisan formált“ élmények: -képzelési és -észrevevési actusok, általában az „itéletélmények“ és az intentionalis érzelmek. Mint olyan élménynemeket, a melyekhez tartozó élmények gyanánt a „jelenlevők“ a „reflexióban“ felfoghatók, a következőket ismertük meg: A különböző *nem akarati actusokon alapozott és nem categorialisan formált* („külső“) észrevevéseket és képzeléseket.

VIII. A mit itt a „jelenlevők“-ről előadtunk, az természetesen nem tarthat igényt ezen adottságosztály egy rendszeres és kimerítő leírására. Ilyet csak akkor lesz lehetséges nyujtani, ha a „jelenlevők“ területe eléggé át lesz kutatva. Ehhez pedig még sok és súlyos analysis szükségeltetik.

Ha csekély is az, a mit analysiseink alapján adhattunk, talán mégis sikerült ezen sui generis phaenomenologiai adottságok általános és lényeges jellemvonásait feltárnunk, specifikus természetét megvilágositanunk.

Enyvvári Jenő.

*

Alfred Brunswig, Das Vergleichen und die Relationserkenntnis. Leipzig: B. G. Teubner, 1910. VIII + 186 l. M 7·—.

„Es scheint, dass eine neue Psychologie im Werden ist“, mondja szerző egy helyen, „und dass wir endlich den Schlüssel wiederfanden zur Schatzkammer des tieferen, wahren psychischen Lebens“. — És valóban, mintha a psychologia egy ujjászületésének volnánk tanui.

Napjainkban mindinkább tért hódít az a nézet, hogy a passiv képzetassociatiós psychologia, (általában a „genetikus psychologia“) a mely a mult században oly nagy tekintélynek örvendett és a melynek uralma az összes philosophiai disciplinákra kiterjeszkedett, nem képes arra, hogy előttünk a psychikai élet realitását az ő mélységében feltárja. Mindinkább gyökeret ver az a belátás, hogy ez a psychologia az ő tisztán sensualistikus megfigyelési irányzatával egyszerűen képtelen arra, hogy még csak észre is vegye azt, a mi a psychikai tények lényegét teszi ki, a nékik életet adó intentiókat, az actélményeket. A psychikai realitást ez a psychologia abstract érzet-atomokból igyekszik reconstruálni, a helyett, hogy az élményeket az ő közvetlen adottságukban leírná és megvilágositaná.

Egy új psychologia van keletkezőben, mely ezzel az „ato-

mistikus" psychologiával szemben „actpsychologiá"-nak nevezhető és a mely a psychikai valóságot úgy igyekszik megragadni, hogy az élményeket az ő tiszta közvetlenségökben és immanentiájukban, theoretikus előfeltevésektől menten analizálja és leírja. Ennek az új psychologiai irányzatnak az úttörői, illetve megteremtői, Fr. Brentano és tanitványai (főképen E. Husserl) és az amerikai psychologus W. James. Az új kutatási irányzat nagy jelentőségét mind szélesebb körben kezdik belátni. Az experimentalpsychologusok táborában is. Elég ha a „Würzburgi iskola" (Messer, N. Ach, Bühler) azon újabb experimentalis vizsgálataira utalunk, melyeknek czélja annak a felderítése, hogy „mit élünk át" ha gondolkodunk, ítélünk.

Ha csekély is az oly kutatók száma, kik az actpsychologia mellett nem akarnak más psychologiát elismerni, annyi kétségtelen, hogy már számosan vannak az olyanok, kik a psychologiai problemák gyökeres megoldását csak úgy tartják elérhetőnek, hogy az experimentalis megfigyelést és genetikus magyarázatot, descriptiv adottság-analysissel egyesítjük. Ezen kutatók közé tartozik szerző. És hogy ez a módszeres elv mennyire termékeny, arra példa az ő könyve, melyben az összehasonlítás és a relatiomegismerés problemáit vizsgálja.

Ezen problemákkal újabban úgy a tiszta philosophiai kutatás, mint az experimentalis psychologia foglalkozott. Az utóbbi számos értékes megfigyelést tett az összehasonlítási ítélet genesisére vonatkozólag. A problemák igazi megoldását azonban, szerző szerint, nem sikerült adnia és pedig azért nem, mert a psychologiai kísérlet kiegészítheti ugyan az adottság-analysist, a „phaenomenologiai" analysist, de nem pótolhatja azt. A kérdések tiszta philosophiai vizsgálatánál az a veszély forog fenn, hogy a megfigyelhető factorok előzetes tekintetbevétele nélkül construalólag járunk el.

A szóban forgó problemák valódi megoldásához szerző szerint csak úgy juthatunk — és ezt az utat választja ő is — hogy a kísérleti megfigyelést és a philosophiai vizsgálatot adottság-analysissel kötjük össze. A megoldás előfeltételét az képezi, hogy ne engedjük magunkat befolyásolni, az érzet-, illetve képzet-associatiós theoria előítéleteitől.

Brunswig könyve a következő főrészekre oszlik: I. Elővizsgálatok. II. A relatiomegismerés főproblemái. III. Az összehasonlítási tevékenység (Vergleichshandlung) analysise. IV. A relatiomegismerés specialis phaenomenologiája. V. Az összehasonlítás, tekintettel az ő tárgyaira. Függelék: A relatiók ontologiájáról.

Az elővizsgálatok legfontosabb megállapításait a következőkép foglalhatjuk össze: Az összehasonlítási ítélet descriptiv állományához tartozik, hogy az egy meggyőződéses intendálása az

állitott (behauptet) „objectiv“ fennállásának. Ezen intentio tartalmához és egyúttal az itélet psychikai állományához mindaz tartozik, a minek az itélő intentiója szerint az itéletkifejezésben kifejezve, mondva kell (illetve kellene) lennie. Ha tehát arról van szó, hogy az összehasonlítási itélet létrejövetelét psychologiailag megmagyarázzuk, úgy mint „itélet“ és mint a megmagyarázandó tényálladék, nem egy szócomplexus puszta kimondása veendő, hanem egy határozott meggyőződéses intendálás benső jelenléte, a melynek tartalmához mindaz tartozik, a minek az intentio szerint az itéletkifejezésben feküdnie kell. A tételnek, a mely ezen intentio tartalmát kimerítően visszaadja, nem kell teljesen képzelve lennie; ha mindjárt a tényleg fennforgó intentio csak a megrövidítetlen tétellel határozható meg tökéletesen. Hogy az összehasonlítási itélet psychikai tényálladékát teljesen és biztosan megállapíthassuk, a tételek jelentését kell megvizsgálnunk, a melyben az itélő teljes intentiója jut megrövidítetlen kifejezéshez; tehát a szó logikai értelmében vett viszonyítélethez (Verhältnisurteil) kell fordulnunk.

A összehasonlítási ítéletek lényeges jellemvonása az, hogy velök, egy a bennök megitélt tárgyak közötti összehasonlítási relatio fennállását intendáljuk. Azok a sajátos tárgyak, a melyeket relatióknak nevezünk, természetszerűleg más, egyszerű tárgyakat tételeznek fel, a melyek között fennállnak. A relatiók tehát „magasabbrendű tárgyak“ (Gegenstände höherer Ordnung).

Sok psychologusnál azt a tendentiát találjuk, hogy a viszonyítéletek értelmét (mely szerint azok megitélt tárgyak közötti viszonyok fennállását intendálják) bizonyos tekintetekből átértelmezék. A viszonyítéletek értelmét némelyek úgy fogják fel, hogy azok „állítások (Aussagen) psychikai élményekről“. Mások azt tartják, hogy ezek az ítéletek első sorban psychikai, subjectiv tartalmak viszonyait állítják és hogy meggyőződésünk csak ezekre vonatkozik. Szerző ezen értelmezések helytelenségét mutatja ki.

Mint az „összehasonlítási tapasztalat“-ban adottak, nem csak a transcendens „ingerek“ által feltételezett subjectiv érzetek etc. tekintendők, hanem abban ugyanazon objectiv qualitások és dolgok lehetnek adva, melyekről itélünk.

A fokozódás viszonya is a qualitások maguk között áll fenn és nem lesz azokba kerülő úton belemagyarázva. Comparativ ítéleteink eredeti értelme, *közvetlenül észrevett qualitások* viszonyaira vonatkozik.

Szerző a successiv-összehasonlítás problemáját, mint a relatiomegismerés főproblemáját behatóan tárgyazza. A simultan-összehasonlítás eseteiben, midőn a viszonyítéletek az összehasonlítási relatio direct észrevevésén alapulnak (pl. két szín hasonlóságának észrevevése alkalmával) a viszonyítéletek evidentiájának

és bizonyosságának problemája nem szorul különös megvilágosításra. A viszonyítéletek egy észrevevésnek adnak kifejezést és bizonyosságukat az állított viszony szemléletéből meritik.

A successiv-összehasonlítás eseteiben előforduló meggyőződéses és helyes ítéletek esetében azonban egy súlyosnak látszó problema merül fel: Miképen ítélem meg egy jelenlevő tartalomnak viszonyát egy előbb észrevett, de már nem jelenlevő más tartalomhoz? „Man wird . . . annehmen müssen", mondja szerző, „dass solche Urteile immer nur secundär möglich sind, und letzten Endes auch hier die Relationserkenntnis auf die bei simultaner Gegebenheit beider Objecte zurückgeht." A problema legközelfekvőbb és legplausibilisabb megoldását látszik tartalmazni az a nézet, hogy a successiv összehasonlításnál az ítélet az egyik még jelenlevő tartalomnak, a másiknak a tudatban egy időben meglevő *emlékezeti képével* való egy benső simultan-összehasonlítására van basirozva. Ezzel szemben a relatio-megismerés egy másik felfogása, a mely experimentalis megfigyelésekre hivatkozik azt vitatja, hogy az ítélet a successiv összehasonlítás esetében bizonyos mellékbenyomásokra támaszkodik „die den zweiten Inhalt in Abhängigkeit vom ersten anhaften" és azt hiszi, hogy így, successióban levő tartalmak egy direct különbségismerete nélkül képes a successiv-összehasonlítás problemáját megoldani. Egy további nézet végre, minden közvetett relatio-megismerést a saját állapotváltozás egyedül directnek tartott ismeretére vezeti vissza.

Szerző ezen kísérleteket beható vizsgálatnak veti alá és arra az eredményre jut, hogy ezen utakon nem juthatunk a successiv összehasonlítás problemájának tökéletes megoldásához és hogy a successiv tartalmakkal szemben is egy direct különbségismeret áll fenn.

Ezen kritikai analysisek után szerző a közvetlen viszonymegismerés lényegét simultane adott összehasonlítási objectumok esetében phaenomenologiailag vizsgálja. Ezen vizsgálat legfontosabb eredményei a következők: Az ítéletben állitott (behauptet) viszonyok directe észrevettek. Az észrevett viszonyok nem oly nemű érzéki tartalmak, mint többnyire a fundamentumaik és nem oly egyszerű „érzéki actusban" észrevettek, mint az egyes fundamentumok. A viszonyítélet közvetlen fundamentuma simultan tárgyaknál a relatio-észrevevés, a mely „magától", vagy bizonyos actusok következtében lép fel. Két simultane jelenlevő objectumok relatiójának ezen szemlélete azonban nem identikus azok együttészrevevésével és egy ilyent szükségképen nem is zár magába. Két tartalom érzéki egyidejűségének semmiesetre sem felel meg, egy azoknak a relatióval egyidejű és egyértékű „szellemi" jelenléte. A relatio-észrevevés állapotában sokszor csak a

két objectum egyike van figyelembe véve míg a másikra csak egy iránytudat czéloz. „Die These von der strengen Bewustseinssimultaneität zweier Objecte im Zustand der Relationswahrnehmung“, mondja szerző. „ist also schon für simultan gegebene Objecte unrichtig, insofern sie behauptet, dass in jenem Zustand auch beide Relationsglieder gleichzeitig und gleichwertig beachtet seien“.

Szerző a simultan összehasonlítás ítéletfundamentumának vizsgálata után a successiv összehasonlítás ítéletfundamentumát vizsgálja. Ezen vizsgálat folyamán a következő fontos eredményekre jut: A viszonyítélet nem támaszkodik a második még érzékileg egyedül jelenlevő (relatio-)tag B észrevevésére, hanem *az ezen B az előbbi A-hoz való relatiójának* észrevevésére, a mely relatio-észrevevés alkalmas feltételek mellett rögtön a B perceptiojával lép fel. Egy ilyen egytagú relatio-észrevevés theoretikusan lehetséges a nélkül, hogy a másik tag A, az észrevevésnél mint actualis tudattartalom jelen volna és mint ténylegesen jelenlevő kimutatható volna. A már nem jelenlevő A-tagra vonatkozólag csak egy sajátos iránytudat áll fenn és csak egy A-róli „latens“ tudás feltétele egy ilyen a B észrevevésen felépülő egytagú relatio-észrevevésnek.

Szerző azt vizsgálja, hogy a relatio-észrevevés állapota szükségképi következménye-e egy előzetes összehasonlítási tevékenységnek és hogy ez miben áll? Concret eseteket analysál és kimutatja, hogy sok összehasonlítási ítéletet pusztán egy akaratlanul fellépő relatio-észrevevés alapján, minden előzetes összehasonlítási tevékenység nélkül „alkotunk“.

Brunswig ezután egy a relatio-megismerés természetére nézve fontos kérdés tárgyalására tér át. A nem jelenlevő tartalmakróli latens tudás mibenlétét kutatja és megállapitani igyekszik annak jelentőségét a relatio-tudatra nézve. A nem jelenlevő tartalomra czélzó „iránytudat“ finom analysisei által megvilágositania sikerül azt, a mi az egytagú relatio-tudatról adott theoriájában még homályos maradt.

Hogy az összehasonlításhoz fűződő processusokat és az összehasonlítási ítéletek fundamentumait kellően megvilágítsa, Brunswig a teljes összehasonlítási tevékenység lefolyását, az experimentalis megfigyelési eredmények figyelembevételével tüzetes vizsgálatnak veti alá. Idevágó eredményes és értékes vizsgálatainak ismertetésébe nem bocsátkozhatunk.

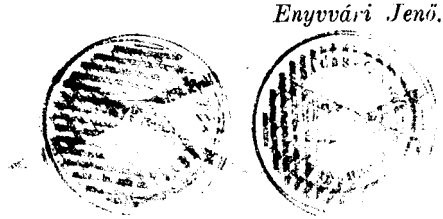
A rendelkezésünkre álló szük keret akadályoz bennünket abban is, hogy szerzőnek a relatiós élmények specialis phaenomenologiájára vonatkozó mély vizsgálatait részletesen ismertessük. Csak röviden utalhatunk azon problemákra, illetve themákra, melyekkel ezen vizsgálataiban foglalkozik. Brunswig phaenomeno-

logiailag analysálja: az azonossági tudatot és felismerést, az egyenlőség tudatát, a hasonlóság tudatát, a különbözőség és a contrast tudatát, a „megváltozottság“ és a megmaradás tudatát, a fokozódás és a csökkenés tudatát, a relatio-tudat és az összehasonlítási csalatkozások paradox jelenségeit, a relatio-tudat viszonyát az emlékezéshez és a reproductióhoz és végre a relatio-tudat fundamentumának „tudatfokát“. Szerző ezen analysisek után az összehasonlítást, speciális tekintettel az összehasonlítási objectumok különböző nemeire, beható vizsgálatnak veti alá. A függelékben röviden állást foglal azon kérdéssel szemben, hogy vajjon a relatiók bírnak-e objectiv létezéssel (Dasein) függetlenül a mi subjectiv felfogásunktól?

Szerinte vannak relatiók, melyeknek „mint relatióknak az ismerésünktől függetlenül fennálló valóságban“ bizonyos sajátos „realis“ létet kell tulajdonitanunk. A legtöbb összehasonlítási relatiók ilyenek. A relatio-élményeket tehát valóban „egy már előbb a realitásban előforduló“ megismerésének functiója illeti meg és azok semmiesetre sem hoznak létre, egy „csak bennünk valóságos tartalmat“. Ezen nézet főbizonyitási alapja Brunswig szerint magukban a relatio-élményekben rejlik: Vannak élmények a melyekben a relatiókat a legteljesebb evidentiával és közvetlenül mint objective fennállókat fogjuk fel. Szerző ismételten hangoztatja, hogy a relatiók a lét egy egészen más nemével bírnak, mint „más realitások“. „Die Daseinsweise der Relationen“, mondja, „ist eine eigenartige, nur ihnen eigne und aus ihnen zu begreifende“.

Már vázlatos ismertetésünkből is eléggé kitünik, hogy Brunswig könyve a philosophiai irodalom egy értékes gyarapodását jelenti. A relatio-megismerés problemáinak megvilágositásában eddig senki sem jutott oly messzire, mint szerző. Azon értékes megoldásokhoz, melyekkel philosophiai megismerésünket gyarapította csak az által juthatott, hogy a relatiókról, illetve a relatio-megismerésről eddig eszközölt vizsgálatokkal ellentétben, nem járt el egyoldalúan és hogy a fősúlyt a phaenomenologiai analysisre fektette. Igen kívánatos volna, hogy Brunswig módszeres eljárása minél számosabb problemánál nyerne alkalmazást.

Enyvvári Jenő.



✠

BÖHM KÁROLY.

(1846—1911.)

Emlékezzünk e pár sorban arra a férfiúra, a kinek neve a magyar tudományosság és a magyar szellem történetének lapjaira maradandó betűkkel van fölírva. Emlékezzünk Böhm Károlyra, a ki a magyar tudományosságnak és a magyar szellemnek méltó büszkesége, örök dicsősége.

A nélkül, hogy Böhm személyiségének és munkás életének csak megközelítőleg is teljes képét akarnám rajzolni, felidézni óhajtom az ő tömör, értékes egyéniségét, a mely a maga komoly nemességével valóban a classikus kor férfiaira emlékeztet s a philosophusnak igaz mintaképe.

Az emlékezés során elsőben is Böhm Károlynak, *az embernek* képe tünik elém. E képnek varázsa megeleveníti az elhúnyt férfiúnak arczvonásait és előttem áll Böhm, az igaz, a nemes és bölcs férfiú. Az ő értékének forrását ebben a nemességben, ebben az igazságban és bölcsességben kell keresnünk. Személyisége a bennelakozó intelligentiának volt legteljesebb projectiója. Egyéniségében és külső megjelenésében, magatartásában s az emberekkel való érintkezésében ez az intelligentia tükrözte vissza a maga jellemző vonásait. Az ő személyiségét valóban az intelligentia alakitotta ki a maga képére és hasonlatosságára. Természetes és szükségszerű tehát, hogy egész élete, egész munkássága az intelligentiának charakteristikus vonásait mutatja. Ha igaza van Aristotelesnek abban, hogy a férfiúnak derékssége a szellem derékségében nyilvánul, akkor Böhm Károly derék férfiú volt a szónak legtökéletesebb értelmében Böhm Károly *a szellemnek embere volt.*

Életének egyetlen nagy czélja, a mely egyszersmind a legemberibb czél is: a szellemnek megvalósítása az életnek

minden terén és minden körülménye között. E czélnak szolgálatára szentelte föl életét már ifjú korában és e czélt szolgálta philosophiája által. Legfőbb értékül az intelligentiát vallotta és megvalósítását a legfőbb emberi feladatnak hirdette. A szellem megvalósítását sürgette a tanári kathedrán és az Akadémia felolvasó-asztala mellett; az értelemnek kimüvelését szolgálta értekezéseiben, kritikáiban és minden előadásában. Lelke egész mélyéből meg volt győződve arról, hogy „eszes“, „értelmes“ lényeknek teremtettünk s a legmaróbb gúnynyal ostorozta azokat, kik az emberek részéül jutott észadagot túlságos soknak találván, az értelem ellen küzdenek — a tudás és erkölcs nevében. Hasonlitnak az ilyenek — úgy mond akadémiai székfoglalójában — ahhoz a jámbor öreghez, a ki az ág végén ülve, saját maga alatt fürészeli a fát.

Az intelligentia értéke páratlan és egyedüli. Az intelligentia vetíti reá sugarait az emberi szellemnek minden alkotására és fénye a fejlődés fokával együtt változik. Minél nagyobb fokára jutottunk el a fejlődésnek, annál tisztább, annál nemesebb és annál méltóságosabb a szellem, a mely keblünkben lakik és annál nagyobb a fény, mely belőle az egész mindenségre, a kosmosra kiárad. „Az öntudat homályossága az élő embernek halála, a tragikumnak legmélyebb gyökere, az intelligentia önmegsemmisülése“ — olvassuk az „Ember és Világa“ III. kötetében. — Böhm Károly intelligentiájának fénye kihatott az ő egész lényére és személyiségére. Ő is Széchenyivel együtt vallotta, hogy legtöbb értékkel a kimüvelt emberfő bír. Mély intelligentiája volt egyszerű nemességének forrása és ez tette megjelenését oly előkelővé, a milyen előkelőséget csak az intelligentia adhat azoknak, a kik a szellemnek legmagasabb fokára felemelkedni tudtak. A maga értékével teljesen tisztában volt és jól tudta, hogy mily becsccsel bír az a munka, a melynek teljesitésére életét áldozta föl. Ez a tudat volt jutalma fáradozásának. E jutalomnál többre sohasem vágyott; kitüntetést nem kért s bizonyosan nem is fogadott volna el. Intelligentiájának erejéből merítette azt az önbizalmat, a mely bizonyossá tette a felől, hogy ő egyedül, önmagában is elég erős. „Mások kapaszkodhatnak igazi vagy törpe nagyságok köpenyegébe, mint ama nevetséges ó testamentomi gyerek a mennybe szálló Illyés prófétáéba; ama dicsőségre, hogy más vigyen magasra, én nem törekedtem soha. Természetem az, hogy csak oda állok, a hova önerőm képes elvinni. Én teljesen meg vagyok elégedve azzal, hogy a mennyire erőmtől telt, tisztába jöttem a létnek ál-

lános kérdéseivel s az én feladatommal" — írja főműve I. kötetének előszavában. És valóban egész életével tett tanubizonyságot a mellett, hogy csak odaáll, a hová önereje képes elvinni és egész életével mutatta meg, hogy a szellennek mily magaslataira volt képes önereje elvinni!

Szellemének előkelőségét bizonyitja, hogy kicsinyes dolgokkal soha sem törődött s az életnek apró bosszantásai fölött az aesthetikai szemlélőnek magas álláspontjára emelkedett. A világ komédiáját szivesen nézte végig, sokszor gyönyörködve, sokszor okulást merítve belőle, de soha sem vállalkozott arra, hogy a szereplők sorába lépjen. Tömör egyénisége csak nagy czélokat ismert. A pillanatnyi léttel biró, csekély értékű dolgok fölött hamar napirendre tért; de a valóban értékes és önbecsű dolgokat elmélkedése tárgyává tévén, sub specie aeternitatis szemlélte azokat. Nagy szellemek classikus alkotásai voltak lelkének mindennapi tápláléka. A görög írók derült fenségének, Cervantes jóízű humorának, Arany és Madách komoly elmélyedésének, Shakespeare geniusának élvezésében soha sem fáradott el, sőt pihenő órában hozzájuk fordult enyhülésért.

Az intelligentiának az a sajátos természete van, hogy ha egyszer valaki az ő értékét önértékül ismerte fel, egyszersmind kötelezve is érzi, tudja magát arra, hogy az önértékű szellemet megvalósitsa gondolkozása, cselekedetei s alkotásai által. A kötelességnek legmélyebb forrása az intelligentiának ebben a természetében keresendő. Böhm Károly, mint az intelligentiának embere, a *kötelességnek* embere is egyszersmind. A szellem által kötelezve tudta magát a szellemnek megvalósítására. E tudatból, mint középponti erőforrásból fakadt minden gondolatának, minden cselekedetének bámulatos ereje és az elmének az az aczélos energiája, a melylyel a létezésnek és megismerésnek problemáit a legapróbb részletekig felelemezte s a legbonyolultabb kérdések csomóit a maga szálaira felbontotta. A köteleztetésnek az a tudata hajtotta lelkét a szellem egész birodalmának felkutatására és ösztönözte arra, hogy intelligentiájának fénye mellett vesse vizsgálat alá a gondolkozásnak, az erkölcsiségnek, a művészeti alkotásnak minden fontosabb kérdését. Fáradhatatlan elmével kutatta napról napra a szellemnek mélységeit s mintha érezte volna, hogy a földi életből már csak napok adattak számára, lankadatlan erővel dolgozott főművének IV. kötetén.

Böhm Károly a maga tudományos kutatásaiban *megfontolt* és *óvatos*, kutatásai eredményeinek előadásában pedig *világos* és *erőteljes* volt. Megfontoltságából és óvatos termé-

szetéből következett, hogy a gondolkozás kényelmességének legnagyobb ellensége volt és valósággal megvetette azokat, a kik a problemákat özönével vetik ugyan fel és elméskedő szőrszálhasogatással forgatják azokat ide s tova, a nélkül azonban, hogy megoldásukat csak egy lépéssel is előre segítenék. Ő maga éles szemmel vette észre a problemákat ott is, a hol más semmi nehézséget sem látott és türelmes analysissel, aprólékos elemzéssel részekre bontotta azt, a nehézségeknek forrását feltárta s az egyes szálaknak helyét, természetét pontosan megállapította. Ebből következik, hogy rendszerében a problemák mintegy önkényt helyezkedtek el éppen ott, a hol a dolog természeténél fogva el kellett helyezkedniök. Ebből következik, hogy fejtegetéseiben nincsenek ugrások, bizonyításaiban nincsenek fárrasztó zökkenések, a melyek mindig a gondolkozás erőtlenségének és az óvatosság hiányának bizonyitékai. Az ő fejtegetéseiben minden szál egyik a másikból következik, egyik a másikba fonódik át és egy középpontba futva, szoros egységet alkot.

Böhm Károly soha sem állított semmit, a mit bebizonyítani nem tudott. Érzelmei, hajlamai, esetleges megszokásai után nem indult. Gondolkozása, logikai munkája köréből száműzött minden emotionalis elemet. Ott, a hol bizonyítani kell, ott csak a hideg megfontolásnak, az érvek és ellenérvek mérlegelésének van helye. A „chiliastikus őrjöngés“ lényétől merőben idegen, de a szellemből fakadó ideálok iránt szeretettel viseltetik.

Kutatásai eredményének előadásában világos és erőteljes. Homályos kifejezéseket, a nem teljesen pontos fogalmazást óvatosan kerüli és fejtegetéseit mindig áttekinthető formában önti, hogy az olvasó már első pillantásra ismerje meg a kérdést és világosan lássa annak nehézségeit. Könnyedségre s a stylus népszerűsködésére soha sem törekedett, sőt egyenesen elítélte azt, mert a túlságosan könnyű stylus sokszor csak üres hüvely flatus vocis, a melyből hiányzik a kellő tartalom. Öltözzék minden gondolat, minden eszme a neki megfelelő formába — ez a fő, a mit mindig szem előtt kell tartani. — Hangjának keménységéért és érdességéért legtöbbször maga a tárgy felelős. Kemény birkózás közben a hang is érdes és kemény leszen.

* * *

Helytelen képet rajzolna Böhmről az, a ki csak az észnek emberét látná benne. Böhm Károlyban a nagy ész

nagy szívvel párosul. Szívének nagysága, kedélyének gazdagsága mellett tesz bizonyságot egész magánélete, családja iránt érzett forró szeretete s az a féltő gondosság, a melylyel övéit körülvette. Szívének jóságát és szeretetét hányszor érezték azok, a kiket ritka barátságával kitüntetett és atyai tanácsokat hányszor nyertek tőle azok, kik bizalommal fordultak hozzá! Kedélyének gazdagsága mellett tesznek tanubizonyságot munkái egytől-egyig, de különösen az a pár sor, a melylyel főműve II. kötetének előszavát zárja, szólván a szeretet és szabadság ideáljairól ekként: „megrendültem az örömtől, mikor egészen idegenszerű, sőt bizonyos fokig pessimistikus szempontból kiindult kutatásaim végén gyermekkorom ideáljait, az emberek legjobbjainak hitét, az emberiség küzdelmeinek vezércsillagát, nem mint idegen parancsot, hanem mint önfenntartásunk egyenes következményét s lényünk elidegeníthetlen sajátosságát szemtől szembe kiragyogni láttam“. Nála a szeretet valóban az önfenntartásnak egyenes következménye volt. A szeretet balzsamcseppjeit sokszor alkalmazta sajgó fájdalmak enyhítésére s egész életén keresztül ápolta magában azt a meggyőződést, „hogy a gonoszság maga boldogtalanabb, mint vérző áldozata s hogy a butaság legjobban maga magát károsítja“.

* * *

Böhm Károly philosophiája személyiségének legtökéletesebb kinyomata. Ezt a philosophiát a leghatározottabb pontosság jellemzi. Távol van attól minden metaphysika, minden üres fellengzés, a mely csak légvárakat épít futóhomokon. Ő korunknak legpositivebb philosophusa, a ki csak azt fogadja el, a mi tényül adva van, akár a külső világban, akár az embernek belső, szellemi világában. A tények világán kívül sohasem jár. A tapasztalatnak, a földnek körét nem hagyja el s ezért joggal írja philosophiájáról: „nem fellengző alkotás az, hanem a föld adataihoz ragaszkodó, azokat rendező s megérteni törekvő kísérlet“. Ő csak a tényeket akarja megismerni és megérteni. Az ő philosophiájának feladata a tényeknek magyarázása. Philosophiájának jelleme nem metaphysikai, hanem ismeretelméleti. Ismeretelmélet nélkül nincs philosophia és nincs tudomány.

Ismeretelméleti meggondolások, az ismerés folyamatának pontos és beható elemzése által jutott el Böhm a maga tanának alapgondolatára, a mely szerint ismerésünknek tárgya nem a tőlünk független valóság, hanem a velünk kölcsönhatásban álló világnak *képe*. Ez a kép azonban nem-

tudatos kényszerűséggel áll elő s tehát nem önkényes produktuma öntudatunknak. Ezt a képet az öntudat kivetíti, saját magával szembesíti s ezáltal ismerősünknek tárgyává teszi. Böhmnek ezt az álláspontját legtalálóbban *objectiv subjectivismusnak* nevezhetnők. A megismerésnek tárgya az *én* képem — ennyiben e felfogás subjectiv; az én képem azonban nemtudatos kényszerűséggel jön létre — ennyiben e felfogás objectiv.

A philosophia egyetlen biztos alapja az öntudatnak követlen adatai és tárgya a szellemnek képei. Minden kép a szellemtől nyeri a maga *jelentését*; ennek a jelentésnek megállapítása a philosophiának, az *Ember és Világának* feladata. Mert, a mint az *Ember és Világának* II. kötetében olvassuk: „az egyes tapasztalati tudományok az unalomig részletes pontossággal bonczolják és állitják újra össze a szellem caput mortuumát, — de mindezek a philosophia küszöbén elhelyezett sphinxek, melyek jelentést csak a szentély belsejéből felhangzó menyei szózattól nyernek“ (i. m. 2. lap).

Az öntudat tehát a képet magával szembesitvén, az ismerés tárgyává teszi. Ez a szembesítés pedig *a kivetítés* vagy *projectio* útján történik. A projectio tehát az emberi szellemnek alaptényе és alapfunctiója. Ezen tény nélkül az emberi szellem alkotásai meg nem érthetők. Ismeretünknek egész világa, a mi szellemünknek projectiója. Az objectiv képeket is szellem készíti és a szellem vetíti ki. A szellemi életnek ezt az alaptényét már 1883-ban philosophiája alapkövévé tette Böhm s 1906-ban büszkén állapíthatta meg, hogy e ténynek fontosságát külföldön is napról napra többen ismerik fel, de egyszersmind fájdalommal constatálhatta: „igaz, nálunk kevesen értették meg; de most majd megértik — másoktól“.

A *való* világ ismerete mellett foglal helyet a *kellő* világnak megismerése. Az ember ugyanis nemcsak szenvedő szerepre van kárhoztatva a világgal szemben, hanem képes a világ hatásaira visszahatással felelni s ezáltal ő is részt veszen az örök életnek munkájában. Ezen visszahatásokban az ember úgy mutatkozik, mint *művész*, a ki ezen tevékenysége által átalakitólag hat a világra. A *való* mellett ekként fellép a *kellő* s az *ontologia*, a valóról szóló tudomány mellett, mint egyenlő jogú és egyenlő értékű tudomány lép fel az *axiologia*, a kellőről szóló disciplina. A való világnak képe és a kellő világnak ideálja aztán egy fogalomban egyesül: a projectio fogalmában. A való világ középpontjában a substantia foglal helyet, a kellő világ

centrumában pedig az *érték* fogalma uralkodik. E két félgömb azonban *egy* gömbnek a része lévén, a két középpontnak, a substantiának és értéknek egy közös centrumba kell összeesni. A mi a valóságban a lényeg, az az alkotásban a megvalósitandó érték. A világ lényege pedig a szellem lévén, a megvalósitandó érték sem lehet más, mint a szellem. „*Nemes csak az intelligentia*; *önértéke csak a szellemnek van*“ — íme Böhm philosophiájának végső consequentiája.

Önértéke csak a szellemnek van — állapítja meg és hirdeti Böhm az *Ember és Világának* III. kötetében. A legfőbb érték tehát az intelligentia. Minden más dolognak csak annyiban van értéke, a mennyiben az intelligentiának megvalósulását elősegiti vágy a mennyiben az intelligentiában részt vesz. Az élv és haszon önértékkel nem birván, jelentőségük az önértékkel szemben merőben alárendelt. Az intelligentia megvalósulásának három síkja szerint van három faja az önértéknek. A gondolkozás síkjában megvalósuló intelligentia: *az igaz*. A cselekvés síkjában megvalósuló intelligentia: *a jó*. A szemlélet és alkotás terén megvalósuló intelligentia: *a szép*. Az igaz a logikai, a jó az ethikai, a szép az aesthetikai érték. A szellem igaz, jó és szép lévén, következőleg minden alkotása igaz, jó és szép.

Az intelligentia, miután értéke önmagában van s tehát ő maga a legfőbb érték, kötelező erővel bír: kötelez mindenkit arra, hogy megvalósítsa a szellemet, hogy az igaz, a jó és a szép megvalósitását az élv és haszon megvalósitásáról előbbre tegye. Az öntudatos intelligentia köteleztetik az ideális értékeknek megvalósítására. Kötelezve vagyunk arra, hogy az intelligentia teljes kifejlődését minden erőnkből előmozdítsuk s megvalósitsuk az intelligentia legfőbb fejlődési fokának képét: az *ideált*. Röviden: az ideál kötelez és az ideál szabályoz.

Az ideálokban való hit ezek szerint az emberi szellem szükségszerű és lényeges tulajdonságául mutatkozik a Böhm philosophiájában: „Az ideálok az emberi természetben ős tényezők gyanánt rejlenek“. Az ideálokban való hit Böhmnél az észnek belátó meggyőződésén alapul s nem „chiliastikus őrjöngés“ gyümölcse. Értékelméleti meggondolás érleli meg benne azt a szilárd meggyőződést, hogy vannak ideálok, „melyeket a rideg valóság kigúnyol s a csőcselék, a hol teheti, lábbal tipor“.

Böhm Károly nemcsak hisz az ideálokban, hanem azokban találja vigasztalását is, habár jól tudja, hogy „az emberiségnek Machiavelli szerint legtöbbnyire hitvány anya-

gában az ideálok teljes kifejezést nem fognak nyerni". Az ideálokban való ez a vígasztaló és erőteljes hit Böhm személyiségének legjellemzőbb vonása. Forrása e hitnek a mindenséget szeretettel átölelő intelligentia, a melyből fakad minden, a mi az életnek, a világnak értéket kölcsönöz.

A való és a kellő világ közötti űr felé a szellemnek fejlődése ver utat. A fejlődés czélja pedig az ideál megközelítése és gyümölcse az ideál megvalósulása. A fejlődés legmagasabb fokán eltünik a különbség a *van* s a *kell* között, mivel e fokon csakugyan az *van*, a mint *lennie kell*. E fokon az önérték uralma teljes és feltétlen.

Rövid vonásokkal, homályos vázlatban rajzoltuk meg Böhm Károlynak képét. Philosophiájának legfőbb pontjaira vetettünk igazán futólagos pillantást. Csak fogózó pontokat nyujtottunk azok számára, kik lelkükben felidézni akarják a legnagyobb magyar philosophusnak emlékét. E sovány vázlatot hadd töltse ki élettel, a szerető megemlékezés s tegyen méltó tisztességet a Böhm Károly szelleme előtt.

Bartók György.

A SZEMÉLYISÉG ELVE A NEVELÉSBEN.

A) A nevelés czélja.

Szoros hivatásunk mellett első sorban gyermekeinkért élünk. Amabba belefektetjük lelkünk teljes erejét; gyermekeink lelkébe helyezzük el *legfőbb értékeinket.*

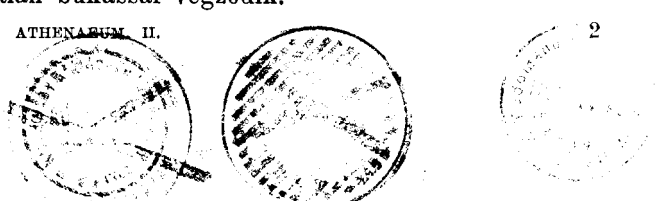
Midőn gyermekeink lelkét eme legfőbb értékeink örökösévé kívánjuk tenni s ezen fáradozunk: gyermekeinket neveljük.

E legfőbb értékeink az egyes emberek és nevezetesen az egyes culturfokozatok szerint különbözők. Ezért is oly *különböző* a nevelés és közelebb a nevelésnek *czélja.*

A) „Bár *boldogulna* szegény gyermekem!“ így sóhajt fel nem egy anya, különösen akkor, midőn szűkös viszonyok közt élve küzdi az élet, a megélhetés nehéz küzdelmét. „Bár ne kellene a szegény fiúnak, úgy mint nékem, küzdenie, meg alázkodnia! Csak a *vagyon*, csak a gazdagság teszi az embert szabaddá, csak a *társadalmi állás* önérzetessé, függetlenné!“ „Leányom leendő férje is vagyonos és lehetőleg magas állású legyen!“

1. Vagyon és magas társadalmi állás: íme ezek a czélok, a melyek nem egy embernek nevelését irányitják!

Pedig mily balgák e czélok! Csak *kevesen* érhetik el e czélt; s ha csak ezt érték el — ugyan mit értek el?! Az a vagyon máról holnapra elveszhet és soha nem elég. Játéka, illetőleg rabja az így nevelt ember a vagyonnak! S az a magas állás, mily *viszonylagos* természetü! Még a magas állásban levő is oly magasabb állásút talál maga fölött, a kinek *ma* mosolygó arcza már holnap elkomorodhatik; sőt vajmi gyakran megesik éppen napjainkban, hogy az alattunk álló akarnoknak, strébernek hizelgése és alázatoskodása — a mint sikerült néki fölénk emelkedni — fennhéjázó, eltaszító dölyffé alakul át! s nem egyszer látjuk azt, hogy még a legfelsőbb kegyben való sütkérezés is váratlan bukással végződik.



Ingatag, máról holnapra változó értékek ezek! A ki ezekre tekint — oly könnyen csalódik; a ki ezekben keres boldogságot — oly könnyen megcsúfoltatik.

De nem is ez értékek ingatagsága, forgandósága a legnagyobb baj az ily czélú nevelésnél. Sokkal nagyobb baj az, hogy ily czélok mellett az embernek lelke is elváltozik. A ki vagyon, magas állás felé tör: az a vagyonban, ez állásban — mely pedig csak is *eszköz* — *czélt* lát s ezért is a czél és eszköz közti különbségtétel iránt az érzéket elveszti, úgy hogy végre is, mivel pénzzel, vagyonnal, a magas állás előnyeivel, tehát csak eszközi jelentőségükkel van dolga, végre *mindenben csak is eszközt lát.* Az ilyfajta egyének hirdetik: „Minden megvásárolható, minden csak is a protectiótól függ!“ E minden erkölcsi értéket, önértéket, önczélt tagadó felfogás nyer ily keblekben otthont. Ezzel az *önzés* szelleme minden önértéküt pusztítva bevonul a sivárrá vált lélekbe. A pessimismus hidege elöl minden nemesebb érzést. Minden magában véve értéktelen s ezért csak is eszköz reánk nézve: az emberies érzésektől ment, még saját gyermekének életét és boldogságát is a pénzért feláldozni kész fösvénynek, mindeneket eszközként felhasználó zsarnoknak undok alakjai állanak előttünk; — ha pedig czélt nem érnek — azok a sok letört, nem egyszer a vagyonnal, az állással mindent — s így önmagukat is elvesztő öngyilkosoknak sajnálatraméltó elrettentő példányai!

Gyermekeinket — ha azokat igazán szeretjük — ily koczkázattal járó boldogságra nem neveljük. Csak a *külsőségek* kápráztatják el szemeinket, s mi nem látjuk, hogy az ily csillogó külső alatt miképen megy tönkre az ember az ő lelke — teste szerint.

2. Nem erre, hanem igenis az ember lelkének és testének teljes kifejlesztésére kell a gyermeket nevelni: így hangzik felénk sok szülő és nevelőnek szava.

A *test* erőinek *magában való kifejlesztésére* mai nap igen kevesen gondolnak; bár sajátságos, hogy a középkornak testsorvasztó eszményével szemben az ember gyermekkorában, a természeti vadság állapotában élő népeknek eszménye: az erős. edzett, ügyes és hatalmas test ma akárhánynak imponál. Mégis — gyermekeink nevelésének czélja ez magában nem lehet. Az akrobatismus, a díjbirkozás — bármennyire is sportoljon ifjúságunk — mégis az igazán művelt emberre nézve igen alantas, emberhez nem méltó hivatásként tünik fel. Erre gyermekeink — bármily erőseknek és ügyeseknek igérkeznek — mégsem óhajtjuk nevelni.

Komolyabb, mivel az egész életre és életfelfogásra

kiható az *egészség enthusiasta* nevelési eszménye; ki minden áron és szüntelen gyermeke egészségére, az egészség feltételére gondol s ki gyermekét folyton ennek ellenségeire, a meghülésre, a megártásra figyelmezteti. Mintha bizony nagyobb értékünk, mint az egészség, nem lenne? s mintha az egészségről való folytonos aggódás, gyermekeink ily irányú óvása nem okozná éppen az ellenkezőt. A ki saját testét túlságosan megfigyeli — az asketa épp úgy, mint a testi egészség enthusiastája — csakhamar talál a testben olyasmit is, a mi nincs is benne: amaz a kísértés, emez a bajok egész legióját! S az eredmény az, hogy a test, az, a mi az embereket egymástól elválasztja, a mi az embert isolálja, mint legfőbb tényező lép képzetkörünkbe; s így önzővé leszünk. A folyton testével törődő — elhidegül embertársai érdekei iránt, másról, mint saját testéről, annak állapotáról nem tud beszélni, az az egész környezetétől is azt kívánja, hogy folyton vele törődjék s ha azt nem teszi, annak szeretetlenségéről panaszkodik s észre sem veszi, hogy ő maga jutott a szeretetlenség, az önzésnek elszigetelő meredélyére.

Akkor vagyunk egészségesek, ha azt sem tudjuk, hogy testünk van, ha edzett testünk — nem az aggódás, a megfigyelés czélja, hanem erős és készséges eszköze szellemi érdekeinknek. Napjainkban éppen paedagogusok körében erősen tárgyalják a test physiologiai kérdéseit; kívánják, hogy ezekre a folyamatokra — felvilágosítólag figyelmeztessük a tanulókat. Vajjon helyes-e ez?! Vajjon nem figyelmeztetjük a gyermeket éppen arra, a mire ő eddig nem is gondolt? S vajjon az a reflexio, az az óvó intézkedés nem-e fokozza a már felkeltett figyelmet, esetleg magát a bajt?! Az okoskodás okossá, de senkit jóvá nem tesz. Csak is az eszményi világból leszálló szeretet szelleme űzi ki testünkből is a kísértésnek, a rossznak a szellemét. A *nemes foglalkozás* a rossznak legnagyobb, igazán hatalmas ellensége. Erről ne feledkezzenek meg soha a nevelők, a gyermekeikért szeretettel gondoskodó szülők!

Különben nem is annyira a test a maga ereje és egészsége szerint, hanem inkább a test és lélek összerőinek, a gyermek *egyéniségének* fejlesztése lebeg sok szülő és nevelő szeme előtt, mint a nevelésnek czélja. E czélt Rousseau s újabb időben különösen Nietzsche hatása alatt álló Ellen Key állította a nevelés központjába. Szerintök a gyermek a maga egyéniségében a feltétlen jó; az ebben levő csirákat kell kifejleszteni s nem kívülről a gyermeket meghatározni. A tekintély s így a szülői tekintély, a kegyelet tőkéjével

nem számít. A szülő egyenrangúnak tekintse a gyermekét s feltétlenül tisztelje annak egyéniségét. A nevelésnek ezért is nem ez a feladata, hogy a felnőtt generatióban létező culturkincset közölje a gyermekkel, hogy azt beletaglalja egy történetileg megalakult testületbe; hanem csak is az, hogy akadályozza meg, hogy a kívülről jövő hatások a gyermek egyéniségét meghatározzák; s kövessen el mindent, hogy a gyermekben létező egyéniség tisztán, minden mással szemben kíméletlenül érvényesüljön. A gyermek e *sajátos természetében* rejlik physikai, intellectualis és erkölcsi fejlődésének törvénye. Külső *erkölcsi* törvények sem kötik; a keresztény vallás, kötelező moraltanításával a nevelésnek leginkább demoralizáló momentuma. Kiélni e sajátos természetet s így a közönséges emberi fölé emelkedni, mint Übermensch, ki önmagán kívül és önmaga fölött nem ismer el semmi hatalmat: ez az új nevelési eszmény. Hatalmas egyéniségek, a philisteri szellemi színvonalon és moralon túlemelkedő, a környezet fölött uralkodó herosok: ezek az új nevelési eszmény megvalósítói!

Mily hangzatos s mégis oly meddő szavak; mily nagyszerű s mégis önmagával ellenkező semmis perspectiva!

Az egyéniség szabad fejlődését hangsúlyozzák s íme e nevelés productumai — e kíméletlen, a környezettel, annak sajátosságával, szellemével mitsem törődő herosok hajlandók lesznek-e most egyszerre mások, gyermekeik egyéniségét respectálni, azt kifejleszteni avagy nem fejlődik-e ki éppen a jól neveltek közt egy oly titáni harcz, a melynek még csak árnyékát sem képezi a jelenlegi strébereknek dulakodása!

S vajjon meggondolják-e a szellemeskedő fantasták, hogy az egyéniség még magában véve sem nem jó, sem nem rossz valami, az a természetnek adománya, a melyben épp úgy a jónak, mint a rossznak csirái, lehetőségei megvannak, s melynél — ha azt magára hagyjuk, épp úgy mint a bakteriumi telepeknél az alsórendű, a penész fog győzedelmeskedni a jó fölött.

Nem! Az egyéniségnek szabad és akadálytalan kifejlesztése sohasem lehet a komoly nevelésnek czélja.

3. A mint azonban nincs meg magában a nevelendőben, úgy nincs meg a *nevelőben* sem a nevelésnek czélja. Locke óta kísérti éppen a legkiválóbb paedagogusokat, a kik a nevelés útján egy jobb kort kívánnának teremteni e nevelési eszmény. A közös kiindulási pont ez elmélkedőknél az, hogy a nevelendőnek a lelke egy be nem írt lap, egy puha viasz, a melyet hajlítani, a melyet beírni egészen

szabadon lehet. Arról kell a nevelőnek gondoskodnia, hogy rossz ez írásba ne kerüljön s hogy ő maga a képzeteket fokozatosan oly rendben juttassa e lélekbe, hogy azok ott szoros kapcsolatokat, szövedékeket, egybe olvadásokat képezzenek, a melyek biztosítják a jóakarat alakulását. Herbart psychologiája ily feltevésekkel dolgozik, úgy hogy nem is csuda, hogy éppen az ő iskolájában találunk csalhatlan biztossággal operáló paedagogusokkal! Az igaz paedagogus azonban éppen tekintettel a nevelendők *különbözőségére*, valamint a kiszámithatlan milieure nagyon is *óvatos* állitásaiban és *szerény* az ő munkájához fűződő reményeiben.

A csak is önmagára állított nevelő, a ki nem valamely történeti hatalomnak képviselője, a ki csak az ő sajátos eszményeit kívánja a növendékbe beplántálni, ez az individual-paedagogus — csakhamar kénytelen meggyőződni, hogy téves úton jár, hogy ő mint nevelő tényezőt nem nélkülözheti a társadalmit s hogy növendékét, s igy növendéke nevelését is kénytelen a társadalomhoz, a történeti hatalmakhoz vonatkozásba hozni.

Az individual-paedagogika nemcsak a növendék, hanem a nevelő szempontjából is elismerten csődöt mond.

B) Nem csuda, hogy az újabb időben újra hangsúlyozzuk — úgy mint a középkorban — azt, hogy az egyes nem önmagáért, hanem a közösségért létezik s hogy azért a *közösség számára nevelendő is.* A nevelésnek *czélja e szerint az*, hogy az egyest, a nevelendőt a *közösségbe betaglalja.*

1. A közösség ős sejtje a *család.* Ebből nő ki differentiálás útján fel az államig, a humanum országáig minden közösségi szervezet. Minden család egy-egy erkölcsi személy, a melynek megvan a feje, papja, királya, birója az atyában, az egész testet rendező és tápláló szíve az anyában; melynek lelkét értő irányzatában képviseli a családi *traditio,* erkölcsi, gyakorlati vagyis érvényesítő irányzatában a családi *szokás;* érzelmi vagy értékelő irányzatában az *otthonnak* sajátos *érzése.* Minden család így egy egészen sajátos élő lény.

A családi lény szellemétől eltelni, abba teljesen belenőni; úgy érezni, úgy gondolkozni, úgy akarni, mint a család: ez a nevelés czélja. Mindnyájan, kik rendes, normalis családban nőhettünk fel, e nevelésen átmentünk. A családi nevelés azonban reánk nézve — bár egész életünkre kiható, mégis a czél dolgában csak átmeneti jellegű. Nem így Chinában!

Itt a családi eszmény az egész társadalmat, magát az államot is jellemzi, úgy hogy a nevelésnek a czélja ebbe

a chinai családba belenőni. Nálunk igen ritkán csak egyes főuri családokban, de főleg egyes fejedelmek családjában látjuk még a társadalmi fejlődés e legalsóbb fokozatát mintegy megmerevítve. E családoknak egészen sajátos szelleme, sajátos traditiója, sajátos házi törvénye és egészen sajátos értékelése van, a mi is e családokat a többi családok, sőt a társadalom fölé emeli s így az általános fejlődés folyamatából kihelyezi. Ez a családi elkülönülés az ethikai fejlődés szempontjából nem helyeselhető. E családok és a társadalom egymáshoz való viszonya ezért is feszélyezett, néha annyira, hogy a kölcsönös meg nem értés miatt e tényezők egymással egyenes ellenkezésbe juthatnak. Igen természetesen, mivel természetellenes, hogy az, a mi a fejlődés szempontjából a magasabb — a családnak, mint tulajdonképen alsóbbnak alárendelve legyen. A ki nemzetében nemzetével élni akar, az a nevelés czélját nem láthatja abban, hogy gyermekét csakis a családba betaglalja.

2. Családok egyesüléséből megalakul a törzs, a nemzetség, állandó lakhellyel a község, ezek egyesüléséből *egy* nyelvvel a nemzetiség, *egy* vallással a vallási felekezet, nagyobb területen kifelé önállósulva, befelé szervezve a *nemzetállam*, illetőleg az egyház. Nem okvetlen szükséges, bár természetes, hogy a nemzetállam csakis *egy* nemzetiségnek szerves egysége legyen. Van oly állam, a melynek szervező egysége nem a nyelv, a nemzetiség, hanem a történet, a történetben uralkodó egységesítő nemzet fenntartó és fejlesztő *czélgondolat*. Ilyen a mi államunk. Természetesebb az első; azért is a természettudományok virágzásának korában eme természetes alappal bíró nemzetállam eszménye lép hódítólag előtérbe: de ethikai szempontból a történeti alapon nyugvó nemzetállam magasabb értéket, magasabb fejlődési fokozatot képvisel; mivel abban a *szervezet inkább tagolt* a nemzeti genius egysége mellett. Lehet az is, hogy viszont az egyház hatása túlterjed a nemzetállam határain, a mely csak azon esetben nem veszélyes a nemzetre nézve, ha az egyháznak nemzetek szerinti tagolását elismeri.

Mindezekhez a történeti hatalmakhoz mi mindnyájan, mint a kik az emberiség fejlődését kicsinyben átéljük — viszonyulunk; s a fejlődés bizonyos fokozatán értjük, hogy a nevelés az ő czéljául azt tűzi ki, hogy eme történeti hatalmakba betaglalódjunk, hogy egészen úgy érezzünk, gondolkozzunk, mint eme történeti hatalmak s azt akarjuk, a mit ezek tőlünk követelnek. A teljes odaadás, az önmagunkról való lemondás, a teljes felolvadás a másban és

azért is a feltétlen engedelmesség, a történeti hatalmakban levő értéknek feltétlen elismerése, s az általa hirdetett tévesnek feltétlen elítélése jellemzi a nevelési eszményt. Az egyes ne legyen e szerint egyéb, mint e történeti hatalmaknak mintegy személytelen képviselője.

Nem kicsinyeljük e nevelési eszményt. Szükségszerű volt ez az emberiség fejlődésében s épp így szükségszerű a mi fejlődésünkben is. S valamint a tölgy a maga fejlődésének minden fokozatát évi gyűrűiben megőrzi: úgy szükségszerű organikus életfejlődés mellett az is, hogy a multat mi is, mint lényünknek egy-egy mozzanatát szellemi szervezetünkben is megőrizzük. E feltétlen altruismust mi is átviszszük — módosított alakban a jelenbe; — feltéve, hogy *a történeti hatalmak folyton táguló körei elveszik kizárólagossági jellegüket.* A körök, a melyek egyenként úgy tüntek fel, mintha csakis magukban léteznének, tényleg kölcsönösen mindanyian egymásra utalnak. A felsőbb körök adják meg az alsóbb körök *értékének* kriteriumát s az alsóbb körök a felsőbb köröknek életteljességük *erejét.* Oly családi élet, mely a nemzetség, a község, a nemzetiség körétől elszigeteli magát mint önző értéktelen; kell hogy a családi körben a felsőbbnek szelleme is éljen; s az a nemzetiségi kör, a mely a nemzetről mit sem akar tudni, nemcsak értéktelen, hanem veszélyes is; de értékessé és a fejlődés szempontjából nagy jelentőségűvé válik akkor, hogy ha azt a nemzetállam szelleme, geniusa teljesen áthatja; s végre az a nemzetállam — ha chauvinistikus módon minden más nemzettel szemben elzárkózik s az internationalis emberiség szavával mitsem törődik s így csak önmagában csakis önmagáért akar élni: egészen biztosan önmagában elposványodik s a nemzetek respublicájában megszünt mint tényező élni; ellenben értékessé, s másokra is befolyásossá válik, ha az emberiségnek szelleme az egész embernek mozgató haladásnak szelleme azt — mint a más nemzetekkel szemben sajátosat — egységesen áthatja. Viszont a felsőbb körök az alsóbb körökről leemelve meddőkké, üresekké, élettelen elvontságokká válnak. Csak az az emberiség nem elvont fogalom, a mely a nemzetek életteljes, duzzadó egyéniségeiben szerveződik, csak az a nemzet nem uniformizált gépezet, a mely a társadalom egyéni tagoltságából és első sorban a családból merít életerőt.

De továbbá maga a betaglalódás sem lehet feltétlen; mivel ezzel az egyesnek az egyénisége a maga sajátos értékében tagadva lenne.

Ezért is szükségszerű, hogy ama nevelési eszményen,

a mely a történeti hatalmakba való beletaglalódást kívánja — túlmenjünk. Az egyes nem lehet a közösségnek személytelen képviselője, vak eszköze; lehetetlen, hogy őt csakis kivülötte álló törvények, tekintélyek mozgassák.

3. Az ember észlény s ezért is autonom gondolkozásra és autonom cselekvésre van hivatva.

Ezt a következményt megvonta a leghatározottabban és a legtisztábban *Kant* a nevelés czélját illetőleg.

A nevelésnek, valamint általában az embernek Kant szerint csakis egy czélja van: a *jóakarat*. Oda kell tehát az embert fejleszteni, hogy *jóakarattal* birjon. Nem elég az emberre nézve, hogy oda fejlődjék, hogy a jót *megtegye*, hogy jócselekedeteket végezzen. A jócselekedet motivuma ugyanis önző, számító, csalfán félrevezető is lehet. A jócselekedet is még csak akkor lesz jóvá, ha azt a *jóakarat* motiválja. Jóakarat pedig akkor keletkezett, ha azt nem a külső törvény avagy bármely tekintély, hanem egy oly erő mozgatja, a mely magában az *emberben* van. Minden emberben megvan az érzékiség, mely a kellemest és a hasznosat nézi, mely lehet önző, s igy csak a rosszból való és rosszra vezet; de ugyancsak minden emberben megvan az *ész* is, mely nem úgy, mint az értelem, csak a véges okok, a feltétes motivumok hatása alatt áll, hanem mely végtelen értékre támaszkodva a feltétlen törvény hódolatot parancsoló erejével szól hozzánk, mely a kategorikus imperativus alakjában szólal meg mibennünk, minden ész lényben egyformán, s mely tőlünk éppen azért azt kivánja, hogy a mi cselekvésünk indítója az legyen, a mi az általános, az egyetemes törvényhozásnak a maximája. Ennek az észtörvénynek meghallgatására, s tiszteletteljes követésére emelje fel az egyest a nevelés. Teszi azt, a midőn a nevelendőnek érzéki természetét *disciplinálja*, lelkét a culturkincs közlésével *cultiválja* s magaviseletében a törvény és szokás útján *civilizálja* s igy végre a közös emberi, az ő szellemében is megnyilatkozó — észtörvény hallására képesíti és ez észtörvényben rejlő erő alapján annak *szabad* teljesítésére indítja.

Midőn az ember igy az önzés rugóitól és a törvényszerűség békóiból felszabadul s mindinkább benső lényegében ezért is szabadon megnyilatkozó észtörvényt követi — *moralizálódik*, akarata szerint jóvá lesz!

Ezt a czélt a jellemszerűvé vált jóakaratban látja maga előtt, mint a nevelés czélját *Herbart* is. Ő is az ember *egyetemes* természetében látja azt az erőt, mely a jó akaratot normalja s az aesthetikai ítélet*ek feltétlenségében* azok kate-

gorikus voltában ezen erőnek megnyilatkozási formáját: de már az a körülmény, hogy *nem hódolattal*, hanem feltétlen *tetszéssel* jár e kategorikus imperativus megnyilatkozása — — mutatja, hogy Herbart már a subjectiv, ha úgy tetszik eudaimonistikus, egyéni elemmel is némileg számol; s továbbá az a tény, hogy Herbart erkölcsi ideakhoz (5 idea) köti a tetszés megnyilatkozását, mutatja azt, hogy ő az erkölcsi parancsnak tisztán formalis jellegét nem tartja fenn.

Schleiermacher — a mult század egyik legnagyobb conceptiójú és legfinomabb elméjű tudósa — ép úgy az *egyéni* tényezővel, mint a *jónak tartalmával* is számol, a midőn a nevelés feladatává, czéljává azt tűzi ki, hogy az idősb nemzedék az ifjabbnak az ő *culturkincsét* átadja, nem csak megőrizésre, hanem fejlesztésre is. A jót, az észszerűt Schleiermacher szerint az idősb generatio, nevezetesen az állam az ő *kulturkincsében* képviseli. Az államnak feladata ezt a jót az *egyesekben* organisalni, vagyis azok *egyénisége*vel számolva azokkal közölni. Ez a jó továbbá nem dogmatikusan adott valami, hanem folyton fejlődik; ezért is nem az apodicticitas, a kategorikus imperativ, hanem a fejlődéssel járó mozgató erő, a vonzó példa alakjában lép fel.

Kármán Mór, a mi kiváló paedagogusunk is a milleniumi tanári congressus ülésén ilyen Schleiermacheri szellemben fejtette ki a nevelés czélját.

Schleiermacher elméletében feltaláljuk a nevelés czélja meghatározásánál azokat az elemeket, a melyekből a mi nevelési czélunkat felépítjük.

Nem kívánom azonban az igen tisztelt olvasóimat ez inkább elvont úton tovább vezetni. Hadd calauzoljon minket, kik a természettudományok korát éljük — az a kiváló természettudós, a kinek nevét épp úgy, mint az ó világban, úgy az új világban ismerik; ki nem egyszer szenvedélyes kitöréseivel a humanistikus irányú tudósokat, nezezetesen az ó-kori classica-philologusokat felháborítja olyannyira, hogy iratait mint pamphletszerüeket igyekeznek feltüntetni: de kinek iratai s felolvasásai nagy hatását s minden túlzásai daczára mégis nézeteinek alapjában való jogosultságát mások túlzásával szemben mégsem lehet tagadni.

Ostwaldról szólok, a híres chemikusról. Nem követem őt agitationalis, hogy ne mondjam provocaló útjain, hanem benyitok a természettudósnak abba a műhelyébe, a melyben a létező tényeket, közelebb az egyéniség tényét megfejteni, megmagyarázni igyekszik. Hisz a nagy közönség számára írt művei közül a legértékesebb műben: „Grosse Männer“

éppen azzal a problemával, hogy miképpen keletkeznek egyéniségek, geniek, foglalkozik.

Minden valóságnak alapja az energia. Mind az, a mit akár anyagnak, akár szellemnek nevezünk — energiáknak megnyilatkozása. Lelkünk sem egyéb mint milliókra menő ily energiák complexuma, a melyeket őseinktől, közvetlenül szüleink útján örököltünk.

Ez energiák közül vannak *kötött*, mintegy megbénitott, egészen a háttérbe vonuló, vagy szorított energiák, a *recessiv* energiák; s ezek mellett a szabadon szállongó, *ható* energiák. Valamikor ama kötött, recessiv energiák is ily ható energiák voltak; de részint a küzdésben kimerülve, másrészt a megerősödött energiák által háttérbe szorítva — jutottak egy-egy egyénben ily kötöttségi állapotba; de csak azért, hogy itt kipihenve, parlagon heverve — megerősödjenek s egy-egy utódban újra vezető szerepre emelkedjenek. Ez az atavismus tényének magyarázata.

A szabadon szállongó ható energiák alkotják a maguk nyers alakjukban azt, a mit mi *egyéniségnek* nevezünk. Az egyéniség tehát egy a *természet* által adott *nyers energia* complexum (Rohenergie). Az egyéniségben nyers alakban létező energiák nem csak minőségük szerint mind különbözők, hanem hatásuk dolgában is van köztük különbség. Van köztük egy *elsőrendű*, s vannak e mellett számtalan *másodrendű* energiák.

A culturalis folyamat ezen energiák viszonyának kialakulásától függ. Az *idealis* folyamat az, hogy az elsőrendű energia legyen a domináló energia s a másodrendű energiák ennek alárendeltjei. A mennyiben ez igy van, az egyéniség *harmonikus*, normális egyéniség. (Grosse Männer 321. l. és Wider das Schulelend 41. és 42. l.)

A *tényleges* folyamat vajmi gyakran nem felel meg ez idealis folyamatnak. Nem egyszer ellenkezés van a másodrendű energiák és az elsőrendű energia közt; lehet, hogy a külső körülmények is eme lázongó energiáknak kedveznek, úgy hogy az elsőrendű energia az őt tulajdonképen megillető domináló helyét el nem foglalhatja. Az egyéniség ezzel *disharmonikussá* válik. De megeshetik az is, hogy a domináló energia oly egyoldalúan érvényesül, hogy a másodrendű energiákat nem hogy egy harmonikus egyéniség kialakulására felhasználná, hanem azokat egészen elnyomja.

E minden más fölött — egyoldaluan győzedelmeskedő energia a genialitásnak alapja; de oka annak is, hogy a másodrendű energiák elnyomásánál fogva — az egyéniség

s így a nemzetség alapja a maga egészében megkárosul, a genialitásnak mintegy feláldoztatik. (Grosse Männer 413. l.).

A művelődési folyamatnak s az *ezt czélszerüen irányító nevelőnek* eme tényekkel nem csak számolnia kell, hanem egész munkásságában ezeknek alapjára kell helyezkednie, úgy hogy a nevelésnek az a feladata ez elsőrendű energiát az egyesben *felkeresni*, azt domináló állásba juttatni s így a humanisták által annyira hangsulyozott harmonikus kiművelést — tényleg ily alakban megvalósitani.

E feladat nehéz. Nem csak arról van itt szó, hogy a nevelő növendékében meglelje a dominálásra hivatott elsőrendű energiát, hanem arról, hogy a másodrendűekben levő ellenkezést is megszüntesse, azokat alárendelésre bírja; s különösen arról, hogy a külső körülményekben létező amaz akadályokat, a melyek az elsőrendű energia dominálását akár a másodrendű ellenzők útján, akár közvetlenül a tehetség elnyomása, nyomorgatása által megakasztják — elmozdítsa. Lehetővé kell tenni azt, hogy az elsőrendű energia lehetőleg szabadon kifejlődjék, érvényesüljön s ne legyen kénytelen erejét eme belső és külső akadályokkal való küzdelemben elfecsérelni. Az a jól épült és ápolt gőzgép, mely a gőz erejét nem pazarolja el a surlódási felszinnel adott akadályok legyőzésére, hanem erejét lehetőleg tisztán, tehát a legnagyobb oekonomiával érvényesíti kiható, mozgató tevékenységében: ez — eme culturális folyamatnak, eme nevelésnek analogus eszménye!

A nevelésnek is tehát az lesz a feladata, hogy a növendékben létező domináló energiát a többiekkel, valamint a körülményekkel való surlódása daczára mégis lehetőleg nagy törtként fejlessze ki, vagyis kövessen el mindent, hogy az oekonomiai coëfficiens minél nagyobb legyen. (Grosse Männer 321. l.). A nevelés tehát a domináló energia kifejtésénél az oekonomiai coëfficienst kivánja javitani.

Ostwald azonban e természettudományi alapon nyugvó, physikai analogiák útján támogatott ez elmélkedés mellett meg nem áll. Nem elég tudnia azt, hogy az emberben létező számtalan energiák, tehetségek közül az elsőrendű miképen válik dominálóvá: ő mélyebbre hatol. Felveti még azt a kérdést is, hogy miképen keletkeznek egyáltalában elsőrendő, domináló energiák az emberben?!

Tisztán természettudományi alapon e kérdésre nehéz a felelet. Beéri ő azzal, hogy „a határtalan culturterületen *minden* egyes embernek *más-más* helyen van a sulypontja“. Ezen sulypont alapja az ő domináló energiájának; s az ember lelkének „harmoniája már most abban áll, hogy lényének

összes másodrendű energiai eme személyi jelentőségű főenergiának alárendelkeznek". (Wider das Schulelend 42. l.). A domináló energia függ tehát attól az állástól, a melyet az egyes ember a határtalan culturterületben elfoglal.

De honnan ez a minden emberre nézve egészen sajátos helyre való jutás?! Miért jut ez az ember erre, a másik más helyre?!

Óvatos s csak a genienek, ennek a feltétlenül domináló energiának helyét magyarázó felelete: „Ich habe den *Eindruck (!)*, dass es sich bei der Entstehung des Genies um eine *natürliche Veranstaltung* handelt, bei der *dem Zweck* der *intellectuellen Erhebung des Menschengeschlechts* das Individuum und sein Stamm geopfert wird" (441. l.). Ostwaldnak tehát nem *tudása*, hanem csak egy *benyomása* van és pedig arról, hogy létezik egy *természetes elrendezés*, a mely az emberiség intellectualis felemelkedésének *czéljára* tekint.

E szavak, melyek a ridegen, csakis az *okok* fürkészésére szorítkozó, a czélokat pedig kizáró természettudományi gondolkozás előtt tulajdonképpen értelmetlenek s Ostwald szemében is csak benyomásszerűek, sejtelemszerűek, subjectiv értékűek: a mi szemünkben mély értelmű, objectiv igazságot fejeznek ki s helyesen vonják le előbbi, általunk is elfogadott megfigyeléseinek következményét.

Teljesen értjük Ostwaldot, egyetértünk vele; csakis más szavakkal, a mi szavainkkal fejezzük ki ugyan ezeket a gondolatokat. Mások szavai meg-nem-értésének, félreértésének s így másokkal való meddő vitatkozásának egyik főoka az, hogy másnak szavait nem tudjuk *lefordítani* a mi nyelvünkre, hogy más-más szavak mögött nem leljük fel ugyanazon gondolatot, ugyanazon értékeket, a melyeket mi is örömmel a mieinknek vallunk. Nem teszünk mi most egyebet, mint azt, hogy Ostwald természettudományi gondolkozását és ennek megfelelő szavait az ethikai gondolkozás szavaira lefordítjuk.

Különben Ostwald már is túlhaladta éppen az energia elméletével a természettudománynak atomus és később molekularis elméletén nyugvó mechanikus világnézetét. Az energia, midőn az sajátos erő, a mely az ő természetének megfelelő megnyilatkozást kíván — tulajdonképpen csirájában rejti a későbbi sajátos kifejlődésnek alakját (εἶδος) s így azt a czélt is, a melyért van. Az energia elmélete a mechanika elméletéből már magában véve is a teleologiai, az ethikai világnézetre átvezet; — s így arra hivatott, hogy e két világnézetet a jelenben áthidalja, kibékítse.

Igenis, lehetőségek, tehetségek ezek az energiák, a melyek a végtelen emberiség solidaritásánál fogva minden egyes emberben is határtalan számúak. Nem minden tehetség érvényesül minden egyes emberben; de hogy benne a nemérvényesülő is megvan — ezt bizonyítja az atavismus, a tehetségnek az utódokban való érvényesülése. Külső alakban, tehetségben ugyanis vajmi gyakran a nagyszülőkre ütnek az unokák. A tehetségek, az energiák egy része tehát latens, recessiv, alvó, pihenő, mintegy parlagon heverő tehetség. A tényleg működő energiák, tehetségek összessége alkotja az ember sajátságát, *egyéniségét.* Ezt az egyéniséget az ember a természettől, mint készet veszi.

Nem ennek a nyers energiatömegnek egyszerű kifejtése, tehát ez egyéniség tiszta érvényesülése a culturális folyamatnak, a nevelésnek feladata. A Rousseau irányu individualistákkal szemben mi is hangsúlyozzuk Ostwalddal, hogy az energiák, a tehetségek mibennünk nem egyenértékűek. A sok másodrendű tehetség mellett van mindenkiben egy elsőrendű tehetség, a melynek kiváló értéket az a tény kölcsönöz, a mely szerint ez energia az emberiség culturális folyamatában, fejlődésében egy szükségszerű, egészen sajátos tényezőt képvisel, vagyis a mely energiával van minden egyes embernek egy sajátos helye a culturterület körén belül. E kiváló energia mellett létező másodrendű energiák, a mennyiben azok ezzel ellenkeznek, a nevelés útján megfékezendők, fegyelmezendők, hatástalanítandók, illetőleg átalakítandók, hajlítandók, s művelendők úgy, hogy azok ama főenergia alá helyezkednek, azt erejében, hatásában harmonikus módon támogatják. Ezt a kiváló, a culturterület egész körére nézve szükséges értékű energiát, a mely a többi energiák fölötti uralkodásra hivatott: a minden ember egyéniségében létező *jobb Énjének* nevezem, ama sokratesi daimonionnak, mely a lelkiismeret szavában kérlelhetlenül felszólal a lelkünkben érvényesülni kívánó rossz ellen, attól óv s ha a rosszat elkövettük, elitél, a jóra pedig erőt, örömöt kölcsönöz; nevezhetem azt ama Platói eszmének, mely nékünk értéket ad s azt kívánja, hogy életünk emez örökértékű eszme utánzata legyen; nevezhetem *Aristotelesz*-szel az anyagban levő εἶδος-nek, a mely azt mozgatja, hogy végre valóságban is azzá legyen, a mi kezdettől fogva csak is lehetőség szerint volt; nevezhetem a Stoikusokkal φύσις, νοῦς, θεός-nak, a mely ez alapon azt kívánja, hogy e φύσις, e νοῦς, e θεός szerint éljünk; nevezhetem azt Lockeval gentlemannak, a mely a szív udvariassága alapján az ember egész egyéniségét átalakítja, nemesíti: nevezhetem

Leibnitz-czel centralis monasnak, a mely a többi peripheric us monasoknak világosságot, tisztaságot ad; avagy Spinozával lelkünk, egyéniségünk, módusszerüségünk ama substantialitásának, a mely minket a zavaros, véges gondolkozás, értékelés köréből a sub specie aeternitatisszerű gondolkozásra, értékelésre s igy szabadságra, amor Deire képesít; nevezhetem Kanttal empiricus, tapasztalati feltételezett Énemmel, ezzel az adott egyéniségemmel szemben — intelligibilis szabad Énemnek, avagy Fichtevel ugyanily értelemben tiszta Énemnek, Hegellel az absolut szellemnek a mi bensőnkben természetessé vált szabadságának: mindenünnen világchorusban összhangzóan hangzik felénk: *nem* az *egyéniségünk*, hanem *egyéniségünkben* létező *jobb Énünk* mint az elsőrendű energia: ez fejtendő ki a nevelés útján.

S már most honnan van ez az elsőrendű energia, ez a mi jobb Énünk?!

Ostwald egy természeti elrendezésre (natürliche Veranstaltung) viszi vissza ezek létét. S Ostwaldnak igaza van, hogy ha a természetben ily elrendezést vél látni. A szervezetek ugyanis minél fejlődöttebbek, annál inkább differentialódnak egészen sajátos szervekben. Minél sajátosabbak, minél számosabbak ezek a szervek, annál fejlődöttebb maga a szervezet is. A természetben való fejlődés éppen abban áll, hogy az egyes szervezetek saját létük fenntartása és fejlesztése érdekében e czélból differentialódnak vagyis megteremtik ez érdekből a szervezetnek meghatározott helyein a szükséges szerveket. A mi testünk, e természeti szervezetek legtökéletesebbike, e sok millió energiák szerves egysége legvilágosabban mutatja, hogy maga a szervezet mily bámulatos *elrendezéssel*, oekonomiával csoportosítja egy-egy elsőrendű energia köré a többieket s alakítja meg ez úton a test külső és belső szerkezetében a különböző szerveket saját léte fenntartása és fejlesztése érdekében.

S igy vagyunk az erkölcsi testületekkel is. A család teste minden egyes tagjában differentiálódik s annál értékesebb, annál magasabb fokú a család élete, minél különbözőbbek tehetség, munkakör tekintetében a családnak, a háznak egyes tagjai, egyes szervei. S igy vagyunk a hazával is, a nemzetállam testével. Államunk minél inkább lesz culturállammá, annál inkább szervezi ezen culturnemzetnek geniusa a társadalmat egyénileg s annál kevésbbé tud még itt sem megállapodni, hanem kívánja azt, hogy az egyéniesült társadalmi körökön belül is egyéniesüljön a társadalomnak minden egyese is s szolgálja a társadalom szelleme által tételezett jobb énjével a társadalomnak s igy a nemzetnek

érdekét. De az államnál sem állapodhatunk meg: minden egyes állam az emberiségnek egyéniesült szerve, a mely csak addig értékes a nemzetek respublikájában, míg az általános emberi culturális fejlődést egészen sajátosan szolgálja. Az emberiség szelleme teremti meg az emberi culturális fejlődés folyamatában e sajátos culturcentrumokat, ez elsőrendű energiákat, hogy ezek biztositsák a culturának fennmaradását és fejlődését. De végre még az emberiség is egy magasabb culturkörnek, az universum szellemének egy sajátos szerve, a melyben ez universalis, az absolut, mindeneket — le egészen az egyesig átható szellem organizálódik. Ezt az egyetemesen minket organisaló, minden egyes embert is a culturalis folyamatban, az őt megillető helyére állító, neki hivatást jelző, a fejlődésnek czélt tételező és e czélirányos folyamatot vezető szellemet nem természetnek, a mely vak és csak törvényeket követ, nem világszellemnek, hanem eszünk követelménye, de szivünk közvetlen szava szerint is *Istennek* nevezzük: Igenis Isten az, ki mindeneket áthat, mindeneket a fejlődés útján czélhoz vezet; Isten az, ki minden egyest e folyamatban e szervezetben egy sajátos czélgondolat érvényesitése végett létesít, teremt. Minden egyes ember így egy isteni czélgondolat, a melynek alapján az egyes feltétlen értéket nyer a fejlődés folyamatában.

Ezt a hivatást jelző isteni czélgondolatot, mint az egyes embernek jobb Énjét kell az egyesben megkeresni, s ezt mint elsőrendű energiát domináló állásra juttatni. Ha így az ember egész egyéniségét a nevelésben jelenkező történeti hatalmak hatása alatt emez isteni czélgondolat, eme jobb Én, emez elsőrendű energia dominálja, úgy hogy a másodrendű energiákat, a többi gondolatokat, érzelmeket, indulatokat, törekvéseket, az egész testet is határozólag áthatja s a körülményeit is hatásosan meghatározza: úgy ez isteni czélgondolatnak ez *állandó*, *átható* uralkodása alapján az egyéniségben egy valláserkölcsi *jellem* fejlődik ki s ezzel az egyéniség *személyiséggé* válik.

A nevelés ezzel czélját elérte; ***elérte,*** *mivel ez a czél* ***absolut*** czél; igenis, absolut czél, mivel ez a czél az összes eddig *felsorolt czélokat és minden ethikai értéket önmagában foglalja.*

A személyiséggé vált egyéniség önzően nem huzódhatik vissza; isteni czélgondolatja a köz épitésére, sajátossága érvényesítésére hívta meg. Az érvényesülés külső eszközöktől, javaktól függ. A *vagyon*, a *társadalmi állás* az önérvényesülésnek hatalmas eszköze; ezért is legkevésbé

sem kicsinylendő, de soha nem értékesitendő mint czél, hanem mindig csak mint eszköz. A *testnek ereje*, *egészsége* is az *eszközi* javak közé tartozik. A gyönge, a beteg test gondot okoz, ápolást kiván s az embert sajátos hivatása teljesitésétől elvonja; önmagára, érzéki életére szegzi figyelmét s akaratlanul is önzővé teszi az embert. Ezért is sajátos természetének megfelelően táplálandó, ápolandó, edzendő, játék, torna, sport útján erősitendő a test: úgy hogy az mint suly lefelé ne vonjon, mint baj hivatásunktól el ne vonjon, sőt mint erős eszköz készségesen rendelkezésünkre álljon hivatásunk teljesitésénél.

Az egyesnek *egyéniségét* sem kicsinyli a személyiség elve, sőt ellenkezőleg ezt elismeri mélységes alapja szerint. Átveszi azt természetadta volta szerint, de csak azért, hogy benne keresse azt a sajátos alapot, a mely azt az egésznek építése szempontjából feltétlenül értékessé teszi. Az egyéniség elvét természeti meghatározottságából kiemeli s belehelyezi egészen sajátos voltával egy valláserkölcsi világrendbe s ezzel feltétlen értékűvé teszi.

Ugyanily szempontból elismeri s értékeli a nevelőnek egyéniségét. Benne is nem az önmagára állitott, önkényesen, szeszélyesen, kedvencz képzetei szerint alakitó nevelő tényezőt látja, hanem a társadalmi tényezők megbizottját, kinek értéke csak akkor van, ha növendékét — annak sajátosságát szem előtt tartva — az élet, a köz számára neveli.

Ezzel — igen természetesen — a közt, a *történeti hatalmakat*, a *történeti Éniségeket* — a családtól fel a nemzeten át — egész az emberiségig — is elismeri; de nem egyenként magukban véve, egymástól elszigetelten, hanem csak úgy, mint az emberiség történeti fejlődésének egyes alakulásait, a melyeknél a felsőbbek életet nyernek az alsóbbak által; az alsóbbak értéket a felsőbbek útján. *Egy* nagy organismust alkotnak e történeti hatalmak, a melyek minden egyes alakulata kölcsönösen feltételezi egymást élete és értéke szerint. Éppen ez az *organismus* ténye kizárja azt, hogy e történeti hatalmak bármelyikét úgy fogjuk fel, hogy abba az egyes mint eszköz, vak engedelmességgel, egyénisége feláldozásával beletaglalódjék; az egyes is eme történeti hatalmak élő, személyiségi voltában feltétlen értékű, mert egészen sajátos szerve. A történeti hatalom, a maga szerves egységében, mint a humanitásnak, Istennek az országa a *fejlődés* szempontjából czél; de a *nevelés* szempontjából eszköz arra nézve, hogy az egyéniségben felkeltse, tudatra emelje és érvényesülésre birja azt a jobb Ént, a melynek alapján az egyéniség, már most mint

személyiség — a történeti hatalmaknak feltétlen értékű szerve.

Tisztelettel mi is meghajlunk *Kant*-nak észtörvénye és az ezen alapuló kategorikus imperativus előtt. Hisz kölcsönhatás, fejlődés csakis közös alapon lehetséges; s az érzéki fölé való emelkedésnek feltétele és ereje is az embernek *ész* lényege. Az észnek productuma — a mint ezt magyar nyelvünk oly találóan fejezi ki — az *eszme*, mely mint ilyen alkuvást nem ismer, s így a categorikus imperativusnak jellegével is bír. De míg Kant szerint e törvény teljesitése csakis hódoló tisztelettel jár, kizárva minden más, nevezetesen eudaemonistikus önző érzést: addig a személyiség érvényesülését éppen e kellemesnek, ez örömnek az érzése kiséri. Sajátos isteni czélgondolatunkban nyilatkozik meg a feltétlen igénynyel fellépő észtörvény; de éppen azért, mivel ez a mi sajátunk s ennek érvényesülésével győzedelmeskedik a mi jobb Énünk, úgy hogy azt a *mi sajátos* természetünk alapján, ezért is *szabadon* cselekedtük — az örömnek kellemes érzése is hatja át egész lényünket.

Haladást látunk ezért is *Herbart* neveléscéljának meghatározásában, a mennyiben ő éppen ezen — ha úgy tetszik önző mozzanatot a feltétlen *tetszés* követelményében elismeri.

Míg azonban Herbart e tetszést az aesthetikai ítéletekben egész ethikájának elvévé, kriteriumává teszi: addig szerintünk az csakis sajátos isteni czélgondolatunk érvényesülésének természetes kísérője. Felismerjük nagy készséggel Herbart nevelési czéljában az erkölcsiség jellemszerűvé vált erejében (Charakterstärke der Sittlichkeit) a mienket is; de annak csakis egyik oldalát, a kifelé, az életre ható erkölcsi oldalát; ennek mélyebb, vallási alapját azonban hiába keressük. A vallás nála az erkölcsiségnek, közelebb az önérzet esetleges túltengésének csakis correctivuma: de nem úgy mint nálunk *éltető* forrása. Haladást látunk Herbartnál szemben Kanttal abban is, hogy ő azt a kategorikus imperativust tisztán formai jellegéből kivetkőzteté, annak az erkölcsi eszmékhez való vonatkozása által közelebbi *tartalmat* is kölcsönzött; el is fogadjuk a Herbart által megállapitott öt erkölcsi eszmét, mint tényleg a személyiség tényezőit: de nélkülözzük Herbartnál az öt eszmének egységes forrását, éppen azt, a mi erkölcsi életünket — a tudat egységének megfelelően — egységessé teszi. Herbartnál ez eszmék, minden összefüggés nélkül, különböző aesthetikai ítéleteken alapulólag lépnek mint normálók elébünk: Pedig van ezeknek — csak nézzük azokat a sze-

mélyiség szempontjából — közös, egységes gyökerük. Az egyén, midőn tudja azt, hogy az ő *jobb Énjében* egy isteni czélgondolat nyert életet, úgy hogy ő Istennek gyermeke — a *hálás szeretet* hatja át egész lényét, a mely Istennel s Isten szellemének kijelentéseivel szemben oly szerénynyé teszi s éppen e hálás szeretete alapján arra kötelezi, hogy ez isteni, feltétlen értékű gondolatot meg is valósítsa. Csakis folytonos, ernyedetlen sajátos lelkének az ismeretéből, tehát lelkiismeretéből folyó törekvés közelíthetik meg ezt az őt éltető, lelkesítő czélt. Perfice te! A ***tökélynek az eszméje*** (Idee der Vollkommenheit), mely folytonos tökéletesbedésre készt szükségszerűleg folyik Istenünk iránti *hálás szeretet* érzületéből. Ez isteni czélgondolat pedig a *mienk*, úgy hogy ha annak a hatása alatt hálás szeretetből cselekszünk, önmagunkat tételezzük, úgy hogy a mi bensőnkben nincs ellenkezés, sőt a legbensőbb harmonia a tudás és az akarás közt; bensőleg nem vagyunk kötve, él mibennünk a ***benső szabadságnak eszméje*** (die Idee der innern Freiheit).

S a mint tudjuk azt, hogy ez isteni czélgondolatban bírjuk a *mi* jobb Énünket: úgy tudjuk azt is, hogy minden egyes lény, nevezetesen *minden egyes* ember is Istennek ily sajátos czélgondolatja, s hogy így egyenkint mindnyájan arra vagyunk hivatva sajátos czéljainkban kölcsönösen egymást támogatva — a humanitásnak, Istennek országát kiépíteni. Midőn mi felebarátunkat sajátos feltétlen értékében elismerjük, sőt sajátosságának érvényesitésében támogatjuk: ekkor felebaráti, ható szeretet él mibennünk. A hálás szeretet mellett a ható szeretet képesít minket arra, hogy önmagunkról megfeledkezetten másnak sajátosságába beéljük magunkat s azt akarjuk, a mit ő e sajátossága alapján akar. Ezt téve él mibennünk a Herbarti ***jóakaratnak*** (die Idee des Wohlwollens) *eszméje.*

E minket átható szeretet alapján örömünk van abban, hogy ha kiki e sajátossága érvényesítésében meg nem zavartatik s így mindenkinek megvan a más által is elismert hatásköre. Midőn a mindeneket megértő és értékelő szeretet alapján az egyes akarók közti ellentét, viszály megszünik s a harmonia így külsőleg is létesül —: ekkor győzedelmeskedik a ***jognak*** eszméje (die Idee des Rechtes). A lényegbe beható és ezért is annak megfelelően értékelő szeretetre nézve nem közönyös azonban, hogy a jog nyer-e sanctiót vagy nem; közelebb, hogy vajjon a jobb Énnel adott sajátos köröknek megzavarása büntetlenül és e körökben folyó tevékenység támogatása jutalom nélkül történik-e vagy nem. Ez értő és értékelő szeretet örül a jónak győzelmén, a

rossznak elbuktán, örül azon, hogy kiki veszi az őt megillető *méltó* büntetést; illetőleg *méltó* jutalmat. Az értő és értékelő szeretetnek e követelményével él mi bennünk a *méltó voltnak*, a megtorlásnak eszméje (die Idee der Billigkeit). Az öt Herberti külön-külön álló s az erkölcsiséget Fa
igy különböző öt forrásra szétbontó erkölcsi ideanak van tehát *egy* közös gyökere: a vallásilag mélyitett és erkölcsileg megtisztított szeretetben. Egész erkölcsi életünknek közös éltető és boldogitó gyökere a *szeretet.*

Igy alapozottan benne van nevelési czél-elméletünkben Herbart nevelési czélja is.

Még bensőbb találkozást mutat Schleiermacher nevelési czélja — a mienkkel. Ő az, ki az individual-paedagogusokkal szemben a társadalmi, a történeti tényezőt hangsúlyozza, midőn magában az idősb nemzedékben (die ältere Generation) látja a nevelőt. Ez adja át a culturkincset az ifjabb nemzedéknek megőrzésre és gyarapitásra.

Mi is elfogadjuk ezt ebben az általánosságban is, a mennyiben abban a környező milieuben, azokban a ható imponderabilekben, a melyeket fel nem sorolhatunk, de a melyeknek mély hatását egészen öntudatlanul érezzük — látunk szintén nevelőket. Elfogadjuk azt is Schleiermacherrel, hogy az állam, — a mennyiben igaz culturállam — e nevelői oktató működés *vezetésére* hivatott; de elfogadjuk vele azt is, hogy tulajdonképen a *társadalom* a maga életteljes tagoltságában a nevelői oktatásnak hivatott *gyakorlója*: — hozzátesszük azonban azt, hogy e működés tudatossá, czélirányossá még csak akkor válik, ha e társadalmi hatalmakat egy valódi valláserkölcsi személyiség életével, példájával, suggeraló erejével képviseli. Elfogadjuk azt is, hogy a culturállam van tényleg arra hivatva, hogy az idősb generatio culturkincsét az ifjabb nemzedékben organisalja, vagyis hogy annak tagjait egyéniségük szerint belevigye a művelődési organismusba, illetőleg annak abba a helyébe, a mely azokat egyéniségük szerint megilleti: de hozzátesszük, hogy csak az az állam, mely az emberiség, Isten országának czéljai és eszközeivel törekvéseiben nem jut ellenkezésbe. A személyiség elve a nemzeti nevelésnek nagy fontosságát elismeri, de ebben a nevelésnek végső ratióját csak azon esetben látja, ha nincs az ellenkezésben a humanitás ratiójával.

Egyetértünk Zillerrel, Kármánunk mesterével, ki a Herbarti ethikai jellemet a vallásinak követelésével bővitette; s bensőleg találkozunk a személyiség követelésében G. Baur, Zetschwitz, különösen Paulsen, Lindevel s Will-

mannal is, csak hogy az utóbbi a nevelés czéljában is egyoldalúan hangsulyozza a történeti tényezőt és abban azt az örök igazságot, a melynek létét ő mégis csak egyoldalúan *egy felekezethez* köti.

S a mint megvannak a személyiség elvében legalább mozzanatként az ismertetett és idézett nevelési czélok: úgy a személyiségben egyesülnek mindazok az értékek, a melyek az eddigi különböző álláspontokon egymással ellentétben kivántak érvényesülni. A *függetlenség* az atomszerű érzéki Éniség álláspontján a legfőbb érték s viszont a teljes, odaadó függés a közösségtől a történeti Éniségnek vezető eszméje. A személyiségben, mint *önállóban* az ellentétek harmonikusan egyesülnek. A személyiség, mint az *isteni* czélgondolat kialakulása az egészszel, a mindenséggel kölcsönhatásban van s így mindennek hatása alatt áll, mindentől függésben van; sajátosságánál fogva azonban mindenre visszahat, visszaható mikéntjében semmi által, csakis *sajátos* természete által meghatároztatva, tehát *szabadon.* Csak az alsórendű, szűk látókörű lények és nemzetek kivánnak függetlenek lenni. A kikben kiható, világraszóló missiónak tudata van: azok megnyílnak a kivülről jövő hatások előtt, de nem azért, hogy sajátos lényegüket e hatások megzavarják, hanem hogy ez alapon kifelé, minden másra visszahassanak. A sokoldalú, a mindenoldalú függésben az önállóságnak, ez igaz önállóságnak alapja a személyiség.

S még egy mélyebb értelemben van ugyancsak a személyiség elvében a függés és szabadság eszméjének ellentéte megoldva. Az isteni czélgondolat alapján vagyunk azok, a kik vagyunk. E czélgondolat minden értékünk összefoglalatja s ez nem magunktól van, ez Istennek adománya. Minden, a mi vagyunk, Istentől vagyunk s így a *feltétlen függésnek érzete* Istentől — létünkkel adott alapgondolat.

Ez isteni czélgondolat azonban a *miénk*; önmagunkat érvényesitjük, midőn e feltétlen függés érzetében gondolkozunk, cselekszünk s minden embertől, minden emberi tekintélytől való függetlenségünket magasabbrendű önállóságunkat, *szabadságunkat* érezzük Istentől való függésünk alapján. *Csak az igazán vallásos ember bír hátgerinczczel, mely ember előtt nem hajlong; csak ő az igazán megbízható, mert megbízhatóságának alapja Istenben nyugvó s Istenből erőt merítő erkölcsi jelleme.*

S így látjuk, hogy az a nagy ellentét, a mely mai nap mind inkább kiélesedik a vallás és a moral közt s melynek alapján nevezetesen Francziaországban, Németországban igen tekintélyes körök vallásnélküli moralt kívánnak, mivel

a vallásban az erkölcs ellenségét látják — a személyiség álláspontján megszünik. Megfeledkeznek az illetők, hogy a a vallás nem külső tekintélyektől való függésnek, nem a servilismusnak iskolája, hanem a mi bennünk, lelkünk mélyében isteni czélgondolatunk alapján véghezmenő folyamat, a véges szellemnek a végtelennel való kölcsönhatása, a melyben békét, de erőt is nyer önmagának, jobb Énjének bátor, önálló érvényesítésére, emberrel, emberi viszonyokkal meg nem alkuvó igaz erkölcsi életre!

S végre megszünik a személyiség álláspontján az a nagy ellentét, a mely mai nap erkölcsi világnézetünket egymással ellenkező alapra: az egoismus — és az altruismus, illetőleg az eudaemonismus és az erkölcsi rigorismus alapjára építi. A személyiségben érvényesülő jobb Énünkkel szolgáljuk igazán az egészet és az egészben felebarátainkat; úgy hogy minél inkább mélyedünk el a jobb Énben s minél inkább érvényesítjük ezt: annál nagyobb, senki más által, csakis miáltalunk teljesíthető szolgálatot teszünk a köznek.

Minél inkább hangsulyozzuk ezt az Ént, s élünk ez Énnek és ez Énből: annál inkább élünk másban és másért. E nemes egoismus a legodaadóbb altruismus.

Ezért is az a Kanti erkölcsi rigorismus kibékül a személyiségben az ő megvetett ellenfelével — az eudaemonismussal, a boldogsággal is. A személyiség a bennelévő isteni czélgondolatban birja a kérlelhetlen kötelességteljesítésnek törvényét, de mivel éppen ez alkotja a mi jobb Énünket, a mi sajátosságunkat, éppen azért birjuk ebben a törvény teljesítésének erejét s ez erő érvényesülésében az Istenben megnyugvó, felemelő és boldogító érzetet, melytől semmiféle külső sikertelenség sem foszthat meg. *Ez isteni czélgondolat, jobb Énünk szükségszerű kiélésében szabadok — boldogok vagyunk.*

Erre a személyiségre és benne az életünket mozgató ellentétek kiegyenlítésére és életértékeink birtokára kivánjuk gyermekeink egyéniségét felemelni; s ezzel nékik átadni örökül azt a legdrágább kincset, a melyet mi bírunk s melylyel kiépül szükségszerűleg a humanismus szellemében nemzetünk önállósága is.

Hogy miképen érvényesül magában a nevelésben a személyiség mint mozgató elv: erről a következő czikkben.

Schneller István.

A REALITÁS-FOGALOM TYPUSAIRÓL.

Ismeretelméleti tanulmány.

I.

A realitás gondolatának mai, talán szerényebb, de mindenesetre sokoldalúbb megalkotása nemcsak azoknak a logikai természetű, anyagukat a psychologiából merítő analysiseknek az eredménye, a melyeknek azt általában tulajdonitják.

Egész különösen játszanak bele a fogalomalkotásnak mai variatióiba bizonyos metaphysikai állásfoglalások; ezek adják a logikai törekvéseknek láthatatlan, de nélkülözhetetlen hátterét; s ezeknek a szerepe épp olyan fontos, vagy ismertebb és präcizebb szóval élve, épp olyan constituens része a tőlük látszólag független, sőt heterogén logikai felépítéseknek, mint a kétdimensiós felületen való téralkotásnak a rajzolt vonal mellett maga a kétdimensiós siklap. (Látni fogjuk később, hogy ez az analogia mélyen, gyökeres tulajdonságaikig hatva, jellemzi a szóbanforgó philosophiai disciplinák viszonyát.) De a metaphysikai basis igazi funktiója abban a mértékben jut érvényre, a melyben az ismeretelmélet, a logika, s a metaphysika független, immanens rendszereket építenek, a hol tehát e különálló rendszereken *belül,* csupán a nekik megfelelő, külön, az egyes rendszerek szerint logikai, ismeretelméleti vagy metaphysikai mérték nyer alkalmazást. Mi más a mai symbolikus logika törekvése, mint egy tiszta logikai rendszer szerkesztése, olyané, a melyben metaphysikai kérdések nem is fogalmazhatók. A tudomány-elmélet egyik iskolája ugyanazt a tisztaságot akarja elérni, a mikor a tudomány számára praeparált tényekben semmit sem lát a physikailag mozdulatlan materiából épp úgy, mint a metaphysikailag mozdulatlan realitásból, hanem e tényeket a hypothesisek valódiságától függő értékűnek tekinti; s így a realitáskérdést kitolja a hypothesis és axioma realitásának kérdéséig. De így tisztázva, rögtön nyilvánvaló, hogy ez a realitáskérdés itt, a hypothesis logikai fokán, alkalmazhatatlan; helyét az

érték, a használhatóság, a functió fogalma, *tisztán logikai fogalmak* foglalják el. Ez azt jelenti, hogy a metaphysikai mérték fölöslegessé vált, s így a tudomány logikailag immanens[1] rendszerré alakult. Egy másik, nem kevésbbé fontos csoportja a természettudósoknak a physikai ismeretek valódi jellegét a legegyszerűbb tapasztalatokra vezeti vissza s e legegyszerűbb tapasztalatban néhány logikai principium, mint az identitás elvének, vagy az ellentmondás elvének megannyi incorporatióját látja.[2]

Ezzel ez a rendszer is logikailag immannssé alakult. A realitáskérdést logikai elvek *logikai* érvényességének a kérdésére transformálták. Ezért sok tekintetben igaz a tudományos köztudatnak az az állitása, hogy a természettudomány tételeit a metaphysika válságai, gyakori pusztulása és állandó újraszületése egyáltalán nem érintik.

Sok tekintetben — de nem egészen, éppen annyira nem, a mennyire maguk a logikai elvek (a melyek keretébe vittük át e tudományok alapjait) *nem* tehetik magukat függetlenné a metaphysikától. Tehát ez a kérdés, t. i. a logikai és metaphysikai immanens rendszerek összefüggése messze túlhat e philosophiai disciplinák határain, s eldöntésük gyökerében változtatja meg a physikai tudományok elvi alapját. Szükséges tehát, hogy e kérdést teljes élességében — legalább föltegyük; a megoldás kísérletét a helyes kérdéstétel irányban meghatározza, s ez talán fontosabb, mint a másik tényező, a melyben nem határozhatja meg: a megoldás functio-köre.

Kezdjük egy negativ megjegyzéssel. Az a módszer, a

[1] Az *immanens* szót itt, s e dolgozatban mindenütt *nem* a transcendens ellentéteként, hanem: „idegen elemektől ment", „egységes" — értelemben használom.

[2] Ezen a tényen az sem változtat, hogy ezt a logikai jelleget újra alárendelik a „tapasztalat" fogalmának. Typikus ez Mach-nál (Mechanik, 6. Aufl. 288. l.). „In der Annahme, von welcher Stevin ausgeht,... liegt ohne Frage zunächst nur eine ganz instinktive Erkenntniss. Er fühlt sofort, nnd wir mit ihm, dass wir etwas einer derartigen Bewegung Ähnliches nie beobachtet, nie gesehen haben, dass dergleichen nicht vorkommt. Die Überzeugung hat *eine solche logische Gewalt*, dass wir die hieraus gezogene Folgerung... ohne Widerrede annehmen, während uns das Gesetz als blosses Ergebniss des Versuches oder auf eine andere Art dargelegt zweifelhaft erscheinen würde." Ezt a „logikai erőt" később az Avenarius biolo-genetikai és a saját teleologiai elve segélyével akarja logikai jellegétől megfoszani, helyesebben: magát a logikai jelleget a tapasztalatból származtatni; előttünk nem kétséges, hogy egy ilyen logikai elv functiója teljesen független a genesisétől. S azért sorozzuk Machot is a logikai tmmanentia megalkotói közé.

mely a realitás felépítésében a kevertnek, a nem immanensnek példája, a dialektika. A „panlogismus“, a melyben egyesek a logikának, s mások a metaphysikának tiszta formáját tisztelik, logikai eszközzel nyíltan metaphysikai tárgyat akar alkotni.

A míg más rendszerekben észrevétlenül, a nevek és fogalmak aequivocatiója leplében, hibás okoskodások résein, a hagyomány és félelem homályos területén jutottak a philosophiai rendszerekbe a nem immanens részek, hiánynak, hibának, kisegitőnek a tanácstalanságban, addig a dialektikában előre meghatározottan, kimondottan, czéllá, egyedüli lehetőséggé alakítva lép be a nem immanens elem a rendszerbe, annak a legsajátosabb természetét, legbelsőbb erejét alkotja. A tisztán logikai létűből, tisztán dialektikai úton nyert metaphysikai — csakugyan, a dialektika elfelejtkezett az utolsó antithesisről, s ez a dialektikának, mint módszernek, az antithesise; a dialektika, a mely a metaphysikai föltétlen antilogikai voltát rejti magában antithesis gyanánt; igy hegeliebbnek kell lennünk Hegelnél, s a dialektikát, mint systemát, a dialektika törvényeinek alávetett gyanánt kell tekintenünk; a módszer önmagába zártságát szétfeszíti a bele erőszakolt, valódi tárgyának intentiójában rejlő *ellenmondás*; a legfelső synthesis tehát még nem ez, ez még magában rejti a dialektikai elemet, s ez újabb antithesis synthesise csak úgy volna lehetséges, ha a föltétlen realitas fölé logikai úton állithatnék valamit; a mi természetesen értelem nélküli; s ebben a fogalmazásban a dialektikai és a metaphysikai constructio szükségképen heterogén voltára mutat.

Még szembeszökőbben mutatkozik ez a törvényszerűség akkor, ha a hegelizmusnak bizonyos újabb termékeire gondolunk, a melyeket a hegeli álláspontól idegen, modern metaphysikai gondolkozásmód befolyásolt; ez a korántsem jelentéktelen kísérlet, jelenlegi problemánk szempontjából, érdekes elváltozását mutatja annak a functiónak, a mi a „logikai“-nak az eredeti rendszerben, s ez újabb felépítésben jut. A míg ott a dialektiai alkotottság a legfelsőbb synthesisig követve, erőszakosan teszi logikaivá azt, a mi természete szerint logikailag indifferens, addig itt az idegen forrású metaphysikai először valóságában tételeztetik, s csak miután már megvan, mutatják ki benne a logikait, mint qualitást. Ott tehát a logikai állítja elő a realitást, itt a realitás logikai természetűnek mutatkozik; s a míg ott a logikailag nyert realitás nem igazi realitás, mert további synthesist kiván meg (a nélkül, hogy azt lehetővé tenné),

addig itt a megadott realitás nem a realitás voltában logikai, a logikait mint szempontot érezzük rajta, s nem mint egész valóságát kifejező elemet — s ez „egész valóság“ itt, a hol a realitás *tételeztetik*, teljes értelmű fogalom — és teljes jogú probléma. A franczia philosophus metaphysikai tételezése nem tehető logikai tételezéssé. Ez a negativ argumentum.

A míg a dialektában a metaphysikai valóság csak az utolsó lépésnél jut be a rendszerbe független elem gyanánt,[1] ezt a realitást minden más systema önálló módon, a hozzájutás útjától függetlenül, mint adottat tételezi. De ugyanakkor, a mikor a metaphysikait, mint a legfőbb realitást, logikailag indifferensnek veszi valódi intentiója szerint, ennek az intentiónak a tisztaságát nem képes fenntartani egy nem immanens rendszerben.

Az ilyen rendszerben épp olyan függetlenül functionál a logikai, mint a hogy önálló a metaphysikai, s ez a két önálló kényszerházasságra lépve azokat a deductiókat kapjuk, a melyek a számból, az ideából, a formából, az „egy“-ből, a logosból, Istenből, a substantiából, ma egy igen ismert gondolkozónál leginkább a szabadság fogalmából az *egyest*, a valóban létező, realis, singularis egyest deducalják, more geometrico, transcendensül, vagy egy physikai *elvből* kiindulólag, mint Leibniz; — de mindenképen egy logikai láncz köti össze az absolut valóságot az egyesnek, az adottnak valóságával. Ez talán a rendszerek immanens — voltának a szempontjából a legérdekesebb pont. Alig van olyan metaphysikai rendszer, a mely az egyesnek, a „physikailag“ realisnak a valódiságát ne sülyesztené az absolut létezéssel szemben végtelen alacsony nivaeura, árny-létté a valóság, a létezés legfelsőbb potentiája mellett. Az egyes tárgy az idea romlott, önmagában nem is lehetséges képe; a változás az eleaiaknál, az állandóság Herakleitosnál, a nem létező egyes valóság az „igazán“ létező, ellentétes principium mellett; így romlik meg a forma az anyag tökéletlenségében, a substantia csak accidentiákban láttathatja az egyest, és még a végtelen lehetőségek szükségképen legjobb realisatiói valódi létüket nem realisált, adott vol-

[1] Ez a megszorítás éppen nem szükségtelen; nagyon nehéz volna ugyanis eldönteni, hogy a realitás felé való fejlődésben a logikai kielégítetlenség teljesen meghatározza-e a dialektikai menetet, s nem rejlik-e az absolut, mint teleologiai principium kezdettől fogva benne? Ezt az implicite benne rejlő elemet nyíltan kifejezésre juttatja a fentebb említett franczia hegelianus, a ki a Hegel rendszerét még túlságosan az identitás jegyében állónak mondja (O. Hamelin).

tukban, hanem a lehetőségeket magukban rejtő monasban bírják.

De az egyes való-létének ez a lefokozása csak azért történik, hogy rögtön, már a rákövetkező lépésnél részt vegyen az igazi valóság legfelső létezésformájában. *Ez a résztvevés az említett logikai elem;* itt törik meg a rendszer immanens volta először. Relatio áll fenn a fővalóság és annak az egyesben való nyilvánulásai közt; a lététől csak imént megfosztottat azáltal juttatjuk újra létezéshez, hogy a felső valóságtól függővé tesszük. És ez a függés, a relatio, gyakran olyan elemeket juttat a rendszerbe, a melyek annak immannens voltát újból nem kevésbbé érinti. Tudnillik maguknak e relatióknak logikai voltát elismerni, a rendszer egységének nyílt feladása lenne; másrészt sohasem homályosult el a nagy rendszeralkotókban a *logikai* immanens létezésének tudata sem; viszont minden független létezést metaphysikailag kellett meghatározniok, a *mint egyszer* legfelsőbb létezést ismernek, a melynek a valósága tehát az egész valóságot magába foglalja; s így történik, hogy még Leibniz is, a ki a logikai immanens létezését először alkotja meg szigorúan, a lehetőség és valóságot egybekapcsoló harmóniának egy quasi-metaphysikai létezést ad. Ez az összekötő relatio Leibniznél végtelenül világos és határozott; ott ellenben, a hol a substantia és accidentiának a létösszefüggése éppen csak az egyiknek mindent magába foglaló voltában áll, ott is logikai egyrészt e relatio, *mert* relatio, és metaphysikai, mert ereje tisztára a substantia metaphysikai valóságában merül ki; az a könnyen felmerülő ellenvetés, hogy a relatiót a tagjai, melyek közt fennáll, logikailag nem determinálják, *ebben — és csak ebben — az esetben érvénytelen*; bizonyos ugyanis, hogy az összes lehető tárgyak közül (tárgy alatt *mindent* értve, a mire egy gondolat, vagy észrevétel irányulhat, a Gegenstandstheorie általános fogalmazásában) két tetszőlegeset kiválasztva, azok között mindig *van* tetszőleges számú relatió. S ezt a relatiót nem a tagok (constructive legalább nem), hanem az alkalmazott szempont határozza meg, úgy hogy ha A és B a két tag, a köztük levő relatio C (pl. a fényerősség különösségének relatiója), akkor A helyett α-t véve, a relatio *fajszerint* megmarad C-nek, mindaddig, a míg a szempont ugyanaz, s csak fokban (másutt: minőségben) változik. De a mi esetünk singularis. A substantia és accidentia viszonyát tisztán az egyik tag, a substantia határozza meg. A substantia léte magába foglalja az accidentiát, mert a substantia a létező, s a másik csak általa létező. És e kettőre nem alkalmaz-

hatok más szempontot, mint a hogy más tárgyaknál tehetem; a mint a substantiát „szempontok“ szerint tekintem, már nem őt tekintem; ez, egy bizonyos magasabb értelemben „wahrnehmungsflüchtig“; léte az absolut lét, s éppen azért, intentiója szerint, nem tekinthetem a léten kivül más szempontból. (Ezért jogtalan az a követelés, a mely e rendszertől azt kivánja, hogy a metaphysikai valóságból „vezesse le“ az egyest, a maga egyes-valóságában; Spinoza mélyebben látott és következetesebb volt, a mikor a valódi relatiókat az accidentiák körére szoritotta.)

Nyilvánvaló, hogy az olyan philosophiai systemákba, a melyek tendentiájukban mélyen metaphysika-ellenesek, szükségképen nem-immanens módon lép be a metaphysikai. Hogy belép, azon ma már senki sem kételkedik; de éppen mivel egy „határfogalom“, s abban a felfogásban, a mely szerint e határfogalom, mint egy igazi érzékelhető határ, eltolódik a nem-metaphysikai birtokunk szélesbedésével, éppen ebben a felfogásban legélesebben mutatkozik e magánvaló tisztán metaphysikai jellege; mert itt már nem a valóságról, hanem a lehetőségről van szó, s az az eltorlódó határ azért húzódik hátra ismereteink elől, mert azok körébe *lehetőség szerint* nem léphet be. Valami, a mi nem lehet *ismert;* s ez a valami az ismertnek élesen meghatározott, logikailag mellérendelt eleme; mivel az ismert nem fokozható metaphysikaivá, mivel a létet mindig relative adhatom meg *logikailag*, — azért az, a mi metaphysikai, megismerhetetlen. A legkülönösebb módon, tagadással, s mégis radikálisan van a metaphysikai meghatározva, s e meghatározás teljesen logikai; tudjuk, hogy milyen a megismerhető; a megismerhetetlenről azt sem tudjuk, hogy *nem ilyen-e.* A megismerhető létét körülírjuk, elhatároljuk; nincs okunk föltenni, hogy e határok korlátozzák a megismerhetetlent; ha tehát „az“ van, úgy léte más, mint a megismerhetőé — s nincs okunk föltenni sem azt, hogy van, sem azt, hogy nincs. A későbbi kritikákban létezőnek ismeri el Kant. De a mi szempontunkból ez nem lényeges. A metaphysikai e hit nélkül is szükségképen, mint logikaiak határértéke, tehát nem immanens módon lépett a rendszerbe.

Az absolut valóság létezésének rokon typusú, kevésbbé radikális, de talán még érdekesebb és a metaphysika psychologiai szükségszerűségét és sajátos alkatát legtisztábban mutató faja a következő: különböző fokú realitások ismereti érdekei tisztán logikai úton tisztáztatnak; minden, ezekre vonatkozó metaphysikai kétely vagy kérdés szintén logikai úton visszaszorul ezekről a realitásokról egy létezőre, a

mely mindre nézve azonos; mivel azonban a metaphysikai realitást illető positiókat ez utóbbira háritottuk, azok egész abstracte lépnek föl ennél, éppen azáltal, hogy *különböző typusú* realitások legfőbb valóságát kell képviselniök; s mivel az absolut realitas föltétlen követelménye logikai úton nem tételezhető, ennek a közös alapnak, a mely tehát ismét logikailag tételezett és elhatárolt realitások közös határa, metaphysikai valóságot kell tulajdonítanunk. Vagyis: nem azért vesztik el a logikailag alkotott realitások metaphysikai existentiájukat, mert egy valóban metaphysikaival hasonlíttatnak össze, hanem azért lesz a közös alap valóban metaphysikai, mert éppen rávaló hivatkozással eszközöltük a metaphysikai existentiakérdés kikapcsolását az előbbi realitások tárgyalásánál. *A metaphysikainak ilyen tételezése tehát nem más, mint a metaphysikamentes realitas-typusok előállítási módszere;* s a mint a deductiv tudományokban különböző axioma-csoportból kiindulva, ugyanegy tudományág különböző válfajait nyerhetjük (pl. nem-euklidesi geometriák), úgy itt többféle módon választhatjuk meg a közös basist, a melyre a metaphysikai functiót ruházzuk; polaris ellentétek, anyag és szellem, Isten és a gépgondolat egyként képviselhetik; s a materialismus és spiritualismus, a monismus és dualismus, pluralismus változatai tisztán mutatják, hogy a logikainak zavartalan kifejlesztésére mindaddig, a míg egy tisztán immanens logikai rendszer gondolata, vagyis a logikai érvényességnek a metaphysikai érvényességtől való teljes elkülönítése nem jött meg, a míg tehát a logikai létben a metaphysikai lét kriteriumait is meg kellett találni, addig a logikai rendszerezés kénytelen volt egy nem-immanens metaphysikai létben a logikailag tételezettek metaphysikai létét is tételezni azért, hogy egy legalább részben immanens rendszert létrehozhasson.

Általánosabban is kifejezhettük volna magunkat: hogy egy rendszert egyáltalán létrehozhasson.

Ha a metaphysikai construálásának ezt a faját, mint külön typust, egész általánosságában tekintem — tehát nem a materialismus, vagy a theismus, vagy a spiritualismus specialis szempontjaiból —, akkor a legfeltünőbb, s ezt a *módszert* lényegesen jellemző tényként találom a metaphysikai basisnak föntebb emlitett változatosságát. Az a tény, hogy nem *egy meghatározott módon alkotott* realitás (tehát pl. az anyag, de úgy, hogy más realitás ugyanazt a functiót logikai természete folytán ne teljesíthesse), hanem általában: valamely realitas, bízvást azt mondhatnók: általában *valami* szükséges a metaphysikai lét hordozására — ez a tény

már magában rejti azt a methódikai szempontból alapvető fontosságú igazságot, hogy a metaphysikai, ebben a megalkotásban a *logikaitól, mint logikaitól* független. Mert hiszen azok a logikailag meghatározott realitások, mivel metaphysikai létük még nincs, csupán logikailag különbözhetnek.

Ez a metaphysikai typus tehát épp olyan ellentétes állást foglal el a panlogismussal szemben, mint a Kant magánvalós rendszere. A metaphysikai valóság mindkettőben lényegesen nem-logikai; létét a metaphysikai tételezés ténylegességének köszöni egyrészt, de másrészt a logikai immanentia parancsoló szükségességének, a mely azonban itt még nem érvényesül radikálisan; e félradikalismus magyarázza, hogy az út, a mely hozzá vezet, logikai; míg kettős létrehozó okának *egységes intentiója* okozza, hogy a többi logikai realitástól különválasztva, utolsó tag gyanánt, mint magyarázó s nem magyarázható elv lép fel.

Nem hagyhatjuk említés nélkül, hogy azok a látszólag külön typust képviselő metaphysikai existentia-tételek, a melyek (kiváltkép a James vallásphilosophiai munkáiban) az absolut realitást egy igen specialis tényecsoport, a „vallásos tapasztalat" (religious experience) segítségével állapítják meg, a nélkül, hogy egyéb, tisztán logikai positiókra támaszkodnának, — az előbbi typustól csak akkor különböznek, ha a „logikai" fogalmát igen szűk értelemben fogjuk fel; de ezt a korlátozást, nézetem szerint, mi sem teszi jogossá; — Maiernek a gondolata, a mely az érzelmi gondolkozásnak (emotionales Denken) logikai természetét állítja, épp olyan természetes kibővítése a „logikai" területének, mint az, a melyik a symbolikus gondolkozás logikai természetét állapítja meg.[1] S a logikainak ebben a tág (és csak így teljes)

[1] Szemben egy logikai iskolának azzal a törekvésével, a mely a symbolumokkal való operatiókat egy jelrendszerrel való gépies operatiócsoportnak tekinti — a mathematikai symbolumokkal való operálás mintájára. A kettőnek idealis azonossága kétségtelen. De úgy a mathematikai mint a logikai symbolismus nem jel, hanem valódi symbolumokkal való elbánás; s a valódi symbolumokkal való műveleteket már nem határozhatom meg tetszőlegesen; itt a symbolizáltnak a törvényszerűsége a döntő. Erről a rendkívül fontos kérdésről ebben az összefüggésben nem szólhatunk részletesebben; csak azt jegyezzük meg, hogy ha a philosophiát tudománynak akarjuk tekinteni, a hol a felmerülő kérdések legalább relative biztos megoldást nyerhetnek, akkor a Husserl fenomenologiai megkülönböztetése után jel és valódi symbolum (Zeichen und Symbol) között, a synthetikus logikának azt a fogalmazását, a mely jelrendszerekre akarja azt visszavezetni, értéktelen, sőt mélyebbre menve, jól nem is értelmezhető játékkal kell tekintenünk. Ez a futólagos megjegyzés természetesen nem akar több lenni egy álláspont jelzésénél; a kérdés eldöntése részletes tanulmányokat igényel.

értelmében a modern vallásphilosophia metaphysikai valósága az előbbiekkel teljesen egy osztályba tartozó módszert képvisel.

Mindezekben a nem-immanens rendszerekben a közbülső elemeknek kettős determinatiójuk van; az első az a logikai (formai) alkotottság, a melyet éppen deductiójuk (vagy bárminő más módú tételezésük) által szükségkép nyerniök kellett, a másik ellenben bizonyos metaphysikai existentia, a mely azonban az eredeti metaphysikai, absolut existentiától lényegesen különbözik. Ez az abszolut lét természete szerint nem engedhet meg fokokat; úgy mondhatnánk, hogy a lét intensitása, mint az összes possibilitások megvalósulása, constans benne.

És ebben a létben, a mely, a hogy fentebb vázoltuk, csak *egy utolsó* tag sajátja, „valami módon" résztvesz mégis minden közbülső tag. Hogyan? Hisz ezt a metaphysikai valóságot azért concentrálta a rendszer az *utolsó* tagban, hogy az összes többi tagot szabaddá tegye a metaphysikai kérdéstétel lehetőségétől is!

Ebben az ellentmondásban a nem immanens rendszer legmélyebb szerkezeti paradoxonja rejlik. A mint ugyanis a metaphysikait, az absolutat *megkaptam*, ez természete szerint magába olvasztja azokat, a miket függetleníteni tudtam tőlük éppen azáltal, hogy ez utolsó tagba egyesítettem a metaphysikai positiók összeségét. Ha egyszer van *absolut*, akkor ez absolutba tartoznak azok a tagok is, a melyeket úgy fogalmaztam, hogy az absolut és relativ kérdése ne legyen rájuk alkalmazható. A rendszernek ez a belső megroppása nem más, mint ennek a ténynek a nyilvánulása: a metaphysikai positio egyrészt, a logikai másrészt következetes keresztülvitelben zárt rendszert alkot; így, a két rendszerben *külön*, minden „tag" megkapja tisztán metaphysikai létét és sajátos logikai felépítését (sohasem vesztve el szem elől, hogy ez immanens rendszerek korántsem egyetlenek, hogy a számuk nincs korlátozva, s hogy az egyes rendszerek értékelése egészen meghatározott, újabb nézőpontokat kíván, vagyis újból relativ). Ezzel a paradoxonnal azonban a nem-immanens rendszer sajátos természete még nincs teljesen leírva; de a hátralevő újból nem más, mint a rendszerbeli kevertség következése. Ugyanis, a mint a logikailag determinált tagok során az absoluthoz jutok, bizonyos sorrendet kell követnem; ez a sorrend változik az alapul vett axiómák és logikai operatiók megválasztása szerint, de egyazon rendszer keretén belül lényegesen állandó; hiszen épp a teljes logikai „rend", azaz a

logikai prioritás és posterioritás szigorú megállapitása végett történt a metaphysikai súlypont áthelyezés; ennek értelmében bármely két tagról megállapitható, hogy egy harmadikhoz melyik esik közelebb, melyik távolabb. S miután e logikai rend zavartalan az utolsó tagig, a metaphysikai léttől is közelebb, illetőleg távolabb állnak, helyzetük szerint „közelebbről", vagy „távolabbról", „intensivebben", vagy kevésbbé intensiven vesznek részt absolut létében. Bizonyos, hogy ez az absolut lét változatlan marad, a mint az egyes tagokban nyilvánul; de azáltal, hogy két, *csupán logikailag különböző*, különböző módon vehet részt benne, már egy logikai kényszerdeterminatiót kapott, olyat, a mi constructiójával, fogalmával ellenkezik. Az absolut kénytelen bizonyos módon logikaivá lenni a rendszer két heterogén elmének, a logikainak és metaphysikainak *egy* rendszerbe nem férő antagonismusa folytán. Bizonyos módon a Hegel rendszerének paradoxonjához jutottunk, de mintegy ellenkező irányban: ott a logikai vált legfelső fokán szükségképen metaphysikaivá, itt a függetlenül tételezett, és methodikai szempontból eltolt absolut elem válik logikaivá.

Methodikai szempontból a kettő korántsem egyforma, de eredetük közössége a fentiek után nem kétséges: ez *az* a törekvés, a mely egy nem immanens rendszer szükségképeni positio-ellentétessége folytán fölmerülő incoherentiát, a mely a rendszert valódi rendszerré lenni nem engedi, azáltal igyekszik kikerülni, hogy az egyik positiót lehetőleg visszatartva, *lehető sokáig igyekszik kihasználni az immanens rendszer előnyeit.* A mint azonban, bármily későn, bejut a heterogén elem, ez visszahatólag lehetetlenné teszi a rendszert, és pedig nem mint egyszerű (és kijavítható) következetlenség, hanem mint az alapul szolgáló intentiók ellentétessége. És ha nem is fogadjuk el a Royce felfogását, a mely absolut létezőnek éppen az intentio azonosságát tekinti, de ezt az azonosságot minden, a létezésre vonatkozó kérdés fölvethetőségének szükséges feltétele gyanánt kell tekintenünk. A nem immanens rendszerek *systematikus lehetetlenségének* megállapitása után azonban azt sem hallgathatjuk el, hogy mielőtt immanens rendszert construálni tudnánk, a fent vázolt módszer feltétlenül az egyike azoknak, a melyek legalább részleges sikert biztosithatnak; s ebben az összefüggésben csak hivatkoznom kell a fentebbire (l. 26. l.), a hol azt láttuk, hogy az olyan rendszerekben, a hol az absolutnak egy utolsó tagig való kitolása a rendszernek nyiltan metaphysikai tendentiája miatt lehetetlen, általában találunk *egy* olyan tagot, a mely a kétfajta valóság között

állva, annak tulajdonságait egyesíteni iparkodik. Nyilvánvaló, hogy ennek a functiója teljesen azonos az „utolsó tag“ functiójával — de radikálisabb annál; a rendszer a metaphysikai és logikai paradoxonjától mélyebben, már constructiójában át van hatva (míg az utóbb tárgyalt rendszereknél az ellentétesség a constructio végén lép fel); ép ezért e rendszerek systematikai lehetetlensége még erősebb, viszont ez az ellentétesség minden tagban egyformán lévén kifejezve, a két positio ellentétességét tisztán, principiálisan mutatja, s nem kisérli meg az egyiknek a másik által való transformálását.

Az ily rendszer, a mely a szó szigorú értelmében nem „rendszer“, a benne rejlő paradoxon folytán, éppen e paradoxon által a legmélyebb methodikai tanulságot nyujtja.

Bármilyen nem immanens rendszerben, a mint láttuk, a metaphysikai positio a *mérték* (helyesen fogva fel a dialektikát, ott is; l. 25. l.), a melyhez a többit viszonyítom.

Ez a metaphysikainak sajátos praevalentiája a logikai felett; lehet e praevalentia jogosságáról, vagy értékéről különbözőkép vélekedni, de az bizonyos, hogy a metaphysikai positiót egyszer elfogadva (tehát nem annak *igazságát* elfogadva, hisz ez csak *logikai* értékelést adhatna; hanem azt, *mint metaphysikai positiót* elfogadva), ez a praevalentia is meg van adva. Ez az idealis esete a relativ és absolut viszonyának. Ez a szükségszerű praevalentia természetes oka annak, hogy az immanens rendszer gondolata először a logikai immanens rendszert követelte; a metaphysikailag immanens rendszer alig talált még explicit kifejezést; ebben a logikai elem, ha a rendszert szétfeszíti is, de a metaphysikai intentiót épségben hagyja; míg ott, a hol a logikailag immanenset akarjuk megalkotni, minden metaphysikai alkotórész a logikait intentiójában támadja meg. Egy nem immanens rendszerben, épp úgy mint egy immanens metaphysikai rendszerben az intentió *a realitásra*, az absolutra irányul; ez a rendszer *belső* nézőpontja. *Abból az általános szempontból azonban, a mely a rendszereket mint rendszereket, egészükben tekinti, egy olyan problema fogalmazható, a mely a rendszer belső nézőpontjából értelmezhetetlen, a mely a rendszernek transcendens, a rendszer-elméletnek immanens alkotó része.* Ez a következő:

Mivel az immanens metaphysikai (valamint a kevert) rendszerekben *különböző* valóságok lépnek fel az absolut létezés intentiójának tárgyai gyanánt, s e megoldások a kiindulásnak axioma- és hypothesis-csoportjaitól függenek, az absolut positio absolut charaktere éppen csak *egy* meg-

határozott axióma- és hypothesis-csoport, tehát egy meghatározott rendszer keretében érvényes Az intentio azonosan *az* absolutra irányuló minden systemában, de ez az *intentio maga* nem absolute (vagyis teljesen független tételezésben), hanem csak mint rendszer-elem értelmezhető. Tehát „*az*“ absolut realitas a rendszert tekintő felsőbb szempont számára *egy rendszer* abszolut realitása, — tehát „*egy*“ absolut realitas: „*az*“ absolut realitas csak a rendszer belső nézőpontja számára létezik. Ezt a tényállást röviden és charakteristikusan fejezhetjük ki a következő módon: „*az*“ *absolut realitas* fogalma a phlosophiai rendszer niveauján jól értelmezhető; míg a rendszercsoportot feltételei szerint vizsgáló magasabb niveaujú tekintésmódban, a melynek számára az egyes rendszernek mint a coherens-csoport *elemei* szerepelnek, „*az*“ absolut realitás fogalma szükségképen megszünik (értelmezhetetlen); ez a niveau a „különböző“ (egy-egy) absolut *realitások* fogalmát hozza létre, s csak azt tűri meg.

Tételünk ezen fogalmazásánál két dolgot kell élesen szemügyre vennünk; az első maga az a különös, igen kevés figyelemre méltatott (sőt, úgy látszik nekem, egyáltalán észre nem vett) körülmény, hogy egyes fogalmak nem „egyáltalán“, hanem csak bizonyos logikai körökben, bizonyos synthesisnek niveauján használhatók (értelmezhetők), s más niveaura helyezve, egyáltalán értelmüket vesztik, vagy lényeges transformatiókat szenvednek. Ezzel még részletesebben fogunk foglalkozni e tanulmány folyamán is.[1] A másik, egyébként az előbbivel szorosan összefüggő dolog a következő: „Az“ absolut realitas „a“ rendszer niveaujának a fogalma; e niveau fölött értelmetlen; van-e vajjon értelme e niveaun alól? És főként: van-e értelme azon a legalacsonyabb niveaun, a mely egy fogalmat minden összefüggésen kivül tekintve, önmagában tételez?[2]

[1] Egy másik, legközelebb megjelenő tanulmányban ezt az alapvető jelentőséget rendszeresebben igyekeztem tárgyalni, más szempontból.

[2] Sokan kétségbe fogják vonni, hogy ez a niveau a többieknél (az összefüggések különböző niveauinál) tényleg alacsonyabb. Hiszen minden fogalom, a mit egy tetszőleges összefüggésben (például egy rendszerben) nyerhetek, ez összefüggésből kivonva, önállóan tételezhető. Ez az argumentum kétszeresen elégtelen. Először a fogalom genesise teljesen független annak *csoportelméleti* functiójától (a csoportelméleti definitióját lásd a következő lapon); másodszor és főleg az önálló tételezés lehetősége egyáltalán nem jelenti a tételezett jól értelmezettségét; a tételezés lehet tisztán psychikai. Mindebből azonban függetlenül fogjuk a „legalacsonyabb“ niveaut felmutatni az összefüggésen kívüli tételezésre nézve.

Az bizonyos, hogy „az“ absolut realitás (de éppen úgy az „egy“ absolut realitás) fogalmának összefüggésen kívüli, vagy, a hogy rövidség kedvéért mondani fogjuk, *önálló* tételezésben, tulajdonítunk bizonyos értelmet; a kérdés az, hogy ez az értelem mélyebb, tehát specialis functióját tekintő analysisben, milyen természetűnek bizonyul. Itt azonban egy magában véve sajátságos, de a deductiv tudományokban korántsem ismeretlen körülménynyel találkozunk: a kérdést könnyebb egész általánosságában megvilágítani, mint a specialis esetben. Azt a kérdést fogjuk tehát felvetni, hogy egy tetszőleges összefüggés-niveaun fellépő fogalom, ez összefüggésből kiszakítva, s az önálló tételezés niveaujára helyezve, jól értelmezett marad e, és pontosabban megtartja-e eredeti, az összefüggésben nyert értelmét? A kérdés tárgyalása részletesebb vizsgálatot igényel.

II.

Mielőtt az így formulázott kérdés részletesebb tárgyalásához kezdenénk, egy olyan gondolattal kell foglalkoznunk, a mely ebbe a gondolatmenetbe igen természetes módon lép be, s a melynek elintézése előtt az eredményeink érvényessége a legkomolyabb kételkedés ellen semmiképen sincs biztosítva. Ez a gondolat ma már typikus; a modern ismeretelméletnek, mondhatnánk, classikus módszere ez a gondolat.

Valaminek az existentiájáról vagy nem existentiájáról, a lehetőségéről vagy lehetetlenségéről akarunk ismereteket szerezni. De ezen disjunctiók eldöntésére bizonyos nézőpontból, bizonyos kezdőtagoktól indultunk ki. De mi biztosít a felől, hogy ugyanez a disjunctió nem közelíthető-e meg más nézőpontból, más kezdeti tagoktól kiindulólag? Hogyan győződhetünk meg arról, hogy a különböző módon, tehát különböző kezdetből, különböző szempontból vezetett vizsgálatok azonos eredményhez vezetnek-e?

S ha az eredmény nem azonos, miáltal dönthetjük el, hogy mennyiben írható a nem egyező eredmény a nem egyező *módszer* rovására, s mennyiben jelenti az *eredménynek* bizonytalan, vagy ellentmondó voltát? Sőt e kettőnek összefüggését épp oly szükséges ismerni, mint mindegyiket külön véve, vagyis most már arról kell beszélnünk, hogy mit jelent egy eredménynek a módszertől függő volta s lehet-e egyáltalán módszertől független eredményről beszélni, és ha lehet, milyen értelemben? Nyilvánvaló, hogy kérdésfeltevésünk, a mely egy gondolatmenet kapcsán egész termé-

szetesen jelentkezett, sőt e gondolatmenet lezárásához egyenesen elkerülhetetlennek mutatkozott, az ismeretelméleti Scyllák és Charybdisek annyira ismert útvesztőjébe juttatott.

Pedig a nehézségeknek ez a lényegtelenebb része. Sokkal lényegesebb, a szóbanforgó problemát velejében érintő *maga az a tény, hogy ezek a kérdések felvethetők.*[1] Mert ha az összes előbbi kérdések kedvezően lennének is elintézhetők (a mi egyelőre nem látszik biztositottnak), az mitsem változtatna a tényen, hogy fölvethetők voltak; mert az a kijelentés (a mit a kedvező eset ad), hogy a módszer befolyása az eredményre lényegtelen, magában foglalja azt a másikat, hogy *eredmény*nyel állunk szemben, a melyhez *módszer* vezet, más szóval, hogy az önálló tételezésnek nevezett valami nem önálló tételezés az intentio valódi értelmében, hanem ez a fogalom újból csak mint egy rendszernek egy eleme léphet föl, s önállósága csak bizonyos *kisebb* egységektől (itélet, itéletcsoport, stb.) való függetlensége gyanánt értelmezhető, s így e relativ önállóság valóságos differentia specifica gyanánt, s a vele ellátott csoport valódi nem gyanánt nem tekinthető. Az önálló tételezés tényét tehát formulázni sem sikerült kielégitően; de ha ez így van, akkor ez a tételezés: *„önálló tételezés“* sem önálló tételezés, s így még determinálni kell azt a rendszert, a melyben magának az önálló tételezésnek a fogalmát construálni kivánjuk. Hosonló szempontok vezették Russell-t, a mikor bizonyos paradoxonokból kiindulva, a mit az „all“ fogalma keletkeztet, az érvényességnek elhatárolt köreit állitja fel. De őt a kérdés általános felvetése és általános megoldása nem érdekli; az ő kisérlete a görögöktől kiinduló, s a mai halmazelméletből új anyagot nyert paradoxonok feloldására czéloz.[2] Nekünk a kérdés megoldását egész általánosságában kell megkisérelni; de alig hiszem, hogy a „megoldás“ sokat igérő szava, ha csak nem akarjuk magunkat kellemes illusiókba ringatni, — többet jelenthetne approximatiónál; és az előbbiek után még az a menedék sem maradt meg, hogy ezeket az approximatiókat *„az“* igazság megközelitései gyanánt vegyük. Mert ha az igazság különböző typusú meghatározásai mindig érintetlenül hagyták az

[1] Azok kedvéért, a kik a fenti állitásban az azonosság elvének tagadását látják, itt még külön is megjegyzem, hogy a mondat tagadó részében (nem önálló tételezés) a kifejezést mint rendszerelemet, állitó reszében („lehetetlen“) mint rendszertől valóban független tételezés értem; a mi a szövegből különben nyilvánvaló. A „lehetetlen“ intentiókról bőven lesz még szó.

[2] American Journal of math 190 — ; B. Russell.

igazság intentiójának határozottságát és egyetértelműségét, éppen e két utóbbi tulajdonság az, a mit az önálló tételezés lehetőségének bizonytalan volta kérdésessé tesz. Ez a határozottság és egyetértelműség, úgy látszik, szintén egyes rendszerek körére szorítkozik; az igazsági értékelést, s tovább menve, az értékelést általában mint egy igen magas rendszer construáló elemeit fogjuk előállítani. Ez a felfogás nem skepszist és határozatlanságot hoz gondolkozásunkba, nem teszi annak „lehetőségét" kérdésessé, hanem egyhelyesen felfogott és a physikai tudományok alapvetésében tiszta öntudatra jutott relativismus philosophiai megalkotását létesíti. Az „önálló tételezés" és az „értékelés" functiójának leírása után könnyen megfelelhetünk arra a kérdésre, a mi ennek a dolgozatnak az utolsó szava, s a mi mindezeknek a meggondolásoknak a tulajdonképeni oka: mi a Husserltől kidolgozott „Erfüllung"-fogalom valódi ismeretelméleti functiója? A „Logische Untersuchungen" által adott fenomenologiai leírás, — a melynek praecisitását és radikális eredetiségét itt hangsúlyozni fölösleges — ezt a nagyjelentőségű momentumot nem fogta még fel functiójának teljességében. Ennek természetes oka a „Logische Untersuchungen" előkészítő, tisztán a fenomenologiára szorítkozó voltában rejlik. A mint ez a tárgyalásmód általánosabbnak, az ismereti elemeket rendezni is megkísértőnek ad helyet, lesz csak igazán világossá a fenomenologiában leírt tényeknek valódi functiója.

Visszatérünk tehát az önálló tételezés részletesebb analysisére. Erre vonatkozólag két kérdéscsoportot állítottunk fel. Az elsőt úgy jellemezhetnők, hogy az az önálló positio egyértelműségére vonatkozik.

A második csoport nyilvánvalóan az existentia kérdése. Ez utóbbival fogjuk kezdeni. Úgy mondottuk, hogy az a tény, hogy az egyértelműség kérdése felvethető, kérdésessé teszi az önálló tételezés existentiáját; vagyis az önállónak vett positió valójában egy összefüggés-rendszer tagja, és e rendszer nélkül meg nem állhat. De miképpen „nem állhat meg"? A psychologiai tapasztalás az élményeket (természetesen psychologiai szóhasználat értelmében: Erlebnisse, données immédiates) csaknem kivétel nélkül egy közvetlenül észlelt belső egységben fogja fel. Ez a belső egység független a belső észrevevés, vagy, a mint helyesebben mondhatnók, a közvetlen tapasztalásról felállított theoriáktól. Akár magában foglalja, a hogy Brentano állítja, minden egyes élmény egyszersmind annak létező ítéletét, akár nem; akár ugy vesszük észre élményeink összefüggését, hogy ez

összefüggés még *hozzátesz* az élményhez valamit, akár tagadjuk ezt a plust, vagy helyezzük a tudattalanba: *egy* bizonyos értelemben mindig beszélhetünk élményeink elmaradhatatlan összefüggéséről, s ennek az az előnye is megvan, hogy — legalább szándéka szerint — nem zár elméletet magába. Azt ugyanis, hogy a közvetlen tapasztalat intentionális élményekből áll, mint közvetlenül tapasztaltat fogadhatjuk el Brentanotól. Csakhogy ez „intentionale Erlebnisse" fogalmának a használatában a legnehezebben kerülhető el egy olyan aequivocatio, a mely az idevonatkozó vizsgálatok nagyrészét problematikussá tette. Az intentionak tárgyára irányulása mindenesetre egy fenomenologiai complex; de ennek a complexnek egy momentumát téve apperceptiónk tárgyává, a logikai intentiónak logikai tárgyára irányuló, logikai relatióját kapjuk. Ez a logikai relatio a philosophiai tudatnak kezdettől fogva birtoka; míg a fenomologiai relatiót, a melyből az előbbi keletkezett, az újabbkori psychologia fedezte fel.

Ha tehát kimondottan ezt a fenomenologiai relatiót tartjuk szem előtt, akkor az élményeknek, mint intentionalis tapasztalatoknak *fenomenologiai* összefüggését első megközelítésben úgy jelölhetjük meg: *vannak* olyan kisebb élménycsoportok, a melyeknél az intentio fenomenologiai kiinduló pontja *szigorúan azonos* (ilyen egy ítéletnek, vagy egy megközelitően szimultán észrevevésnek a közös *fenomenologiai* „alanya"); nagyobb complexumokban, a hol az összefüggésnek ezt az egyszerű formáját nem találjuk meg, mindig fennáll a következő forma — a mely egyébiránt az előbbinek fejlett és organisalt alakja —: az egymást követő élmények intentionalis kiinduló pontjai abban a fenomenologiai viszonyban állanak egymással, hogy bármely kiinduló pont a másikba átmehet a változás tapasztalata nélkül; vagyis, anélkül, hogy *mint azonosak* lennének adva (ennek a *reflexiónak* nyomát sem találjuk a közvetlen tapasztalásban), az egyik fenomenologiai alany a másik helyébe helyettesithető, és helyettesíttetik is állandóan a belső tapasztalásban; így, ha két intentionalis tapasztalatomat a közvetlen tapasztalás egy emlékező aktusában combinálom, a két intentionalis kiindulópont viszonya sohasem alkotja a tapasztalás tárgyát, pedig így kellene lenni, ha e két kiinduló pontot nem *tapasztalnám* minden megkülönböztető adat nélkül levőnek; még nem *identikusnak*; ezt a positivumot a közvetlen tapasztalást logikusan rendező reflexió teszi hozzá az indiscernibile *tapasztalásához.* Tehát az intentionalis alanyok közönbössége, pontosabban: ez alanyoknak

az intentionalis tárgyaktól való függetlensége, a mit végül úgy fejezhetünk ki, ismert terminologiát használva, az a tény, hogy az intentionalis kiindulópont az intentionalis tárgynak a *tárgy szempontjából* nem constructiv eleme[1] — ez a tényállás (a közös használhatóság ténye) a közvetlen tapasztalás belső egységének egyik momentuma.

A másik ennél sokkal complexebb jelenség, proteus-alakú valami, a mi nemcsak a közvetlen tapasztalás, de jórészt a reflectiv elemzés számára is észrevehetetlen. „Wahrnemungsflüchtig“ a Meinong pompás terminusával; ezt a terminust azonban nem azzal a határozatlansággal akarom használni, a mivel a tankönyvek és közélet, a lélektani megfigyelést ilyennek bélyegezni szokták. A nélkül, hogy erre hosszabban ki akarnék térni, emlékezetbe hozom azokat a vizsgálatokat, a miket Philippe a képzeleti kép (l'image mental)-ről végzett; a jól ismert tárgy képe, a mit egész pontosnak tartok, s a hol az egyes részeket nem tudom elemezni (tehát nem a megkülönböztetés lehetőségéről van szó, a megkülönböztetés *megvan* sok esetben; hanem arról, hogy a megkülönböztetett részeket nem tudom külön tekintés tárgyaivá tenni; így Philippe nem tudta megszámlálni a Notre Dame kapujáról való belső képében a kapu oszlopait), a „Wahrnehmungsflüchtig“ jellegnek egyik typusa. A másik, sokkal ismertebb alakja az emlékezés processusában a keresett kép félig jelenlevő, félig hiányzó, már bizonyos módon megragadott, de bizonyos teljesebb módon megragadni nem tudott, valóban szökő formája. A Bergson plan de conscience-ja, de az associatio-elméletnek egy typusa is (az, a melyik az egészre való kiegészítést tartja a társítás mozgató erejének) határozottságot és világosságot adnak ebbe a formába való belátásunknak. A legnehezebb és kétségtelenül legérdekesebb typusa a szóbanforgó jelenségnek a symbolikus gondolkozás. Kétségtelen, hogy gondolkozásunk legnagyobb része representatiók segélyével történik; a representaltnak a representalóhoz való viszonya egyike azon gondolatoknak, a melyek a philosophiai gondolkozástól annyira elválaszthatatlanok, azt kezdettől fogva olyan következetes szükségszerűséggel kísérik végig, hogy e viszonynak

[1] A tárgy szempontjából; mert az egész fenomenologiai jelenségnek nemcsak hogy constructiv része, de annak éppen charakterisztikumát adja meg; újabb példája annak, hogy a fenomenologiai egész szempontjából való analysis mennyire különböző anyaggal dolgozik, már alapelemeit illetőleg is, mint a tárgyi (gegenständlich) tekintésmód. (Ezt bővebben írtam le megjelenendő, már említett tanulmányomban).

egész új felfogása alig volna hihető; pedig Bolzanotól kezdődőleg egy nemcsak gyökerében új, de az eddigieket, mint fejletlenebb *részfogalmazásokat* magában foglaló új tárgyalásmód lép be a philosophiába; ez új módszernek legmagasabb pontja a Husserl felfogása, a mely az ismeretkritika alapját éppen e viszony elemzésére építi. Erről szól a jelen dolgozat *utolsó* fejezete. Egyelőre, mivel az emlitett új felfogás joggal ismertnek tekinthető, a symbolikus gondolkozás representáló elemének a representálthoz való viszonyát a közvetlen tapasztalás „Wahrnehmungsflüchtig" jellegének harmadik, legkomplexebb és legteljesebb formája gyanánt állapíthatjuk meg.

Ennek a fogalomnak a tisztázása azért volt szükséges, mert a közvetlen tapasztalás fenomenologiai összefüggésének második momentuma lényegesen „wahrnehmungsflüchtig". A mi egyáltalán nem jelenti azt, hogy ismeretlen; az image mental nehezen elemezhető volta sem volt ismeretlen tény a régibb philosophiában; csak pontosabb leírása volt nehéz. Itt is, — minden psychologus ismeri azt a tényt, hogy a közvetlen tapasztalás egy része (vagy momentuma) megváltoztatja jellegét egy másik rész (vagy momentum) „közelléte") által. E közellét alatt azt értem, hogy anélkül hat rá, hogy vele egy constructiv egészet alkotna. Tehát nem arra az átalakulásra gondolok, a mit pl. egy „Gestaltqualität"-ot (vagy szerencsésebb terminologiában: Gesamtqualität) felmutató elemek szenvednek, mikor az egész egységébe belépnek; az elemek ilyen összefüggése a legszorosabb constructiv relatió; s egy *ilyen* egészet alkotó elemek egyes elemeit, a *míg* ezt az egységet alkotják, természetesen *nem lehet* önállóan tételezni; más kérdés természetesen, hogy az egészet, mint egészet, lehet-e; az esetben belső alkotottsága nem jön tekintetbe, s az önálló tételezést, illetőleg ugyanolyan szerepe van, mint egy egyszerűbb elemnek (egyszerű elemről kétes theoriák bevonása nélkül úgy sem lehet szólni); azért a szóhasználatot oly módon fixálhatjuk, a nélkül, hogy a tárgyalásba ez bárminemű többértelműséget hozna be, hogy elem alatt értem a közvetlen tapasztalás minden olyan részét, a melyről megállapitható, hogy a közvetlen tapasztalás szomszédos részeivel egy „Gesamtqualität"-tal jellemezhető egységet *nem* alkot. De nemcsak az ily módon (egy Gesamtqualität által) jellemezhető egységeket kell kizárnunk a tárgyalásból. Ki kell zárnom minden olyan összefüggésjelenséget, a hol az összefüggés momentuma (szándékosan nem használom az „egység" momentuma) kifejezést; ez t. i. csak specialis esete az előbbinek; vannak ugyanis olyan össze-

függések, a melyek nem jelentenek *constructiv* egységet, hanem a közvetlen tapasztalás előbb leírt *belső* egységében állanak) az összefüggő elemek által alkotott egésznek — a mely az előbbi megjegyzés szerint nem szükségképen „egység" — a *tartalmában* benne van; e momentum ilyenkor az összefüggő elemek önállóságát feltétlenül megsemmisíti. Bizonyos az — és ez a tény újabb, nehéz és hosszadalmas vizsgálatokat kívánna, hogy ez az összefüggés momentum a legkülönbözőbb módon kapcsolódhatik az összefüggő tagokhoz; ezek között legalább felemlítjük a leglényegesebbeket. Az első nagy typus az, a melynél az összefüggés momentuma az összefüggő elemek *logikai értékü tartalmán* (azaz: representativ tartalmán) nem változtat, s tartalmának csak nem-representativ részeit érinti. Hogy egy példát említsek (a mit nem szívesen teszek; a példa az egyes esetre tereli a figyelmet, s rendesen árt a typusszerű felfogás teljességének; a jó leírás jobb példa a legjobb exemplumnál): egy photographiát nézve, a figyelem analisalva a photographia sajátos tónusa felé fordul, azt — mondjuk — újszerűnek, különösnek találja, s az így elválasztott momentumot az egész képpel, mint egységes, tónust, alakot, jelképezést, stb. magába foglaló jelenséggel abba a specialis synthesisbe hozza; a mely az egész és momentumának összefüggését oly sajátossá és logikailag is elyan jelentőssé teszi. Ez az összefüggés a kép representativ tartalmán nem változtat. A kép egész jelentősége, a jelzett személy, a beállítás, a hasonlóság foka, a hasonlóság minősége, stb. változatlanul azonos maradna, ha azt más tónusban látnánk. (Természetesen átlagemberről beszélek; a művész szemében a hasonlóság minősége megváltozhatik a tónusváltozással.) Nyilvánvaló, hogy egy jelenség representativ tartalmának jellemző vonásai a változatosságnak olyan fokát mutatják a különköző jelenségek csoportjában, hogy azokat máskép, mint legáltalánosabb csoportjaikban leírni lehetetlen; s e végtelen változatosság szerint változnak a representativ tartalmat nem befolyásoló összefüggések csoportjának egyedei is. De mint typus, élesen elválaszthatók a másik csoporttól, *a melyben az összefüggés momentumai az elemek representativ tartalmát is megváltoztatják.* Ez a csoport változatosságban talán nem, jelentőségben azonban bizonyára messze felülmulja az előbbit. Erről a csoportról kissé részletesebben kell szólnunk, és pedig azért, mert ez természetesen vezet át ahhoz a harmadik csoporthoz, a melynek elhatárolása kedvéért alkottuk meg az első kettőt; ahhoz tudniillik, a melyben az összefüggés az összefüggő elemek tartalmát egyáltalán nem érinti,

s ennek idealis határesetéül az összefüggés nélkül felépő elemeket — ha ugyan vannak ilyenek. Ebben a harmadik csoportban remélhetjük már az önálló tételezés lehetőségét. Meg fogjuk látni, hogy *az önálló tételezés ebben a körben még egyáltalán nem fogalmazható meg* (l. 36. o.) kellően.

Ha egy élményt egy másik élménynyel való együttessége (ezzel a szóval is csak annyit akarok jelezni, hogy a két élmény nem alkot szükségképen egységet) representativ tartalmában, tehát e tartalom logikai functiót teljesítő részében is érint, mondhatom-e ezt az összefüggést még ekkor is a közvetlen tapasztalás összefüggésének? Első tekintetre úgy látszik, hogy ez a kérdés nagyon hamar elintézhető. Hiszen az élmények abstract relatióit, logikai functióit is közvetlenül tapasztaljuk. A kísérleti psychologia különösen az utóbbi években nem térhet ki az elől a felfogás elől, a mely szerint az abstract összefüggéseknek, logikai relatióknak elemezhetetlen, külön élmények felelnek meg. Husserl az Anschauung fogalmát úgy bővíti, hogy abba ezek az élmények is bejutnak, sőt alighanem a legfontosabb functiót teljesítik. De még ha ilyen reducálhatatlan elemek létezését kétségbe vonnánk is, bizonyos, hogy *valamiképen* e logikai formákat is tapasztalnunk kell; különben nem lenne róluk tudomásunk; e szerint a representativ tartalmat érintő összefüggések — fogják mondani az ily módon érvelők — természetszerűleg a közvetlen tapasztalás összefüggésformája.

A mi egész tárgyalásunkból nyilvánvaló, hogy ezt a felfogást nem tartjuk a dolgok lényeges vonásaihoz hatolónak. Mi már eleve fölvetettük azt a kérdést, hogy az önálló tételezés lehetőségét *már* a közvetlen tapasztalás összefüggése is lehetetlenné teszi-e? Ezzel nyilvánvalóan azt is kimondottuk, hogy olyan összefüggést is ismerünk, a mely *nem* a közvetlen tapasztalásé. Ezzel egyáltalán nem akarjuk tagadni a logikai formák említett tapasztalhatóságát; a Husserl „szemlélet"-fogalmát teljesen indokoltnak tartjuk, és a logikai, s ezzel rokon relatiók tapasztalhatóságát is sok tekintetben igazoltnak látjuk, ha nem is helyezkedünk egészen pl. a Bühler szélsőséges álláspontjára. De még ha ezt tennénk is, az sem változtatna semmit azon a tényen, hogy: *habár minden relatio-élmény a közvetlen tapasztalás tárgya lehet, azért nem minden relatio a közvetlen tapasztalás relatiója.* Ez az állítás oly kevéssé evidens, s az abstractiónak olyan, csaknem erőszakos alkalmazását kívánja meg, hogy igen sokan lesznek, a kik ezt nem lévén hajlandók elvégezni, az egészet rövid úton a

„szavak játékának“ fogják minősíteni. Ettől a körülménytől függetlenül, a következő meggondolással igyekszem a tényállás pontosabb leírására.

Fejtegetésünkben eddig is jelentékeny szerepet játszott a *constructiv* fogalma; egy elem, egy relatio lehet constructiv, vagy nem az; ezt a jelleget természetesen csak egy *egészben* nyerheti; egy elem constructiv lehet egy elemcsoportban — így egy vonal egy rajzban — vagy nem az — mint egy tetszőleges tárgy egy *szám* fogalmának representatiójánál. A számfogalom azonos marad, ha a representáló tárgyak egészen mások lesznek, a rajz teljesen megváltozik, ha egy vonal helyébe attól eltérő másikat rajzolok, s a szerint változik meg, a *hogyan* én a vonalat változtattam. A közvetlen tapasztalás részei, mint intentionalis élmények csoportja, a relatiók végtelen sokaságú variatióinak constructiv tényezője; vagyis a relatio nemcsak az intentionalis élmény *keretében* van megadva, hanem annak intentionalis jellege által van meghatározva *általában*, és minden egyes esetben ez intentionalis charakternek éppen fellépő, sajátlagos egyedi formája által *különösen*. Úgy, hogy nemcsak az intentionalis jelleg, hanem ezen belül az élmény intentionalis természetének specificus differentiatiója szükséges ahhoz, hogy az adott relatiót, mint *egyedet* meghatározhassuk. A míg tehát az intentionalis jelleg, mint olyan, az említett relatiók faji determinatiója (ezek tehát az intentionalis jelleg nélkül egyáltalán meg nem alkothatók, épp olyan értelemben, mint a hogy nem alkothatók meg tagok nélkül), addig az intentionalis jelleg egyéni elkülönülése az egyes relatio egyéni sajátlagosságának egyéni determinatiója. Az ily módon alakult összefüggések közt vannak olyanok (l. 40. old.); a melyeknél az összefüggés a logikai jelleget representaló tartalomrészt érintetlenül hagyja; de vannak olyanok is, a melyek ezt a logikai tartalomrészt alterálják, a nélkül, hogy ezért megszünnének *tisztán* az intentionalis jellegtől meghatározottaknak lenni. Ha az intentionalis jelleg *fajilag* változik, ugyancsak fajilag változik az illető elem logikai tartalomrésze; ha az intentio csak egyéni alkotottságában lesz más, az elem logikait representáló tartalomrésze is egyedileg változik. Ezt a változást pedig, mivel tisztán az intentionalis jelleg változásának eredménye, más mértékkel, mint a mi az intentionalis jelleg megkülönböztetésére szolgál, nem lehet mérni; ebben rejlik e jelenség legbelsőbb természete: annak daczára, hogy a változás a logikai tartalomrészben van, e változást csak az intentionalis jelleg változásának megadásával lehet jelle-

mezni, míg magát az elem logikai jellegét az intentionalis jelleg egyáltalán nem charakterizálja. Az intentionalis jelleg e jelenségeknek csak *változásmérője*. Ez a jelenség a legcomplexebb és a legnehezebben megközelíthető; de a ki a tényeknek ilyen irányú vizsgálata után hasonló belátásra jut, annak, úgy hiszem, az a homály, a mely sok tekintetben eloszlathatlannak tetszik arról a módról, a hogyan a Husserl felfogásában az ú. n. „objektivierende Acte" a többi actusnak alapul szolgálnak, jóval könnyebbé és világosabbá oszlik. A szóbanforgó jelenségcsoport ugyanis a gondolatok érzelmi és akarati felépitését is magában foglalja. Az egyszerű tételezésben kijelentett gondolat — és az akarássá, vagy érzelemmé feszült, az előbbivel „azonos" logikai tartalmú gondolat igazában véve nem azonos tartalmú, *logikailag sem;* egy tetszőleges gondolatsorban lényegesen eltérő functiója van egyrészt az állító, másrészt az objective „azonos" tartalmú akaró, vagy érzelmileg determinált gondolatnak; és mielőtt a tiszta logikai rendszer fogalmát egészen tisztázzuk, nincs jobb meghatározásunk a „logikai" számára, mint egy gondolatösszefüggésben való functiójának azonossága. De az intentionális jellegtől meghatározott, s mégis logikai jellegét érintő összefüggésmód korántsem szorítkozik az „emotionalis" gondolkozásra, hanem a kevert (vagyis a nem tisztán logikai, vagy nem tisztán metaphysikai, vagy nem tisztán képekben történő stb.) gondolatfolyomatokban csodálatos változatosságban található fel. Egyetlen példát említek. A ki ezekről a dolgokról szokott reflexiókat alkotni, egy egész typus belső alkatát fogja felismerni. Vegyük ezt a gondolatot; a sors és a bölcsesség; vegyük mellé másikul: a bölcsesség és a sors. Minden fantasiával megáldott ember meg fogja érteni, hogy mit értek azon, ha azt állítom, hogy a két állítás jelentősége nem azonos. (Mondanom sem kell, hogy nem a nyilvánvaló *külső* eltérést hangsúlyozom.) Érzelmi tónusuk egyforma; az ideatio regiója, a mibe belehelyeznek, ugyanazon egyénnél azonos; s az a functio, a mit egy gondolatmenetben teljesítenek, mégsem azonos; a két elem közt való logikai mozgás más irányú, más jellegű a két mondatban; a két elemnek mintegy más részei lépnek kapcsolatba; s ezt a változást ime, csak ilyen határozatlan terminusokkal írhatom körül; ezeknél teljesebben, s a tényállást belsőbben jellemzően írom le az intentio megváltozásának megjelölésével; a míg az első esetben az intentió a sorstól megy át a bölcsességbe, a másikban az irány megfordul; a változás nem merül ki az intentio megváltozásában; de ez utóbbi annak

természetes és legbiztosabb mérő rendszere. Ez a példa természetesen a legegyszerűbb typus. Ezektől felmenőleg az áttekinthetetlenül bonyolultakig, a közönséges gondolkozás (*nem* a tudományos, hanem a mindennapi, a phantasiával kevert, stb.) ezek megszámlálhatatlan sokaságát szolgáltatja; minél complicáltabb az eset, annál érezhetőbb a változás tisztán logikai elemekkel való leírásának nehézsége, s annál természetesebben és hasznosabban fordulunk az intentio megváltozásának tisztába hozásához. Ennek ismerete a változást evidenssé teszi. Vagyis: a logikai jelleg olyan megváltozásainál, a melyekben a közvetlen tapasztalás intentionalis jellege constructiv tényező, e változások *rendezése* az intentionális jelleg megváltozásai evidens ismeretének felhasználásával történik.

Ezzel azonban egyszersmind egy másik problemánkra alapvető fontosságú kérdést is elintéztünk; azt t. i., hogy lehetséges-e a közvetlen tapasztalatban önállóan fellépő elem? Ha egy ilyen elemet sikerülne minden assotiatiójától, minden representativ képtől, minden megelőzőtől és rákövetkezőtől logikai tartalmában isolálni, a mi lehetetlen, akkor sem lenne önálló. Az intentio, a mely előállítja, a megelőző „elem“ intentiójára következik, s egy másik intentiót előz meg; s az előbb említettek szerint ez már bizonyos módon determinálja az elemet, lehet, hogy nem a logikai tartalomrészt illetőleg — erről a lehetőségről rögtön szólni fogunk — de tartalmát, *egészben véve*, okvetlenül determinálja; hiszen egy „véletlenül“ eszünkbe jutott szó, pl. egy tulajdonnév, más tartalmú lesz a szerint a constellatió szerint, a melyben voltunk a felmerülés pillanatában; és nemcsak representativ részeire nézve (tehát pl. a representativ szemléletet illetőleg); ha a tulajdonnév tudatossá válása semminemű képet, egyetlen assotiatiót sem vált ki, representatiója a puszta hangcsoporta szorítkozik, akkor is más lesz értelme a különböző constellatio szerint; ezt a tényt, a mit szintén mindenki tapasztalata tárgyává tehet, egyelőre a megmagyarázhatatlanul, adottan evidens tények közé kell sorolnunk. Igen valószínű, hogy a psychologiának sok magyarázó szava lesz még erre: de nekünk így, adott, és bebizonyíthatatlan jellegében is tökéletesen elégséges annak a ténynek a megállapítására, hogy a közvetlen tapasztalás niveauján önálló elem nincs.

Ezzel azonban az önnálló tételezés problemája koránt sincs még eldöntve. Az előbbiekben megállapítottuk a közvetlen tapasztalás logikai jellegű összefüggéseit, de előre felállítottuk azt a tételt, hogy nem minden relatio a köz-

vetlen tapasztalás relatiója (l. 41. old.). Ahhoz, hogy az legyen, az intentionalis jellegnek a relatio constructiv elemének kell lenni. Ha ez nincs *mindig* igy, akkor előbbi állításunk be van igazolva: vannak olyan relatiók, a melyek lényeges sajátságaikban túllépik a közvetlen tapasztalat körét. De ha ezt kimutatjuk, akkor az önálló tételezés lehetőségének újabb teret nyitottunk. Mert ha relatiók túllépheti a közvetlen tapasztalás körét, miért ne állhatna ugyanez a függetlenség tulajdonságára? Miért ne volna lehetséges egy olyan függetlenség, a mely lényegesen ilyenül tekinthető, annak ellenére is, hogy a közvetlen tapasztalásban minden elem csak mint összefüggő léphet fel?

A részletes tárgyalás e kérdésre tagadó felelet fog adni; ugyanekkor, a mikor a relatióknak a közvetlen tapasztalattól való függetlenségét megállapitja, be fogja bizonyítani az elemek szükségszerű összefüggését a közvetlen tapasztalat körén kívül is.

Egy relatiónak a közvetlen tapasztalattól való „függetlensége" alatt, ismétlem, a következőket értjük: a relatióban a közvetlen tapasztalás intentionalis jellege nem lép be *constructiv* tényezőként. Ez az állítás, habár a „constructiv" megszoritás által kevésbbé paradox látszatú, éppen nem könnyen tehető egészen világossá. Nem azért ugyan, mert mesterséges abstractió-alkotás eredménye, hanem éppen azért, mert ez a tény is a megismerés alapját tévő functiókhoz tartozik, a melyek a legnehezebben lesznek a philosophiai tudat birtokává. Ezen a helyen ennek a kérdésnek a részletes tárgyalásába nem mehetek bele, annál kevésbbé, mert a már többször említett tanulmányomban ezt nagyobb teljességgel és rendszeresen vittem keresztül; de a gondolatmenetnek rövid vázolását itt is meg kell kísértenem, annyival inkább, mert ennek a segítségével az önálló tételezés kérdése végre egész általánosságában elintézhető lesz. Ennek a birtokában pedig megkísérthetjük néhány, a zárt rendszereket jellemző sajátságnak legalább vázlatos leirását.

Mit jelent az, hogy egy relatióban a közvetlen tapasztalat nem constructiv tényező? Az ilyen állítás mögött mindig ott settenkedik elmaradhatatlanul, aggasztóan, mintegy a tudományos lelkiismeret álarczában — post equitem atra cura — a common sense szava: Hogyan juthatnánk ki a közvetlen tapasztalás köréből? Ez önmagának transcendálását jelentené. Hiszen a közvetlen tapasztalat felé emeltet újból tapasztalnom kell, valami módon, a mi lehet egészen újszerű, más jellegű, mint az eddigi tapasztalások, de elvégre

nem lesz sohasem több, mint egy *új* tapasztalat. *Ebben* a fogalmazásban igaz is az ellenvetés; de maga ez a fogalmazás szűkíti meg körét. Mert ez a következővel egyértékű; *lehet* a tapasztalás fogalmát olyan általánosan, olyan mindent beburkoló módon fogalmazni, hogy az „mindent" magába foglaljon; mindent itt a legszélsőbb általánosságban értve — elvégre a „legobjectivebb" physikai tény, *mint* physikai tény, épp úgy tárgya lehet a tapasztalatnak, mint a hogyan egy élmény. Más szóval, s ezzel már közelebb jutunk czélunkhoz, „mindent" lehet a tapasztalás nézőpontja szerint tekinteni — „minden"-re alkalmazható ez az állítmány, hogy tapasztalt. De mindenki tudja, hogy „minden"-re alkalmazható ezen az egyen kívül sok más állítmány is. A míg ezen állítmányok közül többen a tapasztalat momentumát magukba foglalják, s arra építenek combinatiókat, másoknál ez a momentum nem szerepel. S a milyen bizonyos az, hogy ez utóbbi typusú állítmányok is tapasztaltatnak, — csak tapasztalat által lesznek tudatossá — épp olyan nyilvánvaló, hogy ezeknek „lényegét", „természetét", „igazságát", „existentiáját", minden más ismereti értékét, egész functióját, a tapasztalattól teljesen idegen adatok teszik ki. Ismételjük: existentiáját is; egy ilyen állítmány (és az általa meghatározott praedicatio) létét egyáltalán nem meriti ki ez a — különben mindig hozzáfűzhető — újabb állítmány: ez tapasztalat; ez, tudjuk, az illető állítmány (vagy praedicatio) létének nem adja lényeges meghatározását; tovább mehetünk: a hozzáfűzött: „ez tapasztalat" praedicatio az eredeti praedicatiót „valódi", „ismert" voltából, tudott értékéből kivetkőzteti, s egy bizonyos, nyilvánvalóan szűk és inadaequat nézőpont alá helyezi. Nem mondtunk vele hamisat, a szóbanforgó praedicato tényleg tapasztalt; de nem találhatunk egyetlen olyan állítmányt sem, a mely az illető praedicatióra alkalmazható, s a mely *olyan* keveset mondana arról ki, mint éppen ez a „tapasztalt" állítmány. A „tapasztalt" állítmány az összes lehető állítmányok közt különleges helyet foglal el: a legtágabbkörű, mert mindig alkalmazható, és a legkevésbbé értékes. A „tapasztalt" állítmány, *kívülről*, egy nagyobb, jól elhatárolt és igen specifikus egész szempontjából „tapasztalat"; de ez állítmány saját belső létében, értékében, vagy functiójában, nem más, nem több, nem kevesebb, mint a mit *jelent;* ennek a jelentésnek semmikép sem részese a „tapasztalt" tulajdonság. „*Tapasztalt*" bizonyára az ilyen állítmány, de nem *tapasztalat.* „Jelentése" (= functiója értéke) az intentionalis élmény momentumát teljesen nél-

külözi. Pedig — lép föl újra az előbbi argumentum — *még sem más*, mint intentionalis élmény. „Mégsem más“ — ez a tapasztalat existentiáját adja neki, s elveszi valódi existentiáját; gondoljuk meg, hogy azok a gondolatsorok, a melyek az objectiv praedicatióknak tapasztalat-existentiájára sülyesztése után e praedicatiókról megalkothatók, ezeket mily specialisan tekintő, belső jelentésükre, egyáltalán nem érintő tárgyalásmódot alkotnak! A psychologia az ilyen tapasztalat-jellegre transformált állítások, relatiók (s egyéb élmények) összefüggésének, s leirásának tudománya. S a psychologismus is csak legmerészebb pillanataiban meri azt állítani, hogy ezzel a valódi tudományok sorát már kimerítettük, s ezt is csak azért teheti, mert a „tapasztalt“ állitmány tökéletes alkalmazhatóságát annak értékteljességével téveszti össze. Minden tapasztalt — s ezen az ismereten belül differentialódik el a többi, kisebb teljességű ismeret, a mi a tapasztalatok logikai, tudományos, aesthetikai jelentőségét tekinti; — a psychologismus itt az ontologia szomszédságába jut, annak középkori felfogásában. Az „existentia“ állítása, a mit annyiszor vettek minden lehető állítás közül a legteljesebb értékűnek, meglepően hasonlít a tapasztalati lényeg állításához. Ez is mindenre alkalmazható; ez is egy bizonyos külső, az állítás eredeti jelentőségét teljesen megszüntető *rendszer specialis tekintésmódja*. De a míg a tapasztalat tekintésmódja jól meghatározott, s igy tudományosan használható, addig az ilyképen állítható existentia nem *egy egységes* niveau, hanem bizonyos más nézőpontoktól, más „rendszerektől“ függő valami, mint a hogy már e dolgozat elején emlitettük. Ez az analogia világosabbá teszi, a mit már a „tapasztalati“ jelleg minősége közelfekvővé tett: ha egy állítmány a gondolatunkban, vagy bármely élményünkben fellépő, tetszőleges jelentésű állításra alkalmazható, ez azt jelenti, hogy ez élményeket (ez állitást) olyan nézőpont alatt tekintjük, a mely jelentésük összes integrans részeit figyelmen kívül hagyva, az egész élményt, mint *egy elemet* tekinti, s az elemek tetszőleges sokaságában mindet *egy* olyan közös állítmánynak rendeli alá, a mely minden elemre, *mint elemre* alkalmazható; ilyen állítmány igen kevés van; ezek, minthogy az állitás „minden“-re kiterjed, s azok jelentésétől szükségképen elvonatkozik, maguk jelentésnélküliek; nemcsak az „existentia“ nem tesz semmit egy „dolog“, vagy akár egy élmény jelentőségéhez, hanem a tapasztalás sem, ha abban az általánosságban fogjuk fel, a melyben az intentionalis élményt jelentésükben magukba nem fog-

laló állítmányokra is kiterjed. Az ilyen állítmányok, a mint meg fogják látni később, egy metaphysikai rendszer töredékes részei.

Az élmények legnagyobb része abba a kategoriába tartozik, a melyeknek a jelentőségében a közvetlen tapasztalás momentumképen *nem* lép be. Ezeknél a „tapasztalt" állítmánynak az a praetentiója, hogy a valóságukra vonatkozó kérdést végérvényesen elintézze, hogy a jelentésüket a „tapasztalt" jelentésbe mint ennek specificatióit beburkolja, úgy, hogy ezek a jelentésrészek mindenütt a tapasztalt momentum lényeges számbavételével legyenek construálva — ez a praetentio szükségképen kudarczot vall; a „tapasztalt" állítmányt vagy egyszerűen hypothetikusan, vagy más irányú gondolatokat egy metaphysikai praetentióvá erősítve fűzöm hozzá; de az állitás jelentésében az intentionalis jelleg nem constructiv tényező. A „föld" — mindenesetre egy név; egy fogalom neve; s még ezt a fogalmat is tovább specificalhatom: egy *egyes* fogalom neve. De ha gondolkozásunkban a „föld" szó előfordul, ennek jelentése minden, csak nem egyes fogalom. A szóval jelölt tárgyat magát jelenti; az intentionalis jelleg nem játszik benne szerepet. És ha a másik szélsőségre térve, egy értékítéletet mondok, itt ugyanaz az eset. Ha pl. egy elméletet egy másiknál jelentékenyebbnek állitok, a „jelentékeny"-ben rejlő intentionalis jellegről nincs szó ez állításban. De nemcsak, hogy nincs szó róla: egyáltalán nem szerepelhet benne, *már mást gondolok*, ha ezt intentionalis jellegében fogom föl.

A „psychologiai", és vele szemben a „logikai" közötti áthidalhatatlan különbség a philosophiában gyakran nyert preciz kifejezést. Ezekben többé-kevésbbé tisztán kifejezésre jut az is, hogy a „psychologiai" és a „logikai" két különböző tekintésmód; a szerint, a hogy az egyiket, vagy a másikat alkalmazzuk, nyerünk psychologiai vagy logikai valóságot; a két tekintésmód köre rendesen nem esik egybe. A mi felfogásunkban a kettő köre egybe esik; de ez nem lényeges különség. De egy másik dolog teljesen elválasztja az előbb kifejtett álláspontot a „kettős tekintésmód" álláspontjától. Azt a tényt, hogy az „intentionalis", az élmény, vagy egyszóval a tapasztalt állitmány köre teljességében magába foglal minden fölmerülőt (kényelem kedvéért mondhatnánk: minden létezőt, ha nem hagyjuk figyelmen kívül az itt belépő többértelműséget) — mindenesetre egy *tekintésmód* hozza létre. Van egy olyan egyszerű, dimensiónélküli mértékünk, a mit mindenre alkalmazhatunk; sőt garan-

tiánk van arra, hogy ez a dimensiótlanság — a tapasztalati jelleg — bizonyos esetekben értéket, dimensiót, jelentést nyer (az olyan állításokban, a melyek jelentésében az intentionalis jelleg constructiv tényező). *A „logikai" fellépése ellenben nem egy tekintésmód eredménye.* Nem egy mértékrendszer alkalmazása. A szemponthoz, a mértékhez valami különálló kell, *a mit* mérünk, *a mit* tekintünk. Tényleg, a tapasztalati, vagy existentialis tekintésmód tárgygyá teszi azt, a mit a tapasztalati, vagy az existentialis körébe hoz; elemmé egy sokaságban; valamivé, a mi, mielőtt tapasztalati lenne, már van. Minderről szó sincs a „logikai"-nál. Ez tisztán belülről van construálva; jellege, jelentése, functiója, mind az, a mi alkotja, positiójában már meg van adva; nem lehet különböző tekintésmódok szerint elkülöniteni létét jelentésétől; jelentése olyan szükségképen önmagában álló valami, *önmagából álló*, hogy annak mértéke is csak önmaga lehet, s így szükségképen az egyedek belső sajátosságuk szerint határoznak meg typusokat, nem egy kívülről jövő szempont szerint. Bizonyos, hogy a „logikai" jelentését nézhetem kívülről is, különböző szempontokból; ezek a szempontok azonban a „logikai" valóságoktól belsőleg meghatározott typusokkal operálnak, s így egész mások, mint a „tapasztalati" tekintésmód; a „logikait" a jelentést vizsgáló szempont nem tekintheti elemnek, a melynek tulajdonságait éppen e szempont adja meg; a tekintésmód itt a tekintett sajátosságát constructiv elemként viseli magában. És az ilyen szempontból való tekintés is tökéletesen heterogén, élesen leválik a belső constructio teljességétől. A logikainak ez az immanentiája természetesen nem jelenti azt, hogy több ilyen „logikai", tehát teljesen önmagában meghatározott ne léphessen egy nagyobb egységbe, a mely szintén tisztán „logikai" legyen. Okoskodásunk teljesen független volt attól a hypothesistől, hogy a logikai „egyszerű", azaz „logikai" részekre, vagy momentumokra nem bontható; és bizonyos az, hogy ez a hypothesis nem is igazolható; az újabb „tárgyelmélet" *objectiv* fogalma éppen ilyen, „logikai" részekből álló „logikai" egészet alkotó valóságot jelöl. Ez a kétely egyáltalán nem más, mint egy meglehetős nehezen elkerülhető aequivocatio figyelmen kívül hagyása: a „jelentés" immanens volta a „logikai" önmeghatározottságát jelenti, de semmiképp sem e jelentés önmagába zárt voltát.

A „logikai" ilyen meghatározása a megoldás első, lényeges lépése. A kiegészítés önmagától adódik. Az egész okoskodást a „logikai" specialis esetére vezettem le (a

„logikainak“ idézőjelbe tétele most utólagosan abban leli magyarázatát, hogy az *ismert* fogalom nemcsak önmagáért, hanem egy nagyobb egész symbolumaként functionált); néhány szóval vázoljuk a teljes elméletet (részletes tárgyalását, más szempontból és más czélból, lásd idézett tanulmányomban).

A logikainak a közvetlen tapasztalatból való kiválasztása az által történt, hogy az előbbinek tisztán belső constructiójára tapasztalati tekintésmódot, egyáltalán *minden* tekintésmódot inadaequatnak találtunk. Hangsúlyozzuk itt azt is, hogy az olyan élményeknél, a melyekben az intentionalis jelleg az élmény constructiv része, a tapasztalati tekintésmód már *nem* az a külső, az egyedet egy sokaság elemeként tekintő, s e sokaság sajátos törvényei szerint rendező módszer, mint a nem-tapasztalati élményeknél; hiszen a tapasztalatiaknál az intéző jelleg ugyanúgy a belső constructióhoz taztozik, mint a logikai jelleg a logikai élményeknél, s így azoknál az intentionalis jelleg szerinti tekintés a belső szerkezet tudatossá tétele, ugyanolyan önértékelés, mint a logikainak önmagát kifejtő tételezése. Talán nem csalódom. ha azt hiszem, hogy az intentionalis jellegnek *ez* a functiója inspirálta azokat a modern fenomenologiai tanulmányokat, a melyek a psychologiait és logikait a legélesebben elválasztják, s mégis az intentionalis charakternek olyan belső egységében találják azokat, a mi az essentialis elkülönítésnek illusorikussá válásával fenyeget. A mi felfogásunkban az a tárgyalásmód, a mely az intentionalis jelleget belső, constructionalis charakternek tekinti, a tényeknek csak egy specialis osztályára alkalmazható. Az élmények nagy többségében a belső constructio nem intentionalis; az ilyeneket a logikai szóval jelöltük, a mi viszont *ennek* a többségnek csak az a specialis esete, a melyben a representativ anyag az alkotott egészeknek *nem* constructiv része; (ez t. i. a *tisztán* logikai, a logikainak idealis határesete). Maga ez a representativ materia már kiválasztási processus eredménye; a közvetlen tapasztalatnak abból az egységéből, a hol az intentionalis jelleg és az a matéria, a melyben ez a jelleg nyilvánul, még osztatlan, alaktalan egységben vannak, válik le egy ismert, de rámutatásnál jobban meg nem határozható processussal, az a materia, a mely az intentionalis jellegtől különvált, s az eredeti osztatlan egység helyett e különvált materia az anyag sajátos törvényei szerint alkot új egységeket. Ezt a processust (többször említett tanulmányomban, a hol részletesebb leírása található) rendszerezésnek, (Systematisierung) neveztem. Ennek vég-

telenül variáló módozatai vannak, a mik azonban csak egyedi változatokat képviselnek; ellenben *fokozatai* typusjellegűek. Bizonyos, egymásba nem-folytonosan átmenő alaptypusok alakulnak a szerint, hogy a rendszerezett (intentionalis voltától megfosztott) representativ anyag az élmény[1] belső constructiójában milyen mértékben vesz részt. Így a representativ anyag egy aesthetikai élményben egész más módon és fokban vesz részt, mint egy egyszerű észrevételben, vagy mint egy következtetés lánczolatban. Az emotionalis gondolkozás egész más módon és mértékben foglalkoztatja a a representativ anyagot, mint a tisztán logikai: Ez alaptypusok részletes leírását itt nem végezhetjük el; czélunkra elég magának a tényállásnak a fixálása. Az alaptypusok felállítása magában véve hosszas tanulmányokat igényel; pedig ezzel a feladatnak csak kisebb része volna elvégezve. A rendszerezett (tapasztalaton kívüli) élmény-összeség (élményre l. jegyzet) legsajátosabb constructionalis charaktere a különböző módon és *fokban* rendszerezettek egységbe jutása. A „gondolkozás", vagy, ha objectiv formában akarom kifejezni, a „világ" hihetetlen változatossága, azok a finoman nüanszirozott kérdések, a melyek egy szempontból existentiára, egy másikból subsistentiára, egy harmadikból érvényességre, s egy n-edikből egy n-edik alkotottságra vonatkoznak, forrásukat egyrészt magának a representativ materiának a teljességén, másrészt és főleg a különbözőképen rendszerezett „élmény"-ek (vagy „valóság"; egyik a subjectiv, másik az objectiv *rendszerezés* fogalmazása; egyik sem adaequat) összefüggése. Ezek az összefüggések a különbözően rendszerezett materiák közt természetszerűen proteus-alakuak, megfoghatatlanok; s újabb, nehezebb és jelentősebb rendszerezés az, a mi már maguknak ez összefüggéseknek alapján typusait akarja megállapítani. Ezen a fokon a tünemény már eléggé ismert, itt a neve a szokásos szóhasználatban is: rendszeralkotás. De csak az alapját tevő jelenségek ismerete vezethet pontos megismeréséhez.

Az önálló positio vizsgálatának során vált szükségessé a fentiek vázolása. Ezeknek felhasználásával kérdésünket most már pontosabban így fogalmazhatjuk: tudjuk, hogy

[1] Kénytelen vagyok az élmény szót használni, pedig ennek a subjectiv charaktere teljesen távol áll a czélunktól. A nehézség ott rejlik, hogy nincs olyan terminus, a mely ne legyen *egy bizonyos* rendszerezésre irányítva; a rendszerezéseket összegükben, általában megnevező terminus nincs, s egyelőre, a dolog teljesebb tisztázása előtt, veszedelmes lenne újat alkotni. A későbbiekben is „élmény" sohasem értendő subjectiv jelentésében.

az önálló tételezés a közvetlen tapasztalat összefüggésében nem lehetséges; hogyan áll a dolog az olyan összefüggésekben, a miket *nem* a közvetlen tapasztalat szolgáltat, vagyis a rendszerezésekben? Van-e ezekben önálló tételezés? Ez a kérdés föltétlenül értelmezhető; ugyanis a közvetlen tapasztalásnak sehol el nem maradó, önálló tételezést lehetetlenné tevő összefüggése teljesen[1] irrelevans arra nézve, hogy a rendszerezések tagjai is elmaradhatatlanul, szükségképen összefüggőek. Ha két, logikailag rendszerezett elem (pl. két fogalom) logikailag független egymástól (feltéve természetesen, hogy ez lehetséges), akkor, habár ezek a közvetlen tapasztalatban összefüggenek (pl. assotiatio útján), a két elem logikailag egymástól függetlenül tételezhető. Természetesen még mindig fennmarad a kérdés, hogy habár *egymástól* függetlenül tételezhetők is, de nem tételeztetnek-e mindig szükségkép egy bizonyos logikai összefüggésben. Annyi mindenesetre bizonyos, hogy e logikai összefüggés *független* a közvetlen tapasztalat összefüggésétől. Ha tehát ez utóbbinak általánossága már be van bizonyítva, az az előbbiét még egyáltalán nem állapítja meg. Ugyanez áll a logikai és a metaphysikai rendszer összefüggésére. Két, egymástól logikailag függő elem metaphysikailag általában független; e mellett teljesen nyílt marad az a kérdés, hogy ezen elemek bármelyike, metaphysikai tételezésben, nincs-e már ezáltal *szükségkép* egy metaphysikai *összefüggésben* is adva (a hol az összefüggésben álló elemek egészen mások lehetnek, mint a logikai összefüggésben). A kérdés már ebben a megközelítő fogalmazásban is jól értelmezhető; de kielégítő megoldást csak úgy nyerhetünk, ha az approximatiót pontosabbá tesszük. Ugyanis *azonos* elemek logikai vagy metaphysikai összefüggéséről beszéltünk; de nem változtatja-e meg a rendszerezés visszahatólag az elemet? Ha „ugyanazt" az elemet két különböző rendszerezésben tételezzük, megmarad-e az *valóban* azonosnak? Lehet-e tehát *ugyanazt* az elemet két különböző rendszerben tételezni? Ha erre a kérdésre tagadólag kell felelnünk, akkor — nem tekintve itt más szempontból fontos egyéb következéseket — az egyes rendszerek tételezésének independentiája gyökeres, a legmélyebbre menő és valóban áthidalhatatlan. De miért volt szükséges itt ezt a problémát

[1] Hogy teljesség alatt mit értek, egy analogia jól megmagyarázza. A szobrász azt mondja, hogy az anyag, a melybe dolgozik — kő, bronz, fa, viasz — a szobor lehetőségeit *bizonyos tekintetekben* előre determinalja. Az *anyagszerűségnek* analog determinatiója áll fenn, magasabb fokon, a tapasztalati anyag alakításánál.

felvetni, a melyet messzekiható vonatkozásaiban úgy sem követhetünk? Természetes, hogy nem meríthetjük ki tartalmát, nem vonhatjuk le következményeit, nem beszélhetünk jelentékeny nehézségekről, a melyek útjában állnak; de, már ebben a durva megközelitésben is, a benne rejlő *a priori* elemek alapján, eldönthetjük, hogy a megoldás igenlő, vagy negativ eredményt fog-e adni. *S ez az eredmény az önálló tételezés lehetősége kérdésének egész általános megoldásával egyértelmű.* A felelet pedig csak negativ lehet. A „rendszer", a mint azt föntebb kifejtettük, nem az elemekre *alkalmazkodó* tekintésmód, hanem egy tisztán belső, csak immanens mértékkel megközelíthető constructio. Ha tehát egy „elem" egy rendszerezés tagja (a hol az elem már maga is rendszerezett; az elem sajátos rendszerezettségét rövidség kedvéért alaprendszerezésnek fogom nevezni) — akkor a nagyobb rendszer constructiójába az alaprendszer *belülről* épül be, a kettő constructiv egység; az alaprendszer, ha egy nagyobb rendszer tagja, nem választható külön, s nem tekinthető úgy, mint egy váz, a melyre a nagyobb rendszer épülete ráépül; nincs: az elem *és* a rendszer, hanem csak a rendszerben levő elem. A mit fönebb a rendszerezés önmértékeléséről mondottunk, annak az csak a complexebb esetre való kifejezése. Hogy ez a kifejezés nem olyan praeciz és nem olyan határozott, mint a tudomány sok jól fogalmazható tétele, az nem lehet csodálatos, ha meggondoljuk, hogy a tárgy természete szerint óvakodni kell minden rendszerezett kifejezésmódtól. Nem szabad ezt az igazságot egy rendszeres logika, vagy metaphysika keretébe illeszteni; hogy beszélhetnénk akkor *a* rendszerezésről, ha már egy rendszer specialis álláspontján állnánk? *Discours* de la méthode — a módszerről *alapvető* kérdéseket talán lehet, *de nem szabad* módszeresen tárgyalni. Hogy azonban a fenti általános kérdés a specialisabb esetekre alkalmazottan, már az *egyes* rendszerekre vonatkozva, szilárd alakot ölt — és hogy ez a határozatlanság a determinatiók *lehetőségeit* magában hordja, az senki előtt sem lesz kétes, a kik a modern philosophiai gondolat bizonyos *kényszerűségeit* figyelemmel kísérte, a melyek a módszerrel kapcsolatosak. Csak kettőt akarok említeni példaképen. Fölmerült ez a kényszerűség (a rendszerezés egészének nézőpontjából való tekintés módszere) a physikai tudományok módszertanában; a hogy Duhem[1] a physikai „tényt" megconstruálja, az ennek tiszta typusa. Másik példáját már említettem: ez

[1] L. *Duhem*: La théorie physique, son objet, sa structure.

a tiszta rendszerre való törekvés a modern symbolikus logikában. Azokat a meggondolásokat, a mik a rendszerezés alaptényéhez természetszerűleg kapcsolódnak, ebben az összefüggésben nem követhetjük tovább. A két kérdéscsoport közül, a mit a második fejezet elején felvetettünk, a *második* elintézést nyert a fenti eredményünk által. Önálló tételezés a rendszerezés belső constructiója folytán lehetetlen. Nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy az a mód, a hogy ezt a feleletet előkészítettük, igen különös, és látszata bizonyára nem ment bizonyos aggályoktól. Ugyanis az önálló tételezés existentia-kérdésére a fogalom megalkotásának különböző lehetőségei, kifejezetten e lehetőségek kérdésének felvethetősége vezetett. S az existentia-kérdést mégis a nélkül oldottuk meg, hogy az okul szolgáló előbbi kérdéseket szóba hoztuk volna; de — vetik ellen — magát a felvethetőség kérdését is figyelmen kívül hagytuk. Most már mind a két ellenvetésre megfelelhetünk; azok a kérdések *egy* rendszer — a logikai rendszer — érvényességi birodalmában voltak fogalmazva; megoldásunk, a mely *a rendszerezés* lényeges alkatának a leírása, nem használhatja fel *egy* rendszer kérdezésmódját; viszont a kérdéseket, mielőtt még a rendszerezés problemáját egész általánosan nem fogalmazhattuk meg, nem vethettük fel máskép, mint egy rendszer keretében; de nyilvánvaló hysteron proteron lett volna, ha e rendszer körében *felelünk* is rájuk. Tehát *most*, általános rendszerezés-vizsgálatunk által szerzett álláspontunkon a szóban levő első kérdéscsoportot így fogalmazhatjuk: egy *logikai rendszerben* különböző módon, különböző kezdőtagoktól kiindulólag juthatunk el az önálló tételezés fogalmához; hogy ezek a fogalmak egymással összeegyeztethetők, önmagukban értelmezhetők-e, ez ismét a logikai rendszer keretében dönthető el és csak ott lesz e döntés érvényes; mert a mi logikai ellenmondásokra vezet, *lehet* egy más rendszerben — nem *ellentmondásnélküli* ugyan — de nem lévén abban a rendszerben a logikai ellentmondás constructiv tényező, lehet az ellentmondás kérdése alá nem vethető; s esetleg a másik rendszerben jól értelmezett lehet. (A „jól értelmezett" szintén a logikai rendszer fogalma; az adaequat kifejezés jobb, de ez sem teljesen általános, ezeknek a kérdéseknek a tárgyalásánál a philosophiai terminologia igen egyoldalúnak bizonyul, mivel különböző *adott* rendszerek számára készült. Maga az existentia kérdése is, a logikai rendszer módszeres kételyeiből deriválva, csak a logikai existentia megállapitására alkalmas. A metaphysikusok existentia tételei szintén korlátozottan, egy meta-

physikai rendszer keretében érvényesek; az axiomatika tételei nemkülönben, csak saját körükben itélnek. Az az existentia, a mit az önálló tételezéstől megtagadtunk, mindezeknél általánosabb jellegű; nem *valamely* rendszer kereteiben mozog, hanem *a rendszerezés* természetén alapul. Miután részletesebb tárgyalásba nem itt mehetünk bele, ennek a vizsgálatnak *körét* sem határozhatjuk itt meg; csak azt említem föl, hogy a philosophiai harczok nem kis része, különböző rendszerekben construalt igazságok összemérése volt.

Még egy kétséggel kell számolnunk. Bizonyára lesznek, a kik ezt a rendszerezés-álláspontot mesterkélten elvontnak fogják találni, s a commonsense olyan jól ismert igazságait vetik föl: miért ez a bonyolult magyarázat olyan dologra, a mit e nélkül is jól ismerünk? Miért ne lehetne önálló tételezés? A köznapi életben mindig ilyen „rendszerezések"-ben gondolkoznánk, élményeink sohasem lehetnének éppen minden rendszeren kívül, éppen önmagukban, önállóan?

A commonsense-nek számos kudarczára kellene gondolni, mielőtt ellenvet; számos historiailag sanctionált ballépésére. Az érzéki észrevevés is valami végtelenül egyszerű a commonsense okoskodása körében; és a modern psychologia mégis nagy apparátussal dolgozik e látszólag egyszerű valóság bonyolódott szerkezetének kifürkészése körül. S minél tovább halad, annál kevesebb marad az egyszerűségből, és annál több látszik a complicatióból. De ez az észrevevéspélda nemcsak az analogia kedvéért álljon itt; közelebbi czélunkhoz is közelebb fog az vezetni. Ez észrevevés a psychologia legegyszerűbb materiája, de ez az „egyszerűség" igen különös valami. Olyan „részekre" bomlik egy ilyen egyszerű egész, a mely részek magukban *fajilag bonyolultabbak*, mint az egész, a mit alkotnak. Egy észrevétel jelentékenyen complicalt ítéleteket, összehasonlításokat, értékelést, sőt gyakran egyéni tapasztalataink legcomplicaltabb synthesiseit rejti magában;[1] s ezeknek összesége mégis a fajilag alacsonyabb typusú észrevevés lesz. Ezeket a bonyolult, magasabbrendű tényezőket nem saját r nd-

[1] Így egy kép észrevevésénél az alkotó vonalak, szinek együttessége minden külön „gondolkozás" nélkül egyesül — habár ez az egyesítés igen complicalt processusokat rejt magában — „a képpé", egy symbolikus valaminek észrevételévé. S ha például ez első észrevevésben stylérzékünk is functionál, s bennünket egészben egy kor festői kifejezésmódjának constellatiójába helyez, *minden reflectiv eszmélés nélkül*, akkor az emlitett, igen magasfokú synthesisek is működnek — s az észrevevés mégis egyszerű észrevevés marad.

szerük keretében kapjuk (vagy alkotjuk meg); a *rendszer*, a miben felfogjuk őket, az észrevevés rendszere; ennek niveauja felé nem emelkedhetnek a magukban magasabb rendszerű részek. De ezek a részek a rendszer egészétől fajilag függők; s synthesisük, az „egyszerű" észrevevés, sokszorosan eljátszotta az egyszerűségre, vagy önállóságra való jogát. Alkotó részei csak a nekik külön-külön megfelelő rendszer egésze által lehetségesek; s így az észrevételt is közvetve determinalják. *Közvetlenül* determinálja az a rendszer, a mibe maga az észrevétel *egészében* tartozik. A rendszerezések hierarchiájáról itt nem akarok részletes leírást adni;[1] de megemlítem röviden — bár itt korántsincs még teljes tisztaság —, hogy az észrevevés rendszere a tárgyrendszernek (a „tárgy" itt a gráczi iskola „Gegenstand"-jának értelmében veendő) egy része, jól ismerjük e tárgyrendszernek *körülbelül* megfelelő közvetlen tapasztalati összefüggést; az intentio és az intentionalt tárgy viszonya ez. A tárgyrendszer összefüggése a rendszer tárgyiasságtételezésében rejlik, a mely nem foglal magában semmit a közvetlen tapasztalás tárgyának intentionalis jellegéből, hanem azt a felfogásmódot képviseli, a melyben minden valóság egy jól meghatározott cohaerentiába lép, s jól meghatározott módon lép be más, pl. logikai vagy metaphysikai systemába. (A „felfogásmód" újból subjectiv, s ezért a tényállást igen tökéletlenül jelölő terminus; tulajdonképen újra a rendszerezés szót kellett volna használnom, s ezt teljes joggal megtehettem volna, mert itt nem definitióról, hanem egyszerűen rámutatásról volt szó; a másik terminust azért tartottam jobbnak, mert a rendszerezés szó állandó használata valószínűleg felkölti azt a latensül mindig meglevő ösztönt, hogy azzal egy *logikai* műveletet jelölök; s ennél sokkal kevésbbé veszedelmesebb, sőt a másikat bizonyos irányban ellensúlyozó functiót teljesit a „felfogásmód" szó subjectiv irányba hajló aequivocatiója.) A tárgyi rendszerezés minden más rendszerezés alapja; a tárgyi rendszerezés a legalsó niveau, s ez constructiv tényezőként lép be a többi, éppen ezért magasabb niveaujú rendszerezésbe. Ennek az általános tételnek ismeretelméleti variatiója Husserlnek az a tétele, mely szerint minden psychologiai élmény egy „objektivierender Akt"-nak nevezett *psychologiai* functióra épül. A tárgyi rendszerezésben, a rendszerezés természete szerint, lehetetlen az önálló tételezés; ugyan így áll ez minden más, rendszerezésnél; ezeknél már nem is

[1] Lásd részletesebb leírást id. tanulmányban.

szükséges visszamennünk a rendszerezés belső alkatára, hogy az önálló tételezés tarthatatlanságát kimutassuk; mind a tárgyi rendszerezésen épülvén, az önálló tételezés, a mely már ebben is lehetetlen, a fortiori lehetetlen a magasabb fokúak körében. De ha ez elég a *bizonyításra*, semmiesetre sem elég a *teljes leírásra*; mindegyik rendszer, azon a szükségszerű összefüggésen kívül, a mit a tárgyi rendszernek bennefoglaltsága kölcsönöz neki, egy specialis, *csupán abban a specialis rendszerben föllépő összefüggésformát mutat.* Ezt a tényt a harmadik fejezet gondolatmenetének kifejtésében lényegesen fel fogjuk használni.

Dr. Zalai Béla.

ADALÉK AZ IDEATIO PHAENOMENOLOGIÁJÁHOZ.

I. E. Husserl, az ő mélyreható abstractioelméleti vizsgálataiban, az abstractiv actusok egy fontos generikus phaenomenologiai különbségét állapitja meg. Különbséget tesz individualisáló abstractio (individualisierende od. pointierende Abstraktion) és generalisáló abstractio vagy ideatio (generalisirende, ideirende Abstraktion, Ideation) között.[1]

Az abstractio első neme alatt, azon actusok foglalatját érti, melyekben egy (észrevevésben vagy képzelésben adott) *individualis tárgy valamely* (önálló vagy önállótlan) *részét* „figyelem által kiemelvén" intendáljuk. Az abstractio második neme alatt pedig azon actusok, vagy élmények foglalatját érti, melyekben egy *általánosat*, vagy a mint Husserl előszeretettel mondja, egy *speciest*, mint egy észrevevésünkben vagy képzelésünkben adott individualis tárgynak vagy momentumnak megfelelő általánosat, speciest intendálunk.

Az individualisáló abstractio esete fordul elő például, ha az előttem fekvő irón vörös színére kizárólag (vagy az irón egyéb qualitásaitól eltekintve) figyelek, illetve azt intendálom. Generalisaló abstractiót végzek pl., ha mialatt az előttem fekvő irón individualis vörös színét veszem tekintetbe, *a* vöröset (általában) intendálom. Az ezen abstractiv actusok között fennálló *generikus* különbség evidens és nem szorul különös megvilágositásra.

Úgy az individualisáló abstractio, mint az ideatio actusai között számos *specifikus* phaenomenologiai különbség állapítható meg.

Így az individualisáló abstractiv élmények sphaeráján belül pl. az olyan (complex) élmények között, a melyeknél az az actus, melyben egy individualis tárgy egy momentumát intendáljuk, egy akarati actuson épül fel és olyanok között, melyek nincsenek akarati actuson alapozva.

[1] Logische Untersuchungen, II. pp. 156, 158, 173, 214, 220 etc.

Az ideatiók sphaeráján belül pl. lényeges phaenomenologiai különbséget mutatnak az abstractiv actusok a szerint, hogy a bennök intendált általánosnak milyen a jelentésformája. Egészen más fajtája az általánosróli tudatnak, ha az abstractiv (nominalis) actus az „*az* A"-jelentésformát actualisálja és ismét más, ha az „egy A" vagy a „minden A"-formát actualisálja. Az ezen typusú abstractiv actusok körén belül ugyancsak lényeges phaenomenologiai különbség áll fenn azon actusok között, melyekben az egyik vagy másik jelentésformához tartozó általánosat pusztán (tisztán significative) értjük és azon actusok között, melyekben egy általánosat nem pusztán értünk, hanem a melyekben az nekünk egyúttal valamiképen intuitive adva van.

Az individualisáló abstractio és az ideatio különböző fajtáinak fixirozása, illetve értelmének megvilágosítása adott esetek descriptiv analysise alapján, a phaenomenologia azon feladatai közé tartozik, melyek fontos ismeretelméleti érdekkel birnak. Husserl úttörő vizsgálatai ezen a téren jóllehet számos értékes eredményre vezettek, nem voltak oly részletesek és sokoldalúak, hogy a fennálló problemakört egész terjedelmében és mélységében kimeríthették volna. Még számos nyilt kérdést hagytak hátra a phaenomenologiai kutatás számára.

II. Ezen kérdések megoldásához kíván egy szerény adalékkal járulni jelen vizsgálatunk, a melynek czélja, az ideatio azon különböző intentionalis élményfajtáinak phaenomenologiai megvilágosítása, melyekben valamely „*az* A"-jelentésformához tartozó általánosat intendálunk. A vizsgálat közelebbi czélja, az ezen sphaerába tartozó azon különböző abstractiv élménytypusok önadottságukra hozása, a melyek intuitive be vannak töltve és ezzel kapcsolatban annak a megvilágosítása, hogy az „*az* A"-jelentésformához tartozó általánosakra vonatkozó ideatióknál milyen értelemben beszélhetünk egy általános közvetlen adottságáról, közvetlen „észrevevésé"-ről; illetve a jelzett sphaerába tartozó azon élménytypus önadottságára hozása, a melynél az intendált általánosat nem csak pusztán értjük, hanem azt egyúttal „észreveszszük", a melynél az nekünk közvetlenül adva van.

Meg kell jegyeznünk, hogy az „ideatio" nevet itt azon értelmében használjuk, a mely az „abstractum" által van meghatározva. Ha az ideatio azon különböző élményfajtáiról beszélünk, melyekben valamely „*az* A"-jelentésformához tartozó általánosat intendálunk, akkor azon élményfajtákat is értjük, melyekben egy általánosat pusztán (csak signi-

ficative) intendálunk és nem csupán az intuitive betöltötteket. Az ideatio nevet tehát oly tág értelemben veszszük, hogy ugyanazt jelenti, mint az „általánosróli tudat"-név. Ez az eltérés a terminus eredeti értelmétől, mely szerint az csak oly általánosakra vonatkozó actusokat jelent, mely actusok intuitive be vannak töltve, „benső technikai okokból" történt és figyelmeztetésünk után ártalmatlanná válik.

Az „ismeretelméleti reflexio" álláspontján állva, melyen még számos phaenomenologiailag meg nem világosított és „merev" fogalommal operálunk, sokan talán helytelen vagy ferde beszédnek fogják minősíteni az olyan kifejezést, hogy „egy általános észre van véve", vagy hogy egy általános közvetlenül és szemléletesen lehet adva. Sokan azzal fognak érvelni, hogy az „általános" és az „észrevehetőség" vagy „szemléletesség" fogalmai kölcsönösen kizárják egymást, hogy csak realitások, „érzéki tárgyak" vehetők észre, lehetnek szemléletesen adva. Mivel pedig az általánosak (pl. *a* háromszög vagy *az* ember) nem realitások, nincsenek időben, sem térben, azért nincsen jogunk egy általános észrevevéséről, szemléletéről beszélnünk, hogy általánosat *csak* „gondolhatunk".

Bármennyire is meggyőzőnek lássék ez az érvelés, még sem az. Csak meg kell fontolnunk, hogy az „általános" és az „észrevevés" (illetve „észrevehetőség") vagy a „szemléletes adottság" nevek aequivokak és akkor rögtön belátjuk, hogy nagyon is felületes és helytelen eljárás volna, ha ezen terminusok különböző jelentéseinek felderítése nélkül és pusztán azért, mert az „általános" terminus az általunk vett értelmében az észrevevés vagy a szemléletes adottság éppen actualis értelmét kizárja, egy az általános észrevehetőségére vonatkozó vizsgálatot általában, mint egy meddő vállalkozást állítanók oda.

Csak úgy járunk el helyesen, ha elhamarkodott előítéletek nélkül megállapítjuk azon különböző jelentéseket — és pedig egyes „concret tények": általánosakra czélzó különféle intentionalis élmények megvilágosítása alapján — melyek az „általános" terminus tartalmát képezhetik és ha ezen különféle jelentésekhez tartozó élményeken vizsgáljuk meg azt, hogy van-e helyes értelme az általános közvetlen észrevevéséről való beszédnek, illetve, hogy milyen értelemben beszélhetünk egy általános észrevevéséről, megkülönböztetésül annak puszta gondolásától.

Ezen vizsgálatoknál, miként a phaenomenologiai megvilágositásoknál (analysiseknél) általában, szem előtt kell tartanunk azon fontos elvet, hogy azon „terminusokat", me-

lyeket a *„phaenomenologiai reflexióban“* (descriptiv tények összehasonlítása alkalmával) alkottunk, nem szabad az egyes descriptiv analysisek eseteiben a közvetlen adottságokra elővigyázatlanul alkalmaznunk, mert akkor ki lehetünk téve annak a veszélynek, hogy a közvetlen adottságokba beleviszünk, beleconstruálunk valamit, a mi eredetileg nem volt meg bennök. Mert a phaenomenologiai megvilágosítás helyességének nem csak az a feltétele, hogy azt psychologiai és metaphysikai előfeltevésektől menten eszközöljük, hanem az is, hogy a „phaenomenologiai reflexio fogalomalkotásából eredő befolyásoktól“ mentek legyünk. A phaenomenologiai reflexio rétegénél is mélyebbre kell hatolnunk, hogy az adottságokat az ő tiszta közvetlenségükben megvilágosíthassuk. Esetről esetre kell az ő közvetlenségükben és immanentiájukban megvilágosítanunk azon különféle intuitive betöltött élményeket, melyekben egy általánosat intendálunk, hogy kiderithessük azt, vajjon van-e jogunk oly adottságokról beszélni, a melyekben általánosak vannak számunkra szemléletesen adva és ha van jogunk, milyen értelemben beszélhetünk általánosak szemléletes adottságáról, illetve észrevevéséről szemben egy individualis tárgy észrevevésével.

III. Az *„az* A“ formához tartozó általánosakra irányuló ideatiók sphaeráján belül az intentionalis charakter tekintetében specifikus különbség áll fenn azon ideatiók között, melyekben valamely *A általánosat pusztán mint A-t* (illetve a mennyiben az: A) intendálunk és azon ideatiók között, a melyekben *az* A általánosat *mint fajfogalmat, mint* („a“-k egy különféléjét átfogó) *speciest* intendáljuk. Egészen más fajtája az általánosróli tudatnak, ha egy A-t pusztán mint A-t értek és ismét más fajtája az általánosróli tudatnak, ha az A-t mint speciest intendálom. Az első intentionalis tárgy absolut, a második relativ.[1]

Ha az általánosróli tudat szóbanforgó két fajtáját összehasonlítjuk, azt vesszük észre, hogy a szó szigorú értelmében vett általános; általános különbségben az egyestől, csak a második fajtánál van értve, míg az első fajtánál *az* A *éppen csak mint* A, tehát nem mint az individualis „a“-k különféleségére vonatkoztatott species van intendálva. Az ideatiók utóbbi fajtájánál csak abban az értelemben beszélhetünk általánosróli tudatról, hogy az inten-

[1] Az intentionalis tárgyak ezen distinctióját már a scholastikusoknál találjuk, az universale directum és az universale reflexum szembeállításában.

dált *nincsen mint individualis tárgy* értve. Tehát csak *negativ* értelemben.

Az „az A“ jelentésforma által „formált“ általánosróli tudat körén belül ezért különbséget kell tennünk *negativ* és *positiv általánosróli tudat* között. És a megfelelő intentionalis tárgyak tekintetében *negativ és positiv általános* között.

Negativ általánosróli tudat (illetve negativ általános), az („az A“ formához tartozó) ideatiók azon eseteiben van adva, melyekben az intendált „tárgy“ pusztán mint olyan, azaz sem mint individuum, sem pedig mint egyedek különféléjére vonatkoztatott általános, species van értve. A melyekben *az* A pusztán mint A van intendálva. Positiv általánosróli tudat (illetve positiv általános) pedig az ideatiók azon eseteiben fordul elő, melyekben egy A általánosat mint (egy „a“-ra, vagy) „a“-k különféleségére vonatkoztatott, illetve (attól vagy) azoktól megkülönböztetett speciest, fajfogalmat értünk.

Az „*az* A“ formához tartozó általánosakra czélzó ideatiók ezen specifikus különbségének megállapítása után, melyet azok az intentionalis lényeg, illetve charakter tekintetében mutatnak, az a kérdés merül fel, hogy a negativ és a positiv általánosakra vonatkozó ideatiók körén belül, *azonos intentionalis charakter mellett*, milyen élményfajták különböztethetők meg. Előáll az a feladat, hogy a positiv és a negativ általánosakra vonatkozó ideatiók körén belül megkülönböztethető élményfajtákat megvilágosítsuk.

A szóbanforgó ideatiók sphaeráin belül, miként az ideatiók egyéb fajtáinál is, lényeges phaenomenologiai különbség áll fenn azon abstractiv actusok között, melyekben valamely általánosat pusztán értünk és azon abstractiv élmények között, melyekben az egy általánosra czélzó intentio *szemléletesen be van töltve.* A melyekben egy általánosat nem pusztán értünk, hanem azt egyúttal valamiképen észreveszszük, a melyekben az közvetlenül adva van, vagy a melyekben egy az intendált általánosat repraesentáló individuum van szemléletesen adva.

Azon ideatiók, melyekben egy positiv vagy negativ általánosat pusztán értünk, nem szorulnak különös megvilágosításra. Ezen abstractiv actusok különböző színezetet mutatnak a szerint, hogy pl. akarati actusra vannak-e alapozva vagy sem, hogy nevezzük-e bennök az általánosat, vagy egy általános névnek hallása vagy olvasása esetében megértőleg intendáljuk-e azt. Hogy az abstractiv élményben vannak-e adva acustikus szóképzetek stb. Csupa olyan

mozzanat, a mely a pusztán significativ ideatiók lényegét nem érinti, a melyek az „objectiváló actusok“ minden neménél feltalálhatók és a melyeknek phaenomenologiai vizsgálata azért nem tartozik az ideatiók specialis phaenomenologiájába.

IV. Az intuitive betöltött ideatiók, szemben a tisztán significativ ideatiókkal, fontos specifikus phaenomenologiai különbségeket mutatnak. Ezen különbségek megvilágosítása a phaenomenologiai kutatás ama feladatai közé tartozik, melyek elsőrendű ismeretelméleti érdekkel bírnak.

Mert azon különböző intuitive betöltött abstractiv élményfajták phaenomenologiai megvilágosításával, önadottságukra hozatalával, melyek általánosakra vonatkoznak, megoldást nyer az a kérdés, hogy van-e jogunk egy általános észrevevéséről, illetve szemléletes adottságáról beszélni és ha igen, milyen értelemben beszélhetünk egy általános észrevevéséről, illetve szemléletes adottságáról, szemben egy individualis tárgy vagy momentum észrevevésével; továbbá, hogy az ideatiók intuitiv betöltöttségének milyen eseteiben „veszünk észre“ általánosat és hogy a szemléletes betöltöttség egyéb eseteiben az intuitio milyen értelemben kölcsönöz az ideatiónak sajátságos charaktert.

Az „*az* A“ formához tartozó, positiv és negativ általánosakra vonatkozó intuitive betöltött ideatiók specifikus különbségeit, illetve az ezen ideatiók különböző intuitiv betöltöttségének értelmét „érzéki abstractio“ eseteiben descriptiv tényeken fogjuk megvilágosítani. Szolgáljanak e czélra a következő leírások:

1. Egy táblára rajzolt derékszögű háromszögre tekintve (vagy mialatt egy táblára rajzolt derékszögű háromszögre tekintek) egy nevező gondolati actusban intendálom *a* háromszög fogalmát (mint a háromszög definitiójának S-át) A mit a nevező gondolati actusban értek, a mire benne czélzok, az *a* háromszög fogalma; tehát nem az az „individualis“ derékszögű háromszög, a melyet a táblán észreveszek, sem valamely más lehetséges „individualis“ háromszög.[1] Intentióm tárgya *a* háromszög *mint species,* mint az észrevevésemben adott „individualis“ háromszögtől különböző *positiv általános* és semmi egyéb. Élményem complex. Az a nevező

[1] Az „individualis“ derékszögű háromszög, a mely észrevevésemben adva van, az ismerettani reflexio látszögéből tekintve, csak jele, illetve repraesentansa *a* derékszögű háromszögnek. A leírt élményben (és a hasonló abstractiv élményekben) azonban (rendszerint) nincsen mint ilyen felfogva, hanem mint individualis háromszög van adva.

intentionalis actus, melyben *a* háromszög fogalmát, tehát *a* háromszöget mint positiv általánosat és pedig „pusztán", azaz „állítási charakter" (Setzungscharakter) nélkül, tehát nem *mint* valóságosat, nem *mint* létezőt értem[1] egy oly „állítási charakterrel" bíró actuson van alapozva, a melyben egy „individualis" háromszöget *mint individualisat* veszek észre. Ez a két actus benső phaenomenologiai egységet képez és egy sajátos abstractiv élményt épít fel. Ebben az abstractiv élményben egy positiv általánosat intendálok és miközben azt intendálom, egy észrevevésben adva van számomra egy az intendált speciesnek megfelelő „individualis" háromszög.

2. Egy észrevevésben adott (individualis) tárgy vörös színére tekintve (vagy mialatt egy észrevevésben adott tárgy vörös színére tekintek) nevező gondolati actusban (esetleg mint egy általános tárgyakra vonatkozó viszonyítélet relatumát) intendálom *a* vöröset, pusztán mint olyat, azaz *mint negativ általánosat.* (Tehát nem intendálom az észrevett individualis vörös színt, sem pedig „valamely" individualis vörös színt általában). Ezen abstractiv élményem complex. Két actuson épül fel. Az első actusban egy individualis vörös színt, mint egy észrevevésben adott individualis tárgy egy momentumát veszem észre. A második actusban pedig nevezve és állítási charakter nélkül intendálom *a* vöröset mint olyat, azaz nem mint speciest, hanem mint negativ általánosat. Ez a két actus benső phaenomenologiai egységet képez és egy sajátos abstractiv élményt épít fel. Ezen abstractiv élményben egy negativ általánosat intendálok és ezzel az egy negativ általánosra irányuló intentióval vele van adva egy észrevevésem, melyben egy az intendált negativ általánoshoz tartozó individuumot veszek észre.[2]

3. Miként az előbbi abstractiv élmény esetében nevező gondolati actusban intendálom *a* vöröset *mint negativ általánosat.* Az az actus azonban, melyben *a* vöröset intendá-

[1] Husserl a „blosse Vorstellungen" mellett (a „Vorstellung" szót a tág értelmében véve) megkülönböztet „setzende Vorstellungen"-t, a melyekben bizonyos tárgyakat, *mint létezőket* vagy *mint nem létezőket* „képzelünk", illetve értünk, intendálunk. Az utóbbiakat az előbbiektől az különbözteti meg, hogy „Setzungscharakter"-rel, állítási charakterrel bírnak.

[2] A leírt abstractiv élmény (épp úgy, miként az 1. alatt leírt élmény) lényegében ugyanaz lett volna, ha az individualis vörös szín (illetve az „individualis" derékszögű háromszög) nem eszrevevési, hanem képzelési actusban lett volna adva.

lom, nincsen egy (állitási charakterrel bíró) észrevevési actusra alapozva, melyben számomra egy individualis tárgy egy momentumát képező vörös szín, *mint individualis szín* van szemléletesen adva, hanem *a* vörösre irányuló gondolati actussal benső egységben szemléletesen és „tárgyszerűen" vele van adva egy vörös szín, a mely nincsen mint énemre, vagy tudatomra vonatkoztatott, állitási charakterrel bíró észrevevési vagy képzeleti actusban észrevett vagy képzelt létező individualis vörös szín (a mely egy észrevett vagy képzelt individualis tárgy egy momentumát képezi) felfogva. „Mialatt" *a* vöröset intendálom, szemléletesen és „tárgyszerűen" *jelen van* egy vörös szín, a mely nincsen *mint* létező és individualis szín és az intendált általánostól való különbségének tudatával adva és a mely az intentióval egy egészen benső egységet képez. Az abstractiv élményben szemléletesen jelenlevő vörös szint *az abstractiv élményemre való reflexióban*, mint egy általam észrevett vagy képzelt individualis szint „ismerem meg", fogom fel, jólehet *az élményben magában* pusztán szemléletesen (és „tárgyszerűen") *jelen volt* egy vörös szín, a nélkül, hogy azt *mint* egy általam észrevett vagy képzelt létező, individualis szint fogtam volna fel.

Az *a* vörösre mint negativ általánosra irányuló intentiót, a mely nem volt állitási charakterrel bíró intentio, a szó szigorú értelmében véve betöltötte a *jelenlevő* vörös szín szemléletes adottsága, mivel hogy nem volt mint egy állitási charakterrel bíró, észrevevési vagy képzelési actusban észrevett vagy képzelt individualis vörös szín felfogva.[1]

Az élményben jelen volt vörös szín adatását, ha a *reflexióban* a jelen volt vörös szint *mint észrevettet* fogjuk fel, „ismerjük meg", a *reflexióban* a következőkép interpretálhatjuk: Miközben *a* vöröset (mint negativ általánosat) intendáltam, „egy előttem álló tárgy" vörös színére „tekin-

[1] A leírt élményben, a negativ általánosra czélzó gondolati actussal veleadott szemléletes adottság nem az élmények (actusok), hanem a *„jelenlevők"* adottságformájával birt. (A „jelenlevők"-re vonatkozólag lásd „Egy phaenomenologiai adottság-osztályról" cz. tanulmányunkat. [Athenaeum, 1911. évf. 1. sz.]) Itt a „jelenlevők" és élmények phaenomenologiai viszonyának oly esetével van dolgunk, a melyről emlitett tanulmányunkban nem szóltunk. Azon ideationál t. i., melyet most leírunk, *egy „jelenlevő" „vele van adva" egy intentionalis actussal és azt betölti.* Tanulmányunkban a „jelenlevők" és élmények (actusok) phaenomenologiai viszonyát illetőleg csak oly esetekről volt szó, midőn egy „jelenlevő" egy arra vonatkozó reflexiós élmény fundamentumát képezi.

tettem", a nélkül azonban, hogy előzőleg a tárgyat mint olyat appercipiáltam volna, tehát a nélkül, hogy a vörös szint *mint* az előttem álló tárgy egy momentumát (és pedig *mint* egy általam észrevett momentumát) fogtam volna fel.

Ha a „jelen volt" vörös szint a *reflexióban mint képzeltet* fogjuk fel (az abstractiv élményben magában pedig nem), akkor az az abstractiv élményben magában, nem mint egy képzelő énre vonatkoztatott képzelt individualis szín volt jelen, hanem pusztán „*tárgyszerűen*", mint egy olyan „észrevett" vörös szín, a mely eredetileg nem volt mint észrevevő énemre vonatkoztatott észrevett individualis vörös szín adva.

V. Ha az itt leírt abstractiv élményeket analysaljuk és egymással összehasonlítjuk, lényeges specifikus különbségeket állapíthatunk meg közöttük és belőlük az ideatiók sajátos typusait „abstrahálhatjuk".

A leírt ideatiók közös jellemvonása az, hogy bennök egy általános nincs pusztán intendálva (hogy nem „üres" significatiók), hanem hogy intuitiók constituálják őket, melyek nekik szemben a megfelelő pusztán significativ ideatiókkal sajátos élménycharaktert kölcsönöznek.

Az élménycharakter specialis sajátosságát, a leírt ideatiók egyes eseteiben, az a „functio" szabja meg, melyet az intuitio az abstractiv élmény „kialakításában" teljesít. Látni fogjuk, hogy az ideatiókat constituáló intuitiók, a mennyiben azok bennök oly functiókat teljesítenek, hogy azoknak a megfelelő, pusztán significativ ideatiókkal szemben sajátos élménycharaktert kölcsönöznek, functiójukban az ideatiók lényegében, értelmében gyökerező törvényszerűségek által vannak meghatározva. Vegyük tekintetbe a leírt abstractiv élményeket abból a szempontból, hogy mit teljesítenek bennök a szemléletes adottságok.

Az 1 alatt leírt ideatio esetében egy *positiv általánosat* intendálok, a háromszög fogalmát és „miközben" azt intendálom, egy észrevevésben adva van számomra, egy az intendált speciesnek megfelelő *individualis* háromszög. Egy észrevevésben adott individualis háromszögre tekintetik, de nem ezt intendálom, hanem (a megfelelő speciest) *a* háromszög fogalmát. (Az individualis háromszög imaginatióban is lehetett volna adva. Az abstractiv élmény lényege ez által nem változott volna.)

Mit teljesít itt a szemléletes adottság? A szemléletes adottság jelenléte, illetve szerepe az abstractiv élményben vajjon jelent-e phaenomenologiai plust szemben a megfelelő, pusztán significativ ideatióval?

Kétségtelen, hogy az „intuitio“ itt nem teszi közvetlenül adottá, észrevetté az intendált positiv általánosat. A mi észre van véve, az egy *individualis* háromszög és nem a species: háromszög. Ha azonban a szemléletes adottság nem is teljesíti azt, hogy az intendált általánosat közvetvetlenül adottá teszi, mégis teljesít valamit, a mi által az intentionalis tárgy, hogy úgy mondjuk, „közelebb jut hozzánk“, mint azon esetben, melyben azt pusztán significative intendáljuk. Azáltal, hogy az intentionalis actus, melyben a positiv általánosat intendálom, egy észrevevésemen van alapozva, melyben számomra *egy az intendált általános alá tartozó individuum intuitive adva van*, egy *„általános repraesentatio“* (az általános repraesentatiója) áll elő.[1] Ha az intuitiv adottság a szóbanforgó élményben nem is teljesíti azt, hogy az intendált positiv általánosat közvetlenül adottá, észrevetté teszi, mégis a mennyiben egy „alája tartozó“ individuumot „állít elénk“, hoz észrevevésünkre, egy repraesentationalis functiót tölt be, a mi által az élmény bensőbbé válik és az intendált, hogy úgy mondjuk, „közelebb jut hozzánk“, mint a megfelelő puszta significativ ideatio esetében.

Ugyancsak repraesentationalis functiót tölt be a szemléletes adottság a 2 alatt leírt abstractiv élmény esetében, azzal a különbséggel, hogy itt nem egy positiv, hanem egy *negativ általánosat* repraesentál.

Úgy látszik azonban, hogy az intuitio itt az ő repraesentationalis functiójában valamivel többet teljesít, mint az 1 alatt leírt esetben, hogy tökéletesebben tölti be az általánosra irányuló intentiót. Míg az utóbbi esetben, az intuitio repraesentationalis functiója abban áll, hogy *egy positiv általános, egy species alá tartozó individuumot* állít elénk, addig az előbbi esetben az intuitio repraesentationalis functiója abban áll, hogy *egy negativ általánosnak* (tehát egy csak pusztán, állítási charakter nélkül intendált A-nak, azaz egy sem mint individuumot, sem mint speciest intendált A-nak) *megfelelő individuumot* állít elénk.

Repraesentationalis functiónál magasabb functiót a 2 alatt leírt esetben sem teljesít az intuitio, mert itt sem teszi közvetlenül adottá, észrevetté az intendált általánosat, hanem csak egy annak megfelelő individuumot; de mivel a negativ általános repraesentansa (a néki megfelelő individuum)

[1] „Repraesentatio“ alatt vizsgálatunk egész folyamán egy általánosnak kizárólag egy neki megfelelő individuum által való repraesentatióját értjük.

a repraesentált „tárgytól“ csak annyiban különbözik, hogy azt „individuatióban“, „valóságformában“ adja, a positiv általános tárgy, a species repraesentansa (az 1. alatt leírt esetben) pedig annyira különbözik a repraesentálttól, hogy más „ontikus („ontisch“) síkba“ tartozik mint az maga, azért az intuitio az ő repraesentationalis functiójában tökéletesebben látszik betölthetni a negativ általánosra irányuló ideatiót, mint a positiv általánosra irányuló ideatiót.

Ha az intuitio szerepét a 3 alatt leírt abstractiv élmény esetében veszszük tekintetbe, úgy azt látjuk, hogy az intuitio itt egy a repraesentationalis functiótól lényegesen különböző functiót teljesít.

Ezen ideatio esetében, miként a 2 alatt leírt esetben, az intendált egy *negativ általános: a* vörös. Az abstractiv élményt constituáló intuitió azonban itt nem egy a negativ általánosnak megfelelő individuumot, mint olyant állít elénk, miként a 2 alatt leírt ideatio esetében. A szóbanforgó abstractiv élmény nem volt complex miként a 2 alatt leírt. Nem épült fel két actuson, melyek közül a fundáló actusban egy a fundáltban intendált negativ általánosnak megfelelő individuum volt szemléletesen adva, észrevéve. Hanem azzal az intentionalis actussal, melyben az általánosat intendáltam, egészen benső egységben *vele volt adva* egy vörös szín szemléletes adottsága, a nélkül hogy *mint* individualis, illetve *mint* valóságos szín lett volna adva, illetve felfogva. A vörös szín szemléletes adottsága, tehát nem volt mint egy az általánosra irányuló intentiót fundáló és állítási charakterrel bíró észrevevési actusban észrevett individualis szín, és az intendált általánostól való különbségének tudatával adva. Az általánosra irányuló intentióval „vele adott“ szemléletes adottság, nem volt egy külön, az előbbi actussal (intentióval) fundatiós viszonyban álló actusban adva, hanem az actusok, élmények adottságformájától egészen különböző adottságformában volt az általánosra irányuló intentionalis actussal benső egységben *vele adva.* A szemléletes adottság adottságformája a *„jelenlevők“* adottságformája volt. Mialatt a negativ általánosat, *a* vöröset mint olyat (azaz sem mint individuumot, sem pedig mint speciest) intendáltam, szemléletesen és „tárgyszerűen“ *jelen volt* egy vörös szín, a nélkül, hogy *mint* egy észrevevő vagy képviselő énre vonatkoztatott észrevett, illetve képzelt individualis és valóságos vörös szín lett volna adva, illetve felfogva.

A szóbanforgó abstractiv élményt constituáló intuitio adottságmódjának ezen megvilágosítása után, nem lesz nehéz

megfelelni arra a kérdésre, hogy az az élményben milyen functiót teljesít.

Mivel az intuitio ezen abstractiv élményben, melyben *a* vöröset pusztán mint olyat, azaz sem mint individuumot, sem mint speciest, tehát mint negativ általánosat intendáljuk, egy vöröset mint olyat (mint „jelenlevőt") állít elénk, nem pedig egy az intendált negativ általánosnak megfelelő individualis és valóságos vörös szint, miként a 2 alatt leirt esetben, azért az intuitio a szó szoros értelmében véve betölti az általánosra irányuló intentiót és azt közvetlenül adottá teszi.

Az abstractiv élményben magában jelenlevő vörös szint *az ezen élményre való reflexióban*, mint észrevett vagy képzelt individualis vörös színt fogjuk fel, jólehet *eredetileg nem volt mint ilyen adva.* Ez a körülmény azonban természetesen nem érinti azt a phaenomenologiai tényt, hogy az intuitio az abstractiv élményben magában, az intendált általánosat tényleg közvetlenül adottá tette (mert a significative intendált általánoshoz teljesen hozzámért volt).

Mivel az olyan élményeknél, melyekben egy intendált individualis tárgy, úgy a hogyan azt intendáljuk, szemléletesen előttünk áll, akkor is szoktunk beszélni egy A individualis tárgy észrevevéséről, ha az az élményben nincsen azzal a tudattal adva, hogy „én most egy A tárgyat észreveszek", a negativ általánosakra vonatkozó azon abstractiv élményeknél is, melyekben az intuitio az intendáltat a leirt módon közvetlenül adottá teszi, *egy általános észrevevéséről* beszélhetünk.[1] Csak nem szabad elfelejtenünk azt, hogy ilyen esetben az „észrevevés" szó speciális értelemmel bír. Ez az értelem olyan tág, hogy azon élményeket is átfogja, a melyekben az egy negativ általánosra vonatkozó intentiónak megfelelően *jelenlevő szemléletes adottság* az ezen

[1] Ha olyan, egy individualis tárgyra vonatkozó intentionalis élményt, melyben az intendált szemléletesen előttünk áll, az esetben is „észrevevés"-nek nevezünk, a midőn a szemléletesen adott individualis tárgy *az élményben magában* nincsen mint egy észrevevő énre vonatkoztatott észrevett adva, akkor az olyan egy negativ általánosra vonatkozó intentionalis élményt is, melyben az intendált az intentionalis charakternek megfelelően szemléletesen és „tárgyszerűen" jelen van, egy általános észrevevésének nevezhetjük. A *reflexióban*, az ezen élményekben adottat (az eredeti élményekhez viszonyítva) mindenesetre különbözőkép fogjuk fel, „rendezzük el". Az individualis tárgyra vonatkozó élményben szemléletesen adott individualis tárgyat, mint egy *észrevett individualis tárgyat*, a negativ általánosra vonatkozó élményben szemléletesen (és „tárgyszerűen") adottat („jelenlevőt") pedig mint *észrevett vagy képzelt individualis tárgyat* (vagy qualitást).

élményekre vonatkozó reflexióban mint *képzelési élményben képzelt* (individualis dolog vagy qualitas) van felfogva.

A 3. alatt leírt abstractiv élmény analysiséből világosan kitünik, hogy az egy általános közvetlen vagy szemléletes adottságáról, illetve az egy általános észrevevéséről való beszédnek helyes értelme van. Hogy tényleg vannak oly élmények, melyekben számukra egy általános közvetlenül, szemléletesen adva van, melyekben egy általános észre van véve.

Az ilyen élmények, melyekben egy általános közvetlenül adva van, melyekben az észre van véve, nem épülnek fel két egymással fundatiós viszonyban álló actuson, melyek közül az első egy oly állítási charakterrel bíró észrevevési vagy képzelési actus, melyben számunkra egy individualis tárgy vagy qualitas van szemléletesen adva, a második pedig egy állítási charakter híján levő intentionalis actus, melyben egy az első actusban észrevett vagy képzelt individualis tárgynak megfelelő általános van intendálva, hanem azon élményekben, melyekben számunkra egy általános közvetlenül adva van, a melyekben egy általános észre van véve, egy negativ általánosra vonatkozó intentióval, tehát egy oly intentióval, melyben egy A-t nem mint individuumot, sem pedig mint speciest értünk, benső phaenomenologiai egységben „tárgyszerűen" vele van adva egy az intentiónak megfelelő szemléletes dolog vagy qualitas, a nélkül, hogy mint egy észrevevő vagy képzelő énre vonatkoztatott észrevett vagy képzelt individualis (és valóságos) A volna adva. Az ilyen élményekben az intentióval veleadott szemléletes adottság adottságformája, nem az élmények, hanem a *„jelenlevők"* adottságformája.

VI. A fent leírt három abstractiv élményt eddig abból a szempontból vizsgáltuk, hogy mit teljesit bennük az intuitio, illetve az ezen egyes élményeket constituáló szemléletes adottság. Az intuitio esetenkénti functióját megvilágosítottuk és megállapítottuk azt, hogy az, az egyes ideatióknak milyen értelemben kölcsönöz sajátos élménycharaktert szemben a megfelelő pusztán significativ ideatiókkal.

Az ideatio esetenkénti functiójának ezen inkább isolált vizsgálata után, azt azon benső viszony szempontjából fogjuk tekintetbe venni, melyben az egyes abstractiv élmények intentionalis charakterével áll. Más szóval a leírt ideatiók lényegét fogjuk vizsgálat tárgyává tenni.

Az 1 alatt leírt ideatio, azon intuitive betöltött ideatiók typusát „képviseli", melyek egy *„az* A" jelentésformához tartozó positiv általánosra, speciesre vonatkoznak.

Az intuitiv betöltöttség, illetve az intuitio functiójának mineműsége itt az abstractiv élmények puszta értelme által van meghatározva. Mivel az intendált species, species pedig mint olyan, lényegénél fogva nem lehet szemléletesen adva, azért az intuitiv betöltöttség ezen typusnál nem lehet olyan értelemben tökéletes, mint azon typusnál, melyet a 3 alatt leirt abstractiv élmény képvisel. Az intuitio functiója itt nem lehet az, hogy az intendált általánosat magát „hozza észrevevésünkre". Az intuitio itt csak annyiban teheti az abstractiv élményt bensőbbé, csak annyiban hozhatja hozzánk közelebb az intendáltat, hogy egy a species alá tartozó individuumot hozván észrevevésünkre, annak egy repraesentansát állítja elénk.

Az intuitio repraesentationalis functiója a positiv általánosakra vonatkozó ideatiók esetében tehát nem egy esetleges functio (miként a negativ általánosakra vonatkozó ideatióknál), hanem azon egyedül lehetséges, az ezen ideatiók typusában gyökerező törvényszerűségek által előírt és meghatározott functio, mely által az intuitio a positiv általánosakra vonatkozó ideatióknak sajátos élménycharaktert kölcsönözhet, illetve a mely által ezen ideatiókat bensőbbekké teheti.

Apriori lehetséges a speciesekre vonatkozó ideatióknál az az eset, hogy bennök az intentióval vele legyen adva egy megfelelő szemléletes adottság, melynek adottságformája a „jelenlevőké", miként a 3 alatt leirt esetben. Könnyen beviláglik, hogy egy ilyen szemléletes adottság az egy speciesre vonatkozó abstractiv élményben alig teljesíthet többet, mint az egy intentionalis élményt „betöltő" acustikus szóképzetek vagy egyéb az intendálttal „associative csak lazán összefüggő phantasmák".

A species gondolata, a speciesnek egy az (alája tartozó) individuumoktól való különbségének vagy egy az ezekre való vonatkoztatásának gondolatát involválja. Mert a species csak vonatkozásban az individuumokra: species. Ezért az egy positiv általánosra vonatkozó ideatióban, az intuitio functiója csak az esetben lehet hozzámért az intentio charakteréhez, hogy egy a positiv általános, a species alá tartozó individuumot hoz észrevevésünkre. Ilyenkor az intendált: a species, különbségben az individuumtól és a szemléletesen adott, illetve az észrevett: egy a species alá tartozó individuum.

Ha egy positiv általánosra irányuló ideatio egy „jelenlevő" szemléletes adottsága által volna „betöltve", ez a „betöltöttség" alig kölcsönözne az ideatiónak phaenomeno-

logiailag sajátos, hogy úgy mondjuk „teljesebb“ élménycharaktert szemben a megfelelő pusztán significativ ideatióval, mert a „jelenlevő“ szemléletes adottság, adottságformájánál fogva, nem tölthet be oly functiót, melylyel az abstractiv élményt bensőbbé tehetné, mely által az intendáltat közelebb hozhatná hozzánk. Az ilyen functio az intuitio egy az abstractiv élmény intentionalis charakteréhez való hozzámértsége által van feltételezve. A „jelenlevő“ szemléletes adottság functiója pedig lényegénél fogva nem hozzámért egy speciesre irányuló ideatio intentionalis charakteréhez. Ilyen hozzámértséget állapitottunk meg az 1 alatt leírt abstractiv élmény esetében, mely az egy positiv általánosra vonatkozó intuitive betöltött ideatiók typusát képviseli.

A 2 és 3 alatt leírt abstractiv élmények lényeg-analysiséből kitünik, hogy a *negativ általánosokra* vonatkozó ideatiók eseteiben, az intuitio kétféle functiót tölthet be. Először betölthet egy repraesentationalis functiót és másodszor közvetlenül adottá, észrevetté teheti az intendált általánosat.

Mindkét functiója által sajátos élménycharaktert kölcsönöz az ideatiónak szemben a megfelelő pusztán significativ ideatióval.

A mennyiben az intuitio itt egy repraesentationalis functiót tölt be, az abstractiv élményt bensőbbé teszi és az intendáltat közelebb hozza hozzánk, mint a megfelelő pusztán significativ ideatiók esetében az „üres“ intentio. A negativ általánosakra vonatkozó ideatiók lényegében van megalapozva az, hogy náluk az intuitio által betöltött repraesentationalis functio tökéletesebb, mint a positiv általánosakra vonatkozó ideatióknál, mert az intendált általánoshoz tartozó és azt repraesentáló individuum, lényegénél fogva „közelebb áll“ a negativ általánoshoz, mint a megfelelő positiv általánoshoz. A positiv általános t. i. más „ontikus sik“-ba tartozik, mint egy neki „megfelelő“ individuum; egy a negativ általánosnak megfelelő individuum pedig csak az által különbözik a negativ általánostól, hogy az „individuatio“ formájával bír.

De daczára annak, hogy az intuitio által teljesitett repraesentationalis functio a negativ általánosakra vonatkozó ideatióknál tökéletesebb mint a positiv általánosakra vonatkozó ideatióknál, az előbbi ideatióknál nem teljesít annyit, a mennyit az ideatiók lényegében gyökerező törvényszerűségekhez mérten teljesíthetne.

Láttuk volt, hogy az intuitio az ő repraesentationalis

functiójában a positiv általánosakra vonatkozó ideatióknál olyan mérvű betöltést teljesít, a milyen az ezen ideatiók lényegében gyökerező törvényszerűségeknek megfelelően egyáltalán lehetséges. (Itt, az intendált positiv általánosat magát nem teheti közvetlenül adottá, hanem csak egy az alá tartozó individuumot, mint annak repraesentanssát.)

A negativ általánosakra irányuló abstractiv élményeknél, az intuitiv betöltésnek az ezen ideatiók lényegében gyökerező törvényszerűségek által lehetővé tett teljessége olyan fokú, hogy az által az intendált általános maga válik közvetlenül adottá, észrevetté. Ezért a negativ általánosakra vonatkozó ideatióknál, az intuitio azon functiója által tölti be ezen abstractiv élményeket a lényegükben gyökerező törvényszerűségekhez (és intentionalis charakterükhez) hozzámérten, a melylyel az intendált negativ általánosat közvetlenül adottá, észrevetté teszi.

Az ideatiókat, azok lényegében gyökerező törvényszerűségeknek megfelelő lehetséges teljességgel betöltő szemléletes adottság adottságcharaktere typikus különbséget mutat a szerint, hogy az ideatio egy positiv vagy egy negativ általánosra vonatkozik. Az első esetben a szemléletes adottság (dolog vagy qualitas) mint egy állító charakterrel biró észrevevési vagy képzelési actus materiája van adva, mely actus egy speciesre irányuló intentionalis actusnak képezi fundamentumát; a második esetben pedig, a nélkül, hogy egy állítási charakterrel bíró észrevevési vagy képzelési actusnak képezné materiáját, benső egységben „vele van adva“ a negativ általánosra vonatkozó intentióval. Az első esetben a szemléletes adottság adottságformája az élményeké (illetve az élménytartalmaké), a második esetben pedig a „jelenlevők“-é.

Egy általános közvetlen adottsága, illetve észrevevése lehetőségének feltétele az, hogy a reá vonatkozó ideatiók oly „megfelelő“ szemléletes adottsággal legyenek hozzámérten betöltve, melynek adottságformája a „jelenlevők“-é.

A phaenomenologiai reflexióban, egy és ugyanazon negativ általánosra vonatkozó, de intuitive különféleképp (különböző szemléletes adottságok által) betöltött ideatiók összehasonlítása alapján felismerjük azt, hogy egy bizonyos, lényegtörvények által körülírt latitude-n belül, „qualitative és intensive“ különböző s a „jelenlevők“ adottságformájával bíró szemléletes adottságok tehetik lehetővé az intendált általános közvetlen adottságát, észrevettségét. De ez az egyes ideatiók megélése esetében nincsen tudva és annak a nézése vagy keresése, hogy a jelenlevő szemléle-

tes adottság adaequat-e az intendált általánoshoz vagy sem, hiányzik az egyes abstractiv élményekből. A latitude-n belül variáló szemléletes adottságok közül az egyik épp úgy absolute adottá teszi az intendált általánosat, mint a másik. Az egyik épp úgy az intendált általánosnak „megfelelő" szemléletes adottság, mint a másik — az esetben, ha a „*jelenlevők*" adottságformájával bír.

Mivel egy a „jelenlevők" adottságformájával bíró szemléletes adottsággal, csak az egy negativ általánosra vonatkozó ideatio lehet hozzámérten betöltve, azért *csak a negativ általánosaknál* beszélhetünk az intendált általános közvetlen adottságáról, észrevevéséről.

VII. Vizsgálatunk eredményeit röviden a következőkép foglalhatjuk össze: Az „az A" jelentésformához tartozó általánosakra vonatkozó ideatiók körén belül, azok intentionalis charaktere tekintetében egy specifikus különbséget állapitottunk meg. A negativ és positiv általánosakra vonatkozó ideatiók különbségét. Ezen, az intentionalis charakterük tekintetében különböző ideatióknál („érzéki abstractio" esetében) megvilágositottuk azok intuitiv betöltöttségének különböző typusait. Az ezen typikusan különböző betöltések eseteiben megvilágositottuk az intuitio sajátos functióját és értelmét. Analysáltuk a positiv és a negativ általánosakra vonatkozó és intuitiv betöltöttségük tekintetében typikusan különböző ideatiók lényegét.

Ezen lényeganalysis arra a főeredményre vezetett, hogy míg a positiv általánosakra vonatkozó ideatióknál az intuitio (a mennyiben functiója által az ideatiónak sajátos élménycharaktert kölcsönöz) csak repraesentationalis functiót tölthet be, addig a negativ általánosakra vonatkozó ideatióknál kétféle functiót tölthet be. Először repraesentationalis functiót. Másodszor egy oly functiót, a melylyel az általánosat közvetlenül adottá, észrevetté teszi. Megállapítottuk, hogy a positiv általánosakra vonatkozó ideatióknál a betöltés lehetséges teljessége az intuitio repraesentationalis functiójában áll, a negativ általánosakra vonatkozó ideatióknál pedig az intuitio azon functiójában, mely által az intendáltat közvetlenül adottá, észrevetté teszi. Vizsgálatunk folyamán megvilágositottuk azt, hogy milyen értelemben beszélhetünk egy általános közvetlen adottságáról, észrevevéséről és kimutattuk az egy általános közvetlen adottsága, illetve észrevevése lehetőségének feltételét.[1]

[1] Vizsgálatunk által több tekintetben kiegészitést nyertek Husserlnek az ideatiókra vonatkozó phaenomenologiai analysisei.

Ő ezen vizsgálataiban az „*az* A“ jelentésformához tartozó általánosakra vonatkozó ideatiók közül csak azokat analysálta, melyeket mi positiv általánosakróli tudatoknak neveztünk. (Az intuitiv betöltöttség szempontjából is csak a speciesekre vonatkozó ideatiókat vizsgálta meg.) Husserl ezek mellett nem különböztetett meg negativ általánosakróli tudatokat és ezeket nem tette phaenomenologiai megvilágosítás tárgyává. Mivel pedig valamely általános közvetlen adottságáról, észrevevéséről csak a negativ általánosakra vonatkozó ideatióknál lehet szó, azért az általánosak közvetlen adottságának észrevevésének problemáját sem találjuk nála kellően megvilágosítva. Husserl a „generalisalo abstractio“ és az „ideatio“ neveket azonos értelemben használja. Vizsgálatunk után a „generalisalo abstractio“ név alkalmazását csak a positiv általánosakra vonatkozó ideatiók eseteiben tartjuk megengedhetőnek.

Érdekes feladat volna annak a specialis vizsgálata, hogy az intuitiónak az „*az* A“ jelentésformához tartozó ideatióknál megállapitott functiotypusai mennyiben játszanak szerepet illetve milyen szerepet játszanak az *általános relatiókra* vonatkozó élmények betöltésénél. Hogy az intuitio milyen functiói által, illetve milyen értelemben teszi „észrevetté“ az általános relatiókat. Hogy a *relatiók észrevevésének specialis értelme*. a „relatio-élmények“-et felépítő actusok milyen charakterű intuitiv betöltései által van meghatározva.

Enyvvári Jenő.

AZ ÉRTÉK PROBLEMÁJA.

Az érték problemáját, a mely mindennemű philosophiában benne rejlett, újabban határozottabban kidolgozták, sőt a philosophia alapkérdésének jelentették ki. Így Windelband rendszeres philosophia alatt „az általános érvényű értékekről szóló kritikai tudományt érti“,[1] Paulsen pedig azt mondja, hogy az értékek világának viszonya a valóság világához a theoretikus philosophia kardinális kérdése.[2] Münsterberg szerint „a világ értékeinek kérdése minden képzelhető világnézet középpontjában áll“.[3] Rickert az absolut érték fogalmában mindennemű philosophia kiinduló pontját és ama fogalmak egyikét látja, a melyek „az összes philosophiai disciplinák közös gyökerét alkotják“.[4] A mi irodalmunkban pedig Böhm hangoztatta, hogy „a helyzet egyenesen oda csúcsosodik ki, hogy az ú. n. szellemtudományokban kivétel nélkül *egy* fogalom vált uralkodóvá, az érték fogalma“.[5]

Az érték fogalmára nézve, a melynek ilyen nagy hordképességet tulajdonítanak, mindazonáltal igen szétágazó tanok uralkodnak. A philosophusok még keresik az értékről való fogalmuk definitióját — mondhatnók Kant egy mondását variálva.

I. Systematikus rész.

Az érték különböző meghatározásait két typusra lehet visszavezetni. Az egyik szerint „azért tulajdonitunk a dolgoknak értéket, mert kívánjuk őket“.[6] „Ugyanez az értékfogalom akként is meghatározható, hogy az érzelemre me-

[1] Präludien, 3. kiad. 51—52. l.
[2] Was uns Kant sein kann, Vierteljahrschr. f. wiss. Philos. V. kt. 23. l.
[3] Philosophie der Werte, 3.
[4] Der Gegenstand der Erkenntnis, 2. kiad. 234. l.
[5] Axiologia, 6.
[6] Ehrenfels, System der Werttheorie, I. 51.

gyünk vissza".[1] E szerint érték egyszerűen az, a mit kívánunk, vagy a mi örömöt okoz. Az érték e felfogás szerint relativ valami, minthogy a kívánással áll és szűnik meg. Ami az egyik embernek érték, az éppen csakis számára érték, másra nézve ezért még nem kell, hogy szintén érték legyen. Az örömérzés ugyanis kiválóan subjectiv valami. Hogy valami számomra örömet okozó-e avagy sem, a felett csak egy biró ítélhet: én magam.

Az érték fogalmának második typusa sokkal tágabb. „Az értékek subjectivitásának és relativitásának tanával az értékek objectivitásának és absolutságának tanát helyezik szembe."[2] Ezen második felfogás szerint vannak „feltétlenül érvényes" értékek is, „a melyek függetlenül érvényesek azoktól a relativistikus értékektől, a melyek a történelmileg adott egyén akaratát körülkerítik".[3]

Az a nagy jelentőség, a melyet magának az érték problemája az újabb philosophiában arrogál, kizárólag az érték felfogásának ezen második typusához füződik, míg az első typushoz tartozó meghatározások a kérdést egy lélektani szaktudományi kérdéssé szállítják le.

Így tehát az értéktan küszöbén a következő kérdések állanak elénk: Először is: Mi értendő egy nem subjectiv, feltétlenül érvényes érték alatt?

Másodszor: Jogosítva vagyunk-e ilyen nem-subjectiv értékek felvételére?

Harmadszor: Milyen viszonyban vannak az értékek különböző fajai egymással?

És negyedszer: Mit jelent az érték akkor, ha a subjectiv kivánási értékeken kívül még azoktól független, objectiv vagy éppen feltétlen érvényű értékek is vannak? Más szóval: Mi a közös az értékek különböző fajaiban?

1. *Az absolut érték fogalma.*

Az absolut vagy feltétlen érték fogalmát illetőleg megegyezést konstatálhatunk a tekintetben, hogy mindenekelőtt az általános érvényűség az, a mely valamely értéket absoluttá tesz és azt a pusztán egyéni, feltételes, subjectiv értékekkel szembe helyezi.

Az általános érvényűség fogalmának jelentésére nézve

[1] Ugyanott, 54.

[2] Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 1910. 3. kiad. III. kt. 1765. l.

[3] Münsterberg, Philosophie der Werte, 38.

azonban, úgy tudom, nem eszközöltek az érték fogalmával kapcsolatosan elég beható vizsgálódásokat.

Egy általános érvényű érték ugyanis egy pusztán subjectiv értékkel szemben először is olyan értéket jelenthet, a mely *mindenki számára* érvényes; a mely tehát nincsen az azt alkalmazóban rejlő subjectiv feltételekhez kötve, hanem az alkalmazótól függetlenül érvényes. S másodszor egy érték általános érvényűsége még továbbmenőleg jelentheti az érték függetlenségét még az értékelendő dolgoktól is; az általános érvényűség itt tehát még annyit is tesz: *minden lehető dologra nézve* érvényes. És végül az általános érvényűség fogalmában még az a jelentés is rejlhetik: *minden képzelhető feltétel mellett* érvényes. Vagyis az „általános érvényű érték" fogalmával még mindig többféle jelentés járhat és kérdéses, vajjon azzal egy pusztán csak mindenki számára, avagy egy egyszersmind minden dologra nézve és egyúttal minden feltétel mellett is érvényes értéket akarunk-e megjelölni. Ha egy érték érvényességének az értékelő alanyon kívül lehető feltételeit az értékelendő dolog fogalmához soroljuk, akkor a következő négy lehetőség áll elő:

1. Feltételes érték úgy az alany, mint a tárgy tekintetében.

2. Feltételes érték az alany, feltétlen a tárgy tekintetében.

3. Feltétlen érték az alany, de feltételes a tárgy tekintetében.

4. Feltétlen érték úgy az alany, mint a tárgy tekintetében.

Minthogy azonban egy értéknek az alany szempontjából való feltételezettségét már subjectivitásnak nevezzük, ennélfogva az érték subjectivitásának fogalmában az 1 és 2 alatti esetek egybefolynak s következőleg mint az érték általános érvényűségének esetei csak a 3 és 4 alatti lehetőségek maradnak fenn.

Már most ki lehet mutatni, hogy még a korlátozottabb értelemben vett általános érvényűségnek felvétele is, a pusztán mindenki számára való általános érvényűség, feltartóztathatatlanul a tágabb értelemben vett általános érvényűséghez vezet, a nem pusztán mindenki számára, hanem az egyúttal minden képzelhető dologra nézve minden lehető feltétel mellett való érvényhez. Ugyanis nem vehetünk fel általános érvényűséget pusztán az alany szempontjából, ellenben csak bizonyos tárgyakra korlátozottan, a nélkül, hogy ezzel már egy olyan elvet is feltételeznénk, a mely-

lyel meg volna határozható, hogy mely tárgyakra alkalmazható ez a mindenki számára érvényes érték, melyekre pedig nem.

Ennek az elvnek pedig olyan értéknek kell lennie, a mely először is szintén érvényes volna mindenki számára — mert különben nem volna vele meghatározható, hogy mely tárgyakra alkalmaztassék a kérdéses érték mindenki számára érvényes módon.

Másrészt azonban ennek az elvnek olyan értéknek is kell lennie, a mely minden tárgyra alkalmazást nyerhessen, mert hiszen szerinte a tárgyak két csoportját különböztetjük meg, a melyeknek együttvéve a dolgok összességét kell adniok, ugyanis ama tárgyak csoportját, a melyekre a szóbanforgó érték alkalmazható, meg ama tárgyak csoportját, a melyekre nem alkalmazható. És épp oly kevéssé nyugodhatnánk meg a szűkebb értelemben vett általános érvényűség valamely más korlátjában. Miként a tárgyak tekintetében való korlát, úgy bármely más föltétel által szabott korlát tüstént egy magasabb érték felvételét követelné, a melynek segítségével az elsőnek korlátozottsága megállapítható volna.

Ennek a magasabb értéknek természetesen minden tekintetben ugyanannyira feltétlennek kell lennie, csakhogy nála még az az egy feltételezettség is elesnék, a mely amazt még korlátozná. Tehát először feltétlen volna mindott, ahol amaz feltétlen, de feltétlen volna még ott is, a hol amaz feltételes és igy általános érvényű volna a szónak legteljesebb értelmében.

Mihelyt tehát a filozófia általános érvényű értéket vesz fel akár csak korlátozottabb értelemben is, azonnal a legteljesebb értelemben vett általános érvényűség felvételére is kényszerítve van. Vagy tagadjuk tehát az általános érvényű értékeket és megállunk a pusztán subjectiveknél, vagy elismerjük őket, de akkor aztán az általános érvényűség legtágabb értelmében kell ezt tennünk.

A szónak a legtágabb értelmében vett általános érvényű értékeket *absolut* értékeknek fogjuk nevezni, ellenben a tárgy vagy valaminő egyéb feltétel tekintetében korlátozottakat megkülönböztetésül úgy a *subjectiv*, mint az absolut értékektől *objectiv* értékeknek mondjuk. Az „objectiv“ kifejezés ugyan minden inkább, mint egyértelmű, azonban egyike e szó leghasználatosabb értelmeinek, hogy azt a mi minden alany számára, tehát függetlenül az alanyokban rejlő különbségektől érvényes, objectivnek nevezzük.

Az absolut értéknek ez a meghatározása meg is felel

az absolut szó egyébkénti philosophiai jelentésének. Legtöbbször a teljesen feltétlen érvény értelmében vesszük, a mint azt már a scholastikus definitiók: *sine ulla conditione, non dependens ab alio* — felfogják s miként ez Kantnál is (Kritik d. r. Vern. 281) „hogy valami minden tekintetben (korlátlanul) érvényes“ visszatér.[1] Egy absolut érték tehát olyan érték, a mely úgy minden képzelhető alanyra, mint minden képzelhető tárgyra nézve minden feltétel mellett érvényes.

Hogy melyik az absolut érték, arról egyelőre még semmit sem tudunk, uralmának területére, birodalmának kiterjedésére nézve azonban megállapításokat eszközölhettünk. E megállapításokból pedig még továbbmenő következtetéseket is vonhatunk.

Már az eddig mondottakból is folyik, hogy *csak egy* absolut érték lehetséges a szónak e legtágabb értelmében, nem pedig kettő vagy három vagy több. Mert tegyük fel, hogy két absolut érték léteznék, akkor nem lehetne mind a kettő minden alanyra nézve és minden tárgyra vonatkozólag *bármilyen feltétel mellett* érvényes. Akkor mégis olyan feltételeknek kellene adva lenniük, a melyek mellett az egyik s megint olyanoknak, a melyek mellett a másik volna érvényes, illetőleg alkalmazandó. Ha azonban valamely érték érvénye bizonyos feltételektől függ, akkor vége az absolutságnak, akkor már többé nem *sine ulla conditione*, már nem „minden tekintetben korlátlanul érvényes“. Ezzel azonban egyszersmind megint egy olyan érték is tételeztetnék fel, a mely mindenki számára érvényes módon megszabná, hogy mily feltételek mellett alkalmaztassék ez a két (helytelenül absolutnak tekintett) érték. És így csak ez az érték volna a teljesen feltétlen, az absolut, mert ennek érvénye most már semmi feltételtől sem függhetne többé.

Több ízben eljutottak ugyan több, egymással koordinált absolut érték felvételéhez és azt hitték, hogy az ebben rejlő ellenmondás olyképpen kerülhető ki, ha feltételezzük, hogy egyszerűen akaratunktól függ, hogy ezen értékek melyikét alkalmazzuk. Ezzel a felfogással még foglalkozni fogunk, azonban már e helyütt akarjuk kiemelni, hogy az ellentmondó és hogy saját magát lerontja. Ha akaratomtól függ, hogy egy értéket alkalmazzak-e vagy sem, akkor az többé nem feltétlen. Nincs értelme annak az állításnak, hogy egy feltétlen érvény az alatt a feltétel alatt áll fenn számomra, hogy akarom. Ezzel a feltétlen érvényt mint aka-

[1] Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 3. kiad. 3. l.

ratunk tárgyát akaratunk egyéb tárgyaival egyenlősítettük, a mi által az el is vesztette feltétlenségét.

Nem létezhetik tehát több egymás mellé rendelt absolut érték. Az ilyenek csak úgynevezett, de nem valósággal absolut értékek lehetnének és azonnal ismét egy felettük álló valóban absolut értéket tételeznének fel.

Eddigelé tehát két szilárd tételünk van az absolut értékről. Először is vagy a tisztán subjectiv értékeknél kell megállapodnunk vagy pedig a szónak legteljesebb értelmében vett absolut értékig kell felemelkednünk, azaz semmi esetre sem állhatunk meg valaminő, e kettő között fekvő lépcsőfokon, egy valamiképen mégis csak korlátozott általános érvényű érték fogalmánál. Másodszor pedig tudjuk, hogy bármi is legyen ez az absolut érték, *csak egy* ilyen absolut érték lehetséges.

Az elmondottak egy további corollariuma, hogy az absolut érték fogalmára nem alkalmazható többé absolut érték. Minthogy csak egy absolut érték létezhetik, nem létezhetik absolut érték, a mely reá alkalmaztassék. Egy feltételes érték természetesen az absolutra is alkalmazható, de ez az alkalmazás csak feltételes, csak subjectiv, egyéni érvényű lehet.

E szerint nem vethetjük fel többé az absolut érték absolut értékének kérdését. Ez a kérdés már az absolut érték fogalma által ki van zárva. Erre a kérdésre ugyanis csak egy tautologikus mondattal lehetne felelni. Ellenben kutathatjuk minden más érték absolut értékét, mert ez minden más értékre alkalmazható.

2. *Az absolut érték felvételének jogosultsága.*

Az absolut érték fogalmára vonatkozó ezen előzetes megfontolások körében még arra a fontos kérdésre is meg kell felelnünk, a melyet eddig nyitva hagytunk: Vajjon ezt a fogalmat kell-e egyáltalában használnunk, nem lehetünk-e meg nélküle is? A fentiekben ugyanis csak azt láttuk, hogy mit kell e fogalom alatt értenünk, *ha* használjuk és ha nem szorítkozunk a pusztán feltételes, individualis értékekre. Hogy azonban tényleg megvan-e ez a választásunk, azt még nem vizsgáltuk meg.

Ez a kérdés azonban tudvalevőleg nem tartozik a philosophia nyilt kérdései közé. A philosophia közhelyei közé tartozik, hogy az az állítás: csak subjective feltételezett értékek vannak (nincs absolut érték) ellenmondó, mert

maga ez az állítás mégis absolut érvényt igényel. Absolut érvényűnek mondja tehát, hogy nincs absolut érvény. Holott, ha nincs absolut érvény, akkor ennek a tételnek, mely szerint nincs absolut érvény, sem lehetne az a jelentése, hogy ellentétét feltétlenül kizárja. Ha pedig az ellenkezője is lehetséges, akkor e tételnek nincs semmi értelme.

Vagyis annak a tételnek, mely az absolut érték létezését állitja, van józan értelme, ellenben nem tudunk józan értelmet egybekötni az ellenkező tétellel, mely szerint absolut érték nem létezik.

A fentiekben láttuk, hogy lehetetlen *több* absolut érték létezését feltételezni; most azt is látjuk, hogy nem lehetséges nem tételezni fel egy absolut érték létezését sem.

Nincsen tehát szabad választásunk pusztán subjectiv és absolut értékek felvétele között, hanem elkerülhetetlen egy absolut érték létezésének felvétele.

3. *Melyik az absolut érték?*

Hogy melyik érték felel meg az absolut érték emez ismérveinek, azt eddigelé nem is kutattuk, pedig a felelet már benne is rejlik abban a gondolatmenetben, a mellyel az imént az absolut érték tagadásának lehetetlen voltát kimutattuk. Mert voltaképen az igazságérték volt az az érték, a melynek absolutságát tagadni lehetetlennek mutattuk ki, s a melynek feltétlen érvényét elismertük, a midőn egy feltétlen érték elismerését elkerülhetetlennek találtuk. Vagyis ahhoz az eredményhez jutottunk el, hogy e tétel: „nincsen absolut érvény“, nem lehet igaz, minthogy az maga is absolut érvényt, igazságot vindikál a maga számára. Az az ellenmondás, a melyet ebben az állításban találtunk, hogy feltétlenül áll, hogy semmi sem feltétlenül érvényes, nem más, mint az az ellenmondás, a melyet így is kifejezhetünk: igaz, hogy semmi sem igaz. Az igazságérték egyúttal az egyedüli érték, a melynek tagadása ellentmondást tartalmaz, mert ez az egyedüli érték, a melyet nem is lehet tagadni a nélkül, hogy elismernők. Az igazságérték az egyetlen érték, a melyet csak elismerni lehet, minthogy annak tagadása is már annak elismerését foglalja magában.

Az igazságérték meg is felel mindannak, a mit fentebb az absolut érték fogalmára nézve megállapítottunk. Az igazságérték *sine ulla conditione* érvényes. Ha valami igaz, akkor az mindenki számára igaz. Olyan tárgyat sem képzelhetünk, a melyre az igazságérték ne nyerhetne alkal-

mazást. Nem képzelhetünk el semmiféle, az igazságértéken kívül álló feltételt, a mely az igazságérték érvényét kívülről korlátozhatná. Ha azt állitjuk, hogy valami csak bizonyos feltételek mellett igaz, akkor éppen *ez* az igazság, akkor éppen az igaz, hogy valami feltételezve van. Ne tévesszen meg bennünket az a kifejezésmód, a melynek értelmében az igazságot feltételesnek is mondhatjuk, holott csak a feltételezettség igazságát akarjuk vele kifejezni. A ki ebben kételkednék, vesse fel azt a kérdést, hogy micsoda érték is korlátozhatná ilyenkor az igazságérték érvényét. Nincsen olyan más érték, a melynek nem kellene az igazságérték absolut értékének alárendelődnie.

S minthogy, mint láttuk, nem létezhetik két vagy több, hanem csakis egyetlenegy absolut érték, s minthogy kimutattuk, hogy az igazságérték absolut, már is kétségtelen, hogy az igazságérték az egyetlen absolut érték.

E megfontolások elhanyagolása bonyolitotta az értéktant az ellenmondásoknak szinte kibonthatatlan szövevényébe.

Azt látjuk tehát, hogy az absolut érték fogalmában rejlő feltevések következetes szem előtt tartása az ismeretelmélet problemájához vezet el bennünket. Az igazságértékkel értékelni és megismerni ugyanis egy és ugyanaz. S ezzel egyszersmind meg van mondva az is, hogy az érték problemájára nézve egészen specialis nehézségek állanak fenn. Láttuk ugyanis, hogy az igazság minden feltétlen értékelés végső kiindulópontja. Ha már most az igazságra nézve absolut érvényű értékelést akarnánk kimondani, ezzel az absolut értéket tennők az értékelés tárgyává és egy másik absolut értéket keresnénk, a melynek segitségével az előbbi absolut értékre nézve valami általános érvényűt mondhatnánk. Az absolut érték a mi végső, legfőbb föltételünk minden általános érvényű állításnál. Hogy erről a végső föltevésről valami általános érvényűt mondhassunk, ahhoz is előbb már meg kell tennünk ezt a végső föltevést.

Mindez egyszerű folyománya annak a ténynek, hogy az absolut érték problemája és az ismeretelmélet problemája ugyanarra a kérdésre vonatkoznak.

Természetesen e helyütt nem lehet feladatunk, hogy az ismeretelméletnek valaminő megoldását kiséreljük meg. Annak „megoldása“ Kant óta különben is csak annyit jelent, mint ama határoknak megállapitását, a melyeken túlmenni nem tudunk Tehát nem ezekről a határokról, nem a tiszta ész e kritikájáról van itt szó. Mi megelégedhetünk annak megállapításával, hogy az érték problemájának lépésről lépésre ezekig a határokig kell visszamennie és hogy az

absolut érték alkalmazása így végül a megismeréssel esik egybe.

Éppen ezért annál a sokat vitatott kérdésnél sem kell megállanunk, hogy ez a végső föltevés, a melyből egy absolut (igazság-)érték elkerülhetetlenségének kimutatásánál kiindultunk, lélektani avagy logikai tételnek tekintendő-e. Ha valaki e végső föltevés tagadásának lehetetlenségét immár lélektani megállapításnak kívánja tekinteni és súlyt helyez arra, hogy a logikai szükségesség ilyképen lélektanilag vezetendő le, ez ellen nincs miért kifogást tenni. Ha ezt a föltevést végsőnek ismerjük el és benne *minden más* tény megállapíthatóságának feltételét látjuk, akkor lényegtelen, minek *nevezzük* ezt a föltevést. Mit sem változtat felfogásunkon, vajjon logikainak avagy lélektaninak nevezzük el, avagy ezen elnevezések egyikét sem alkalmazzuk reája. Ha ugyanis lélektani tapasztalati ténynek nevezzük ezt a föltevést, akkor *ezt* a lélektani tapasztalatot, a mely egyáltalában minden más tapasztalatnak feltétele, természetesen meg kell különböztetnünk a többi lélektani tapasztalatoktól is. Ha viszont logikainak nevezzük el ezt a föltevést, akkor mindenesetre olyan logikai föltevés az, a mely minden más logikai szükségszerűség felismerésének előfeltétele. Vagyis, ha ezt a föltevést lélektaninak nevezzük, ebből még nem következik, hogy „a lélektan“ volna a logikának és az ész kritikájának előfeltétele, mert nem szabad elfelejtenünk, hogy az előfeltétel nem „a lélektan“, hanem csakis ez az egy „lélektani“ tétel és hogy ez a tétel egyaránt előfeltétele úgy minden további lélektani, mint logikai vagy kritikai vagy bármint nevezendő tételnek. Ha pedig logikainak nevezzük föltevésünket, abból természetesen megint nem az következik, hogy most már „a logika“ előfeltétele a lélektannak, mert csakis ez az egy „logikai“ tétel az, a mely közös előfeltétele úgy minden további logikának, mint minden psychologiának.

Mindig csak arról van tehát szó, hogy gondolkodásunk egy végpontját constatáljuk, ez a lényeg, annak a felismerése, hogy ezen a ponton nem lehet túlmenni és ezen mitsem változtat, hogy melyik tudománytól kölcsönzi nevét ez az első tételünk. Ez a tétel nem tehet az által gazdagabbá egy tudományágat, hogy annak nevét felveszi és ez által valójában saját méltóságát úgy sem viheti át az illető tudományra. Akárhogy is nevezzük, mégis csak a benne rejlő végső föltevés marad az absolut érték, a melyet a nevét adó tudománynak is mindenik más tételénél előfeltételül el kell fogadnia.

Ahhoz az eredményhez jutottunk el tehát, hogy a megismerés egy absolut érték alkalmazását jelenti és hogy más, a szónak legteljesebb értelmében vett absolut érték nem létezhetik, hogy tehát az absolut érték az igazság. Az ismeretelmélet további nehézségeivel e helyütt nem kell foglalkoznunk. Itt beérhetjük azzal az eredménynyel, hogy a megismerés értékelés, még pedig az absolut értékkel való értékelés.

4. *Az erkölcsi érték.*

Vizsgáljuk meg az eddigiek kapcsán most azt a kérdést, hogy minő viszonyban vannak az igazságértékkel azok a fogalmak, a melyeket az értéktan gyakran az absolut érték válfajaiként jelöl meg s állapítsuk meg mindenekelőtt az erkölcsi érték viszonyát az igazságértékhez.

A fentebbi kategoriák melyikébe tartozik az erkölcsi érték? Vajjon pusztán subjectiv értéket jelent-e, nem többet, mint valamely tárgy pusztán egyéni kívánását? Avagy az erkölcsi érték is egy, az értékelő egyénen és annak subjectiv vágyain túlemelkedő általános érvényűséget jelent-e? S ha igen, a szónak melyik értelmében általános érvényü az erkölcsi érték? Mily viszonyban van ahhoz a legteljesebb általános érvényűséghez, a melyet fentebb az absolut szóval jelöltünk meg? Mily viszonyban áll az erkölcsi érték az absolut értékhez vagyis az igazságértékhez?

Az etikai értéknek a vágyra, az akaratra való visszavezetése ugyan nem foglal magában logikai ellenmondást, tehát nem elgondolhatatlan, mint az igazságértéknek visszavezetése az akaratra, de ellentétben állana azzal, hogy az erkölcsi érték az akarat megitélésének mértékéül szolgál. Már pedig az akarat megitélésének mértéke nem lehet maga az akarat. Vagy nincsen ilyen mérték, vagy van; ha pedig van, akkor valaminek az akarattól eltérőnek kell lennie. Ha az erkölcsi érték maga is akarat volna, miként volna lehetséges helyes vagy helytelen, erkölcsös vagy erkölcstelen akarat? Helytelen akarat e felfogás szerint nem akart akarat, erkölcsös akarat pedig akart akarat volna. Az előbbi contradictio in adjecto volna, mint tiszta piszok vagy rossz jóság, az utóbbi tautologia volna, mint pl. jó jóság. Tehát vagy nincsen is erkölcsi értékelés, és a mi ilyen néven szerepel, nem egyéb mint megtévesztő látszat, a mely mögött az egyén szubjectiv értékelése rejtőzik, s ez esetben az értéktannak az erkölcsi értéket illetőleg nem lehetne más feladata, mint ezt a téves látszatot az igazság világánál

eloszlatni; — vagy pedig tényleg van a pusztán szubjectiv akarás mellett még erkölcsi értékelés is és akkor az értéktan feladata kimutatni, hogy az miben áll, miként viszonylik más értékekhez, miben különbözik azoktól.

Melyik már most a competens forum ennek a kérdésnek az eldöntésére? Nem más, mint az introspectiv lélektani analysis. Ugy az akarásról, mint az erkölcsi értékelésről csak az önmegfigyelés útján van tudomásom. Az a kérdés tehát, hogy az erkölcsi értékelés akarás-e avagy valami attól különböző, a lélektani analysis ténykérdése. Ebben az értelemben hangsúlyozzuk már most különösen, hogy az akarás teljesen eltérő jelensége öntudatunknak attól, a melyet erkölcsi értékelésnek, erkölcsi helyeslésnek vagy helytelenitésnek mondunk. Ha valamit akarok, ezzel az illető tárgyat nem értékelem erkölcsileg, ha pedig valamit erkölcsileg helyesnek jelentek ki, akkor ezzel egy az akarattól teljesen eltérő öntudati jelenséget fejezek ki. Az az öntudati állapot, a mely abban áll, hogy a jótékonyságot helyeslem, egészen más valami, mintha jótékonyságot akarok gyakorolni vagy ha azt akarom, hogy mások tegyenek jót. Az akarás erre a helyeslésre is vonatkozhatik; akarhatom ezt az erkölcsi értékélést is, éppen úgy, mint a hogy nem akarhatom és a mint viszont az akaratot helyeselhetem vagy helytelenithetem. Akarhatom, hogy én legyek jótékony, hogy mások legyenek azok, vagy hogy minden ember legyen az. Akarhatom, hogy az erkölcsi értékelésnek megfelelően cselekedjem és akarhatom, hogy mások is annak megfelelően cselekedjenek. Ezeknek az akarásoknak azonban egyike sem erkölcsi értékelés. Akarhatok értékelni, de ez az értékelni akarás még épp oly kevéssé értékelés, mint a hogy az enni akarás még nem evés.

Az erkölcsi értékelés ugyanis egy az akarástól éppen különböző lelki tevékenység. Olyan eltérő, mint teszem az emlékezés és az akarás. Még ha az erkölcsi értékelés nem is állhatna elő másként, mint akarás útján, még mindig az akarattól különböző lelki tevékenység maradna. Éppen úgy, mint a hogy az akart emlékezések, a melyek genetikailag az akarat révén állottak elő, ezért mégis ettől az akarattól eltérő lelki functiók. Az a genetikus kérdés, vajjon az etikai értékelés létrejöveteléhez szükség van-e akaratra, nem érinti az akaratnak különbözőségét ettől az etikai értékeléstől.

Hogy már most micsoda is tulajdonképen ez a helyeslés vagy erkölcsi értékelés, az más kérdés, még pedig olyan, a melyre nem könnyű megfelelni. Alapjában véve az akarás

is definiálhatatlan; az akarás öntudatunk egy tényének megjelölése, a melyre, mint valamire, a mit tapasztalásból ismerünk, utalnunk kell, hogy megértessük, mit gondolunk. A ki ezt a tényt tapasztalásból nem ismerné, annak az nehezen volna megmagyarázható. Ilyenformán áll a dolog az erkölcsi helyeléssel is, az is *lelki életünknek egy fundamentalis ténye*, a melyet nem tudunk más tényre visszavezetni. Az erkölcsi helyeslés úgy az akarástól mint minden más lelki tevékenységtől jól megkülönböztetendő. Hogy mi ez az erkölcsi helyeslés „voltaképpen", az megint csak saját tapasztalatunkra való hivatkozással értethető meg. Azt az előttünk ismeretes lelki tevékenységet kell alatta értenünk, a mely valamit a puszta akarással szemben mint általános érvényűt állit oda. Az erkölcsi helyeslés elismerése egy általános érvényű értéknek szemben a csak individualis érvényű subjectiv értékkel. Kijelentése annak, hogy egy ilyen általános érvényű érték, szemben a pusztán subjectivvel, létezik.

Az erkölcsi értéket tehát mindennemű akarástól, mindennemű subjectiv értéktől külön kell választanunk.[1]

Minő természetű már most az az általános érvényűség, a mely az erkölcsi értéket megilleti. Tudjuk ugyanis, hogy az általános érvényűség egyrészt a mindenki számára való érvényt jelentheti és hogy azonfelül még nem csak a mindenki számára, hanem a minden tárgyra és minden körülmények között való érvényesség, tehát az absolutság értelmében is vehető.

Ha már most az erkölcsi érték értelmét vizsgáljuk, a mint azt belső tapasztalatból ismerjük és azt a kérdést vetjük fel, hogy a szó melyik értelmében tulajdonítunk neki általános érvényűséget, akkor mindenekelőtt megállapíthatjuk, hogy az erkölcsi érték kétség kívül mindenki számára való érvényességet jelent. Ha erkölcsi értékről, erkölcsi helyeslésről szólunk, azzal éppen azt az értelmet akarjuk kifejezni, hogy nem olyasmiről van szó, a mi csak reám nézve érvényes, hanem valamiről, a mi tőlem, a ki ezt az értéket alkalmazom, egészen függetlenül minden más emberre nézve éppen úgy érvényes, mint reám nézve. Nem képzelhetünk el senkit, a kinek nem kellene erkölcsileg cselekednie, a ki nem követne el helytelenséget, ha az erkölcsi értéket

[1] Egy helyütt (Vom Fühlen, Wollen und Denken, 2-e Aufl. 181). Lipps is ilyen értelemben nyilatkozik: Az erkölcsi helyeslés „egészen sajátszerű eszmei vagy öntudati tény, a mely semmi máshoz nem hasonló és más tényre vissza nem vezethető". Csakhogy Lipps nem marad következetes e meghatározáshoz.

figyelmen kívül hagyná. Ha kivételeket, vagyis olyan alanyokat engednénk meg, a kik számára az erkölcsi helyességnek nem volna érvénye, ezzel lerontanók annak fogalmát. Az erkölcsi helyesség éppen olyan mértéket jelent, a mely mindenki számára érvényes.

Jelent-e azonban az erkölcsi érték egyúttal minden tárgyra vonatkozó általános érvényűséget is? Feltétlenül érvényes-e minden egyéb tekintetben is? Absolut értéket jelent-e tehát?

Ha erre nézve teszünk kérdést belső tapasztalatunkhoz, azt az igen határozott feleletet fogjuk nyerni, hogy az erkölcsi érték általános érvényűségével ezt az értelmet nem kötjük egybe. Az erkölcsi érték nem alkalmazható minden képzelhető tárgyra. Nem volna semmi értelme, ha azt a kérdést vetnők fel, vajjon egy czeruza az erkölcsi értéknek megfelel-e vagy sem. A czeruzát tehát nem lehet ezzel a mértékkel mérni. Ha már most azt figyeljük meg, hogy mely tárgyakra nézve alkalmazhatjuk ezt a mindenki számára érvényes értéket, azt fogjuk találni, hogy mindössze csak az emberi akarási világ igen korlátolt kategoriája az, a melynek számára az erkölcsi érték érvényességet vindikál. Egy vágy, egy akarati elhatározás számára fennáll az erkölcsi érték érvényessége, ellenben a tinta, a viz, a tenger, egy hegy számára nem volna semmi értelme. Látszólag ugyan az emberi cselekedetek számára is érvényes ez a mérték, azzal mérjük őket és helyeseknek vagy helyteleneknek mondjuk azokat e mérték alkalmazásával. Közelebbről vizsgálva azonban megint csak az alapjául szolgáló akarati elhatározás az, a mi valamely cselekedetben erkölcsös vagy erkölcstelen lehet. A cselekedetek csak annyiban felelnek meg ennek az értéknek vagy állanak vele ellentétben, a mennyiben a cselekedet fogalmában az akarati elhatározás fogalma már benne rejlik. Ha ettől az akarati elhatározástól eltekintünk, akkor a cselekedetben nem marad semmi, a mit még erkölcsösnek vagy erkölcstelennek tekinthetnénk. Az emberi testnek akaratlan mozdulatai ugyanis, a melyek a cselekedetből megmaradnának, ha azoktól az akarati elhatározásoktól, a melyek mögöttük rejlenek, eltekintünk, nem nevezhetnők erkölcsöseknek vagy erkölcsteleneknek. Azokat az öntudatlan mozdulatokat, a melyeket valaki álmában vagy egy psychosis alatt akaratlanul visz véghez, nem esnek erkölcsi megitélés alá. Ha ilyen cselekedeteket mégis a szerint itélünk meg, a mint az illető ezt az állapotot, a melyben azokat véghez vitte, előidézte, akkor nem többé az öntudatlan cselekedet az, a

melyet ilyenkor erkölcsi megitélésnek vetünk alá, hanem az a tudatos cselekedet, a mely az öntudatlanságot előidézte és így megint csak az ebben a magatartásban rejlő akarati elhatározásra alkalmazzuk az erkölcsi értékelést.

Ugyanez áll az átvitt értelemben vett erkölcsi értékelésekre, a midőn pl. egy könyvet vagy egy képet erkölcsösnek vagy erkölcstelennek mondunk. A könyv csak annyiban erkölcsös vagy erkölcstelen, a mennyiben azok a cselekedetek, illetőleg a mögöttük rejlő akarati elhatározások, a melyek a könyvet létrehozták, erkölcsösek vagy erkölcstelenek. Hogy a könyvet vagy a képet mondjuk erkölcsösnek, az csak rövidített kifejezése amaz akarások erkölcsi megítélésének, a melyeknek a könyv létrejövetelét köszöni.

Ha valaki ezzel szemben azt vélné, hogy egy a legerkölcsösebb intentiókból fakadott, tehát magában véve erkölcsös könyv vagy kép adott körülmények között mégis erkölcstelen hatást gyakorolhat és ennek alapján erkölcstelennek volna mondható, úgy ez megint csak ama cselekedetek, illetve a mögöttük rejlő akarások erkölcsi megítélésének volna rövidített kifejezése, a melyeket a könyv vagy kép előidézett vagy adott körülmények között előidézhet. Nem a könyv vagy a kép erkölcstelenek ilyenkor, hanem hatásai, azaz azok a cselekedetek, illetőleg azok az akarások, a melyeket a könyv vagy kép felidéz. Bárhogy forduljon is tehát az erkölcsös szónak nyelvi használata, valójában mégis csak mindig egy akarat az, a melyet ezzel a mértékkel értékelünk. Áll tehát az a tétel, a melyet Kant a Grundlegung zur Metaphysik der Sitten élére állitott: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausserhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“ Hogy ez pedig igy van, az ténykérdés, ama belső tapasztalatunk kérdése, a mellyel öntudatunk tényeire nézve birunk.

5. *Az erkölcsi érték viszonya az absolut értékhez.*

Az erkölcsi érték tehát nem individualis, nem subjectiv, de nem is absolut érték, mert általános érvényűsége ugyan minden alany számára, de nem egyúttal minden tárgyra vonatkozó érvényt jelent.

Ezzel meg van mondva az is, a mit már fentebb láttunk, hogy az erkölcsi érték fogalma egy fölébe rendelt absolut érték fogalmát postulálja. Egy olyan érték, a mely ugyan mindenki számára, de nem minden tárgyra vonat-

kozóan érvényes, egy ugyancsak mindenki számára érvényes olyan értéket postulál, a melynek segítségével meg lehessen állapítani, hogy mely tárgyra vonatkozóan érvényes ez az előbbi érték. Az által, hogy az első helyen emlitett érték érvénye e tekintetben korlátozott, saját maga postulálja a korlátozás helyességének egy mértékét. Minthogy pedig ez a korlátozás minden alany számára érvénnyel bír, helyességének is minden alanyra nézve kell állania. Ennek a postulált magasabb értéknek tehát úgy minden alanyra nézve, mint minden tárgyra nézve, mint egyúttal minden képzelhető feltétel mellett érvényesnek kell lennie, mert különben megint saját maga postulálná a korlátozás helyességére nézve egy most már minden szempontból korlátlan érvényességű érték létét. Látjuk tehát, hogy az erkölcsi érték fogalmában rejlik, a mint azt fundamentalis lelki tevékenységként belső tapasztalatból ismerjük, hogy magát egy fölébe rendelt értéknek vesse alá és egy fölötte álló absolut értéket postuláljon.

Ez a levezetés teljesen megegyező öntudatunk tényeivel. Az erkölcsi érték mint öntudatunk ténye van adva. Minden tény pedig, belső tapasztalatunk tényei is, alá vannak vetve az igazságérték mértékével való megitélésnek. Az igazságérték azonban absolut érték. Az erkölcsi érték nem végső mérték, a melyre semminő absolut mérték többé alkalmazható nem volna. Ellenkezőleg az erkölcsi érték „helyessége“ az igazságérték segítségével való absolut megállapítást kíván. Hogy az erkölcsi érték lelki életünknek ténye, hogy általános érvényű a mindenki számára szóló érvényesség értelmében, hogy ellenben csak akarásokra alkalmazható, mindezek a tételek *igazságot* igényelnek.

Az erkölcsi érték megállapítása tehát már tartalmi igazság. Az erkölcsi érték nem végső, nem legfelső, hanem olyan mérték, a melynek el kell türnie, hogy egy magasabbnak alája rendeltessék. Az erkölcsi érték tehát sohasem igényelhet a maga számára helyet az értékhierarchia élén, sőt még csak nem is rendelhető az igazságérték mellé, hanem csakis subordinált helyzetben lehet azzal szemben, a mi mellett azután e helyütt nyitva hagyott ténykérdés marad, vajjon az értékhierarchiában erre a második helyre az erkölcsi érték *mellé* még más értékek kerülnek-e avagy sem. Hogy a nem-absolut általános érvényű értéknek hány különböző kategoriája lehetséges, mint puszta ténykérdés nem állapitható meg a priori, hanem csak a posteriori a belső tapasztalat segítségével tudható meg. Ilyen értékeknek mint különböző lelki tevékenységeknek kellene adva lenniök és

minthogy az alanyok szempontjából mindannyian egyaránt általános érvényüek volnának, ama tárgyak szerint, a melyekre alkalmazhatók, volnának kifelé is, tehát a belső tapasztalatra való hivatkozástól eltekintve, megkülönböztethetők. E helyütt e kategoriába tartozó esetleges egyéb ilyen értéktények, teszem azt az aesthetikai érték létének vagy nem létének megállapitásától eltekintünk. Rajtuk kivül, mint tudjuk, még az individualis subjectiv értékek csoportja létezik. S igy az értékek érvényének különbözősége szempontjából kimerítő értéktáblázatot nyertünk. Az értékek érvénye ugyanis vagy az alany szempontjából is korlátozott vagy pedig az alany szempontjából korlátlan. S az utóbbi esetben megint vagy egyéb szempontból korlátolt vagy egyéb szempontból is korlátlan lehet.

Ez által az értékek érvénye tekintetében eljutunk a már fentebb felállított felosztáshoz: *subjectiv* értékek, pusztán az alany szempontjából általános érvényű vagy *objectiv* értékek és *absolut* értékek.

Az igazságnak értékként való felfogása nemcsak hogy nem vezet el a gyakorlati ész elsőségének tanához e szónak legvakmerőbb értelmében, mint Rickert hiszi (Der Gegenstand der Erkenntnis, 2. kiad. 234.), hanem ez a felfogás éppen ellenkezőleg arra alkalmas, hogy a gyakorlati ész elsőségének tarthatatlanságát kézzel foghatóvá tegye.

6. *Az existentiális ítéletek viszonya más értékítéletekhez.*

Egy existentiális itélet mindig az absolut (igazság-) érték segitségével való megállapítást jelent. Minden nem-absolut érték alkalmazása pedig mindig azt az existentiális itéletet tételezi fel, amely ennek a nem-absolut értéknek létezését mondja ki. Ez a tény igen fontos következményekhez vezet el az értéktanban, nevezetesen a különböző ítéleteknek egymáshoz való viszonyát illetőleg. Minden ú. n. existentiális ítélet már értékitélet, még pedig absolut vagy igazsági értékítélet. Magában foglalja egy érték alkalmazását, de magában foglal még egyebet is, a mit Rickert (Der Gegenstand der Erkenntnis, 2-ik kiad. 166—186.) úgy nevez: „Die Kategorie der Gegebenheit“. Bennfoglaltatik tehát Rickert szerint (ugyanott 180.) „die Kategorie des Diesseins im Gegensatz zur Kategorie des Seins“. Minden ítélet, a mely egy létezést fejez ki, az igazságérték alkalmazását képezi, ez a létezés azonban valami individualis dologról mondatik ki. (Rickert, 178—179.) „Ezt az indivi-

dualis, specialis létezést (Diessein), az észrevett dolognak különböző, itt ilyen, ott amolyan tartalmi meghatározottságát — — az ismeretelméletnek is mint valami tovább le nem vezethetőt kell elfogadnia. Pontosabban: ezzel az ismeretelmélet nem is foglalkozhatik." (Rickert, 167.) „Ha pl. két színfolt van adva, akkor azt, a mi által az egyik kék, a másik pedig piros, a transcendentális idealismus szempontjából is csak egyszerűen elismerhetem. Ez a kék és ez a piros minden tekintetben levezethetetlen vagy — — — feltétlenül irrationális marad, mert ezekben a határozott tartalmakban a gondolkodás egyáltalában határához jutott el. Csak arra reflektálok, hogy ezt a kéket és pirosat ténynek *ismerem el* vagy adottnak *ítélem meg* és ezeknek az ítéleteknek, hogy ez kék, az meg piros, logikai előföltételét keresem." (168.)

Minden más érték ezen az absolut értéken kívül, tehát úgy minden objectiv, mint mindennemű subjectiv érték minden más képzelhető objectummal egyetemben az adottságnak e kategoriája alá esik. Az existentiális ítéleteknek és az értékítéleteknek szembehelyezése tehát téves. Az ú. n. existentiális ítéletek is egy érték alkalmazását tartalmazzák. Miben áll tehát az az ellentét, a melyet e két fajta ítélet szembeállítása ki akar fejezni? Csak abban az értékben, a melynek alkalmazását tartalmazzák. Tehát nem existentiális és értékítéleteket, hanem absolut és nem absolut értékítéleteket kell megkülönböztetni. Az értékítéletnek és nemértékítéleteknek azaz existentialis ítéleteknek megkülönböztetése az ítélet kategoriáján belül téves. Láttuk, hogy az ú. n. existentiális ítélet is egy értéknek, az igazságértéknek alkalmazását jelenti; hogy következésképpen „ítélet" és „értékítélet" egyet jelentenek és így nem lehet olyan ítélet, a mely nem volna értékítélet; hogy tehát nem lehet az ítéleteknek egy specialis osztályát értékítéletekként megjelölni. Azok az ítéletek, a melyeket az ú. n. existentiális ítéletekkel szemben értékítéleteknek szoktak nevezni, inkább csak az értékítéleteknek egy specialis faját teszik ki, míg az ú. n. existentiális ítéletek másnemű értékítéletek. Az existentiális ítéletek ugyanis, mint láttuk, absolut értékítéletek, míg a rendszerint egyszerűen csak „értékítéletek"-nek nevezett ítéletek nem absolut értékítéletek.

Ezen ítéletek között „ez fehér", „ez (erkölcsi értelemben) jó", „ez jóízű" a különbség az, hogy az első az absolute érvényes igazsági értéknek, a második a csak objective érvényes erkölcsi értéknek, a harmadik a pusztán subjective érvényes kellemességi értéknek az alkalmazása.

Ezek a különböző értékelések úgy viszonylanak egymáshoz, hogy mindenik objectiv vagy subjectiv értékelés létezésének szempontjából nézve egyúttal absolut (igazsági) értékelést fejez ki. Bárhogyan értékelek is subjective, mindig egyúttal egy létezés igazságát is kifejezésre juttatom. Ha azt mondom valamiről, hogy az nekem ízlik, ez által nyelvileg egyszerre két értékelést fejeztem ki. Azt a subjectiv értékelést, hogy nekem a dolog *ízlik* és annak a subjectiv értékelésnek az igazságát. Míg ha azt mondom: „ez fehér", ezzel csak a dolog fehérségének absolut (igazsági) értékelését juttatom kifejezésre. Egy nem-absolut értékelés nyelvi kifejezésre juttatásában tehát mindig egyúttal egy absolut értékelés kifejezése is benne foglaltatik. Úgy, hogy az absolut és a nem-absolut értékítéletek közti eltérés így is kifejezhető, hogy míg az absolut értékítélet egy pusztán absolut értékítéletet tartalmaz, addig a nem-absolut (tehát az objectiv vagy a subjectiv) értékítélet az absolut értékítéleten kívül egyúttal egy nem-absolut értékítéletet is foglal magában. Az ú. n. absolut értékítélet tehát csak *egy* értékítéletet, az ú. n. nem-absolut értékítélet ellenben mindig *két* értékítéletet, az absoluton felül még egy nem-absolutat, azaz vagy egy objectiv vagy egy subjectiv értékítéletet is tartalmaz.

E tétel, hogy „ez a dolog fehér" következőleg analysalható. Mindenekelőtt benne foglaltatik, ami minden megismerésnek általános előfeltétele:

1 az igazság elve,

továbbá tartalmazza azt, a mit Rickert úgy nevez, hogy „die Kategorie des Diesseins", még pedig a következő két specialis tartalommal:

a ez a dolog,
b fehér,

továbbá tartalmazza a következő két tartalmi igazságértékelést:

1*a* ez a dolog van
1*b* fehér van,

végül pedig ezt a tartalmi igazságértékelést juttatja kifejezésre, a mely e két létezőnek együvé tartozóságát mondja ki

1*c* ez a dolog fehér.

Ezzel szemben ennek a tételnek, hogy „ez a dolog jó“ analysise a következő eredményhez vezet. Mindenekelőtt szintén benne foglaltatik minden megismerés általános feltétele:

1 az igazság elve

azután magában foglalja e specialis tartalmakat:

a_1 ez a dolog
b_1 jó (erkölcsös)

a midőn a b_1 tartalomban már benne rejlik egy objectiv érték képzete; továbbra tételünkben foglaltatnak a következő tartalmú igazságértékelések:

$1a_1$ ez a dolog létezik
$1b_1$ „jó“ (erkölcsös) létezik

vagyis van egy az igazságértéktől eltérő, de már puszta létezése által is neki alája rendelt objectiv értékelés. Ez a tétel $1b_1$ magában foglalja tehát az erkölcsiség elvének föltételezését. Ha pedig, mint eddig a formális értékelveket számokkal, a tartalmi értékeléseket pedig betűkkel jelöljük, akkor

$$1b_1 = 2$$

a miáltal azután e mondat

$1c^1$ ez a dolog jó

e két dolog együvétartozóságának igazsági értékelésén kívül még egy erkölcsi értékelést is kifejezésre juttat. Vagyis:

$$1c_1 = 2a_1$$

Most tehát világosan látjuk az ú. n. existentiális és az ú. n. értékítéletek közti különbséget. Nem helyes, hogy az existentiális ítélet nem értékítélet. Csak nincsen benne az absolut értékítéleten kívül még egy másik is, míg a röviden csak értékítéletnek nevezett ítélet az absoluttól eltekintve még egy másik értékítéletet is tartalmaz. Mindig meg lehet azonban különböztetni, hogy melyik ítéletet gondoljuk. Jól megkülönböztetendő, vajjon én annak igazságát akarom-e kifejezni, hogy így meg így ítélek erkölcsileg, vagy hogy azt akarom kifejezni, hogy én az erkölcsi érté-

kelés lelki functiója révén valamit erkölcsösnek ítélek. Az utóbbi esetben ezt a valamit erkölcsösnek ítéltem, az előbbi esetben pedig ennek a valaminek erkölcsi megítélését igaznak ítéltem. Az előbbi esetben értékelés alatt ezt a specifikus lelki functiót, az utóbbi esetben e lelki functió véghezvitelének megismerését értem. Az előbbi esetben e lelki functio által annak tárgyát értékeltem, a második esetben e tárgynak értékelése maga válik egy további értékelés tárgyává. A megismerésnek és az erkölcsi értékelésnek ezt a viszonyát igen sokszor félreismerték, a miért is az különös nyomatékkal emelendő ki.

7. *Az erkölcsi érték tartalma. Formális erkölcsi mérték és tartalmi erkölcsi értékelés.*

Térjünk vissza a különböző értékítéletek egymáshoz való viszonyának e megállapítása után az erkölcsi értékelés közelebbi megvizsgálásához. Láttuk, hogy az erkölcsi érték egy másra vissza nem vezethető lelki tevékenységet jelent. Ez a lelki tevékenység az a formális elv, a mely fennmarad, ha a különböző erkölcsi értékítéletek mindennemű tartalmától eltekintünk. Minden erkölcsi értékítélet ugyanis már ennek a formális elvnek az alkalmazása egy concret tartalomra, a melyet ez által erkölcsileg értékelünk. Ha az erkölcsi értékítéletek e különböző tartalmaitól eltekintünk, nem marad egyéb mint az objective érvényes értékelés lelki tevékenysége, mint formális principium.

Egy tartalmi erkölcsi ítélet oly viszonyban áll ehhez a formális principiumhoz, mint egy tartalmi igazságértékítélet az igazságnak vagyis az absolut értéknek formális elvéhez. Már most igen közelfekvő gondolat annak criteriumait keresni, hogy mi is „voltaképen“ (azaz tartalmilag) az igazság és ugyanigy fel lehet vetni a kérdést, hogy mi is „tulajdonképen“ tartalmilag az erkölcs, vagyis eltekintve ettől a formális principiumtól.

Az igazság egy criteriumát illető kérdésre Kant azt a sokat idézett feleletet adta, hogy ez a kérdés „értelmetlen“, és hogy azt észszerűen nem is lehet felvetni. „Az igazságnak egy általános criteriuma az volna, a mely minden megismerésre, tekintet nélkül annak tárgyára, érvényes volna. Világos azonban, hogy, miután egy ilyen criteriumnál a megismerés mindennemű tartalmától (a megismerés tárgyára való vonatkoztatástól) eltekintünk, az igazság pedig éppen ezt a tartalmat illeti, egészen lehetetlen és értelmetlen dolog

e tartalom igazságának egy ismérvét keresni és lehetetlenség az igazságnak egy kielégítő és mindazonáltal általános ismérvét megadni". (Kritik der reinen Vernunft, edit. Rosenkranz, 1838, 61—62.)

Egészen analog eljárás volna, ha valaki olyan *erkölcsi* itéletet akarna találni, a mely az erkölcsnek egy általános kriteriumát szolgáltassa. Minden ilyen kriterium ugyanis egyfelől megint abstractiót jelentene minden erkölcsi értékítélet tartalmától és másfelől saját maga mégis tartalmi erkölcsítélet, vagyis értelmetlen vállalkozás volna.

Másként áll azonban a kérdés, ha nem egy ilyen jellegű erkölcsi itéletet, hanem egy igazságérték-itéletet keresünk, a mely a formális erkölcsi elven kivül egy tartalmi kriteriumot szolgáltatna arra nézve, hogy mi egy erkölcsi értékítélet. Ez a kérdés magában véve nem értelmetlen. Minthogy ugyanis a keresett itélet maga nem erkölcsi itélet, hanem igazsági itélet, már most csak az a kérdés, vajjon az erkölcsi ítéletek tartalmában van-e olyan közös elem, a mely azokat a nem-erkölcsi ítéletektől már tartalmilag is megkülönbözteti. Egy ilyen tartalmi criterium létezése ténykérdés és mint ilyen egészen helyesen felvethető.

Ennek a ténykérdésnek felderítése a következők figyelembe vételét igényli: Az erkölcsi értékelés lelki tevékenysége mindig csak egy akarásra vonatkoztatható és ezen akarás által nyeri tartalmát. Ezen akarások tekintetében, a melyekre az erkölcsi értékelés lelki tevékenysége vonatkozik, még a következő megfigyeléseket tehetjük. Az erkölcsi értékelésnek intensitása nem egyenlő mindamaz akarások tekintetében, a melyek azt előidézik, hanem némely akarások erősebb, mások gyengébb mértékben idézik elő az erkölcsi értékelést. Ez az intensitás magán az erkölcsi értékelés tényén mitsem változtat. Miként alakul azonban a dolog, ha ilyen, különböző intensitással értékelt akarások abban a viszonyban állanak egymáshoz, hogy egyikük véghezvitelének abbanhagyása nélkülözhetetlen eszköze egy másiknak a keresztülviteléhez? Az erkölcsi értékelés tényei arról világositanak fel, hogy ilyen esetekben az intensitás foka a döntő. Egy akarás, a mely magában véve erkölcsi helytelenitést vonna maga után, erkölcsi helyeslést válthat ki mint egy olyan akarás eszköze, a melynek véghez nem vitele sokkal erősebb helytelenitést vonna maga után, mint az előbbinek véghezvitele. Tegyük fel, hogy a hazugság olyan tartalom, a melynek akarása erkölcsi helyeslést von maga után, a jóltevés ellenben erkölcsi helyeléssel jár. Tegyük fel, hogy egy concret esetben alkalmam van egy

olyan tett véghezvitelére, a mely nagyon sok emberre nézve rendkívül jótékony hatású volna, annak keresztülvihetősége azonban egy ártatlan kis hazugságot igényelne. Most már ezen különböző akarásokhoz kötött és egymással ellentétes erkölcsi értékelések intensivitásától fog függni annak eldöntése, hogy ebben az esetben a hazugságtól való tartózkodás és ezzel együtt a jóltevésről is való lemondás, avagy inkább a hazugság és annak fejében a jótett keresztülvitele fog-e helyeseltetni. Egymással ellentétben álló és egyaránt positive vagy negative értékelt akarások esetében tehát az értékelés intensivitása dönt. Ez a tény egyfelől ahhoz a sokat tárgyalt kérdéshez vezet el, vajjon a cél szentesíti-e az eszközt. S egész rövidségében már a fentiekben jelezve láthatjuk annak megoldását. Amaz értékelések intensivitásának a kérdése ez, a melyeket a czél-akarás, illetve az eszköz-akarás maga után von. A miből az következik, hogy nem minden czél szentesíthet minden eszközt. Annak igazolásául, hogy egy colossalis gaztett megakadályozását, a mely módunkban állott volna, elmulasztottuk, nem hivatkozhatunk arra, hogy ezáltal egy jelentéktelen igéretünk teljesítésében lettünk volna meggátolva, holott az igéret megtartása erkölcsi kötelesség. Látjuk tehát, hogy nem minden magában véve erkölcsös czél szentesít minden olyan eszközt, a mely annak elérésére alkalmas. A czél szentesítheti ugyan az eszközt, azonban az erkölcsi értékelések intensivitása dönti el, hogy mi tehető czéllá és mi eszközzé. Másfelől pedig az esetben, ha az ellenkező erkölcsi értékelések egyenlő intensitásuak, ama különösen irodalmilag sokszor kiaknázott problemával találjuk magunkat szemben, a melyet az egy egyénben való erkölcsi összeütközések szolgáltatnak.

Az által tehát, hogy az erkölcsileg értékelt akarások tartalmai egymással okozati összefüggésben állhatnak, az eszköznek akarása, a mennyiben az okozati összefüggések ismeretesek, az eszköz következményeinek akarását is felöleli és ezzel az eszköz akarása, az okozati összefüggések ismeretessége esetében, annak az erkölcsi értékelésnek is alája lesz vetve, a melyet következményeinek akarása von maga után. A mennyiben akarásaimnak következményeit ismerem, voltaképen azok is akart következményekké lesznek, minthogy ilyenkor akaratomnak tartalmát az előttem ismert következmények daczára is akarom. Ilyenkor tudom, hogy a tények realis világában akarásomnak tartalma nem áll elszigetelten, hanem hogy elválaszthatatlan összefüggésben áll bizonyos következményekkel és ha e következmények

megakadályozása erkölcsi kötelezettség, akkor el kell állanom akaratomnak e következményeket maga után vonó tartalmától, vagy ha ezt, tudva a következményeket, mégsem teszem, éppen nem akartam eléggé a következmények megakadályozását. A mennyiben ezek a következmények felismerhetők, egy akarásnak erkölcsi értékelésében egyúttal azoknak az akarásoknak erkölcsi értékelése is bennfoglaltatik, a melyek egy ismert kauzális láncz alkotó elemeiként az eszköz viszonyában állanak az első sorban értékelt és czélként tekintendő akaráshoz.

Vannak tehát közvetlen és közvetett erkölcsi értékelések; az utóbbiaknál egy közvetlen értékelés az okozati viszony segítségével olyan akarásokra is kiterjesztést nyer, a melyek közvetlenül nem értékeltettek. És minthogy a közvetlenül értékelt akarások is okozati viszonyban állhatnak egymással és különböző intensitásuak, voltaképen minden lehető akarás egy etikai rendszerbe sorakozik, a melynek élén az az etikai tartalom vagy azok a tartalmak állanak, a mely vagy a melyek a legintensivebb etikai értékelést idézik elő. Azok a tartalmak, a melyek közvetlen erkölcsi értékeléseket váltanak ki, egyrészt ennek az értékelésnek különböző intensivitása, másrészt az okozati viszony folytán az alá- és a mellérendeltségnek egy rendszerébe sorakoznak és ebbe a rendszerbe az okozati összefüggés segítségével belevonják a többi, vagyis közvetlenül erkölcsi értékelés alá nem eső akarásokat is. Ilyformán egy tartalmi értékrendszerhez jutunk el, a melynek élén a közvetlenül erkölcsileg értékelt tartalmak állanak, a melyek közül ismét az a tartalom áll legfelül, a melyhez a legintensivebb értékelés fűződik.

Így jutunk el az erkölcsi értékeléseknek tartalmához, sőt azoknak egy rendszeréhez, a melynek csúcsán egy vagy több legintensivebb értekelés áll, a melynek vagy a melyeknek tartalmai azután a rendszer tartalmi főelveinek tekinthetők.

Az eddigi eredményeket az egyéni öntudat megfigyelése útján nyertük. Arra az eredményre jutottunk, hogy az erkölcsi értékelés létrejött, mihelyt az akarásnak valamely tartalma ezt a lelki tevékenységet kiváltja. Az erkölcsi értékelés kriteriuma ennek az individuális lelki tevékenységnek létrehozatala az akarásnak valaminő tartalma által.

Ezek után még az a kérdés merülhet fel, vajjon az a tartalom, a melyre az erkölcsi értékelésnek ez a lelki tevékenysége vonatkozik, egyénenkint különböző-e? A mivel nem azt akarjuk kérdezni, hogy nem fordulhat-e elő *esetlegesen*, hogy valamely egyénnek erkölcsi értékelése egy

vagy több más egyénnek erkölcsi értékelésével véletlenül ugyanarra a tartalomra vonatkozik, hanem azt, vajjon nem *kell-e* az értékeléseknek tartalmilag egybeesniök? Ez a kérdés más szavakkal azt jelenti, olyanok-e azok a körülmények, a melyek egy ilyen erkölcsi értékelésnek előállását, ennek a lelki tevékenységnek az akarásnak egy bizonyos tartalma által való létrehozatalát előidézik, hogy annak egy egyénben való előidéztetésével egyidejűleg más egyénekben való előidéztetése is *szükségképen* együtt jár, vagy pedig ellenkezőleg olyanok-e ezek a körülmények, hogy ennek a lelki tevékenységnek az egyik individuumban való létrejövetelével annak más egyénben vagy egyénekben való létrejövetele nem jár szükségképen együtt? Az első esetben ezeknek a tartalmaknak, a melyekhez az erkölcsi értékelések fűződnek és azok rendszerének egy egyént illető megállapításával ez a megállapítás egyúttal az egyének egy csoportjára nézve, a második esetben ellenben kizárólag csak az illető egyénre nézve bír érvénynyel.

Ez a kérdés immár az erkölcsi értékelések létrejövetelének mikéntjét illeti. Ezeknek az értékeléseknek tartalmára nézve e kérdésnek megoldása nem mondhat nekünk semmi újat. Erre nézve megtudtunk minden megtudhatót az introspectiv eljárás segítségével. Csak arra nézve tudhatunk meg valamit az itt felvetett kérdés megoldása révén, vajjon az ekként megállapított tartalmak elvileg annyifélik lehetnek-e, a hány emberi individuum van, avagy vajjon az ezen az úton megállapítható tartalmak szükségképen kisebb számúak az emberek számánál. Ez természetesen megint ténykérdés, csakhogy nem többé belső tapasztalatunk egy tényéről, hanem sociális tényről van szó, a mely csak a társadalmi élet vizsgálata alapján állapítható meg. Hogy tényleg hogyan áll ez a dolog, az egészen attól függ, vajjon azok az okok, a melyek az értékelésnek ezt a functióját az egyénben előidézik, olyanok-e, hogy ezt a functiót teljes egyéni elszigeteltségben is elő tudják-e idézni, avagy hogy ezek az okok olyan természetűek-e, hogy hatásuk által egyszerre több, tartalmilag egyenlő egyéni értékelésnek kell-e szükségképen létrejönnie.

Erre nézve három lehetőség foroghat fönn. Először is el lehet képzelni, hogy lehetségesek olyan erkölcsi értékelések, a melyek teljes individualis elszigeteltségben jöttek létre. Ebben az esetben annyiféle tisztán egyéni erkölcsnek az elvi lehetőségét kellene megengednünk, a hány ember csak van. A második lehetőség az volna, hogy csak egyféle erkölcsi értekelés jöhet létre ugyanazzal a tartalommal az

egész emberiségre nézve. Ebben az esetben az erkölcsnek csak egyetlen rendszere volna lehetséges. Végül harmadszor az a lehetőség foroghatna fenn, hogy egy erkölcsi értékelés ugyan nem állhat elő teljes egyéni elszigeteltségben, hogy azonban épp olyan kevéssé kell annak létrejönnie egyformán az emberiség egyetemére nézve, hanem hogy egy tartalmi erkölcsi értékelés ugyan szükségképen mindig egy embercsoportnak egyenlő értékelését jelenti, ellenben nem az egész emberiség alkot egyetlen ilyen csoportot, hanem ilyen értékelő csoportok tetszés szerinti számban lehetségesek. Ebben az utóbbi esetben annyiféle tartalmilag különböző erkölcsnek lehetőségét kellene elismernünk, a hány efféle értékelő csoport létezik. Hogy hány ilyen volna, természetesen ismét további ténykérdés maradna.

Mint látjuk, az erkölcs tartalmának fogalma e három lehetőség bármelyikének esetén is a positiv moral fogalmával esik össze. Nincsen más erkölcsiség, mint valaminő positiv moral. Egy erkölcsi ítélet mindig egy positiv moral alapján álló ítélet. És a fentiekben csak az a sociológiai ténykérdés hagyatott nyitva, hogy miként jő létre a positiv moral.

8. *Az érték fogalma.*

Miután az érték különböző fajainak lényegével és egymáshoz való viszonyukkal tisztába jöttünk, némi bizodalommal fordulhatunk ama feladat felé, hogy az értékről való fogalmunk meghatározását keressük. Ez ugyanaz a kérdés, a mely már vizsgálódásaink elején ebben a formában állott elénk: „Mi az, a mi az értékek különböző fajainak közös vonását képezi?“ Ez az a kérdés, a melynek különféle megoldásai annyira összezavarták problemánkat.

Azt találtuk, hogy annak, a mit értéknek nevezünk, egyik válfaja, az igazság fogalma gondolkodásunknak legfelsőbb előfeltétele, a melyet előre kell bocsátanunk, hogy egyáltalában akármit is megállapíthassunk. A föntebbi kérdés megoldása pedig éppen azt kívánja tőlünk, hogy gondolkodásunknak ezt a legfőbb előfeltételét, melléje rendeljük más tényeknek, a melyek megállapítása ezt az előfeltételt igényli, holott az igazságnak jelentősége éppen abban rejlik, hogy egyedül helyeztessék szembe minden ténynyel. Ha már most a nyelvhasználat, a philosophiáé is, ezt a legfőbb föltevést ugyanazzal a névvel jelöli, a mely egyúttal bizonyos psychikai jelenségek megjelölésére is szolgál, két-

szeresen ügyelnünk kell, hogy ez az elnevezés meg ne tévesszen bennünket.

Ha mindenekelőtt azt a kérdést tesszük föl, hogy mi a közös vonás a nem-absolut értékekben, tehát úgy a subjectiv (kellemességi), mint az objectiv (erkölcsi) értékben, s ha az objectiv értéknek még más fajai is volnának, mindezekben, akkor arra az eredményre kell jutnunk, hogy közös elemük abban rejlik, hogy mindezekben az esetekben egy fundamentális lelki jelenség, a mely nem vezethető vissza más lelki jelenségre, bizonyos dolgok megitélésének mértékéül szolgál. A nem absolut értékek közös eleme, hogy egy elemi lelki tünemény szolgáltatja a megítélés mértékét. Kérdés már most, vajjon az igazságot is szabad-e elemi lelki jelenségként felfognunk? Erre nézve már fentebb nyilatkoztunk, a mikor láttuk, hogy ez milyen feltétel alatt lehetséges. Ha az igazságot lelki jelenségnek mondjuk, ezzel nem szabad elhomályositanunk, hogy minden esetre oly lelki jelenséget kell alatta értenünk, a mely úgy minden más lelki, mint minden egyéb jelenség, megállapíthatóságának előfeltétele. S nem szabad elfelednünk, hogy ha az igazságot, ezt a legfőbb föltevésünket is lelki jelenségnek nevezzük, ez a megállapítás már maga is feltételezi az igazságot. E megfontolások után lehetséges lesz az érték fogalmának ez a meghatározása: *Az érték oly elemi lelki jelenség, a mely más dolgok mértékéül szolgál.*

Ehhez az eredményhez kell eljutnunk, ha az igazságot, az erkölcsiséget és a kellemességet közös névvel jelöljük és mind a hármat egyaránt értéknek mondjuk.

Egy másik lehető megoldás az, hogy az igazságot, minden gondolkodásnak és megállapitásnak ezt a legáltalánosabb előfeltételét, nem nevezzük értéknek. Ebben az esetben absolut érték nem léteznék, hanem csak objectiv és subjectiv. Ez már csak terminológia dolga.

Bármelyik elnevezést fogadjuk is el, a mondottak után most már mindenik esetben tisztában vagyunk azzal, a mit akár igy, akár amúgy nevezhetünk el, úgy hogy az elnevezés most már nem válik többé félreértések forrásává.

Leszögezhettük azt a tényt, hogy az érték problemájának a philosophiai irodalomban elfoglalt különleges jelentősége onnan ered, hogy az egyik terminologia szerint az igazság is értéknek neveztetett el, a mi által a megismerés centralis philosophiai problemája magára vévén az értékproplema köpenyegét, természetesen ez utóbbi foglalta el azt az ismert nagy szerepet, a melyet a philosophiában a megismerés problemája mindenkor játszott. Az értékproblema

e nagy szerepe nem más mint az ismeretelmélet nagy szerepe.

A másik, az értéktan szempontjából alapvető tény, hogy az erkölcsi érték lelki életünknek olyan elemi jelensége, mit az öröm vagy fájdalom.

E két alaptételünk világánál eloszlanak mindama nehézségek, a melyek a mai értéktan kétségtelen homályának és controversiáinak az okozói.

II. Polemikus rész.

1. *Kant.*

A fentiekben kifejtett álláspont az igazságértéket illetőleg Kant észkritikájának alapján áll. „A tiszta ész minden synthetikus megismerése annak speculativ használatában teljesen lehetetlen.“ (Kant, Kritik der reinen Vernunft, ed. Rosenkranz, V. 614.) Viszont azonban el kell ismernünk, hogy „eszünk törvénye, a mely (ennek a synthetikus megismerésnek) keresését írja elő, szükségszerű, mert anélkül nem is léteznék ész, ennek hiján pedig nem volna lehetséges értelmünk összefüggő használata, ennek hiján pedig nem volna az empirikus igazságnak kielégítő ismérve“. (Ugyanott, 506.) „Tehát csakis az észelvnek érvénye, mint egy lehető tapasztalat folytatásának és nagyságának a szabálya az, a mely megmarad számunkra.“ (Ugyanott, 406.) Nagyon jellemző ezek után, hogy Kant arra „a régi, híres kérdésre“, mi az igazság? a mellyel azt szeretnék megtudni, „hogy miben áll minden egyes megismerés igazságának általános és biztos kriteriuma“ azt a híres megjegyzését tette: „Már nagy és szükséges bizonyítéka a bölcseségnek vagy belátásnak, hogy tudjuk, hogy észszerűen, mit kérdezzünk“. (Ugyanott, 61.) Ennek a kérdésnek visszássága ugyanis abban rejlik, hogy az igazság éppen a megismerés *tartalmát* illeti, holott az igazság egy általános kriteriumának a megismerés mindennemű tartalmától éppen el kellene tekintenie. (U. o.).

Más szóval: Az absolut érték fogalmát minden dologra alkalmaznunk kell, nem szabad azonban az absolut értéknek absolut értékét keresnünk. El kell fogadnunk az igazságot legfőbb föltevésként; mindig meg kell tehát különböztetnünk *az* igazságot azoktól az igazságoktól, a melyek tárgyaknak absolut értékelése révén állanak elő. Az előbbit megkülönböztetésül az igazság principiumának, az utóbbiakat pedig „tartalmi igazságoknak“ nevezhetjük.

Az igazság principiumának egy vizsgálata természetesen lehetetlenség, mert az az a legfőbb föltevés, a mely minden vizsgálatnak előfeltétele. S így az igazság principiumának megvizsgálása szintén már feltételezné ezt a megvizsgálandó principiumot.

Azt látjuk tehát, hogy az absolut érték fogalmának következetes keresztülvitele oly eredményekhez vezet el, a melyek az ész „speculativ használatának" Kant-féle kritikájának eredményeivel megegyeznek. Ezzel szemben az igazsági értéknek és az erkölcsi értéknek vagyis a megismerésnek és az erkölcsiségnek egymáshoz való viszonyának az a megállapítása, a mely a fenntiekben megkiséreltetett, a Kant-féle philosophiával teljes ellentétben áll. Kant ugyanis a transcendentális philosophia mellé gyakorlati philosophiát állít. A transcedentális philosophiából pedig kizár minden olyan fogalmat, a melyben valamely empirikus elem foglaltatik. Ezért az erkölcsiségnek alapfogalmai és alaptételei nem valók a transcendentális philosophiába. Azok ugyan a priori történt megismerések, de nem teljesen tiszta a priori megismerések, minthogy az öröm és fájdalom, a vágyak és hajlamok, az önkény stb. fogalmai mindannyian empirikus eredetűek. Ezek a fogalmak maguk ugyan nem szolgálnak az erkölcsiség előirásainak alapjául, de a kötelesség fogalmában, mint leküzdendő akadályt, vagy mint ingert, a mely ne fogadtassék el inditó okul, mégis bele kell azokat vonni a tiszta erkölcsiség egy rendszerének a megconstruálásába, tehát azok e rendszer által mégis feltételezendők. (Kritik der reinen Vernunft, edit. Rosenkranz, 27. és 911.)

Mindazonáltal azt találjuk Kantnál a 445. lapon, hogy az emberi ész olyan ideálokat is tartalmaz, a melyek bizonyos cselekedetek tökéletességének lehetőségéül szolgálnak. „Az erkölcsi fogalmak nem teljesen tiszta észfogalmak, mert valami empirikus (öröm vagy fájdalom) szolgál nekik alapul. Mindazonáltal annak az elvnek szempontjából, a mely szerint az ész a magában véve törvényeknek alá nem vetett szabadságot korlátok közé helyezi (vagyis ha pusztán a formára vagyunk tekintettel), mégis tiszta észfogalmak példáit szolgáltathatják."

Csakhogy (l. 618—619.) tapasztalat útján volna igazolandó, hogy az ész a szabadságot objectiv törvényekkel korlátozza. Ez által azonban az erkölcsiségnek léte tapasztalati ténynyé lesz, a mi azzal a fentebbi állítással, mely szerint az erkölcsiségnek empirikus fogalmakat kell föltételeznie, összhangban is van, minthogy a bevezetés első lapján (Edit. Rosenkranz, 17. old.) azt mondja Kant, hogy

empirikusan megismertnek azt kell tekintenünk, a mit kizárólag a tapasztalatból veszünk. Ezzel egyszersmind el van ismerve az is, hogy ezeknek az empirikus fogalmaknak a tiszta ész ama törvényei alatt kell állaniok, a melyek a tapasztalatot lehetővé teszik, vagyis hogy a spekulativ ész alá kell őket vonni. És így maga az erkölcsi principium, vagyis maga az az elv, a mely által az ész korlátokat állít a szabadságnak, még ha ennek az elvnek mindennemű tartalmától abstrahálunk is, nem szolgálhat egy tiszta észfogalom példájaként, *minthogy éppen a szabadságnak fogalma az, a mely empirikus fogalmakat feltételez.* A szabadság ugyanis vagyis a szabad akarat, a pusztán állatival, vagyis a pusztán állati ösztönök által meghatározott akarattal szemben éppen azt az akaratot jelenti, „a mely függetlenül *az érzéki ingerektől*, tehát olyan motivumok által határozható meg, a melyeket csakis az ész tud szolgáltatni".

Tehát éppen a szabadságnak fogalma áll itt útunkban. Hiszen a szabadság csak negativ fogalom és mindig valamitől való mentességet jelent; e helyütt jelenti az érzéki ingerektől, a vágyaktól való mentességet, a melyeket Kant a 27. lapon éppen mint amaz elemeket jelölt meg, a melyek nem engedik, hogy az erkölcsiség alapfogalmaiban teljesen tiszta a priori megismeréseket lássunk. Ennélfogva még az a formális principium, a mely szerint az ész a *szabadságnak* korlátokat szab, sem tekinthető a tiszta észfogalom példájának, miként ezt Kant a 445. lapon megkiséreli.

S ha ilyként maga a formális erkölcsi principium sem tiszta észfogalom, akkor a tiszta ész megismerésének alárendelendő lesz és így természetesen mindaz a tartalom is, a mely az erkölcsiség elvéből folyik, csak mint tapasztalati tény igényelhet érvényt.

Az erkölcsi a priori, vagyis érvénye az empirikus motivumokra való tekintet nélkül, nem azonos a tiszta ész a priori-jával, vagyis érvényével a tapasztalatra való tekintet nélkül. Annál kevésbbé lehet azután olyan következtetésekből, a melyek az erkölcsiség elvéből adódnak, olyan további folyományokat levezetni, a melyek a tiszta ész tételei mellé mint egyenranguak volnának helyezhetők. Mindaz, a mi az ú. n. gyakorlati észből folyik, csak a speculativ észen keresztül vehette útját. Minthogy ilyenképen a speculativ ész kell, hogy legfelsőbb egységül szolgáljon, nem szabad olyan fogalmakban, a melyek nem a speculativ, hanem egy tőle függetlennek vélt gyakorlati észből folynának, egy olyan magasabb egységet keresni, a melyben a speculativ ész a gyakorlatival egyesülhetne és a mely

ilyként voltaképen még a spekulativ ész fölébe is helyeztetnék, a mint ez a tiszta ész kanonjának második fejezetében ezen czím alatt: „A legfőbb jó ideáljáról, mint a tiszta ész végső czéljának meghatározójáról“ történik (620—631).[1]

[1] Igen jellemzőnek találom, hogy a tiszta ész kritikájának első kiadásában (l. edit. Rosenkranz 27. old.) ama fogalmak között, a melyek empirikus eredetű erkölcsi fogalmak példáiul hozatnak fel, az akarat is fel van említve. Az erkölcsiség alapfogalmai „nem tartoznak a transcendentális philosophiába, mert az öröm és fájdalom, a vágyak és hajlamok, az akarat stb. fogalmai mindannyian empirikus eredetűek s az erkölcsiség által föltételezendők volnának“. A későbbi kiadásokban (lásd 712. old. VIIb függelék) az akarat el van hagyva, mint az empirikus fogalmak egy példája, bizonyára a 618. oldalra való tekintettel, a mely az *állati* és a *szabad* akarat közt tesz különbséget, vagyis egyfelöl olyan akarat között, a mely csak érzéki ingerek által határoztatik meg és olyan között, „a mely érzéki ingerektől függetlenül, vagyis olyan motivumok által határozható meg, a melyeket csak az ész szolgálhat.“

Somló Bódog.

A FESTŐ KÉPZELETE.

(Szinyei Merse Pálról írt tanulmány részlete. Felolvastatott a Kisfaludy-Társaságnak 1910 június 1. ülésén.)

Minden festő alkotása vallomás a természethez való viszonyáról. De ez a viszony még sok pontban felderítetlen. Önmegfigyelésre képes művészek vallomásai alapján, minél jobban fellebben a fátyol, mely a festő psychologiáját a festéssel nem foglalkozók elől eltakarja: annál világosabban látjuk, hogy természetlátásban mily nagy különbség van a festő és a laikus között. Festő és laikus, ha a természetről beszél: mindkettő mást ért a természet alatt. Mikor a laikus a természet idealizálásáról beszél, a természeti tárgyak bizonyos elrendezését, egyes tulajdonságaik még szembeszökőbb kiemelését és más tulajdonságoktól való elvonatkozását érti. Vagyis hogy a festő a természetet még *szebbnek* mutassa be, mint a minőnek az véletlenül elébe tárult. Mert abból a meggyőződésből indul ki, hogy a festő is azt látja a természetben, a mit ő; hogy a természeti és művészeti szép egy; hogy a természeti szépnek csak fokozása a művészeti szép. Az bizonyos is, hogy a természeti szép az alapja a művészeti szépnek, de következik-e ebből, hogy e kettő azért azonos? Az igazság az, hogy a gyönyörködtető hatás, melyet a természeti szép látása bennünk felkelt, ugyanolyan, mint a minőt a művészeti szép látása kelt fel. De a czél elérésére szolgáló eszközök mások. Ami a laikust a természetben gyönyörködteti, az egészen más, mint a mi a festőt elragadja.

A festő ugyanis nem a fát, a mezőt, az eget, az alakokat látja a természetben, hanem első sorban színfoltot lát, különféle világos és sötét színt és színektől átitatott levegőt. Ezek az ő motivumai. A laikus tárgyakat lát, színes tárgyakat ugyan, de nem látja a színt külön önmagában, mint önálló jelenséget, hanem a létért való küzdelemben kifejlődött érzékénél fogva csak mint a felismerés segédeszközét. A festő viszonya a természethez egészen sajátos. A festő a természeti szépből indul ugyan ki, de

abból csak kiindul. Az ő szemében a művészeti szép: a megtalált kifejezési forma. Neki nem a napsugár ragyogása a művészeti szép, hanem a napsugár ragyogásának a visszaadása. Mily szép a kék ég! — kiált fel a laikus sétáló. A szép neki a kék ég. A festő ellenben a kék tonusnak a többi színhez való viszonyában látja a szépséget és keresi e viszony visszaadásának módját és eszközét. Mily szép a kék ég e képen! — kiált fel a szemlélő. Mi hát a szép e képen? A kék festék? Koránt sem! Hanem a kék színnek kifejező ereje.

Hogy ösmeri fel, képzeletében, a természeti szépben lappangó új művészeti szépséget és hogyan találja meg az új művészeti szép kifejezésének eszközeit: ez a műalkotás alapvető kérdése. A mi minden művészt izgat. Minden művész a felösmert új művészi szépségért lelkesedik s e lelkesedés, e rajongás, e szerelem teremtésre vezeti. Műve a teremtés minden titkát akaratlanul is elárulja. A természeti szépben felösmert művészeti szép érzéseket kelt fel benne s ez érzés az ő élménye, mely képzeleti képeket vált ki belőle. E képek lelkében formálódnak, a megfigyelés, az intensiv elmerülés e képeket mélyíti, részletekben gazdagítja, emlékezetébe vési, hogy mindenkor felidézhesse őket, a mikor képzeleti képeit objektiválja; mert mindaddig nincs nyugta, az izgalom addig el nem múlik, megnyugodni nem tud. Az ilyen művész a világot új szépséggel, új művészi szépséggel gazdagította. Most már értjük Oscar Wilde mondásának: „A természet a mi alkotásunk“ paradox voltát. Nem, a művész nem a természetet teremti, hanem az új művészi szépséget. Azt, a mi a művészt inspirálta, később a laikus is felösmeri a természetben, Whistler ködét Londonban, Monet athmosphaerikus csodáit a napfényben, de ismét üres paradoxon, mikor Wilde ebből azt következteti, hogy az élet utánozza a művészetet. Mindez, — az idealistikus aesthetika és a ragyogó paradoxon-hajhászás, — egyformán hamis nyomon indult: egy pontból elinduló, de két különböző úton haladó lelkiműveletet zavarva össze.

Ennek oka pedig az, hogy nem ösmerték fel a képzeleti kép jelentőségét a művészi szép kialakításában. Általános fejtegetések helyett figyeljük meg ezt Szinyei művészetében.

Szinyei erősen lirai természet, a kin érzései uralkodnak. Érzelmi hajlandósága mélyen lenyúlik lelki élete strukturájába, megszámlálhatatlan generatiók ősi érzelmi állaga fokozottan jut nála kifejezésre, megtelik vele egész lénye, s az öntudat alatti lelki folyamatok rabja lesz. Már

édes anyjánál megfigyelhetjük az érzelemnek ezt a jelentős szerepét a lelki élet folyamatában. Anyja költői érzésű nő volt, a ki a szülői házból — a szendrői kastélyból — bizonyos regényes hajlamokat hozott magával, s a kinek természete nemcsak költői alkotásban, de fokozottabban a költészet iránti rajongásban is megnyilatkozott. A mikor a szabadságharcz után, a nagy nemzeti gyász idején, felhangzik Tompa költői szava: „Fiaim, csak énekeljetek", az elsők egyike, a ki a költők szavára feleszmél, Szinyei édesanyja volt. Rendkívüli buzgalommal istápolja a költők érdekeit, olvassa, terjeszti műveiket, s hódolattal közeledik feléjök. Vörösmarty, Fáy András, Simonffy Kálmán, a zeneköltő, Császár Ferencz, a szerkesztő, mind hódolattal veszik körül eszméik nemes terjesztőjét. Felhívást intéz az úri nőkhöz, hogy adakozzanak Lendvaynak, a nagy színésznek szobra javára, buzdít a honvédárvák érdekében, nőegyletet alapít, hangversenyeken magaszerzette dalokat énekel Dessewffy Arisztid honvédtábornok emléke megörökítésére, a legszorgalmasabb gyüjtő a Vörösmarty-árvák érdekében, első alapító tagja az újonnan föléledt Kisfaludy-Társaságnak. Mikor Vörösmartyval a balatonfüredi sétányon szembe találkozik, térdre borul előtte és beteg kis lánya számára áldását kéri. A költőt meghatja az áradó lelkesültség, s mikor később elküldte neki kisebb költeményei kötetét, az a rajongó hit a nemzet jövőjében, mely Szinyeinét áthatotta, bizalmat keltett a költőben is a jövő iránt, s arra bírta, hogy a Szózat azon két strófáját, mely a kétségbeesés hangjait hallatja, keresztülhúzza és arra kérje, hogy gyermekei e sorok hiján tanulják meg a Szózatot. Vörösmarty iránti kegyeletének érdekes bizonyítéka, hogy a költő halála után még évekig mindig az ő arczképével díszített levélpapirost használ levelezésében.[1] Egész gondolatvilágát fejezte ki Arany Jánoshoz írt egyik levelében (1867-ből): „Az irodalmat legszilárdabb alapkőnek tartom nemzetem életében, bajnokait áldva és csodálva tisztelem".

Ily anyán lángoló szeretettel csünghetett a művész, mert megértették egymást, érzelmi közösségben éltek, nála is az érzés lett lelki élete legfőbb irányítója. Az érzés pedig a művészi teremtés alapja, ez kelti fel, ez színezi, ez irányítja s befolyásolja az alkotó erőt. A mi Szinyei

[1] A sors érdekes szeszélye, hogy 1901-ben az a *Széll Kálmán* miniszterelnök segíti hatalomra a sárosi nemzeti pártot, mely Szinyeit a képviselőségből kibuktatta, a kinek a felesége egy — Vörösmarty-árva volt.

alaphangulata: az élet derűs felfogása, kaczaj, vidámság, nyugodt életérzés ébredett lelkében; kora ifjúságának derűjét élete első felében épen megőrizte s ez oly mély hatást tett rá, hogy a későbbi csalódások sem tudták teljesen elfojtani: ki-kicsap ez gyakran élete második felében is, ha mélyebb, öntudatosabb és nehézkesebb is lett.

Élete alapérzésének ez a fejlődése művészetére is rányomja bélyegét, melyben *két korszakot* különböztetünk meg. Az elválasztó határ az 1883-iki kiállítás sikertelensége, a családi tragoediával, mely után nagy, nehéz lethargia vesz rajta erőt, a nagy, néma csönd, hogy aztán az újjáébredés következzék. De érzelmei ekkor már elvesztették könnyedségüket, a lágy, fiatalos rugalmasságot, a rococoszerűséget, műveiben nem találjuk már az ifjúság ünnepi óráinak idylli emlékeit, ezek helyett valami ünnepélyes méltóság vonul be művei szellemébe, a mi ránehezedik a derűre, nem halljuk többé vidám kaczaját, csak mélyen átérzett, komoly életszeretetét. „Nem vagyok én — így fejezi be memoireját — valami rosszmájú, keserű ember. Tudom humorral élvezni ezt a jó és rossz világot, mert az élet egészben véve mégis nagyon szép!“

Csak a Leibl által festett fiatalkori arczképe mellé kell tenni későbbi önarczképét: s íme, mi lett a hetyke, derűs, játszi érzésű fiatal emberből? Az élet megviselte. De humorától meg nem foszthatta. Ezt a lelki folyamatot tükrözik művei mindvégig. Ez az összekötő fonál, mely művészetének alapja, s azon egységesen végigvonul. Az első korszakban érzelmei csupa kicsapongó könnyedségűek, helyről helyre röpdösők, rakonczátlan korláttalansággal szállongók. Ez érzelmek boldog ifjúságának élményeiből táplálkoznak. Ez az érzéssel való telítettség sajátos képzeleti képekkel gazdagítja lelkét, a mi minden igazi művész alaptulajdonsága. Az érzelmek hatása alatt kialakult képzeleti képeknek szemléleti képek felelnek ugyan meg, melyek emlékképekkel aztán még valószerűbbekké is tehetők, de a művészre nézve ezek a belső képzeleti képek a fontosak. Az élmények, emlékek, a dolgok és jelenségek összefüggésének megértése érzést keltenek fel a művészben, a mi az átterjedés erejével lelkének különleges sajátosságát, a képzeleti kép felvillanását idézi elő. A képzeleti kép úgy keletkezik — tanitották eddig — mint a hogy a pók a hálóját szövi: magamagából; holott inkább úgy, mint a növény, mely a földből, melyből kinőtt, táplálkozik és él.

Az így kialakult, új, képzeleti képet e pillanattól kezdve érzéki erejében látja maga előtt a művész, Ruskin

szerint, elengedhetetlen föltétel, hogy a művész e képzeleti képet lássa is. „Minden nagy mester azt, a mit festeni akar, előbb látja; hogy testi vagy szellemi szemével, az egyre megy". Rousseau *Vue de la chaine des Alpes* czimű remekét egész életén át hordta a fejében, 1834-ben fogamzott az meg és 1864-ben festette meg, addig folyton beszélt róla és számtalanszor papirra vetette. A művészek gyakran beszélnek e belső képről, melyet csak le kell festeniök, annyira világosan, érzéki erőben áll lelki szemeik előtt. Leonardo a „képzeletben támadt formákról" beszél, Rousseau az agyban *előzetesen* kialakuló festményről, Regnaultnak pedig, Algirból visszatérte után, csak be kellett húnynia szemét, hogy képzeleti képei feltámadjanak.

Egy oly naturalista, a minő Liebermann, bevallja: „A művészi alkotásban a szellemi elem a halhatatlan, a szellemi, mely a festő belső látásának, *mielőtt az első ecsetvonást megtenné*, már tökélyben mutatja be művét".

Szinyeiben ez a visióig fokozódó belső látás adva volt. Mikor Münchenben, 1872-ben télviz idején a *Majális* tájképi részein dolgozott, előtte állott a sárosi táj. Hazai impressiói felébredtek. „A természetben való studiumnál, — írja Szinyei — az ember néha zavaró körülmények, túlságos sokáig való nézés, vakitó fény miatt elveszti a palettával való contactusát, nem tudja kihozni a színt, a mit a műteremben egészen könnyen megtalál". Igenis megtalálja a belső, a képzeleti képben gazdag művész, a ki látja maga előtt a művét. Flaubert hányszor megakadt, ha munka közben nem látta alakjait. De azért ez nem beteges hallucinatió, mint még Taine gondolta, mert képzeleti képeinket — még a félig öntudatlan, álomszerű alakulások folyamatában is — ellenőrizhetjük, megakaszthatjuk, a mit a beteges hallucinatio pillanataiban nem tehetünk.

Édes anyjának egy meleg érzéstől áthatott levelére válaszolva, írja a művész:

„Nem tudom mivel köszönjem meg azon gyöngéd anyai szivből ömlő gyöngysoraidat. Gyöngének érzem magam az érzést, melyet okozott, szavakkal leírni. Csak azt tudom, hogy keblemben nagy változást idézett elő: gyermeknek éreztem magam újra. Tavasz — zöld gyep — napsugár: ez szép álom volt, toll nem az én mesterségem, leírni nem tudom, de ecsettel fogok igyekezni ezt visszavarázsolni".

Ime az érzés mint vált ki a festő lelkében színes képzeleti képeket, mint látja azonnal, az érzésének megfelelő képzeleti képet, mint lesz az anyja iránti szeretetből

az anyjára virágot hintő kis leány, az „Anya és gyermeke“ cz. művében. A levél 1865-ben kelt. A hirtelen felvillanó szinkép aztán elmerült a tudattalanba, a hol tovább élt, elvegyülve más érzelmek, emlékek, színképek között. Évek múlnak, évek telnek, míg végre egy hasonló élmény, rokon érzelmi velejáróval, felébreszti álomélétéből, symbolikus jelentősége életre kél, érzéki erőre kap és felmerül az öntudat előterébe, négy év után, mint kész képzeleti kép. Csak ez, a képzeleti képbe öntés szabadítja meg a művészt az érzés által keltett izgalmaktól, a mely érzést első sorban az kelti fel, ha új szépet lát meg, olyant, a minőt előtte nem látott meg senki, megtalálja az új természeti szépnek megfelelő új művészeti szépet, azaz az új kifejezési formát, a mi nem más, mint „a valószerű jelenség képzeleti formája“, a hogy azt Liebermann találóan kifejezte.

Szinyei, első korszakában, derűs érzésvilágának megfelelően, telve volt szines benyomással, fénynyel, ragyogással, napsütéssel, s Böcklinből kiindulva, az atmosphaera egységesítő hatását, a levegőtonus jelentőségét felösmerve, *új képzeleti képek* keletkeztek lelkében. A természetet új szemmel látja. S megtalálja az új művészeti szépséget, a képzeleti formát a valószerű jelenség számára. A nagy művészt jellemzi ez, természettudósok, mint Ratzel, elismerik, hogy a művész nem egyszer megelőzte a természettudóst a természet szépségeinek felösmerésében, de hozzá kell tennünk, hogy a nagy művész csak akkor nagy, ha megtalálta azonfelül az új szépség kifejezésének formáit is. Hányan vágyódtak a napfény festésére, már a Renaissance óta! De csak Szinyeinek és a franczia impressionistáknak, mondjuk Monet-nak sikerült. A fény *művészi szépségének* megtalálásában, a fény kifejezésében rejlik Szinyei képzeletének jelentősége. Egyszerre maga előtt látta a fénybe borult tájat, a fény változásait, e változások hatását, fűre, virágra, alakra s az így felbukkant belső kép hatásának lelkében való megőrzése és kifejezése lesz szorgos kutatásainak tárgya.

Nem mindig érte ezt el. A Piloty-iskolában készült Faunján, még jóval erősebb az egység az első vázlatokon, a hol képzeleti képeit biztosabban fejezte ki, míg végül a kész képen — mestere, Piloty, képzeleti képeinek hatása alatt — belefult az a tonusba, éppen az a friss, közvetlen, levegős színhatás, a mi pedig Szinyei képzeletében a primaer jelenség. De ez időben (1868) még nem volt a kifejezési eszközök birtokában.

A *Majalis* vázlata is erről győz meg, csakhogy most

már (1872) megtalálja az új művészi szép kifejezésére szolgáló eszközöket is. A művészi szépet felismerte. Az egészet látja és ugyanazon időben minden részletét. A fénybe merített színes jelenséget. Az egységben látott képzeleti kép tökéletesen correspondeál az érzéssel, mely a képet szülte s ezt a harmoniát érzés és kép között, igyekszik meg is őrizni mindvégig. A megmunkálás phasisai közt segédeszközei a gyűjtött sok emlékkép, melyekkel kiegészíti a részletrajzot. A megmunkálásban szerepe volt az értelmi belátásnak is, mely minden részletváltozást abból a czélból használt fel, hogy az első benyomás közvetlenségét megőrizze. A részleteket teljesen alárendelte az egységnek, mert már tudta, hogy mit akar, mert kezdettől fogva látta a képét egységben, s csak arra törekedett, hogy az egységet a festés eszközeivel kifejezze. „A palettánkon a színek korlátozva vannak, — írja Szinyei. A kremsi fehér a legerősebb világításunk, de hol van az a nap fényétől! Szerencsére nemcsak eszközeink, hanem a szemünk is gyarló“. Kereste tehát az eszközöket, melyekkel illusiót teremthet, hogy tudatosan új művészeti szépet állíthasson elő. Ez az új művészeti szép: a levegőtonusba beolvasztott, a szétszórt világításban égő, színes egység visszaadása.

Második korszakában képzeleti képeinek könnyedsége helyett a természethez való szorgosabb ragaszkodással találkozunk s ha el is vész képzelete játszisága, pótolja azt közvetlen megfigyeléssel. „A képzeletből festés — írja memoire-jában — már éppen nem ment. Szakítanom kellett régi eljárásommal s neki ültem vásznammal, ki, direct a természetnek, csak az frissíthet fel, innen nyerhetek új erőt“. De a természetben nem minden hat reá. Érzelmeinek sajátos vonása, a derű s a mi ebből következik, az élénk színharmonia tartja azután is fogva. Mint Tizian, vidámságra hajló lelkének hajlandóságával, ő is a derűs színekhez vonzódik s mellőzi mindazt, a mi ezzel ellentétes. Derűs neki a tenger is, viharját fenséges erejével nem látja; egy nyugalmával megnyugtató tó neki a tenger. A havas hegy néma méltóságát sem látja s csak az tud hatni képzeletére, ha a dombos táj hava olvadni kezd s új életet sejtető érzéseket ébreszt. Nem szereti a nagy hegyet, csak a lankást, a szelíd álmodozást, a pacsirta énekébe való gyöngéd elmerülést, a pipacs ragyogását, az őszi természet virulását, főleg a nyugodt, de élénk, a tiszta levegőben égő természetet. Csak ezek hatnak érzéseire és keltenek fel benne képzeleti képeket. Valami biblikus nyugalom ül e

kései korszak alkotásain, melyeket közvetlenül a természetből — a nagy, az embertelen természetből — merít. Képzeletét a természet szűzi formái foglalkoztatják . . .

Mi lehet ennek az oka? Hiszen a természetben is megesik, hogy mocsaras vidékeken buja növényzet sarjad. Amíg a mocsarat messziről jövő patakok táplálják, ég, ragyog, virágzik is ott a növényzet, illatok szállanak a légbe, szinek ragyognak a napfényben. De egyszer aztán ellenséges körülmények folytán — kiszáradnak a patakok? túlságosan nagy a bőség? — elég az hozzá, kiapadnak a mocsarak, jő a szél, befutja a medert homokkal. Eltűnik a dús növényzet. Esztendők múlnak, esztendők telnek. Idő mulva hogy, hogy nem, felélednek a patakok, vizhez jut a mocsár, virágok fakadnak a partján. Mosolyog körülötte a flóra újra. Csak másmilyen a virág, más a szine, más a charaktere. A régi pompázó, telített, ragyogó helyett méltóságosan egyszerű.

Ez történt Szinyeivel is. Képzeleti képei megváltoztak.

Szinfelfogásának változása is megfelel képzeleti képei változásának. Az első korszakban az idegenben is meg tudta őrizni képzeletében a sárosi otthon szineit. Sem Piloty, sem Courbet nem tudták lenyügözni, a *germe inné* mindennél erősebb volt nála. Kezdettől fogva tisztában volt szinérzéseivel, néha megingott, de végül is eredeti, faji eredetű, magával hozott szinfelfogásához ragaszkodott. Sem a tarkaság, sem a tompa tonusegység nem felelt meg lelkének, mely tele volt derűvel s bár kései, de végre is eljött sikerének az a titka, hogy felösmerte legbensőbb énjét és mindvégig ragaszkodott hozzá. Hogy Ruskinnel szóljunk: olyan ő, mint a mohával borított szikla, a benyomás iránt érzékeny, de szilárdabb, hogysem megmozdulna. Böcklinnél aztán rokonra ösmert. A szinek intenzitását fokozó Böcklin megfelelt lelki hajlandóságainak s igy arra a helyes irányra vezette, melylyel szinfelfogását tökéletessé tehette. Még pedig Böcklinnel *szemben*, — a ki nem ösmerte el a barbizoniak atmosphera-hatásait sem, — pedig mi volt az ahhoz a virtuozitáshoz képest, melylyel később pl. Monet a pillanatnyi, az elillanó világitási hatásokat kikereste? Szinyei ereje abban a felösmerésben rejlik, melylyel a naptól átitatott, szétszórt fénybe merített szineket, a levegőtónus figyelembevételével, harmóniába tudta állítani.

Második korszakában, a képzeleti képek felfrissítésére a természethez menekül s „rajzot, formát, szint, levegőtónust, kompozicziót, egyszóval mindent mesterétől, a ter-

mészettől tanul". De azért kolorista marad mindvégig. „A szín — írja memoirejában — nem a nehézsége, hanem azt hiszem könnyedsége a művésznek. Én mindig úgy éreztem, hogy a szín sokkal alkalmasabb, terjedelmesebb, hajlékonyabb valami, mint a vonal. A színnel mindent ki lehet fejezni." A *Pipacs a mezőn* cz. képén pl. a kék ég, a fehér felhő, a zöld mező, a piros pipacs, a barna göröngy, a mezőn áthaladó vörös kendős, kék szoknyás asszony gyermekével, a kinek piros pipacscsokor a kezében, minden, minden csupa szín, de a levegőtónus egységébe fogva, ami rendkívül gazdaggá teszi az egyes színeket, például a pipacs piros színét, mely mozogni látszik, él, változik, színét hagyja a háttér felé, erősbödik az előtérben, a leggazdagabb változatosságban.

A *Veranda* cz. műve kilátás az oszlop mellett egy darab tompa, napfényben égő természetre, a mikor a tiszta levegőben minden szín külön-külön éli életét, de a lokális színek gazdagságát éppen a fény tartja össze. Nem a vibráló, nyugtalan, de a méltóságosan halkított, lefogott rezgésű napfény. Él a tábori szék kék csíkja, a piros virágfej az oszlop mellett, az oszlop lila árnyékai, de a felhős ég árnyékot vet a távoli hegyekre és lefogja színeit. A *Vénasszonyok nyara* is színre van építve. Uralkodik a vörösbarna csalit, a sárga virág, a letarolt mező sárgaszürke színe, a lilásbarna széna, a kék ég, melyet fehér felhők lebegése tör meg, csupa tiszta szín, melyeknek harmóniáján épül az egész. A szín hordja a rajzot, a formákat, melyeknek realitását emeli. Ez az oka, hogy a legnagyobb koloristák mindig realisták is voltak, mert a szín embere az igaz formáktól el nem térhet. A grafikusnak, ki mindent a fekete fehér ellentétjére vezet vissza s így kiegészítő képzeletműködést követel a nézőtől, alkalma van eltérni a valótól és mi követjük őt. De a kolorista nem hagyhatja el a valóságot soha; érezte ezt Szinyei és hű is maradt a természethez mindvégig.

Dr. Lázár Béla.

IRODALOM.

W. Switalski, Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus nach William James. Eine erkenntniskritische Studie. Braunsberg, Ostpr.: Heyne 1910. 58 l. M 1.—.

Szerző arra vállalkozott, hogy a pragmatismus fogyatékosságait és tévedéseit „objectivistikus“ álláspontról kimutassa.

Munkájának első részében tömören, de széles irodalmi apparatus felhasználásával ismerteti a pragmatista mozgalmat; második részében pedig bírálja a pragmatismus elveit és módszerét. Kritikájánál, melyet tárgyilagosság jellemez, W. Jamesnek Pragmatism czímű művét vette alapul. Különösen pedig az ő tanát az igazságról, mert a tudományos módszer James (és a pragmatismus) által sürgetett reformja ebben gyökerezik.

Szerző kritikájának eredményei röviden a következők: A „hasznosság“ egy nem eléggé meghatározott és ezért elégtelen kriteriuma az igazságnak. Az ismeretet nem állapítjuk meg rendszerint, sőt különösen sem praktikus következményei szerint, hanem az ítélet *értelmének* „idealis“ megegyezése a tárgyával az, a mitől az igazságértéke függ. „Jene ‚theoretische‘ Prüfung aber“, mondja szerző, „als einen Spezialfall der Praxis, diese Übereinstimmung auch als eine ‚Bewährung‘ einen ‚Nutzen‘ anzusehen, geht nicht an, wenn man das Erkenntnisproblem nicht verdunkeln will“. Ama megegyezés nem valami lehetetlen, a „transscendens“ világot nem ismerjük meg közvetlenül, hanem arra következtetünk. Ebben a „transscendens“ világban a „dolgok világán“ kívül, a melyek érzeteinknek megfelelnek, az „idealis vonatkozások egy világát“, mint a „tartalmak“ egy szilárd coordinata rendszerét constatáljuk, a mely nem létezik substantialiter, hanem a mely „érvényes“ (Lotze). Ez az idealis világ „lezárt“ (abgeschlossen), a valóságos dolgok világa pedig időbeli fejlődésének daczára ismerésünktől független. Mint a valóság egy alkatrészét, ismerésemet értékesíthetem a cselekvésnél, de a világot nem változtathatom meg az által, hogy megismerem. A megismerés relativitása nem esik össze a *megismert* relativitásával.

Az igazság substantializása, melyet James a „rationalismusnak“ szemére lobbant, éppen abban az ő kísérletében jut kifejezésre, hogy az egész „ismeretépületet“ az igazságok játékából (Wechselspiel) vezesse le.

A psychogenetikus magyarázat nem képes az ismeretelméleti problemát megoldani. Csak az ismerési tevékenységünk *történetét* nyujtja, de nem mutatja ki az ismerés *idealis jogosultságát.*

Szerző a pragmatismust mint a „tudományos módszer“ egy reformját is visszautasítja. Itt is áll az, hogy a „bizonyos problemák hasznosságá“-nak fogalma sokkal is aequivokabb, semhogy egy használható eszközt adna a kutatási területek elhatárolására és a tudományosan megdolgozandó anyag kiválasztására. „Nur eine systematische Ordnung der Zwecke würde auch hier die Sachlage klären, dann verlöre aber der „Nutzen“ den Charakter als *Grund*prinzip.“ És vajjon van-e tökéletes tudomásunk arról, kérdezi szerző, hogy mi bír, sőt hogy mi fog bírni számunkra praktikus jelentőséggel? Itt egy végleges ítéletet alkotni akarni, a tudományos ösztön egy „ellaposítását“ jelentené. Ez a változó divat szolgálatába lépne és még azt sem tudná teljesíteni, a mit a praxis vár tőle.

Az igaz, hogy egy problema tárgyazása egy bizonyos időben sürgősebb és kívánatosabb, mint egy másiké, azonban az első problema előnyberészesítése csak a czélszerűség kérdése: az ismerés álláspontjáról tekintve, egyik sem tudományosabb mint a másik.

Komoly figyelmet a pragmatismusnak csak azon intelme érdemel, hogy az üres fogalombonczolgatástól vissza kell térni a kimeríthetetlen valósághoz és hogy a tárgyazandó problemákat több „megfontolással“ kell kiválasztani. De ezen „megfontolás“ kriteriuma gyanánt nem szabad egyedül a hasznosságot felállítani.

A pragmatismus az empirismus egy megújított kísérlete, az igazság lényegének kérdésére apriorikus, az ismerés általánosérvényűségét biztosító factorok felhasználása nélkül, a „tapasztalati elemek“ játékára való egyszerű utalás által megfelelni. A régi kérdésre, hogy: mi az igazság? akar a pragmatismus megfelelni. Ezen kérdés ismeretelméleti értelme azonban az, hogy: mi az ítéleteink érvényességének alapja? Az empiristák ezt az általánosérvényűséget nem képesek megmagyarázni és csak azt igyekeznek érthetővé tenni, hogy mikép érezhetem magam subjective kényszerítve arra, hogy higyjek benne. A problema azonban nincsen ez által az ő egész mélységében felfogva.

Szerző szerint Kant magyarázata nem elégít ki. Még az

esetben sem, ha Kant kifejtéseit a marburgi iskola értelmezésében vesszük. Az ő véleménye az, hogy a problema megoldása „a keresztény philosophia által felvett platonikus-aristoteleikus felfogás“ irányában keresendő. Aristotelestől az igazságmegismerés objectivistikus magyarázata veendő át. „Az augustinikus színezetű platonismus“ pedig az apriorikus elemek, az általánosérvényűség és az objectivitás követelményeinek egyenlő mértékben eleget tevő magyarázatát adja, a mennyiben azokat az absolut intelligentia törvényhozására vezeti vissza.

Enyvvári Jenő.

*

Erminio Troilo: Idee e ideali del Positivismus. Roma, 1909.

A gondolkodásnak az az idealistikus iránya, mely napjainkban ébredőben és terjedőben van s mely a szellemi életnek mind több területén érezteti hatását: a maga jogosultságának alapjait első sorban a létező s vele ellentétes felfogások hiányosságaiban igyekszik felmutatni. Minden új szellemi áramlat a megelőzőnek kritikájával kezdődik s így csak természetes, hogy az új idealismus is s annak hívei különös előszeretettel bonczolgatják és feszegetik a positivista elméletek gyengéit. A valósághoz való túlságos ragaszkodást s ezzel a szellem magasabb igényeinek elsorvasztását, száraz sematizálást, az emberi lélek érzelmi oldalának elhanyagolását, az erkölcsi és aesthetikai eszmények alacsonyabb értékelését s más hasonlókat vetnek a positivisták szemére. A positivismusnak e vádak ellen való megvédelmezését tüzte ki feladatául az a mű, melyet ismertetni akarunk s mely e feladatának a positivismus eszméinek és eszményeinek bemutatásával törekszik megfelelni. A munka ehhez képest két részre oszlik, történeti és elméleti részre.

A történeti rész czélja kimutatni, hogy a positivismus az emberi szellem egy alapvető és általános tendentiájának kifejezése, az egész emberiség folytonos és egyetemes tevékenységének egy neme. A szerző e felfogásából folyik, hogy nála a positivismus szó sokkal szélesebbkörű jelentéssel bir, mint a milyent a philosophia történetében e kifejezésnek általában tulajdonítani szoktak. Nem csupán az értelmi fejlődés egy bizonyos mozzanatát jelzi (mint Comte-nál), hanem azt az egész gondolatirányzatot, mely úgy kiindulási pontjában, mint további kifejlésében a tényekre támaszkodik, s mint Antaeus a földtől, a tényektől kapja meg-megújuló erejét. A positivismus gondolatköréhez számítja szerzőnk egyebeken kívül a Sokrates előtti természetphilosophiát, a sophisták, stoikusok, epikureusok, újakademikusok nézeit, Spinoza naturalismusát, a materialismust

(a melylyel való megvádoltatás ellen pedig az újabb positivismus teljes erélylyel védekezett) s a positivismus számára foglalja le Kantot is annyiban, a mennyiben az követeli a kritikát, halálra ítéli a metaphysikát s az ismeretet a tapasztalat határai közé szorítja. Helyet találnak tehát történeti áttekintésében a fogalmi philosophiákkal ellentétes összes rendszerek. A positivismusnak ezen értelmezése mellett azután kimondhatja annak időbeli elsőbbségét az idealismussal szemben s rámutathat arra, hogy a középkori idealistikus világnézlettel aláhanyatló philosophiát a renaissance positivistái emelik ismét fel. Történeti fejtegetéseiben legfőbb törekvése annak bebizonyítására irányul, hogy a positivismus nemcsak nem tagadta és csorbította a szellem jogait, hanem azokat minden irányban érvényesíteni iparkodott. E törekvésében néha igazságtalan az idealismussal szemben, másrészt pedig valósággal elkáprázik a positivismus nagyszerűségének attól a fényétől, melyet maga vetített rá. Mindazonáltal nem esik azon túlzásba, hogy az idealismus létjogosultságát tagadja s a positivismust állítsa oda egyedül igazolható világnézetül. Csak azt hangsúlyozza, hogy a positivismus is van olyan értékes minden tekintetben mint az idealismus, s azért nem szabad ennek a számára nagyobb jogokat követelni, nem szabad neki az előbbi fölött kiváltságos jelentőséget tulajdonítani.

Műve második részében szerzőnk levonja a történeti áttekintésből nyerhető azon tanulságokat, melyek a positivismus czéljára, az általa elérendő eszményekre vonatkoznak. A positivismus legfőbb eszménye a maga szempontjából, a maga módján megismerni, értékelni a mindenséget és uralkodni rajta, még pedig egészében. Sajátos módja és szempontja pedig abban áll, hogy mindenkor a ténybeli adatokra van tekintettel, azokat igyekszik áttekinteni, rendezni, egységesíteni. A positivista úgy vélekedik, hogy ha lehetetlen kilépni a gondolat köréből, ez azt jelenti, hogy lehetetlen kilépni általában a valóságból. S bár nem tartja sem hasznosnak, sem lehetségesnek megfosztani a gondolatot a tartalomtól s vele mint puszta formával műveleteket végezni, tárgya mindamellett is a gondolat, de a valóssal, ténynyel telt gondolat, s felhasználja vizsgálódásaiban a gondolat összes nemeit és eszközeit. S akkor is, mikor kutatásai közben a tiszta formával dolgozik, nem tekinti ezt ontologiailag létezőnek, hanem csak átmenetileg fölvett alaknak, kisegitő eszköznek.

Részletezve már most a positivismus eszményeit, azok elméletiekre és gyakorlatiakra oszthatók. Az elméletiekhez tartozik az ismerettani, az észbeli (rationalis) és érzelembeli eszmény.

A positivismus, mint philosophia, sohasem nélkülözte, hanem mindenkor követelte s ha nem is kifejezetten, de legalább bennfoglaltan (implicite) érvényesítette az ismeretelméletet. Az inductiv

módszer kidolgozása az ő elvitathatatlan és örök érdeme. Bacon, Galilei, Loke, Hume, Comte, Spencer, Ardigò a positivismus ismerettanának nevezetesebb munkásai. Ez eszmény végső formulájául a következő tétel tekinthető: Az ismeret mint alapelv és érték nem egyszerűen gondolt, hanem egyszersmind ténylegesült és átélt is.

Az észbeli eszmény ontologiai formája a monismusban, a logikai a szükségesség fogalmában nyer kifejezést. A monismusnak szükségszerű következménye a megismerhetetlen kizárása s a tudomány létjogának erélyes hangsúlyozása. A monismus, alapul vevén az egységet, mely összeesik a végtelennel, nem fogadhat el semmi más elemet ez egység-végtelenség-en kívül és túl. A tudomány, mikor azt hirdeti, hogy az egy végtelen igazság különböző oldalait kutatja, ezzel egy alapvető monistikus elvet tételez.

De vajjon ez igazság elérhető-e valóban vagy csak utópia? E kérdés átvezet bennünket a rationalis eszmény logikai oldalához, mely a szükségesség formájában és alapelvében jelentkezik. A positivismus, a mint a monistikus eszménynyel átöleli az egész valóságot, úgy a szükségességgel egyetlen formulába foglalja bele, miáltal mindent egy csapással, egyetlen általános szempontból hozzáférhetővé, áthatolhatóvá és értékelhetővé tesz. A positivismus a szükségesség elvének alkalmazásával ösztönzi a szellemet s az emberi munkát az absolut igazságnak oly végtelen megközelítésére, a milyen csak lehetséges. S ha annak elérése utópia is, de olyan, mely örök forrása, a positivismus számára az életnek és energiának.

Az érzelmi életet illetőleg a positivismus sohasem gondolt annak a kutatás területéről való kizárására, a minthogy nem zár ki és nem hanyagol el semmi ténybelit. Sőt éppen a positivismus volt az, mely az érzelmek részletes vizsgálatával előkészítette az anyagot és a talajt az idevonatkozó philosophiai kutatásokra. Egy fontos eredménye az e téren végzett munkálkodásnak azon megállapítás, hogy az érzelmet nem szabad a lelki élet concret egészétől elszakítottnak vagy elszakíthatónak gondolnunk. Fontos ez az eredmény különösen a philosophiai meggondolások szempontjából, mert mintegy előkészítésnek tekinthetjük az érzelem gnoseologiája, vagyis az érzelem és ész, az irrationalis és rationalis viszonya problemájának felállításához. A positivismus érzelembeli eszményét pedig éppen azon törekvés fejezi ki, mely a két nagy fogalomnak, rationalisnak és irrationalisnak, harmonikus egységbe olvasztására van hivatva.

Sokan vádolják a positivismust, hogy a vallással nem fér össze. Az kétségtelen, hogy a positivismus, mint philosophia, nem tarthat fenn semmiféle kapcsolatot, viszonyt a vallással, mint-

hogy kiindulópontjaik, eljárásaik, czéljaik tökéletesen ellenkezők. A monismus és a szükségesség kizár minden dualismust, minden transcendenst, megismerhetetlent s kizárja a metaphysikai szabadságot. Nem tagadja azonban és nem akarja a positivismus szétrombolni a vallásos érzést, értve ezen az érzelemnek mély és gazdag, homályos s egyszersmind világító életét. Csakhogy metaphysikai labirinthusokba való szétszórás helyett egészséges gondolat- és cselekvésbeli energiává igyekszik azt fejleszteni.

Az a másik hasonnemű vád, hogy a positivismus megöli a művészetet, már jó ideje hatását vesztette s újabban inkább azt vetik ellene, hogy nem képes saját aesthetikát teremteni. De ha az aesthetikának mint tudománynak van, a minthogy van, saját létjoga, akkor az nem lehet a philosophiának, sem a positivistának, sem az idealistikusnak egyszerű származéka.

A positivismus gyakorlati eszményei: az erkölcs, a szabadság és a társadalmi utópia. Az erkölcs gyökere az ethikai szükséglet, s ennek az életben, a társadalomban s a történelemben átélt és átélésben levő eseteiből vonja el tartalmát a positivista erkölcstan. Ez tehát nem rögződik meg valami logikai constructio változatlan formájában, hanem követi az átélt szükségletet, az élet folyását s így azt tanítja, hogy az erkölcsnek van saját végtelen dinamikai potentialitása, vagyis fejlődik.

A szabadság a positiv ethikában nem psycho-ontologiai alap, nem kiinduló pont, hanem végpont. A tudat és az akarat ugyanis, bár a tünemények mechanismusában alá vannak vetve a szükségesség törvényének, de kifejlődésükben az autonómia, megfontolás, ítélet alakját veszik föl s ezek a szabadság formái. A fejlődéssel tehát a szabadságnak folyton gyarapodó mennyisége van adva.

Tudat és akarat valóságos és gyakorlati tevékenységek. Bennük és általuk az említett két eszmény: erkölcs és szabadság összeforr, feloldódik a harmadiknak formájában, mely nem egyéb mint az emberi eszmény, a társadalmi utópia. A positivismus ez eszményt nem helyezi az életen túlra, hanem magába az életbe, miáltal az képességet nyer arra, hogy mindjobban kiterjedjen, mind magasabbra emelkedjék, egészen a legnagyobb erkölcsiség és szellemiség mesgyéjéig.

Hogy a positivismus e programmjának egészében legalább annyi része van a szerző subjectiv felfogásának a positivismus lényegéről és feladatairól, mint az alapul vett tényekből levont következtetéseknek, azt az első pillanatra látni fogja mindenki, aki ismeri a positivista elméleteket. E világnézetek minden hasonlóságaik mellett is annyi eltérő gondolatot és eredményt tartalmaznak, hogy belőlük ilyen, részleteiben is kidolgozott, egységes kép meg nem volna alkotható. Sok található e megállapításokban,

a mi a positivistáknál nincs meg, és sok hiányzik itt, a mi azoknál megvan. Érdekes azonban e tervrajz, mint kísérlet, mely az egyes positiv rendszerekben található ellentétek fölé emelkedve azok áthidalásával és magasabb egységbe foglalásával iparkodik megállapítani a positivismus követendő útját és kilátásait.

V. S.

*

D. Dr. Hermann Lüdemann: Das Erkennen und die Werturteile. — Leipzig, 1910.

Lüdemannak e műve egyike azoknak a philosophiai tanulmányoknak, melyek az értékítélet természetét igyekeznek megállapítani s az ismeréshez való viszonyát tisztázni. A könyv tulajdonképen arra a kérdésre keres feleletet, hogy minő fontosság tulajdonítandó az értékítéleteknek ismerésünk birodalmában? Az adott felelet azután eszközül szolgál arra, hogy a theologia számára az ismeretelmélet helyes alapozása megtaláltassék. Lüdemann teljes mértékben meg van győződve arról, hogy értéktudomány alapvető ontologiai ismeret nélkül lehetetlen és egyénileg feltételezett értékítélet nem formálhat jogot arra, hogy általánosan elismertessék: általános érvényű értékítélet csak általános érvényű ontologiai ismeret alapján lehetséges. Könyvének első fele *alapvető rész* czimet visel s bennünket főleg ez a rész érdekel. A 2-ik rész teljesen kritikai jellegű és az eddigi értékelméletek felett tart szemlét.

Az első fontos kérdés, melyre feleletet keres szerzőnk: mily szerepet visz az értékítélet az *értékismerésben* (Werterkennen) és mennyiben bír önálló, vezető szereppel a létezőnek megismerésében (Seinserkennen)? E czélból szükségesnek tartja mindenekelőtt az értékítélés elemi lélektanának és logikájának megállapítását.

Az értékfogalomnak megállapítása első sorban lélektani meggondolások alapján történik, mert hiszen az „érték" egy olyan fogalom, a melynek keletkezésében és alkalmazásában az alany a maga érdekeivel, hanem is elhatározólag és kizároan, de kétségtelenül igen nagy mértékben vesz részt. Az értékképzet forrása Lüdemann szerint az énnek „közvetlen öntudatában" keresendő, a hol az én semmit mást, csak önmagát tapasztalja. Ez a forrás pedig az egyén *szükségleteinek* élménye. A míg valamely szükséglet bensőleg nem tapasztaltatik, mindaddig szó sem lehet az értékfogalom keletkezéséről, mert az egyén mindannak, a mi valamely szükségletét kielégíteni képes, egy bizonyos minőséget tulajdonít, a mely minőség az ő szemében „értékes". Az értekfogalom gyökere tehát a *tudatos* szükséglet keletkezési processusában keresendő. A szükséglet kielégítéséve

élvérzet jár együtt s ezért a legősibb értékelés tárgya az alanyra nézve a saját élvélménye. Később azután azt az értékminőséget, melyet kezdetben csak a saját élvérzetére vonatkoztatott, átviszi magára az élvet okozó tárgyra. Ámde a dolog még itt sem állapodik meg. Az egyén lassanként reájön arra, hogy az értékelésnek gyakran igen csalóka symptomája és mérőeszköze az élvérzet és észreveszi, hogy az élvérzet és az értékminőség között csak igen laza a viszony, sőt, hogy a kettő disparat nagyság, a melyek egymástól relative függetlenek. Így azután a dolgoknak értékét nem az okozott élv szerint méri, hanem az érzett szükséglet s ama jelentőség szerint, melylyel az ő részére nézve bír, tekintet nélkül arra, hogy élvet okoz-e vagy kínt. Az alany által első sorban constatált értékek Lüdemann szerint *subjectiv szükségleti értékek.*

Az értékelés lélektanának rövid vázlata után annak logikájára tér át szerzőnk s első sorban az *értékítéletnek logikai formáját* veszi vizsgálat alá. Minden értékítélet minőségi, qualitási ítélet, mely a tárgynak minőségéről mond ítéletet. Az értékítéletre nézve mértékadó az egyén *szükséglete.* A szükséglet *iránya* döntő az értékítéletnek concret tartalmára nézve és *intensitása,* a megállapított érték *fokára* nézve. Mindebből pedig önként értetődik, hogy minden értékítélet érték*becslő.* Hogy vajjon *értékállító-e* az értékítélet (setzendes) ?-e kérdésre feleletet adni nem könnyű dolog. E kérdés egy *másikkal* függ össze, azzal t. i., hogy vajjon az értékítélet tisztán analytikus ítélet-e, a mely a tárgy lényegét annak értékére nézve magyarázza, vagy pedig synthetikus is, a mely az ítélet alanyát új értékjegygyel gazdagítja. És e a kérdés szül végül egy *harmadikat,* hogy t. i. az értékítélet a priori ítélet-e vagy a posteriori ?

E kérdésekre feleletet akarván nyerni, Lüdemann következőképpen ossza fel, illetve különbözteti meg az értékítélet fajait. Tegyük fel, hogy I. valamely *szükséglet* cselekvőleg *jelen* van. Ekkor a tárgy vagy *realiter* jelen van vagy csak *képzeletbeli.*

1. Ha a tárgy *realiter* jelen van, akkor az értékítélés vagy az alany szükségletének szempontjából történik vagy a tárgy által provokáltatik. Ha *A*) a jelenlevő *szükséglet* szempontjából történik, akkor az értékítélet formája a legegyszerűbb, t. i. *a*) a tárgyak qualitásainak a szükséglethez való viszonylatait *analytikus-apriori módon becslő ítélet* jön létre. Ámde hathat a meglevő szükséglet oly módon, hogy az ertékelő egyén a tárgy megadott tulajdonságaiban az ő szükségletéhez való viszonylatokat csak most fedez fel s ezáltal a tárgynak eddig nem ismert értékqualitásait állapítja meg. Az ily módon keletkező ítélet *b*) *synthetikus-apriori értékállító* ítélet (wertsetzendes

Urteil). De lehet már most oly eset is, hogy az értékítélet *B*) a megadott és ismert *tárgy által provokáltatik.* I y esetben mindig *aposteriori* ítélet keletkezik és pedig *a*) *analytikus-aposteriori becslő* ítélet vagy *b*) *synthetikus-aposteriori állító ítélet,* a mennyiben a tárgynak bizonyos qualitásai most először ismertetnek meg, azután értékeltetnek s ezáltal a tárgyon új értékek *állíttatnak.*

2. Ha már most a tárgy csak a *képzeletben* van adva, akkor ismét lehet az ítélet *A*), *a meglévő szükséglet* szempontjából való *a*), *analytikus-apriori becslő ítélet* (a képzeletben adott tárgy már apriori a szükségletnek megfelelő vagy *b*) *synthetikus-apriori állító ítélet,* a melyben a képzeletbeli tárgynak új érték tulajdoníttatik. Keletkezhetik azután értékítélet akként, hogy *B*) a *képzelt tárgy* által provokáltatik s ekkor ismét vagy *a*) *analytikus-aposteriori becslő* ítélet keletkezik vagy *b*) *synthetikus-aposteriori állító* ítélet. Ezen utolsó formája az értékítéletnek rendkívül fontos, mivel ezen nyugszik az embernek *feltaláló* és *teremtő* tevékenysége.

Ezáltal azonban még nem fejeztük be az értékítéletek különböztetését. II. Vannak u. i. olyan értékítéletek, a melyeknél *semmiféle szükséglet* sincs jelen. Ily értékítéleteknek forrása nem a szükséglet, hanem fordítva, az értékítélet forrása a szükségletnek. Ezen ítéleteknek két osztálya van. Első osztályba tartoznak azok a trivialis-empirikus ítéletek, melyek az élvből vagy a kielégedésből fakadnak, a mely élvek valamely adott tárgy okoz bennünk. Második osztályba tartoznak azok az ítéletek, a melyek teljes és kiváló mértékben aprioriak, melyekben a szükséglet egészen háttérbe szorul. Ezekről az ítéletekről bővebben könyvének egy későbbi fejezetében beszél Lüdemann. Előbb azonban a szükségleti értékítéletek érvényességének területéről és tartalmáról értekezik, arra a kérdésre keresvén feleletet, hogy vajjon az érték nem egyéb-e, mint csupán az alany és tárgy között levő viszony, vagy pedig több annál: az értékqualitás nem egyszersmind létqualitás is? E kérdésre adandó felelet a szükségletek fajától és jelentőségétől függ.

A szükségletek u. i. nem csupán egyéniek, hanem lehetnek általános emberiek is egyszersmind. Nemcsak *jelenlévők,* hanem egyszersmind *jogosultak* is lehetnek és pedig vagy érzéki vagy szellemi tekintetben. A tisztán egyéni-érzéki szükségletek tisztán olyan értékítéleteket eredményeznek, melyeknek ismerési értékük csak egyéni-empirikus s tehát az ismerésre nézve teljesen közönyösek. Hasonlóképen igen kevés igényük lehetnek az általános érvényűségre azoknak az ítéleteknek is, melyeket az általános-érzéki szükségleteket eredményeznek. Az egyéni-szellemi szükségletek által eredményezett értékítéletekre is azt

mondhatjuk, a mit az egyéni-érzéki szükségletek által eredményezettekre mondottunk. De vannak olyan szellemi szükségletek, melyeknek érvényessége, illetve jogosultsága felől még akkor sem kételkedhetünk, ha esetleg csak mint egyéniek lépnek fel. Ha pedig ezek a szellemi szükségletek általános jellegűek, akkor jogosultságuk teljes mértékben felül áll minden kételyen. Ilyen szükségletek az aesthetikai, logikai és ethikai szükséglet. Az ezeken nyugvó értékítéletek a legnagyobb mértékben tarthatnak igényt az elismerésre.

Arra a kérdésre már most, hogy az egyéni értéknél miért nagyobb az általános érték és az érzékinél miért magasabb a szellemi? — erre a kérdésre a tisztán empirice adottal constatáló tudomány feleletet adni nem képes. A tisztán empirikus tudomány nivellálja az értékeket. Pedig az emberi szükségletek fölött ítéletet mondván, azokat megmérjük s ez a mérő — úgy mond Lüdemann — nem egyéb, mint a *normák* mérője.

Ismeretelméletileg általános érvényű értékítéleteknek forrása csak a normák által dictált szükségletek lehetnek. Ebből azután szükségszerűleg következik, hogy nemcsak szükségleti értékek vannak, hanem léteznek *normaértékek* is. A normaérték megítélésének kriteriuma ugyan *magában* az értékelő egyénben van, mivel a norma az ő lényegével immanens, de mivel nemcsak járuléka az ő lényének, hanem lényeges alkotórésze, ezért a norma *fölötte,* mint imperativus uralkodik. A szükségleti és a normaérték között igen lényeges különbségek constatálhatók. A becslő szükségleti értékítéletnél az alany határoz az értékre nézve, míg a becslő normaértékítéletnél az érték az elhatározó az alanyra és az ő szükségleteire nézve. Az előbbinél az érték az alanytól függ; az utóbbinál az alany függ az értéktől. Az értékítéletek természetéről szóló vizsgálatának eredményeül Lüdemann a következő tételt állítja fel: *tudományos ismerési értékkel bíró értékítéleteknek alapja soha sem lehet a pusztán empirikus-psychikai Én által nyujtott apriorismus; alapjuk mindig az empirikus Énben ható, transcendentális, teljességgel általános érvényű apriorismus, a normák apriorismusa.* (38. l.)

Lüdemann könyvének 2-ik szakasza az *értékítélet és a létismerés* (Seinserkenntnis) viszonyát tárgyalja.

Az eddigi fejtegetések nyilvánvalóvá teszik, hogy a tárgy ontologiai ismerete (így nevezem azt, a mit Lüdemann *Seinserkenntnis* szóval jelöl) alapját képezi az arról a tárgyról alkotott értékítéletünknek. A szükségleti értékítéletek teljes mértékben kizárandók az ismerés eszközeinek köréből. Fontosabb emennél az a kérdés, hogy vajjon a normaértékítélet megelőzi e a realiter adott tárgy qualitásainak az ismeretét? Fontos ez a kérdés a

normaértékítéletre, mert hiszen a normaértékítélet az általános elismerést igénylő értékítélet.

Az aposteriori normaítéletnél egészen világos, hogy a tárgynak ontologiai ismerete megelőzi annak értékmegismeéését. Az apriori értékítéletekre nézve az a Lüdemann megállapítása, hogy egyedül az apriori *szükségleti értékítéletek* azok, a melyeknél az értékítélet az ontologiai ismerést megelőzi, mivel ezeknél az ítéleteknek tisztán subjectiv, nem kötelező értékekről van szó. *Az apriori normaértékítéletek* azonban feltételezik a ontologikus ismeretet és pedig a normának ismeretét, a mely az értékelendő tárgy léti tulajdonságainak ismeretét már magában foglalja. Az *aposteriori normaértékítéletek* szintén feltételezik az ontologikus ismeretet és pedig egyfelől a normának, másfelől pedig az értékelendő tárgy ontologikus tulajdonságainak ismeretét.

Ha már most az értékelendő tárgy nincs tényleg adva, hanem csupán a képzeletben, akkor a következő eset áll fenn. Az apriori szükséglet-értékítéletnél az értékítélet függ az illető tárgyról alkotott képzettől s így az ontologiai ismeret itt is megelőzi az értékítélést. Hasonló ez eset az aposteriori szükséglet-értékítéleteknél is.

A normaértékítéletek is teljesen függnek a létismerettől, mert hiszen az értékítélet csak úgy lehet általános érvényű, ha az értéklendő képzet tartalmilag a normának megfelel. Az értékítélet ezek szerint a tárgyak qualitásának megismeréséhez nem járul semmivel, hanem teljesen az értékelendő tárgynak ontologiai ismeretén alapul. Hogy azután a normaértékítélet meghozatala nem involválja magában a képzeleti tárgynak valóságos létezését is, ezt Lüdemann a theologizáló methaphysikusokkal szemben egészen helyesen emeli és hangsúlyozza.

* * *

Röviden áttekintve Lüdemann értékelméleti tanulmányát, lehetetlen kivonnunk magunkat azon benyomás alól, hogy a szerző nem volt képes kellőleg praecisirozni a kérdéseket és az axiologiai problemának kitűzésében nem járt el kellő kritikával. Ennek okát, úgy gondolom, a könyv polemikus charakterében kell keresnünk és a szerzőnek ama czéljában, hogy a theologiai ismeretelmélet alapozásához óhajtott adalékot szolgáltatni az egyes értékelméletek kritikája által. Ennek következménye azután, hogy a Lüdemann értékelmélete, melyet könyvének I. alapvető része nyomán adtunk elé, voltaképen nem egyéb, mint correctiója az eddigi ismertebb értéktanoknak, a mely correctio az értékelés lélektanának és az értékítéletek tanának csak körvonalait tünteti fel, a helyett, hogy az értékelés alapproblemáinak mélyére igyekeznék hatolni.

A mit különben az értékelésről általában és vázlatosan mond, abban sok ismert gondolattal találkozunk. Hogy az értéknek gondolatát, illetve fogalmát, a szükségletérzés, a hiányérzés szülte, ez egészen helyes megfigyelés, de kár, hogy szerzőnk azt nem tárgyalja bővebben és nem igyekezik kellő határvonalat megállapítani a lélektani keletkezés és az értékítéletek jelentése között. Általában véve nagy hátrányul szolgál Lüdemann fejtegetéseire az, hogy szerzőnk az értékelés logikáját mintegy az értékelés lélektanából vezeti le s az értékítéletek fajainak megállapításánál nem az értékítéletek *jelentését* veszi osztályozási alapul, hanem azoknak *keletkezését*. Ez a helytelen eljárás az oka annak is, hogy az értékek között kellő különbséget tenni nem tud, habár egész határozottan sejti a distinctiót, mely van az élvérték, a haszonérték, az önérték között és világosan látja, hogy az élvérték nem általános érvényű, objectiv, hanem csak egyéni subjectiv jellegű. A mit ő subjectiv szükségleti értéknek nevez, az voltaképen objectiv hasznossági érték, a mely az alany szükséglete és a tárgy hasznossága között levő viszonyból fakad.

Az érték fogalmának helytelen megállapítása azután útját állja az értékítéletek logikai formája helyes megállapításának is. Az értékítéletek fajainak táblázata is sokkal egyszerűbb lett volna, ha az értékek fajainak megállapítása teljes pontossággal megtörtént volna előbb. Ha Lüdemann az élvértéket, a haszonértéket és végül az önértéket kifejező ítéletek formáját vette volna szoros logikai vizsgálat alá, sokkal élesebben domboríthatta volna ki az egyes ítéleteknek sajátosságait és világosabban tüntethette volna fel a normaértékeknek, azaz az önértéknek jellegzetes tulajdonságait.

A normaértékekről beszélvén, helyesen állapítja meg Lüdemann, hogy a logikai, ethikai és aesthetikai értékek a legnagyobb mértékben tarthatnak igényt az elismerésre. Ámde elmulasztja Lüdemann igazolni is ezt az állitását. Elmulasztja kimutatni, hogy miért éppen ez a három érték kötelező. Mert azt az indokolást, hogy szellemi szükségleteink általános jellegűek s tehát az ezeken nyugvó értékek is azok, minden további igazolás nélkül odaállítani még nem elégséges.

Az ontologiai és az axiologiai ismerés között való viszonyt helyesen contemplálja szerzőnk. Az ontologiai ismeret valóban minden magyarázásnak és ismeretnek a kezdete és alapja. Az értékelésnek alanyát az ontologiai ismeret szolgáltatja. Ennek az alanynak ontologiai ismerete nélkül nem lenne mit értékelnünk.

Lüdemann értékelméletének vázlatáról megállapíthatjuk, hogy általában véve helyes irányban mozog ugyan, de mivel a

problemákat sehol sem fogja fel a maguk fontosságának megfelelőleg és a felmerülő kérdéseket túlságosan kategorice intézi el, kutatásai nélkülözik azt a meggyőző erőt, a melyet philosophiai kutatásoktól méltán kívánhatunk.

Kolozsvár. *Bartók György.*

*

A magyar philosophiai irodalom a nemzetközi philosophiai bibliographiában.

A mult évben egy jelentős és fontos tudományos terv valósult meg. A nemzetközi philosophiai bibliographia terve.

A philosophiai tudomány egy ilyen inventariumának nélkülözhetetlensége, a mai szakirodalmi termelés szédületes gyarapodása és a jelenlegi philosophiai irányzatok sokfélesége mellett, mindinkább érezhetővé vált a kutatók körében és ezért *Alessandro Levi* csak egy általános szükségletnek adott kifejezést, midőn a III. nemzetközi philosophiai congressuson 1908-ban szót emelt egy nemzetközi philosophiai bibliographia megteremtése érdekében.

Az általa felvetett eszmét többek között *E. Boutroux, B. Croce, G. Gentile, H. Münsterberg, W. Windelband* és *A. Ruge* tették magukévá és egy a nemzeti határokat túllépő mű kiadását tervezték, mely a jelenlegi philosophia egész üzeméről adjon képet; a mely egyrészt a mai philosophiai speculatio mozgató problemáit világítsa meg, másrészt pedig egy lehetőleg teljes szakbibliographiát nyujtson. Ezen terv teljes megvalósítása azonban — főkép a rendelkezésre álló idő szűk volta miatt — keresztülvihetetlennek bizonyult. Csak a nemzetközi bibliographia terve juthatott megvalósulásának első stadiumába.

A mult év végén hagyta el a sajtót a philosophiai összirodalmi termelés évenkénti registrálását czélzó bibliographia első kötete *„Die Philosophie der Gegenwart. Eine internationale Jahresübersicht“* czímen, *Arnold Ruge* szerkesztésében.[1] Ez a kötet az 1908-as és 1909-es évek philosophiai irodalmát tartalmazza, szakok szerinti összeállításban. Noha a szerkesztés tendentiája az volt, hogy az egész világ philosophiai irodalma registráltassék, kellő szervezettség hiánya mellett, majdnem kizárólag a nagyobb nemzetek philosophiai irodalma jutott feldolgozás alá. Csak a német, az angol-amerikai, a franczia, az olasz, az orosz, a spanyol és a hollandiai philosophiai irodalmat sikerült a szerkesztőnek kisebb-nagyobb teljességgel összegyűjteni. Az összeállítás ezen hiányossága a jövőben csak úgy lesz megszüntethető, ha a bibliographiai évkönyv első kötetében nem szereplő

[1] Heidelberg: Weiss 1910. XII, 532 l. M. 10.—.

egyes országokban szakemberek arra fognak vállalkozni, hogy hazájuk philosophiai irodalmát a nemzetközi bibliographiai évkönyv számára lehető teljességgel összeállítsák. Csak ez úton lesz megvalósítható a szerkesztés azon fontos tendentiája is, hogy a bibliographiában felsorolt egyes munkák tartalmi kivonata is közöltessék. A nemzetközi philosophiai bibliographia egyszóval csak egy nagy nemzetközi cooperatio által fogja megvalósulásának azon tökélyét elérhetni, melynek révén rendeltetésének és czéljának teljesen meg fog felelni.

Saját érdekünk is követeli, hogy ezen cooperatióban részt vegyünk és hogy a magyar philosophiai irodalom ezentúl teljesen legyen képviselve a nemzetközi bibliographiai évkönyvben. Szakirodalmunk éves könyvészetének szerkesztését, a nemzetközi bibliographiai évkönyv czéljaira, *Enyvvári Jenő*, főv. könyvtártiszt úr[1] önként vállalta, ki az évkönyv 2., 1910-es kötete számára (a mely előreláthatólag ez év nyarán fog megjelenni) most gyűjti össze az anyagot. Munkáját csak úgy végezheti eredményesen, ha őt ebben szakiróink, az 1910-ben megjelent írásaik (könyveik, különlenyomataik, dissertatióik) és ezek rövid (4—5 nyomtatott sorra terjedő) németnyelvű tartalomkivonatának gyors beküldése által támogatják. Az egyes szerzők, kiknek munkái a bibliographiába könyvészeti folyóirataink alapján felvétetnek, külön e czélra készített nyomtatványokon fognak a szükséges adatok beszolgáltatására felszólíttatni. Mivel azonban könyvészeteink nem teljesen megbízhatók és mivel akárhány oly írás (főként különlenyomat) jelenik meg nyomtatásban, mely a könyvpiaczra nem kerül, tehát a könyvészetekbe nem vétetik fel, igen kívánatos, hogy a szerzők, külön felszólítás nélkül is, megküldjék a szerkesztőnek írásaikat és azok tartalmi kivonatait.

Az ügy fontosságára való tekintettel arra kérjük szakíróinkat, hogy a nemzetközi philosophiai-bibliographiai évkönyv szerkesztési munkáját elősegíteni szíveskedjenek.

[1] Czíme: Budapest, IV., Károly-körút 28. Fővárosi könyvtár.

A SZEMÉLYISÉG ELVE A NEVELÉSBEN.

II. közlemény.

B) A személyiség elvének érvényesülése a nevelésben.

A nevelés *czéljának* a kérdésével foglalkoztunk eddig. Láttuk azt, hogy a nevelés czélja: az *egyéniségnek személyiséggé való átalakítása. Absolut* czélt láttunk e czélban, mivel e czél akár eszközként, akár czélt alkotó mozzanatként magában foglalja a nevelés történetében számba veendő nevelési czélokat mind; s mivel mindazokat az értékeket, melyek különböző álláspontokon egymással szemben, mint egymást kizárók lépnek fel — egy magasabb álláspontón békésen, harmonikus módon egyesíti.

Eddigi tárgyalásunk lényegileg *elméleti*, nem egyszer *elvont* elméleti volt.

A czél azonban, ha valóságos czél nem maradhat meg ily tőlünk elvont távolban. Az igazi czél — a mint azt már Aristoteles oly mélységesen kifejtette, nemcsak mint kép, mint eszme (εἶδος) lebeg előttünk, hanem mibennünk is ténykedik mint *mozgató elv* (ἀρχὴ τῆς κινήσεως).

A *személyiség* tehát nemcsak czélja a nevelésnek, hanem — ha igazi czél — az egész nevelési munka *mozgató elve.*

Tágabb értelemben mi *mindnyájan*, különbség nélkül, *nevelők* is vagyunk. Mindnyájunk kötelessége embertársunkban, annak egyéniségében felkeresni azt a jobb Ént, azt az isteni czélgondolatot, a melyért az teremtetett, a melyben az egyéniség az ő feltétlen értékének zálogát birja.

Keresztény vallásunk *e* tudatnak ad kifejezést, midőn minden egyes emberben Istennek gyermekét látja. S Locke, a híres angol philosophus, nemzetének legnagyobb nevelője oly helyesen kívánja ezért is mindenkitől, s nevezetesen minden angoltól azt, hogy ő mindenkiben valami feltétlen értékűt lásson, ezt szívesen ismerje el s ez értéke szerint bánjon szívesen mindenkivel. A *szív* udvariasságának nevezi

ezt Locke, s ebben látja a gentleman lényegét. Mennyire különbözik ez az udvariasság a közönséges udvariasságtól, attól az udvariasságtól, a melylyel képviselőválasztások *előtt*, *feljebbvalóinkkal* szemben találkozunk.

Ekkor ily helyzetben kezet szorítunk, ölelkezünk, kalapot emelünk, hajlongunk *önzésből*, addig, míg érdekünk ezt kívánja: de brüsquirozzuk ugyanezeket akkor, ha reájuk nincsen szükségünk. A *szív* udvariassága ellenben *tényleg értéket lát mindenkiben*, ezt az értékét elismeri, ez értékében szeretné őt fokozni. Nem az önzés, hanem a szeretetnek, a szívnek az udvariassága ez.

Szeretjük önmagunkat az angollal nevezetesen alkotmányos érzület stb. tekintetében összehasonlítani. Pedig mily nagy különbség van igazában köztünk és az angol között; a legnagyobbat pedig éppen abban látom, hogy a személyiség elve az angolnak vérébe, egész gondolkozásába, magaviseletébe átment; mi éppen ettől vagyunk oly távol.

Az evangelium, igenis az evangelium erejében tudja az angol azt, hogy ő Istennek gyermeke, s ezért nem is az emberek szolgája. Innen az az erős önérzet, a mely minden angolt jellemez. Az angol nem hizeleg. De ugyancsak az evangelium erejében tudja az angol azt is, hogy felebarátja is ugyanily gentleman, mindenki hivatásszerűleg személyiség. Innen a szívnek az udvariassága, innen az a feltevés, hogy az a másik is — bármily ruhában jelenjék meg, becsületes ember, a kiben meglehet bízni, mint gentlemenben. A Londonban tartott moralpaed. congressuson feltünt nekem, hogy az angol másnak a nézetét, bármennyire is eltérjen az övétől, nyugodtan, minden zavartatás nélkül végig hallgatja. Természetes, hogy ilyenkor nem éljenzett, de a személyiség álláspontján természetes az is, hogy a legellenkezőbb nézetet is meghallgatja, annak előadóját meg nem zavarja; mivel megvan győződve, hogy ellenfele is értékes ember s hogy kimondott nézete komoly, férfias gondolkozásainak becsületes kifejezése. S feltünt az, hogy a vasúton utazó az ő bőröndjét a nélkül, hogy bárki is erre ügyelne vagy nyugtázó bárczát adna — beteszi a podgyászkocsiba s ugyan így maga — minden ellenőrzés nélkül — ki is veszi, el is viszi. Midőn csudálkozva kérdeztem a vonatvezetőt, hogy nem kélne-e vissza az utasok e bizalommal: ő nyugodtan csak azt mondta: gentlemanek utaznak.

Hol vagyunk mi még a közélet ily szellemben, a személyiség szellemében való alakulásától. Mi másokon gyámkodni akarunk, azt körülvesszük az ellenőrzés egész appa-

ratusával, bizalmatlankodunk vele szemben; ha nézetei a miénktől, szavai pártunk jelszavaitól eltérnek, ellene felzúdulunk, hazafiatlansággal, honárulással vádoljuk; ámítónak, s bizalmatlanságunk alapján tulajdonképen tolvajnak, becstelennek tartjuk s azután *mi* még csudálkozunk azon, ha az illető azzá is lesz!?!

Emelkedjünk közéletünkben, társadalmi életünkben a *személyiség* álláspontjára; érezzük mindnyájan önérzetesen önértékünket, s lássunk felebarátunkban is nem eszközt czéljainkra, hanem önértékű, önczélú lényeket: s így *mindnyájan* a személyiség elve erejében nevelők lehetünk.

Bizalmunk alapján még az eddigi szolgalelkű is *megembereli* magát s most már szabadon, örömmel hagyja el azt, a mire nem egyszer éppen a törvény tiltó szava a folytonos ellenőrzés ellenére is törekedett.

Megengedem, hogy a személyiség ez elvének alkalmazása közéletünkben, társadalmi életünkben a szokássá, természetünkké vált rossz miatt nem oly egyszerű, a mint azt ideállítjuk. Sok előítélet alól, sok megszokott békóból ki kell előbb szabadulnunk. Annál nagyobb jelentőségű és sürgősebb természetű azonban az, hogy a *szoros értelemben vett nevelés terén* minél határozottabban, minél következetesebben alkalmazzuk a személyiség elvét.

A szoros értelemben vett nevelők — igen természetesen első sorban kell, hogy maguk is személyiségek legyenek, a kiknél a nevelés nem mellékes jelentőségű valami, hanem igaz *élethivatás*, a melyben azért is mint egy isteni czélgondolatban örömmel megnyugoszunk s a melyből állandóan életerőt merítünk.

Hála Istennek, mai nap már mindinkább áthatja a köztudatot annak *követelése*, hogy a tanítói, a tanári pályára komolyan készülni kell, s hogy e pályát nem szabad a megélhetés, hanem a hivatásos élet szempontjából választani s hogy e hivatás igazán csakis a személyiség osztatlan, odaadó munkásság útján teljesíthető.

A mily üdvösen tisztul a köztudatban a tanítók és tanárok élethivatására vonatkozó nézet, épp oly szomorúan tapasztaljuk azt, hogy az anyaiskola, a családi iskola természetes nevelőjére, a tanítójára, az ***anyára*** nézve ez élethivatásszerű felfogás ingadozik. A súlyos anyagi viszonyok is hozzájárulnak ahhoz, hogy leszáll a házasodók száma; s az a sok gond, a mely a gyermek nevelésével különösen mostoha anyagi viszonyok közt a szülőre száll — fokozza az anyaságtól való menekülés vágyát. A gyermekek száma fogy. Hazai statisztikánk képe szomorú s még szomorúbb,

hogy e statisztikai számok éppen a politikailag vezető magyar fajra nézve lesujtók.

Igen természetes, hogy a házasságok számának a hanyatlásával emelkedik az erkölcstelenség, a törvénytelen gyermekek, a született proletároknak száma s természetes másrészt az is, hogy így jogi alapot nyer a nőnek az a törekvése, hogy a családon kívül, eddig férfival betöltött hivatási körben keressen s találjon is alkalmazást. *Nem beszélek most itt azokról, kiket igazi hivatásérzet hív ily pályára. Ezek előtt, ezek komoly törekvése előtt — szívesen meghajolok;* de beszélek azokról a férj nélkül maradt, de férfimunkát végző nőkről, kik, most elkeseredésükben is kicsinylik a házas nőnek, a családanyának főző, dadás házi munkáját. E fölényesen és mutatósan megnyilatkozó hangulat fagyasztó dérként száll le a családi élet kertjére. Ne csodálkozzunk azon, hogy nem egy házas nő is most már nem akar gyermekekkel bajlódni, gyermekeit idegenre, cselédekre bízza vagy egyáltalában megakasztja, hogy gyermekei szülessenek. Ily nő azután már ráér! s most már nemesebb foglalkozással tölti idejét: Mint írónő, mint művésznő kíván érvényesülni s önállóságát legalább *leány* nevének is kiírásával kívánja kifejezni. A hiúság lejtője azonban könnyebben más irányba viszi az ily házasságot, családi életet lekicsinylő nőt! Nemcsak férjének, másnak is kíván tetszeni; támogatja szépségét toiletteje fényével, elsimítja ránczait porral-festékkel, úgy hogy el sem pirulhat. Társaságot keres, s ad; feltünik a corson, minden egyesület gyülésében, ráér mindenre, a lapok is dicsérik, ünneplik. Csak a férj hidegül el — csak a gyermekei látják, mind ritkábban, de mindinkább érzik, hogy anyjuk csakis *önmagával* foglalkozik, hiúságának, szeszélyének mindent, még gyermekeit is feláldozza. Üres szóként hangzik az ily anyátót gyermeke felé a *kötelesség,* a tekintély szava. Nincs önértékű, tiszteletreméltó, minden csak eszköz, hisz még az anyát is helyettesítheti a *fizetett* cseléd!

Mily sivár világnézettel lép ki az ily családnak szerencsétlen gyermeke a világba! Van-e okunk csodálkozni a fölött, hogy ha e gyermek is mindent, államot, hazát, egyházat, hivatalt, meggyőződést, mindent csakis eszköznek tekint?! Az önző kihasználás elve ily *anyák útján* győzedelmeskedik a társadalomban, politikai, állami, közéletünkben.

De... szemeink mindinkább megnyílnak s *látjuk* a *nagy* bajt; s örömmel látjuk a jelenben azt is, hogy a társadalom, az állam igyekszik a bajon — de inkább csak symptomatice segíteni. Nem elég a prostitutio ellen küz-

deni, nem elég a gyermekeknek menhelyeket nyitni. Szükséges a törvényhozás, a társadalmi élet átalakitása útján arról gondoskodni, hogy a házassági életre könnyebben léphessen az egyes, hogy a gyermekek *száma* és *növekedése* arányában fogyjon az adó, s ott, a hol az anyagi viszonyok oly sanyaruak, hogy a szülők gyermekeikről szívük szerint nem gondoskodhatnak — ott ne a gyermekek vétessenek el a szülőktől, hanem a szülőknek nyujtassák ne koldusalamizsna, hanem segély, jogosan őket megillető segély gyermekeiknek, azok tehetségeinnek megfelelő nevelésére.

A családi élet normalis alakulására nézve igen nagy jelentőségű tárgyi feltételt látok — és pedig már 30 év óta hirdetem is ezt előadásaim útján abban, hogy ha a gyáros, a község, a város, az állam az ő munkásai, tisztviselői, hivatalnokai számára kerttel környezett külön-külön házat épitene, a mely amortizálás útján az egyes családok birtokába menne át. A családnak szentélyi jellegét ez nagyon is emelné!

Mindez azonban csakis *tárgyi* feltétel, a mely életet még csak a *személyi* tényező által nyer. Be kell vinni újra a családba a *személyiség* elvét, úgy hogy a személyiség elve újra érvényesüljön a családi *nevelésben* is.

Történik ez, hogy ha a nő újra a családé; s a nő a maga személyiségével, jobb Énjével, s igy hivatásával és hivatási érzetével újra egybeforr a családi központiság, a családnak éltetése, lélekitése, boldogítása.

Ily nő csak ahhoz a férfiúhoz megy nőül, a kinek lelkével a legfőbb életértékekre nézve megegyezve egyesül, a kinek lelki világában ő is otthonos s kit ezért viszont az ő *lelki világából* is támogathat, boldogithat. Az ily házasságban, a melyben a férj és a nő igazán egymásért él, egymásban van, a házasok kölcsönhatva egymásra egymással emelkednek — s még a gyermek áldása nélkül is boldogak!

Mégis egészen új és pedig új erkölcsi megvilágításban ragyog e boldogság akkor, a midőn a férj és nő egyesülten nem egymásért, hanem egészen önzetlenül *másért* élhetnek. A nő ez állapotát — a nemes köztudat oly igazán *áldottnak* mondja, a melyben a nő egész lényével — a mint azt a német nyelv oly szépen fejezi ki — *a reményben* él.

Mindegyik nő kevésbé inkább átéli Máriának azt a boldog állapotát, a melyben egész lénye szerint érzi, hogy benne, általa a kegyelem megnyilatkozott, hogy részt vehet az éltetés, a teremtés művében és ő az, a kiben és a ki által a családnak, a nemzetnek, az egyháznak, az emberiségnek egy reménye teljesül. A *legtisztább idealismus és*

optimismusnak a hangulata, egy jobb, szebb jövő reményének a valósága él ekkor a nőben; teste vérével e fennköltt hangulatban táplálja gyermekét s e hangulat, e gondolatok bizonyára alakítják, rendezik, erősítik ily irányban azokat az energiákat, a melyek millióiból alakul az új és jobb kor embere.

Ily reményben élve, ily eszmény által felemelten — — büszkeséggel viseli el teste szép arányainak elváltozását; s a viselőség bajait, a szülés fájdalmait született gyermekének első hangja a felujongó öröm és a mélységes hála imájává változtatja át. Maga táplálja, maga ápolja gyermekét; s szemeiből, egész lényéből kisugárzó szeretetnek meleg árja gyermeke *lelkét* is *életre* kelti. *Ez* életnek — más által érthetetlen megnyilatkozását akár a sírásban, akár a gyermek dadogásában a szeretet erejében az anya mind megérti s a gyermek mintegy hálából a visszasugárzó szeretet erejében első tagolt szavával az anyát, a mamát hivja, szólítja.

Ők ketten teljesen értik egymást. S a gyermek megtanul beszélni s hálából, szeretetből ezt a nyelvet mindhalálig szeretett, büszkén vallott *anya* nyelvének nevezi.

S ha gyermeke megbetegszik — nincs másra nappala, sem éjszakája, mint gyermekének ápolására, s még akkor is, midőn mindenki a gyermek életéről lemond, s az anyától eddigi hű éltető kisérője, még a remény is távozik — ott virraszt még a reményt is, mindent túlélő anyai *szeretet.*

Ez a szeretet nyitja meg az immár beszélő gyermeke előtt a családnak szellemét, lelkét. Bevezeti gyermekét a családi traditióba, éli vele a családnak szokásait, vele üli meg a család ünnepeit. Kezeit ő kulcsolja első imára; a művészetet elemeiben az anya szeretteti meg vele elbeszéléseivel, rajzaival, énekével, zenéjével. Egy egész sajátos világ vonul be az anya útján a gyermek lelkébe, a melyben ez édes otthonát leli, a mely otthonba egész életén át mindig visszavágyodik.

S e *szűk kör* az anyának szeretetében növekedő és fejlődő szelleme útján is mind inkább tágul.

A családi *traditióhoz* majd a községnek, majd a hazának, majd az emberiségnek története csatlakozik; a családi *szokás* a népszokásban, a nemzet, állam törvényében nyer magasabb értelemben kifejezést; a családi ima az egyház, a nemzet kultuszává emelkedik; a családban otthonossá válik a szépirodalom, a művészet, az ének és a zene kultusza is; s ez az édes otthoni érzés hazafiúi és általános emberi érzéssé tágul.

Az otthon lesz így minden tiszta és nemes érzelemnek ápolójává, s mind ezen lelkesítő, felemelő érzelmek lelkes és emelkedett szellemű papnője a családban az anya. Átcsapnak e szetélybe is a politikai és közigazgatási életnek hullámai: de azok szennyese, a megvesztegetésnek, a protectiónak a köpenyforgatásnak aljassága innen száműzve van: az anya önzetlen, nemes szivének tiszta tükréről visszapattan minden nemtelen, minden piszok s csakis *tisztábban* lelkesülnek ezután minden áldozatra készen gyermekei, fiai a nemzeti önállóságért, a vallás, a lelkiismeret szabadságáért. E szentélyből a férj is tisztábban, nemesülve, erősödve lép ki az életbe. A nő pedig érzi, hogy hiába nem élt. Fiai egy jobb kornak apostolai, akár martyrjai. Ő él azokban, az ő, az anya szeretete dicsőül meg gyermekeiben. S ha a napi hírek nem is foglalkoznak *az* anyával; a történet arany betűkkel hirdeti: Nem volt még nagy, történetileg kiemelkedő férfiú, kinek anyja nem lett volna eszményi lény!!

Nincs szebb, nincs tisztább, nincs meghatóbb és felemelőbb hivatás, mint az igaz nőnek, az anyának a hivatása!

S íme e szent körből akarják ma kiragadni a nőt, akarják azt, hogy ő, ki e szentélyben souverain módon uralkodik, lépjen ki az utczára, ott rendezzen tüntető felvonulásokat; s ő, ki oly gazdag lelkében s ki lelke kincseit oly pazaron osztogatja édeseinek — kolduljon politikai jogokért hideg szivek ajtaján?! Nem, nem! Az organikus élet nem az egyformaságnak, az uniformisnak az élete! Minél tökéletesebb az organismus, annál inkább differentiált oly szervekben, a melyek egészen sajátosak, egymással egybe nem hasonlíthatók; kiválóak, felülmulhatlanok a maguk neme szerint. Ne hagyja el a nő a maga nemét, ne akarjon kicsiny lenni kint, a midőn otthonában oly nagy lehet.

Ennek érdekében szükséges, hogy a nőnek nevelése is egészen határozottan a *női személyiségnek* elvével számoljon, hogy a *személyiség elve* a női nevelésben érvényesüljön, úgy hogy anyákat, derék, nemes fennköltszellemű anyákat neveljünk.

Ily nevelő nem lehet oly nő, ki az utczán s hiú módon a társaságban óhajt szerepelni, ki a legutolsó divatot túlzásaiban tüntetve — viseli. Nem lehet az, ki a háztartással, a gyermekneveléssel járó apró-cseprő gondokat és tevékenységeket kicsinyli, lenézi. Az ily személyek nem nőnevelők, hanem nőrontók, s kérlelhetlenül távoltartandók a leányiskoláktól. Természetes, hogy ezzel nem azt mondjuk, hogy

a leánynevelő intézetekben nem kell törődni a külsőségekkel: ellenkezőleg követeljük, hogy a legszigorúbban nézzenek a tanitónők arra, hogy a leányok *tisztán* és *egyszerűen* járjanak. Ez egyszerűség alatt ismét nem azt értjük, hogy ebben az uniformizáló korban ők is egyenruhát viseljenek. A ruha, az egész öltözet még az internatusban sem ragadja ki a leányt a családból. A családé a gyermek; az anya és nem az intézet öltözteti azt az ő ízlése szerint.

Csak a fényűzést, mely nagyigényűségre nevel — kell távol tartani; s tapintatosan a belső érték kiemelésével a külsőkben hiúskodókat korlátok közé szorítani, úgy hogy végre is egyesüljön az egyszerűvel a csín, a hasznossal a szép, a háziassal az eszményi.

Testileg pedig edzeni, erősíteni kell a jövő anyákat nem csak testgyakorlatok, hanem a kertészetben és háztartásban való részvét útján is. Bennlakásos intézetekben sem fekszik a háztartástanon, hanem magán a *háztartáson* a súly.

A tanórák ezért is oly időre tűzendők, a melyek a háztartás körüli elfoglalást nem teszik lehetetlenné.

A tantárgyak pedig úgy kezelendők, hogy nem annyira az elvontságon, az általánoson, hanem az *egyesen*, az *egészen* feküdjék a súly, hogy a psychologiai s nem a logikai fogalmak domináljanak.

A növények, az állatok individualis *élete*, *ápolása*, *tenyésztése* fontosabb mint azoknak analysise, részekre bontása, illetőleg szárítása. A *geographiában* a vidékeknek rajz, skioptikon útján való látása — a maguk egészében — természeti és történeti feltételezettségében fontosabb, mint a nevek és számok tudása. A *történetben* a kulturának csöndes, gondos felépítésén fekszik a súly, a kor eszméit megszemélyesítő egyének feltüntetésén, s nevezetesen annak kimutatásán, hogy éppen az ily egyén mit köszön édes anyjának, nejének. Az annyira elhanyagolt női életrajzok, mint minőket dr. Kenessey Béla, ref. püspök irt, itt olvasandók, itt terjesztendők elő. Lehet-e szebb és emelkedettebb lelki világot elképzelni, mint a minőt Humboldt Vilmosnak, a legműveltebb férfiak egyikének épp ily magasan álló neje levelezésében tár fel előttünk. A legmagasabb körökben mozog e nő, mint római, majd angol követnek neje; háza, különösen Rómában a legkiválóbb szellemi aristokratiának, tudósok, művészek, herczegek szeretettel és lelkesedéssel felkeresett otthona s ez a ritka műveltségű, genialis nő mégis első sorban anya, háziasszony, ki sem a háztartás s még kevésbé gyermekei nevelése gondjait *másra* nem bízza. Ő és senki

más — volt gyermekei, leányai nevelője, férjének általa örömmel, büszkeséggel elismert jó geniusa.

Mily szépen lehetne egy ily nő életének keretében különösen a raffaeli kort, de azután Thorwaldsen, Begas, Cornelius, Schick, Schadow művészetét, a melyért e fenkölt nő oly nagy tudással és finom érzékkel lelkesült — bemutatni.

A szellemi aristokratia, a társadalmi kiválóság nagyon is összefér az anyai házias nevelő érzületnek mindenben jelenkező érvényesülésével. Hála Istennek vannak erre köztünk is példák.

Ha bármely intézeten, úgy nevezetesen a nőképzőkön kell hangsúlyozni, hogy első sorban nem az irodalom-*történettel*, hanem az *irodalommal* kell foglalkozni. Ez irodalmi műveket egészükben közvetlenül kell élvezni. Még csak ez életteljes műélvezet, a műveknek mintegy utánteremtése után — szabad azokat reflexiószerűen bonczolni. Itt is — hogy úgy mondjam — a művekkel, személyes oldalaival kell foglalkozni, nevezetesen azzal, hogy mily viszonyok közt, minő külső, de belső motivumok hatása alatt irta a szerző e művet. A mű arra való, hogy azt mint a szerző lelki életének élő virágát ismerjük fel; de arra is való, hogy az abban esetleg előforduló személyekkel is foglalkozzunk. A psychologiai analysis és ez alapon az alkotások egyéniségébe való behatolás egyik főkövetelmény. Ki kell ilyenkor térni arra is, hogy vajjon minő nevelés alatt fejlődtek e szereplő műalakok, minő hatása volt, esetleg lehetett volna ezekre a családi nevelésnek, az anyai szeretetnek.

Többet érnek az ily alkalmazott psychologiai és nevelési analysisek, mint a lélektannak és neveléstannak rendszeres tanitásai. Ezek a legjobb előkészítők a gyermek lelkének, egyéniségének megfigyelésére, a miben az anyák a szeretet erejében — még enélkül is nagy mesterek, de a mi által az anyaságnak e legfontosabb ténykedése igazán tudatossá is válik. Színi előadásoknak az egyéniesülés érdekében — de csakis a legszűkebb körben — minden mutatósság kizárásával van ezért is értelme és jogosultsága, csak hogy óvakodni kell attól, hogy oly szerepeket adjanak a leányok, a melyek a jó ízléssel, a tiszta és nemes érzülettel ellenkeznek. A roszszal, a roszszat még játszani sem szabad.

A zene és különösen az ének, a mely egyrészt a nép jellemének, de másrészt különösen a nemesnek, a szépnek szolgálatában áll — s mely mint ilyen hivatott a családi élet pihenő óráit a nemesben való együttérzés élvezete által

épitve emelni: különösen a nőképző-intézetekben talál természetesen meleg otthont.

Mind ezt szem előtt tartva a nőképzés nem ötletek, jelszavak, hanem a nő hivatásának, *sajátos czélgondolatának*, az igaz női személyiségnek hatása alá kerül, a személyiség elve így igazán érvényesül nevelésünk azon terén, a mely a családi és ez által társadalmi, nemzeti életünkre nézve a *legfontosabb*.

Nem kicsinylem ezzel a nevelés — közelebb a nevelő oktatás többi köreit. Az oktatás bármely fokozatán kivánom a személyiség elvének érvényesülését; mindegyik fokozaton azt, hogy az egyéniség a történelmi hatalmak hatása alatt személyiséggé érlelődjék. A nevelő oktatónak már most az lesz a feladata, hogy e történeti hatalmak képviseletében és azok erejében e czélt érlelje.

Az iskolafokozatok: a népiskola, a középiskola és a főiskola fokozatai nem véletlen jellegűek. Történeti hatalmak akár ösztönszerűleg, akár tudatosan ily iskolákat önmaguk létének fenntartása és fejlesztése érdekében állitották fel. A családok szövetkezete a *község* (akár politikai akár vallási jellegű) állitotta fel a népiskolát (a schola vernaculata-t); ezen községek egyesülete akár városokban, akár egyházi vagy politikai értelemben vett megyékben állitotta fel a középiskolát; s e megyék egyesülete — a nemzet államban teremté meg a legfőbb iskolát: a főiskolát, s ezek közt az egyetemet.

A *népiskola* tehát a község talaján épül fel. A község az a központ, a honnan minden nevelő oktatásnak ki kell indulnia; s peripheriája, a melyig el kell haladnia a *megye* s ezen át tekint a *hazára;* a középiskolának pedig talaját a város, illetőleg a megye képezi; néznie kell mint kerülékére az államra, de mint az *emberiségnek* egy sajátos megalakulására; a főiskola *e* kulturállamnak teremtménye, mely az emberiségnek közös önálló értékét az igazságot önmagáért kutatja.

A kérdés most már az, hogy a személyiség elve e különböző iskolafokozatokon miképpen érvényesül?!

A népiskola tanitójának oly egyénnek kell lennie, a ki akár születése, akár szeretete alapján magával a községgel, a megyével, a néppel teljesen egybe nőtt. A község megbizásából és nevében kell néki hű, a nemzeti szellem által áthatott községi tagokat, faluhelyen földmivelőket nevelni. Minthogy ez az ő növendékeinek leendő hivatása, életük czélgondolatja, a mely köré kell, hogy az összes energiák sorakozzanak, ezzel vonatkozásba jussanak: magától érte-

tődik, hogy a tanitónak személyisége és nevelőoktató munkája is ezzel szorosan egybeforrjon.

Az igaz néptanító e néppel nyelvében, vallásában, a nép nemes törekvésében önmagát azonositja. Nem nőtt ki abból, nem mint idegen áll e nép gyermekei előtt. Szíve minden dobbanásával vele érez, egész lénye szerint ahhoz tartozik. Magasabb, nemesebb értelemben ő is a falun földművelő.

S oktatása sem szakad el a község életétől. A szükséges ügyességek: az olvasás, irás és számolás elsajátitásánál is, a hol csak lehet a földművelő életéből, szükségleteiből veszi a példát, illetőleg a megtanultat erre alkalmazza. Nem ásványokat, növényeket, állatokat, hanem e község, e vidék ásványait, növényeit, állatait figyeli meg, felmutatja azok természetét, életét, s ez alapon azt is, hogy miképen *javítható* a talaj, termelendők és tenyésztendők haszonnal a növények és állatok. A *földrajzi* alapfogalmakat a természetrajzzal is kapcsolatban a község, a vidékből vegye. Ismerje a tanító a község családjainak s nevezetesen a községnek *történetét*. A gyermekek előtt ez annyira érdekes tényekből kell kiindulnia. Azoknak az arczképei, kik a község körül különös érdemeket szereztek a multban s kik tágabb körben is híresekké váltak, díszítsék az iskola falait. A község történetéhez fűződjenek a megye, a haza történetének szálai; érezze a gyermek, hogy bármennyire is sajátos az ő kedveseinek, az ő községének története: ez mégis csakis a megye, a haza történetének egyik kisugárzása, visszhangja; hogy a haza az, a mely e községnek nemcsak történetét, hanem a községnek s minden egyes polgárának létét és zavartalan fejlődését biztositja. Midőn az egyes igy érzi azt, hogy az a mivel bír, a mire sajátos munkája, szorgalma útján eljutott, ezt mégis végre csakis a haza biztositja közigazgatási szervezetével, s hogy ő ez eredményhez szükséges erőt nemzetének haladó lelkéből meritette: mély hála fogja el a gyermek lelkét s megérti azt, hogy szívesen kell áldozni, adózni pénzzel, vérrel a hazának. A község szeretete, (Heimatsgefühl) igy tágul hazaszeretetté. Csakis a localis patriotismus élő talaján nő az igazi hazafiság, a nem frázisos hazaszeretet virága.

Az olvasókönyv, mely a természetrajzi és a történeti anyagot bőségesen, bővebben, mint azt az iskolában olvasni szokták — felöleli — nem Budapesten, hanem minden megyében ez elvek tekintetbevételével iródik meg.

Minden egyes község megtoldaná a megyei példányt még a község történetére vonatkozó igazán localis jellegű

adatokkal. E könyv, mivel nem gyári munka, a melyet mindenütt egyformán lehet használni, hanem csak e vidéknek szeretettel megírt, jó papiroson nyomtatott, szépen bekötött kézikönyve — az iskolai időn túl is értékes könyve marad a családnak és ezzel is fokozza e földhöz kötött kegyeletnek és szeretetnek tőkéjét.

Magától értetődik, hogy a népnevelő oktatásnak ily feladatával gyökeresen kell átalakulnia a tanítóképzésnek is. A mai tanító egészen a közelmultig egyoldalúan valami közepes általános műveltségre és az egyes tantárgyak módszerének elsajátítására tanittatott. Ezzel kiemelte a társadalom őt a néprétegből, de nem állította be a középiskolát végzett honoratiorok körébe. Bizonyos declassierozott helyzetbe került, a tanító sem ide, sem oda nem tartozott s tartozott ezzel a malcontesek, az *elégedetlenek* sorába.

Psychologiailag szükségszerű, hogy az ily malcontens — az elégületlenség szellemét terjessze környezetében annál is inkább, mivel azt méltányolni nem tudja, de igenis sajnos, azt lenézi, s így a gyermekekbe is saját jövő hivatásuk lenézését érleli. Így lettek az elégületlen néptanítók akaratlanul is a nép elégületlenségének s ezzel az ő szülőföldjük meg nem becsülésének okozói. Az utolsó évtizedek rohamos kivándorlását nem csekély mértékben a tanítók okozták és bizonyára nem véletlen dolog, hogy a népkivándorlási agensek igen gyakran ez — azonfelül rosszul fizetett néptanítókban nyerik jól megfizetett segítőtársukat.

A néptanítónak a néppel össze kell fornia. Meg kell szüntetni azt — az úgynevezett hazafias, de tulajdonképen kulturállamellenes rendszert, mely e téren is *uniformizálni* akar s a tanítókat küldi a haza egyik határáról a másikra — nem egyszer oly nép közé, a melynek még nyelvét sem ismeri. Meg kell szüntetni azt az állapotot, a mely a tanítót rendszeresen elkülöniti képezdei éveiben a néptől, mely minden közelebbi testi hasznos foglalkozástól elszoktatja, egész idejét az általános műveltség anyagának megtanulásával legfoglalja. Vissza kell adni a tanítót ismét az ő népének. Minden tanítóképzőt *mintagazdasággal* kell ellátni. Nem oly gazdasággal, mely experimentál, mely tudományt művel, hanem oly gazdasággal, mely annak a megye égalji és talaji viszonyainak egészen megfelel, mely jövedelmező voltában is kipróbált. A tanítás órái, a szünidők újra e gazdaságra való tekintettel volnának megállapithatók.

A téli hónapokban a háziipar gyakorlása lépne előtérbe. Négy esztendő alatt épp úgy a gazdaságban, mint a háziipar ügyességében minden tanítójelölt kellő tájékozott-

ságot és jártasságot szerezhetne. Ily tanítót a nép — mint a ki igazán ő hozzá tartozik, szivesen fogadja s örömest bizza erre gyermekének nevelését, a ki megtanitja őt a szükséges ügyességekre, ismeretekre, de egyszersmind a gazda, a kéz munkájának igaz megbecsülésére s ki — s ezt mi hangsúlyozzuk — éppen a gyermekek útján az intensivebb gazdálkodásra van hivatva a conservativ földművelést átvezetni.

Lényegileg földművelő nemzet vagyunk! A földművelés intensivebb gyakorlása útján lehet nemzetünk gazdaggá és így önállóvá.

A személyiség paedagogikájának a követelményei tehát elsőrendű *nemzeti* jelentőségű követelmények!

A személyiség elve alapján a mint átalakul a népiskola ügye, úgy ***középiskolánk*** is lényegileg átalakul.

Minden ellenkezések daczára a középiskolának feladata mégis csak az, hogy általános műveltséget adjon és átvezessen a főiskolára.

Az általános műveltség közlése lényegileg nem áll egyébben, mint a műveltek kulturkincse átnyujtásában.

A kérdés csakis az, hogy e kulturkincset miképen adjuk át.

Herbartnak a nagy érdeme, hogy ő azt kivánta, hogy az ismereti anyag nem mint kész, hanem mint keletkező, mint folyton fejlődő, tehát mint élő adassék át, vagyis a mint ő ezt kifejezte: nem a tudás, hanem az *érdeklődés* alakjában.

Minden érdeklődésben benne van ugyan a tudás is, de nem mint befejezett, hanem mint olyan, mely kiegészítést vár, mely kiegészítésre *törekszik*. Ily érdeklődés jellegű tudásban, megvan tehát a megértés mellett az értékelés, s így az érzelmi mozzanat, de éppen ezért a kiegészitésre való törekvés, tehát az akarati mozzanat is.

Az érdeklődéssel adott tudásban benne van tehát az *egész ember* értő, értékelő és érvényesitő szellemi irányzataival; úgy hogy az ily tudás az érdeklődés útján valóban *személyi* jellegűvé válik, mely az embert a maga egészében szelleme minden irányzatában áthatja. A műveltek köztudatában létező kulturkincs iránt érdeklődést, vagyis Herbarttal szólva sokoldalú érdeklődést kelteni: ez a tanitásnak, közelebb a középiskolai tanitásnak feladata.

Ily az egész személyiséget átható élő, folyton kiegészités után vágyó ismeret csakis úgy keletkezhetik, hogy ha maga az *ismereti* anyag mint élő, mint fejlődő, mint keletkező vagyis mint *történeti* terjesztetik elő. Az ezzel

követelt *történeti módszerrel* — maga a ***történet*** helyezkedik a tantárgyak központjába.

Mivel pedig a középiskolában ez a kulturkincs, mint a *műveltek* közkincse jő tekintetbe s így tehát nem mint nemzeti határok közé szorított, hanem mint egyetemes: ezért is az *egyetemes* történet a középiskola tantárgyainak *gerincze*. Ehhez csatlakoznak, mint ennek kisugározásai a többi tantárgyak, kivéve a mathematikát, és a grammatikát, mint a létezőnek *elvont* mennyiségi, logikai, psychologiai alakjait. A különböző nyelvi órák a történetet az irodalom útján forrásszerűleg megvilágosítják; a természettudományi órák pedig kimutatják, hogy különböző korban miképen változott a természetnek képe, s a természet kutatásának munkája. A *vallástanítás* óráiban a történeti órákban tárgyalt népek vallási lelkét, a mint az a kultusban, hymnusokban, vallási elmélkedésekben megnyilatkozik — a népek e szentélyét nyitja meg a szaktanár.

Az *énektanár* ugyancsak e népek énekeit, zenéjét interpretálja, a tornatanár a testképzést és gyakorlást lehetőleg ugyancsak e történeti korszakokhoz alkalmazza; a rajzoktatás a kulturfokozatoktól kap irányítást.

Míg a mostani tanórák egymásutánjukban az alig egy irányban megkötött lelket, azonnal más irányban igyekeznek lekötni s így a tanulót folytonosan szellemi ugrásokra kényszerítik s ezzel folytonosan izgatják: addig az ily concentralt oktatás az *otthon* sokoldalú kialakitására s így igaz megpihenésre, megnyugvásra, az otthonosság *megnyugtató érzésére* vezet. A tanuló észrevétlenül belenő az egyes népeknek szellemi életébe, átéli a történetet s végre a jelent, mint a történet megérő gyümölcsét megérti, megszereti s tova fejleszteni is igyekszik.

Ezzel az egyes beletaglalódik a nagy egészbe. Ez azonban nem elégséges. A személyiség elve ezt is kivánja, de kivánja azt is, hogy az egyes mint egyéniség és pedig mint az egész szolgálatára hivatott sajátos egyéniség taglalódjék be. Az oktatásnak ezért és a tanulók *egyéniségével* is kell számolnia.

A tanulásra való egyéni arravalóság és még inkább az egyes tantárgy iránti érdeklődés azonban még csak akkor constatálható, ha a fiúk *már* tanultak s éppen e különböző tananyag elsajátítása közben tudatra emelkedik akár általában, akár a tananyag bizonyos iránya iránti érdeklődés.

A középiskolai oktatásnak egyéni tagolását ezért is okvetlenül meg kell előznie egy közös, a műveltek kulturkincsét egészében, de elemei szerint nyujtó alapozása. Az

1850-ki reánk erőszakolt Organisationsentwurf számolt ezzel az *algymnasium* létesítésével, a mely igy befejezetten nyujtotta a kulturkincset, s a melynek elvégeztével vagy kilépett az ifjú az életbe egy gyakorlati pályára, vagy folytatta a tanulást akár egy ipari, kereskedelmi szakiskolában, akár a főgymnasiumban.

Ezt az alapozó algymnasiumot nekünk is újra vissza kell állitanunk, ha az egyéni arravalósággal számolunk. Ennél azonban tovább is kell mennünk. A régi főgymnasium az algymnasium *egész* anyagát felkarolta, azt részletezve s pragmatice kifejtette, mélyitette, bővitette s minden egyes tanulóra nézve az egész anyagot kötelezővé tette s így a közelebbi *egyéni* érdeklődéssel bizonyos tantárgyak iránt nem törődött. Nekünk a személyiség elve alapján ezzel is kell számolnunk: vagyis más szóval a gymnasium felső osztályaiban a tantárgyi *furcatiót*, egyes kötelező csoportokra való tagolását létesitenünk kell. Milyen alapon?! Igen természetesen a *tanulásban* a *tantárgyi* érdeklődésben megnyilatkozó főtypusok szerint.

Két ily főtypus létezik. Már Herbart utalt arra, midőn az érdeklődés *két* forrását különböztette meg: az egyiket a *tapasztalatban*, a másikat a *társalgásban* látta. Minthogy a *társalgás* a sajátos emberi körre, a kölcsönhatásban folyton fejlődő *humanumra* vonatkozik: igen természetesen a tapasztalat forrásából lényegileg az az érdeklődés származik, a melyet mi természettudományinak nevezünk: az első inkább az érzületre, a' másik inkább a cselekedetre, a gyakorlatra vonatkozik. A humaniorák és a realiák tudományának két csoportja áll így előttünk.

Mi ezen kétféle tárgyi érdeklődésnek az alapját az embernek még egy psychologiai ellentétében is kereshetjük. Vannak ugyanis, a kik e tüneményi világnak alapjai iránt, mások pedig e tüneményi világnak gyakorlati felhasználása iránt különösen érdeklődnek. Ha a culturkincset a maga fejlődésében egy culturfával összehasonlitjuk: úgy amazok e culturfa *gyökere*, emezek ennek gyümölcse iránt érdeklődnek. Amazok tehát különösen az ókor és annak classzikus népei iránt; emezek az újkor és annak természettudományi vívmányai iránt érdeklődnek. Amazok természetesen a nyelvek közül az ókori classzikus nyelvek: a görög és a latin iránt, emezek az újkor főculturnemzetei nyelve: a német, az angol, a franczia nyelv iránt érdeklődnek.

Így tehát éppenséggel nem véletlenség, hanem az érdeklődés két forrásából, valamint az emberi lélek két egészen sajátos irányából származó követelmény az, hogy az a

középiskola, mely a személyiség elve alapján az egyéniséggel számol — felsőbb osztályaiban taglalódjék, *furcalódjék* és pedig egy inkább *reáliskolai* és egy inkább *humanistikus középiskolai* typusra.

A középiskola ezzel belevitte tanulóit a culturfolyamat egészébe, részesévé tette őket a művelteknek culturkincsének. Mindnyájan, bár különböző úton és egyéniségüknek megfelelő árnyalattal az *általános műveltség* birtokosaivá lettek.

S ez a munka, a melyet ezzel a középiskolai tanár végez, éppenséggel sem olyan, a mint minőnek azt az akták szemüvegén át néző hivatalnok nemcsak lent, hanem úgy látszik fent a ministeriumban is nem egyszer látja. [1]

Itt nem heti 18 vagy 20 óráról, hanem a személyiséggel egybeforrott életmunkáról van szó. A középiskolai tanévnek torzképe az, mely úgy tünteti azt fel, mintha az egyebet sem tenne, mint az egyszer már megtanult *kész anyagot* előadná, azt kikérdezné s végre a feleletet classzificálná. Ily munka végzésére még heti 35 óra sem volna túlsok. S bár ez a pensumszerű munka is — még így is egészen más természetű, mint az aktákkal dolgozó hivatalnoké. Csendben vajmi gyakran egy-egy szobában egymagában dolgozik a hivatalnok, az akták is oly türelmesek, némák, ellent nem mondanak, nem rakonczátlankodnak: míg a középiskolai tanár nemcsak 20—40, hanem nem egyszer 60—80 élénk, nagyon is beszédes, féktelen tanulóval megtömött osztályba lép. Ezek fegyelmezése már magában véve oly energiafogyasztással, oly szellemi megerőltetéssel jár, hogy erről csak is annak van fogalma, a ki azt megpróbálta. Suggerálni 60—80 tanulónak csak azt, hogy hallgasson, hogy figyeljen s e suggestió közben a tantárgyról sem megfeledkezni, hanem azt úgy, oly élénken előadni, hogy ez iránt is érdeklődjenek e tanulók: ez már magában véve egy valóban *emberfeletti*, emberi erőt túlhaladó munka, a mely munka folytatásánál a harmincz évet keveselni s azt a hivatalnokok 35 évére megnyujtani egyenesen embertelenség!

A középiskolai tanár azonban nem ily gépies és a fegyelmezés útján a testi és szellemi erőket, az idegeket elképzelhetlenül fogyasztó, emésztő munkát végez. Ez óra

[1] Értekezésem e részét a középiskolai tanárok küzdelme idejében irtam. A hivatalnoki szempont érvényesülése chronikus betegségünk, a melylyel szemben nem csak a közvetlen veszély idejében, hanem állandóan kell állást foglalnunk. Ezért is tartottam helyénlevőnek, hogy változatlanul adjam a megirottat.

mutatós, időt jelző munkája mögött és mellett ott van az időhöz nem kötött, csakis minőségi kategoria alá eső, hivatásos *életmunkája*.

Az igaz tanár nemcsak kész anyagot nyujt, hanem *érdeklődést* kíván kelteni. S nem felelet-classzificáló gép, hanem a gyermek *egyéniségével törödő nevelő*. Ezért is mindinkább egy új tanári eszmény hatja át a tanárvilág köztudatát. A tanuló feleletei nem arra szólitanak fel, hogy a tanár a felelet eredményét számokban kifejezetten a mumusként elővett Notesben elkönyvelje, hanem arra, hogy magával a tanulóval foglalkozzék és maga a tanár is feleljen arra, hogy vajjon miért is ilyen e tanuló felelete; világos volt-e az ő magyarázata? vajjon a szorgalom vagy a tehetség hiánya, avagy otthonában rejlő körülmények: az otthoni békétlenség, a családi nyomor, a szegénység, a pénz után való kényszerű járás, a rosszul táplált test gyöngesége, vértelensége okozta-e ezt a gyönge feleletet. — Így minősített feleletektől nem fél a gyermek; hisz tudja azt, hogy a tanár őt egészében, minden mellékkörülmények tekintetbevételével minősíti s hogy a tanár munkásságának mozgató ereje a szeretet! Az úgynevezett osztályzó conferenciák feladata ily felfogás mellett nem az, hogy az egyes tanárok egyszerűen bedictálják feljegyzésre az osztályjegyeket, hanem az, hogy a tanárok tanulóik egyéniségével szeretettel foglalkozzanak s megbeszéljék azokat az eszközöket, hogy éppen ezzel a tanulóval miképen kell most már bánni, hogy mire van különösen tehetsége; miképen lehetne azt ápolni és az elmaradót mégis egy középmértékig tanulásában fokozni. Ily szellemű munkásság mellet a vizsgák jelentősége is háttérbe szorul, az érettségi vizsgálat mai alakjában teljesen feleslegessé válik, mivel az egész tanári kar oly gyakran foglalkozott minden egyes tanulóval külön-külön, hogy mindegyikről a leghatározottabban kimondhatja azt, hogy érett-e vagy nem!

Az ily munka *intensiv* munka. A 18 órán kívül hány órát foglal le az egyesekkel való foglalkozás, az utánjárás, a tanuló családi otthonában avagy kosztot adójánál való felkeresése, a szülőkkel, illetőleg helyetteseikkel való tanácskozás, a támogatás avagy javitás módjáról való gondolkozás. A szülő, a ki csak egy gyermeket nevel: tudja azt, hogy mennyi gonddal jár e gyermek egyéniségének kiismerése, s a vele való helyes bánásmód megállapitása! S íme a tanár nem egy, hanem akárhány tanár akár 200 növendékével áll szemben! s mindegyikkel így szeretne bánni s mindegyikért viseli a teljes felelőség súlyos érzetét!

S ezen felül ott van az irodában, avagy otthonában a havonta a több százat is meghaladó írásbeli dolgozatok rakása. Mindegyik munkával — különösen a felsőbb osztályokban — nemcsak a szakszerűség, hanem a tanuló egyénisége szempontjából is kell foglalkoznia. Az egyiktől többet, a másiktól kevesebbet várt. Mi is ennek oka?! S azután következik a munka javítása, megbírálása, nevezetesen a relativ szempontnak, az azelőtti munkák színvonalának figyelembe vételével. Oly magától értetődőnek veszszük, hogy a tanár a benyujtott munkákat megbirálva havonta kiosztja! De hogy mily munkával, mennyi fontolgatással, latolgatással járt e munkásság; hogy hányszor nem nyult bele a nap e munka közben a késő éjszakába: erről a heti 18 óráról beszélő uraknak fogalmuk sincs.

De nemcsak egyszerűen előadni kell a tárgyat, hanem azt *életleljesen* mint folyamatosat, mint fejlődőt előterjeszteni. A ki mindig ugyanezt egyformán tanítja, belecsontosodik a tanításba s a tananyagból az élet kivész. E végzet elől a tanár csakis úgy menekülhet, hogy ha a személyiség elve erejében az ő sajátos czélgondolatával egybeforrott tudományszakot folytonosan műveli, új szempontok, új felfedezések hatása alatt azt újra meg újra feldolgozza s a tudományos munka haladásával járó éltető örömöt lelkébe beviszi, s így már most örömmel, kedvvel és pedig alkalmazva azt osztályának mindig változó színvonalához — előadja. Mily életerő szükséges, hogy a szorosabban vett tanári teendői közben kifáradt tanár e tudományos munkában keressen vigaszt, erőt a tovamunkálásra. S középiskolai tanáraink nem egy helyen e vigaszt, ez erőt keresik s megtalálják olyannyira, hogy be nem érik azzal, hogy az iskola keretében érvényesítsék ez ismereteiket, hanem kiviszik azt önként vállalt előadásokban előkelőbb városainkban immár évek óta a társadalomba; teszik ezt, mivel minden szellemi kincs — közölve nem kisebbedik, hanem a kölcsönhatás alapján csak nagyobbodik, gyarapodik; s teszik ezt hazafiúi, nemzeti érzésük által vezettetve abból a czélból, hogy hazánk szellemi színvonala a társadalom útján is emelkedjék, államunk ezzel is erősödjék. — S ugyancsak ez állam kormánya ily személyi odaadással végzett, az egész napot, nem egyszer az éjszaka csendes óráit is lefoglaló munkával szemben nem restel heti 18 órai elfoglaltságról beszélni s nem resteli e munkát a napnak bizonyos óráira szoritkozó hivatalnoki munkaidővel szemben lekicsinyelni. Nem az igazságosság, hanem a nobilis tájékozatlanságnak

és a hivatalnoki uniformizálásnak végzetes szelleme nyilatkozik meg e törekvésben.

Így azután már nincs miért meglepődni azon sem, hogy éppen ezt a személyi teljes odaadással végzett munkát államunk és társadalmunk kellőképen méltányolni nem tudja, sőt egyenlő tudományos qualificatio daczára is azokat. kik javainkról, testi életünk védelméről, javításáról, gyógyításáról gondoskodnak sokkal többre becsűli, mint azokat, a kik gyermekeink nevelésével, lelkük culturkincsének gyarapításával foglalkoznak.

Hazajáró kísértetként áll előttünk az anyagiságba elmerült paraszttipus, mely javai miatti pereskedésre „azért is" áldoz, marháira szívesen költ s ha lova vagy ökre megbetegszik, azonnal állatorvosért fut, jajgat ha elvész: de midőn gyermeke esik betegségbe, az orvoshívást napról napra halogatja s ha gyermeke az ő lelkiismeretlensége miatt elhal — lelkét Isten akaratával megnyugtatja.

De ne legyünk pessimisták! A személyi odaadással végzett munkában, az azzal járó szeretetben megvan a nehézségek felett győzedelmeskedő erő. Ezt a szeretettel, személyi odaadással végzett kézi és közelebbi szellemi munkát is a *városok* mindig méltányolták, támogatták. Ma nem a várak, hanem a városok képviselik a kor erősségeit. A városok felé néz népünk s culturánk fokmérője a városok növekedése. Reméljük, hogy az igaz városi polgároknak az az érzülete, mely a szeretettel végzett munkát, mint *ilyet* megbecsüli — mind szélesebb körökben el fog terjedni s így létesülni fog hazánkban is tiszta alakjában a főiskolák koronája, az a főiskola, a mely a személyiség elvét a maga valójában kifejezi: a *tudományegyetem.*

De hisz van egyetemünk, kettő is van!!

Sajnos! tulajdonképen igazi tudományegyetemünk egy sincs! Mind a kettő az egyetemnek és szakiskolának compromissuma, úgy hogy sem nem egyetem, sem nem szakiskola és éppen ezért nem mind a kettőnek előnyeit, hanem inkább hátrányait tünteti fel.

A *szakiskola* az életre, egyes élethivatásokra készít elő; nevezetesen nyujtja azokat az ismereteket és ügyességeket, a melyekre egy bizonyos életpályáralépéskor szükség van, s melyeknek meglételéről maga az állam vizsgálóbizottságai útján szerez magának meggyőződést. Tananyagi pensumokról van a szakiskolán szó, a melyet évfolyamokra methodice be kell osztani s a hallgatóknak beadni. Hogy ezt az ismeretet jól fogadták be — erről a tanári testület colloquiumok és esetleg gyakrabban ismétlődő vizsgák útján

győződik meg. Kész anyag, kötött cursus, az előadások látogatásának ellenőrzése, az előadások anyaga befogadásáról colloquiumok, vizsgák útján meggyőződésszerzés és ez alapon bizonyos életpályára való képesítés: ez jellemzi minden szakiskolát. E szakiskola nem egyéb, mint egy magasabb rendű öreg gymnasium, ugyanazon módszerrel, ugyanazon régi czéllal. — Nem a személyi tényezőn, a tanulmányozón, hanem az objectiv tényezőn, a *megtanult* anyagon; nem az anyagnak folyamatos, hanem annak *kész* voltán; nem a tanulmányozó érzületén, hanem teste és a megtanult anyag jelenlétén fekszik a hangsúly.

Kész pensumszerű ismereti anyaggal és ennek megfelelő tanerőkkel és taneszközökkel dolgozik — azért is költségei könnyen kiszámithatók, előre megállapithatók. Az anyag kész voltával a *tekintély* elve könnyen megegyeztethető s ezért is oly intézmények, társadalmi tényezők, a melyek a tekintély elvén nyugosznak — mint például az egyházak — igen természetesen szakiskolát állíthatnak.

A *mi* egyetemeinkben igen sok van meg e szakiskolákból. Nevezetesen a régebben úgynevezett *felsőbb* facultásokban: a theologiai, jogi és orvosi facultásokban, az ismereti anyag évfolyamokra van felosztva, még az egyes hallgatandó tantárgyak heti óraszáma is megvan állapitva; vannak kötelezőleg hallgatandó tantárgyak; az előadásokra el kell járni, s a tanárok kötelesek katalogust olvasni, tehát felolvasni azok névsorát, a kik esetleg a tanteremben nem is férnének el; a colloquiumok is járják; majd minden évre esik egy-egy vizsga; a doctori szigorlat — a tanulmányozásban való kitűnőség díszes oklevele — egy gyakorlati életpályára való képesítésnek közönséges passzusává vált. A tekintély, a kötöttség, a bizalmatlanság elve a tudománynak eszközi jellege a gyakorlati életre nézve győzedelmeskedett, győzedelmeskedik a mi egyetemeinken, a melyeket pedig 1848-ban a mi nagy Eötvösünk, a mi Periklesi stylú Humboldt Vilmosunk a tanszabadság, a tanítási és hallgatási szabadság elvére országos törvény útján állított.

Ez Eötvösi egyetemben, ha nem is a valóságban, de igenis a törvény alapján bírjuk mi az igaz egyetemet, a melyben a *személyiség* elve valósul meg egészen tisztán.

A személyiség elve tiszta megvalósulásában ugyanis azt kívánja — az oktatás terén — hogy sem a tanár, sem a hallgató ne álljon a tekintély elve alapján. A tekintély, mely a történeti hatalmakban, nevezetesen az egyházban, az államban lép elibénk — igen fontos nevelési szempontból! arra való, hogy mindenkinek jobb Énje a történeti hatalmak

hatása alatt érlelődjék, tudatra emelkedjék. A mint azonban ez a jobb Én az egyéniséget appercipiálta: nem lehet másról szó, mint hogy ez a jobb Én tisztán, sajátos természete alapján érvényesüljön. A sajátos természet alapján való érvényesülés a szabadság.

Tanulunk, tanulunk, s e közben megindul egy tanulmányozási folyamat, végre a sokoldalú érdeklődés közben érezzük azt, hogy *mi* a tudás ezen körének kutatására vagyunk hivatva. Ellentállhatlan isteni erővel vonz e jobb Énünkkel, sajátos hivatásunk érzetével adott e törekvés; a feltornyosuló akadályokat legyőzzük s felkeressük azt a helyet, ott azt a tanerőt, a hol és kinek kölcsönható munkássága közben a mi sajátos természetünk szabadon érvényesülhet. A mesternek szava nem a tekintély igényével, hanem az indítás adás óhajával lép fel. Az egyetemen nincsen kész igazság; minden igazságot küzdelem árán *magunknak* kell kiküzdeni s ha sikerült is egy kérdés megnyugtató megoldása — ennek kíséretében egész sora az új kérdéseknek, problemáknak lép elibénk. A tanár az ő seminariumában bevonja hallgatóit a kutató munkásság műhelyébe. Semmiféle colloquium, semmiféle vizsga nem zavarja ez odaadó, fokozódó kedvvel s örömmel végbemenő munkát. A kezdő tudóst is áthatja mind mélyebben a kutatással járó, elődök és kortársak nagy munkájára támaszkodó mások elismerésének lelke, az igazság végtelenségével szemben a gyarlóságnak, az alázatosságnak érzelme és mégis minden mással szemben az önérzetnek szelleme; hisz neki is megadatott a teremtő kegyelem alapján az a sajátos szellemi erő, mely sajátosnak létesítésére, önálló kutatásra képesíti. — A tekintélyek, az egyház és állam tekintélye követelődzéseivel együtt hatástalanok; ezek is az ő oknyomozó, létöket genetikailag megfejtő, követelményeiket psychologiailag, nem egyszer pathologiailag megmagyarázó kutatásának alávetett tárgyát képezik. Az ily igaz egyetemen a tanárnak, valamint a hallgatónak minden lépését nem a külső törvény, nem bármily szabályrendelet, hanem csakis az illető sajátos természetének törvénye szabályozza. A szabadság az igaz egyetemnek lelke!!

Ezért is nemcsak a tanulmányozás indító oka, hanem annak czélja sem külső, hanem magában a tanulmányozásban benne rejlő. Nem az életért, a megélhetésért tanulmányozunk, hanem magáért a tudományért. A tanulmányozás önczélú s ily értelemben is szabad.

Persze, hogy ily igaz egyetemi életre nem mindenki, a ki a középiskolát végezte, érett. Az általános műveltség

birtoka még nem elégséges feltétel az egyetemi szabadság életére. Valaki általában otthonos lehet a műveltség terén: de talán éppen ezen sokoldalú érdeklődése miatt nem alkalmas arra, hogy a mélységbe hatoljon, hogy egy bizonyos tárggygyal tudományosan is foglalkozzon. Az egyetemi tanulmányozásra a középiskolát végzettet át kell még csak vezetni: de csak azt, ki ily elmélyítésre hajlamot mutatott. A gyakorlati irányzatú — s ez nálunk a nagy többség — szakiskolára való, a mely iskolás berendezésénél fogva azonnal a középiskolához kapcsolható.

Az egyetemre való *átvezetés* a németországi és ausztriai középiskolán egyes intézkedésekben megvan. Eltekintve ugyanis attól, hogy Németországban a középiskolai évek száma nem 8, hanem 9 — léteznek immár akár hány iskola két felső osztályaiban úgynevezett *selektak*, azaz oly órák, a melyekben a szaktanárok az egyes szakhoz különös tehetséget és előszeretetet mutatókat magába e szakba különórákban bevezetik; az érettségi pedig egyáltalában gondoskodik a compensatiók intézkedésével arról, hogy az, ki egy-egy tárgyból meg is bukott: de más tárgyban szép előmenetelt mutat, még is érettnek nyilváníttatik. Az ausztriai legújabb intézkedés pedig az érettségire nézve megállapítja azt, hogy nem az egyes tantárgyakból történjék az osztályozás, hanem általában csakis arra feleljen a vizsgálóbizottság, hogy az illetőt érettnek tartja-e, vagy nem!! Így tehát lehetséges, hogy az egyes tanuló már az egyetemi tanulmányozás előtt egy-egy tárgyba és pedig szaktanári vezetés mellett közelebb elmélyedhessen s így immár előkészítve, szaktárgyára nézve tájékozottan léphet az egyetemre s élhet annak szabadságával. Immár 36 év óta — úgy látom — hatástalanul hirdetem, hogy nekünk tanügyi szervezetünk tekintetében Eötvös Józsefünk eszményéhez vissza kell térnünk; s nevezetesen a gymnasium fölé helyezett lyceumban intézményileg az átmenetet meg kell csinálnunk. Csak kiválóbb, nagyobb középiskolákon volna e két évfolyamú lyceum szervezendő és pedig úgy, hogy a tanulók a tudományok encyclopaediáját bevezetőleg és a már választott szaktárgyakat behatóan s végül szaktárgyuk encyclopaediáját (irodalommal együtt) előadásokban hallgathatnák. A súlyt a részletekbe menő szakdolgozatokra kellene helyezni s az egyetemre való érettséget különösen e gondosan vezetett dolgozatok alapján megállapítani. Ily előkészítés útján teljesen tájékozottan arra nézve, hogy mit talál, s hogy miképen használja fel szabadságát, lépi át a lyceista az egyetem küszöbét. A szabadság ily egyénre

nézve nem lesz szabadossággá, a nem tanulás, az erő és vagyon tékozlása szabadságává.

Igen is szükségünk van igaz egyetemre: nem ötre, hanem — ha a felállítandó jogi, orvosi, tanárképzői szakiskolák útján jelenlegi egyetemi hallgatóink nagy számát nagyon is leszállítottuk — a létezőknek *kellő* kiépítésére és pedig a személyiség és ezen nyugvó tanszabadság elve alapján, a haladó tudomány igényeinek megfelelően. Ily alapon mennyi kiépíteni való van csakis a kolozsvári bölcsészeti nyelv- és történettudományi karon!! Hol vannak azok a tanszékek, a melyeket már mintegy 50 év óta a tudomány fejlődése követelt és karunk már 30 év óta sürgetett!! Hol vannak az indogermán, a sémi, a román, a szláv összehasonlító nyelvészeti tanszékek? hol az egyetemes történetnek közép- és újkori elkülönülése, az ókorinak keleti és nyugati népekére?! hol a művészettörténetié, hol az ethnographiaé, hol a német nyelv és irodalom, a philosophia és a paedagogia *nagy* mezejének *külön* tanszékekre való tagolása?! hol az összehasonlító vallástudománynak, a vallástörténetnek az ember szentélyébe bevilágító tanszékei, hol a zenetörténet és elméletnek, az ember kedélyi világát oly tanulságosan szinező tanszéke?! S hol vannak a szükséges *intézetek*, *taneszközök*, a melyek nélkül tudományos munka nem folyhat. Az ásványtani intézet a központi épületben már a souterrainbe is leszorul, a növénytani az ócska színháznak zsellére, a régészeti oly czéltudatosan fejlesztett intézet értékes tárgyainak egy része 14 kibérelt szobában raktározva hever, a művészettörténeti, az aesthetikai múzeum igéretföldjét még csak nehány gipszöntvény a régi színház sötét szinpadján jelezi; s a tudományos seminariumok nagyobb része még a tanár számára sem rendelkezik külön szobával; az oly nagy szeretettel és szakértelemmel minden részleteiben tervezett és kiépitett könyvtár pedig egy-egy szak számára még a szükséges alapvető munkákkal sem rendelkezik. *Fedezet hiánya* miatt az ezt sürgető kéréseink *teljesíthetlenek!* Szükséges, hogy mind ezt elmondjuk, a köztudatba bevigyük, különösen most, midőn lelkiismeretlenül, a helyzetnek nemismerése mellett *5 egyetem* felállításáról handabandáznak.

Ne csodálkozzunk azon, hogy az egyetem ily állapota mellett a külföld minket ignoral s ne csodálkozzunk azon sem, hogy társadalmunkban a szakiskolai eszmény által elrontott egyetemek miatt a tudomány kellő becsben nem áll, s hogy e miatt iparunk, kereskedelmünk pang s közfelfogásunkat az önzés és pártoskodás szelleme elrontja.

A személyiség elvén nyugvó igaz egyetem van hivatva arra, hogy mint leghatásosabb tényező egy jobb kor megteremtésében közreműködjön. A közéletünk, társadalmunk *vezető* emberei az egyetem neveltjei. Ez igaz egyetem neveltjei pedig tudják majd azt, hogy mi a hivatásszerű, szabad, önzetlen munka. Csakis ez a munkásság nyitja meg a dolgok lényegét, természetét, úgy hogy az, ki így belehatolt a dolgok sajátosságába, képes azokat majd gyakorlatilag is felhasználni. Németország bámulatos gazdasági föllendülése, iparának, kereskedelmének felvirágzása arra az önmegtagadó, teljesen odaadó munkára vihető vissza, a melyet az egyetemek végeznek. Ez kulcsa annak, hogy Németország például a chemiai ipar terén is a franczia routiniert, az angol hasznosítót már is felülmulja. A ki a dolgok természetét tudományos biztossággal felismerte: az ezzel a dologgal szabadon rendelkezik, felette uralkodik s nem tapogatózva keresi annak hasznát.

Németországban ez a köztudatba már átment. A mult évi leipzigi egyetem 500 éves jubileumának alkalmi szónoka a közfelfogásnak adott kifejezést e szavakban:

„Az egyetemnek sajátos lelke, sajátos teste van — és mind a kettőnek csakis egyetlenegy a czélja. Ez túl fekszik az államnak a hatáskörén, a mely a hatalmas akaratnak organuma, de sohasem az ismeretnek, mint ilyennek organuma“.

„A főiskola sajátos nemű, sajátos akaratú tereremtmény, melyet tisztán idealis impulsusok visznek előre, s melylyel csakis egyénileg kell bánni. A német egyetem szerencsés végzeteként dicsekedhetik azzal, hogy barátjának, az államnak akkor van leginkább hasznára, hogy ha ez benne teljesen megbízik s nem erőlködik azon, hogy életténykedésének szabadságát a tan és tanulmányozás terén korlátozza.“

A rector Humboldt Vilmosnak, a berlini egyetemet szervező államférfiúnak szavait idézi, a melyek szerint: „az államnak arra legyen gondja, hogy a kiszemelt, egybegyűjtött tanerők szellemileg gazdagok legyenek és hogy tényked ésük szabad legyen. A mennyiben még másba is beavatkozna az állam: kénytelen bevallani azt, hogy mindig csak akadékoskodott“.

S ezt az egyetemet, ez igaz egyetemi szellemet ünnepelte képviselői útján Amerikától kezdve Japán, Chináig a művelt világ, de nevezetesen *Szászország*. A nép minden rétege részt vett ez ünnepélyen s az ország minden vidékéről érkeztek jubiláló iratok, emléktárgyak; a készpénzben

tett alapitványok összege meghaladja a milliót. S a jubiláló tanárok közt ott ült maga a király, mint rector magnificentissimus. Ő volt az első, ki hosszabb szabad beszédben hódolt a tudománynak s midőn szeretetének és ragaszkodásának jelvényeként a többek közt — a rectori lánczon viselendő medaillonját átnyujtotta az egyetemet, mint a tudnivágyó ifjuság képzőintézetét, de a tudománynak, mint olyannak ápoláját ünnepelte. — L. Amtlicher Bericht 81—87.

Nem volt ez mindég igy, Lipcsében sem. Alig még 150 évvel ezelőtt kénytelen volt Francke azért, mivel az orthodoxiával szemben a keresztény kegyes életet s Thomasius, mivel a latin traditionalis tudománységgal szemben ő először német nyelven az ész autonomiáját hangsúlyozta, Leipziget 24 óra lefolyása alatt otthagyni.

Poroszország, Brandenburg ekkor ragadta magához a cultura, a szellemi haladás zászlaját, midőn annak fejedelme I. Frigyes, e két üldözött férfiú kedvéért Halleben 1694-ben egyetemet állitott s legalább részben megvalósitotta azt, a mit atyja a nagy brandenburgi választófejedelem már 1667 ápr. 12-én aláirt alapitó diplomában tervezett: egy oly egyetemnek felállitását, a mely a szellemek menhelyévé váljon, a melynek ölében nemcsak a kutatók gyűljenek egybe, hanem mindazok, a kiket hitükért üldöznek, a kik kemény uralom alatt szabadság után sóhajtoznak; nyitott legyen az egyetem minden nemzet, minden párt számára; itt éljenek zavartalanul, polgáriasan egymás mellett a hitetlenek, sőt zsidók és mohamedánok. Ez egyetem a szellemek köteléke, a muzsák székhelye, a bölcsességnek, a világ legfenségesebb uralkodójának fellegvára legyen . . . . (L. Paulsen Gesch. des g. Unterr. I. 520.)

Brandenburgban talált nemcsak menedéket, hanem kitüntető állást a pietista Spener épp úgy, mint az eretnekeket dicsőitő egyháztörténész Arnold.

Nagy Frigyes első uralkodói intézkedései közt találjuk azt, a melylyel Wolffot visszahivja Halleba. Levélben biztositja Wolffot arról, hogy a *cselekvés* terén nincs ugyan az államnál nagyobb hatalom, s hogy e hatalomnak a fejedelem is épp úgy kötelességszerüleg hódol, mint bármely állampolgár: de a vallás és gondolkozás terén feltétlen az általános szabadság. A tudós az universum tanitója, a fejedelmek mestere. A következetes gondolkozás az ó feladata: a fejedelemé a következetes cselekvés. Okoskodás útján tanitson az, emez a példa útján (1740-ben irt levél).

1805-ben pedig — akkor, midőn Goethe ministersége alatt Jena Fichtet az atheismus vádja miatt elűzte — a porosz király az üldözöttet szivesen fogadja. „Ha ugyancsak igaz az, — igy szólt a király — hogy Fichte jó Istenünk ellen készül hadakozásra: úgy végez majd vele a mi jó Istenünk; engem ez nem érint.“ A király kabinetirodájának vezetője pedig biztositja Fichtet arról, hogy megtiszteltetésként veszik és örömmel fogadják, ha Fichte Berlinben letelepszik. S Fichte le is telepedett itt s a város legelőkelőbbjei, ministerek, herczegek hallgatják a tudomány és nemzetéért, annak jövőjeért lelkesedő előadásait akkor, midőn a franczia megszálló csapatok dobszó mellett vonulnak el a terem ablakai alatt.

S a franczia által megalázott porosz király nem csüggedt el. Szűkös anyagi viszonyok közt nagy fizetésre meghívja Berlinbe Hufelandot, Reilt, Joh. Müllert a historicust. Schiller minden kivánatait, feltételeit teljesíti a király, s csakis Schiller környezete rábeszélésén mult, hogy nem Berlinben végezte be életét. — „Kell, hogy az állam szellemi erőkkel pótolja, a mit a physikaiakban veszitett“: e szavakkal határozza el a király már 1807-ben (aug. 10-én) a berlini egyetemnek alapítását. S szervezik azt különösen Schleiermacher hatása alatt szemben a napoleoni szakiskolai, a tekintélyt szolgáló rendszerrel — a valóságos *tanszabadság* elve alapján. Ennek erejében mindinkább megvalósul a nagy választófejedelem álma. Ma 514 tanerő, köztük 19 lector, a többi mind rendes, rendkívüli (232) és magántanár (259) hirdeti a csak elgondolható tudományokat, tanitja a csak elgondolható nyelveken is, urbi et orbi.

„A tudomány és ennek tanítása szabad“: ez ma porosz, németországi állami alaptörvény.

S a porosz király ma is nagyon jól tudja, hogy ez a szabad tudomány az ő államának minő nagy kincse!

Már 1894-ben, midőn Halle 200 éves fennállásának jubileumát ülte, a tudós világ köztudatának adott kifejezést e szavakban: „Nem fogjuk sohasem elfelejteni, hogy Halle volt az első, mely az akadémiai tanítás és a szabad tanulmányozás közt létező lényeges összefüggést és gyümölcsöző kölcsönhatást tisztán felismerte s ezzel oly alapnézetet emelt érvényre, mely a német egyetemeknek érinthetetlen közkincsévé vált, s mely emezek jelenlegi sajátosságát nagyrészt meghatározzák.“

Az októberben lefolyt ünnepélyen még rövidebben jelezte, hogy a tudományos kutatás önmagában, önmagáért

az egyetemnek főfeladata, midőn éppen e czélt szolgáló intézetekre és intézményekre 9 millió márkát adományozott.

A mult évi lipcsei egyetem ünnepi szónoka (Binding) azt mondta: hogy „bátran állitható, hogy egy nemzet műveltsége megmérhető ama részvételen, a melylyel tudományos intézeteinek növekedését kíséri“.

Állitjuk azt mi is: s így oly természetes, hogy a porosz király e valóban felséges tettében megnyilatkozó szavát a culturnemzetek és még természetesebben az egyetemek, hódoló tisztelettel, elragadó lelkesedéssel fogadják.

S ha majd mi is, mindnyájan a tudományt önmagáért művelő egyetemnek eszménye által meghatároztatunk s így hozzá szokunk ahhoz, hogy minden egyes dolognak értékét az egészre nézvé annak sajátosságába helyezzük: akkor majd mi is képesek leszünk arra, hogy az egyes ember értékét nem tolakodása, akarnokoskodása, nem protegalt volta, sem nem az úgynevezett politikai érdeme szerint pártszempontból mérlegeljük, hanem egyesegyedül azon személyi odaadással végzett eredményes munka, lelkes érzület alapján, a melylyel az a közt szeretettel szolgálni akarja.

Ezért oly fontos *nemzeti* szempontból is az igaz egyetemnek ügye, azé, a mely a személyiség elvét a legtisztábban hivatott egész szervezetében megtestesíteni; a melyben a személyiség elve az oktatás terén teljesen megvalósulva — megdicsőül.

Dr. Schneller István.

A REALITÁS-FOGALOM TYPUSAIRÓL.

Ismeretelméleti tanulmány.

III.

A második fejezet negativ eredményéhez igen hosszú út vezetett el; ebben a befejező részben azt hiszem, nyilvánvaló lesz, hogy a munka nem volt hiába való. Az önálló tételezés lehetetlenségének tudatában pontosan és közvetlenül adhatjuk az első részben felvetett problemának megoldás-approximatióját. Azt hiszem a „pontos“ és „approximatió“ különösnek látszó összekerülése nem lesz csodálatos az előbbi fejtegetések után. Egy approximatio lehet pontos, mint aproximatio, és lehet hasznosabb, mint egy közelebbi, de kevésbbé pontos approximatio. A mellett itt is, ismételten hangsúlyozom, hogy a következő meggondolások épp olyan vázlatosak, s épp úgy mindennemű kidolgozás híjjával valók, mint a megelőzők. Azt hiszem azonban, — s ebben a kijelentésben a subjectivnek leghalványabb nuance-át sem kell keresni — hogy az ilyen vázlatos, csak kijelölő, csak pointirozó munkának megvan a maga specialis functiója és szükségessége. A nélkül, hogy ennél tovább időznénk, visszatérünk az első fejezet gondolatköréhez.

Ott leírtuk, hogy „az“ absolut realitas a *rendszer* belső constructiójának lényeges eleme; miután a rendszer határozta meg, más jellegű a logikai, más a metaphysikai rendszerben, újra más a kevert rendszerekben; ez utóbbiakban — a melyek a tényleg, akár tudományosan, akár philosophiailag megalkotott rendszerek túlnyomó többségét teszik — az absolut realitas functiója nem tiszta, belső ellentmondásoktól van áthatva; a logikai és metaphysikai jelleg közös functióra kényszeritve egymás érvényesülését lehetetlenné teszik. Ennek a paralizált functiónak typikus alakjait röviden le is irtuk, néhány kevert rendszer példáján.

Most már, az előbbi fejezet eredményének birtokában,

pontosabban fogalmazhatunk. A rendszert tisztán immanens szerkezetűnek állapítottuk meg; csak belső alkata határozza meg; ha *egész* gyanánt, mint egy egységes elemet fogjuk fel, az illető rendszer álláspontját már elhagytuk, s egy magasabb niveauju, rendszer-feletti rendszer talaján vagyunk. Az absolut realitas zavartalan functióját csupán egy meghatározott rendszer „tisztasága", vagy a mint most már kimondhatjuk, *belső alkatának zárt volta* teszi lehetségessé. Ez az önmagába zártság azt jelenti, hogy minden elem, rész, vagy momentum, a mint a rendszerbe kerül, maga is felveszi a rendszer belső constructióját. Egy tiszta logikai rendszer minden eleme olyan, hogy annak tisztán logikai alkotottsága minden következtetésben, minden kérdésben, a mely ránézve felvethető, minden definitióban, a melylyel a rendszer keretén belül megconstruálható, ne csak nyilvánvaló, hanem szükségképen való legyen. Az önmagába zártságnak ezt a szükségképeni voltát tisztán mutatja a symbolikus logikai rendszer, ha nem eredményben, legalább tendentiában (*s a mennyiben* ez a tendentia meg van valósítva, annyiban tiszta az illető symbolikus logikai rendszer). Csak arra utalok, hogy olyan kérdéseket, a melyeket e tiszta logikai rendszerek gondolatának megalkotása előtt tisztán metaphysikaiaknak, vagy tisztán ontologiaiaknak tekintettek, így elsősorban az existentia kérdését, a metaphysika tételezésétől teljesen függetlenül, tisztán logikailag tételeznek. Az ilyen logikai tételezés természetesen nem elégíti ki azokat, a kik az existentia-positiókat eleve szükségkép metaphysikaiaknak fogván fel, ezen metaphysikai tételezéseken „mérik" az existentia logikai tételezését; a metaphysikainak a logikai felett való (— az első részben említett —) praevalentiája folytán a logikai tételezés, a metaphysikaihoz mérve, természetszerűleg elégtelen, sőt lényegtelen lesz; de éppen az ilyen mérés jogossága az, a minek nemcsak használhatatlanságát, hanem lehetetlenségét bizonyítja a rendszer természetének helyes ismerete (a mely, nem fölösleges ennél az argumentumnál külön hangsúlyozni, az önálló tételezés lehetetlenségét is magába foglalja). De mi adja a rendszernek azt az erejet, a melylyel a beléje vont elemet már maga a belevonás ténye által a rendszer constructiójával áthatja? Nyilvánvalóan ez a problema idege. A míg ezt meg nem találtuk, elvi bizonytalanság van az eddigiekben; viszont ennek a megoldása visszahatólag értelmezi azt, a mi az előbbi meggondolásban szükségképen határozatlan volt. Ennek a megoldásnak a lehetővé tételére kellett az önálló tételezés lehetőségének kérdését elintézni.

Ugyanis az önálló tételezés lehetetlenségének tényét ismerve, ez a kérdés egészen más formát ölt. Önálló tételezés nincs. Minden tételezés tehát egy rendszerben történik. Abban a rendszerben, a miben az illető elem tételezése eredetileg történt, az elem transformatiójának kérdése természetszerűleg nem merül fel; hiszen a rendszer constructiójával tételeztük az elemet: éppen *ezt* jelenti nem önálló volta. A kérdés ott lesz felvethető, a mikor egy meghatározott rendszerben tételezett elemet egy másik rendszer körébe vonunk. Részletezzük a kérdésben foglalt momentumokat. Az első, a mi természetszerűleg felmerül, a következő: átmehet-e *minden* „elem" abból a rendszerből, a melyben eredetileg tételeztetett, egy másik rendszerbe, és általánosabban: *minden* más rendszerbe átmehet-e? De mit jelent az, hogy „ugyanaz" az elem megy át? Hiszen a másik rendszerbe jutván (feltéve, hogy átmehet) ott transformálódik, s így nem marad ugyanaz, legfeljebb a neve! Ebben a nyelvi magyarázatban van egy eleme az igazságnak; a nyelv nem tesz különbséget logikai és metaphysikai existentia közt. Viszont ne essünk a rendszertani idealismus túlságába: *az illető elem nemcsak abból áll, hogy egy rendszernek az eleme*; ha így volna, minden rendszer egy-elemű lenne, a hol az elemeknek csak a rendszerbeli constructio adná meg azt a jelleget, a mi egy más rendszernek szintén egyforma elemeitől megkülönböztetné. Az ilyen egyetemű rendszer a halmaz-elmélet halmaz-rendszereinél is végtelenül szegényebb lenne; e halmazokban az egyforma elemeknek a halmaz természetében rejlő, jól meghatározott relatiói vannak. Az azonban nyilvánvaló, hogy egy rendszer elemeit a rendszer keretében nemcsak meg tudjuk különböztetni, hanem minden elemet individualis voltában fel tudunk ismerni (ez individualis különlétezésben természetesen esetről-esetre benn van a rendszer alkoti momentuma; ez őket összefüggővé teszi, de semmiképp sem érinti individualis voltukat!) Tehát minden elemben, azonfelül, hogy magában foglalja a rendszer alkati momentumát, van egy olyan momentum, a mi egyéni megkülönböztetését lehetővé teszi. *Nevezzük ezt a momentumot az illető elem representativ tartalmának.* (Ezt a szót már használtuk; mindjárt látni fogjuk, hogy *ebben* az értelemben.) Ha egy elem egy rendszerből egy másikba jut át, representativ tartalma változatlan marad; ez alapon beszélhetünk tehát *ugyanazon* elemről. (Mindig abban a *feltevésben* vagyunk, hogy az átmenet lehetséges.)

Ennek tisztázása után jól értelmezett a kérdés, hogy *egyazon* elem egy rendszerből átléphet-e, s ha igen, milyen

rendszerekbe? Emlékezzünk itt arra a tényre, a melyet többször felemlitettünk: a metaphysikainak a logikai felett való praevalentiájára. A metaphysikai létezés pl. „több", mint a logikai; a metaphysikai tételezés mellett a logikai tételezés egy igen jól ismert érvénytelenséget mutat; de e mellett rendszerbeli jellegét nem veszti el. De éppen ez az antagonismus, ez az érvénytelenülés a legvilágosabb bizonyítéka annak, hogy az „erősebb" rendszer (a milyen a metaphysikai a létezéselemre nézve) *nem* superpositiója a kevésbbé „erősnek"; abból *nem* építhető fel. Másrészt egy bizonyos elemcsoportra az egyik rendszer erősebb, egy másik csoportra egy másik rendszer erősebb (így az első részben láttuk, hogy a létezésre a metaphysikai erősebb, a „részt vevésre" a logikai). Minden rendszernek megvan — idealiter — az a specialis elemcsoportja, a melyre nézve ez a rendszer a legerősebb. (Az *idealiter* azt jelenti, hogy ezek az elemcsoportok még korántsem ismeretesek; hiszen a rendszerek részletes rendezése is még ezután elvégzendő munka.) Egy elem, a rendszer alkati momentumától absztrahálva, egészében, egyéni voltában *representativ tartalom*; ezt hatja át a rendszer alkati momentuma; csakhogy e representativ materia nem minden rendszer alkati momentumának fölvételére alkalmas. (Így a létezés nem alkalmas a művészi rendszerezés felvételére; a „lehetőség" nem alkalmas a causalis rendszerezés fölvételére; a következés nem jöhet be a teleologiai rendszerezésbe; az értékelés nem léphet be a descriptiv rendszerezésbe, a „különböző realitások" („*egy* realitas") nem alkalmas, csak olyan niveaujú rendszer felvételére, a melynek a rendszere fajilag, mint fogalom, elemét alkotja és így tovább.) Tovább menve, a representativ materia nem *egyformán* alkalmas azon rendszerezések fölvételére, a melyekben egyáltalán lehetséges (a „létezés" lényegesebben hatható át metaphysikai, mint logikai rendszerezéssel).

Végeredményben: egy elemnek *egy* rendszerből egy másikba való átmenete mikéntjét a következő kérdésre vezettük vissza: mit jelent a representativ materiának egy rendszertől való áthathatósága? Ennek a tisztázásával fejezzük be ezt a tanulmányt.

Először is megállapitjuk az előbbiekből, hogy a rendszerek nem alkotnak hierarchiát. Az egyik rendszer legmagasabb *egy bizonyos* elemcsoportra, egy másik rendszer egy másik elemcsoportra. De semmisem bizonyítja, hogy, egy elemcsoportot, s annak megfelelő legerősebb rendszerezést megállapítva, a rendszereknek erősség szerint rende-

zett sorrendjét állapithatjuk meg *erre az elemcsoportra*. Ehhez az volna szükséges, hogy az illető elemcsoport minden eleme minden rendszer keretén belül ugyanazon niveaun álljon, és hogy ebbe a niveauba más elemek ne essenek. Ez pedig nyilvánvalóan hamis. A logikai rendszerezésben minden igaz, mondjuk barbara formájú következtetés egyazon niveaun áll; a művészi rendszerezésben korántsem. Ez a csoport ez utóbbi rendszerezésben teljesen szétesik. A példákat szaporithatnók; a bizonyitásra ez az egy is elég. Most áttérünk a representativ materia tárgyalására. Hogy ez valami individualis, az az imént kijelentett rendezhetetlenséggel valószinűleg összefüggésben áll. „Individualis"; eleve hangsúlyozom, hogy a representativ materia individualitásának semminemű logikai charaktere nincs (nem is lehet, ha a materia a rendszerezéssel szemben álló momentum); a materia *nem* a discernibilis, bár egy logikai rendszerezés ezt a qualitást is megadja neki, sőt, alacsonyabb fokon egy olyan rendszerezés is, a mely még nem tisztán logikai, így a reflexió kevert rendszerezése, vagy a tárgyi systema. Ezzel a negativ kijelentéssel körülbelül ki is meritettük azt, a mit *elvileg* a materia dolgában mondhatunk. Bizonyára sokan fogják az elintézésnek ezt a formáját a megelőző meggondolások csődjének, vagy legalább is nagyon kényelmes elintézésének mondani. Ime, a problemát egy pontban összesitve, ezt a pontot nem érhetjük el, s csak annyit tudunk, hogy az ismert helyeken, a hol sokan megtalálni vélték, nincs. De már ez az argumentum, a mint eredményünk hiábavalóságát bizonyitja, éppen annak a jelentőségére mutat. Nincs az ismert helyeken, nincs tehát a logikai, vagy a metaphysikai positiókban, a hova annyiszor helyezték; nincs a belső észrevevésnek reflexiókkal kevert rendszerében sem, a hová annyiszor menekültek, mint a metaphysikai, vagy logikai absolutismustól mentes igéret földjére. Vannak philosophusok, a kik a belső észrevevés reflexióval kevert rendszere *előtt* egy tisztán adott, teljesen rendszeretlen közvetlen tapasztalást ismernek el, mint közvetlenül adottat. Ha Brentanot és másrészről Bergsont említem itt föl, akkor ennek az iránynak két ellentétes változatát láthatjuk: az egyik, a mint a közvetlen adott fogalmát megalkotja, annak constructiójába egy jól meghatározott logikai functiót vesz újra be; a másik ennél radikálisabban és tudatosabban alkotja meg a közvetlenül adottat, de csak azért, hogy egy metaphysikai praedicatumnak területét találja meg benne; a mi aztán azt eredményezi, hogy ez a praedicatuma elveszti eredeti *jellegét* s a már leirt données immé-

diates-nak iteratiójává válik, de megtartja eredeti *tendentiáját*, s a kevert rendszerek zavarát így a legmélyebb érvényességben hagyja. Ennek ellenére a közvetlenül adott megállapitására irányuló munkájuk jelentősége megbecsülhetetlen. S éppen az a tény, hogy a „közvetlen"-t legközelebbről látók is a rendszerezések praedicatumaival szerelik fel azt, teszi fontossá, és elkerülhetetlenné, s a kibontakozás stádiumában elvileg a positiv megadásnál is szükségesebbé a negativ megállapitást: a representativ matéria a rendszerezéstől abstrahált, s így annak egy rendszerezés állitmányával való ellátása nem más, mint annak az egész processusnak a megsemmisítése, a melylyel hozzáférkőztünk. Az a mód, a melylyel egész tárgyalásunk erre a non-licet-re előkészült, magában rejti a positiv munka irányát. Ha a művésznek megvan adva az anyag, a melybe dolgozik, megvan adva a lehetőségeknek egy területe is; ez különböző a különböző anyag szerint; de mit mondhatunk arról, hogy az anyag *miképen* adja meg ezt a területet? Magát a determinatiót tapasztaljuk; mikéntjét csak theoriákkal irhatjuk körül. Ha a közvetlenül adott összeségét jól elhatároljuk a rendszerezett anyagtól, az előbbihez hasonló tapasztalati módon mutatkozik a rendszerezés mikéntje. Azaz: a közvetlenül adott, s ennek a rendszerezésekben való alakulása descriptiv tárgyalásban szemünk elé állitható, a nélkül, hogy mikéntjének meghatározása külön tárgyalást igényelne. A mikéntnek e közvetlen észrevevési módja azonban csak úgy lehetséges, ha a közvetlenül adottat nem ruházzuk fel eleve a rendszerezettnek jellegével. „A Philosophie als Kunst" vádját, a mi ezt a tárgyalásmódot bizonyára nem fogja megkímélni, (a tárgyalásnak nem a külső formájára gondolok) nyugodtan fogadhatjuk; ez csak akkor vád, ha egy rendszer keretén belül nyer alkalmazást. A subjectiv idealismus philosophiai költeményei egy metaphysikai rendszer belső constructiójában akarták érvényesiteni azt a módszert, a mi csak a rendszerezetlennek a rendszerezésbe való fellépése leirásánál lehetséges. A rendszer számolni tartozik érvényessége körével, immanens lehetőségeivel; ezek a kérdések a rendszerezetlen fokán nem értelmezhetők. Abban a tanulmányban, a mire ennek a dolgozatnak a folyamán többször utaltam, a közvetlenül adott descriptiv körülményeit részletesebben igyekeztem tisztázni; mielőtt a rendszerezések descriptiv analysisét az ott adott, s bizonyára kezdetleges alapon megkísérteném, szükségesnek tartottam, hogy e descriptio ismeretelméleti jelentőségét elvileg tisztázzam. Ez történt a jelen meg-

gondolásokban, a melyek így a tényleges munka bevezető részét alkotják.

Végül szükségesnek tartom, hogy néhány szóval megjelöljem a fenti álláspont viszonyát azzal a magyarázattal, a mit Husserl az „Erfüllung“ fogalmában ad meg a fenomenologiai tények érvényessége számára. S már ezzel a kijelentéssel meg is jelöltük a kérdéses viszonyt: az Erfüllüng-összeség egy érvényességi rendszer; a létezése ott válik észrevehetővé, a hol a közvetlen tapasztalásból a gondolkozás czéljaira (gondolkozás alatt természetesen nemcsak a cursiv gondolkozás specialis esete értendő) mesterséges jelrendszer fejlődött ki. A jelrendszerben a jelzettnek a fellépése az „Erfüllung“. Ez lehet úgy közvetlen adat, mint rendszerezett adat; az „objectiv adaequate Anschauung“ a rendszerezés tetszésszerinti fokain állhat; lehet a tárgyi rendszer tagja, de épp úgy lehet *egy* metaphysikai rendszer eleme. Az Erfüllung-összeség a rendszer nélkül adott (közvetlen adat) összeségével nemcsak hogy egybe nem eső, de attól teljesen független valami, a jelrendszernek *mint jelrendszernek* érvényességét megállapító tényczoport. Ha pl. egy új logikai rendszert alkotok, egy új Erfüllung-csoport jön létre; de korántsem bizonyos, hogy a rendszerezetlen anyag a legkisebb mértékben is növekedett. Ellenben maga e jelrendszer kidolgozása a Husserl Bedeutung und Erfüllung fogalmában mint a rendszerezés egy rendkívül fontos typusának részletes tárgyalása a fentiekben felállitott feladattal szoros kapcsolatban áll. Csakhogy a jelrendszer fenomenologiai alkatának felderitése nem egy rendszernek a rendszerezetlenből való kiválását, hanem egy specialis (logikai czélokra készült) rendszerezésnek *minden más rendszerezéssel* való viszonyát tárgyalja, s így azok közé a vizsgálatok közé tartozik, a melyeket fentebb a „rendszerfeletti“ rendezés körébe soroztunk. Ennek a rendszerezésnek fenomenologiai vizsgálata alapvető fontosságú, adva lévén az a tény, hogy a jelek használata a rendszerezés minden fokán megállapítható. De nagy tévedés volna azt hinni, hogy a magasabb rendszerezések positióihoz csakis *e jelrendszeren át* juthatunk (ez a hit a symbolikus logika átlagos felfogásától nem áll messze); egy új rendszerezés általában egy új jelrendszert is termel, de a rendszerezésnek ez a megfelelő jelrendszer nem constructiv része (ezt Husserl igen élesen kiemeli); a rendszerezés belső alkatát az „Erfüllung“-ok állapitják meg, vagy — mivel a jelrendszertől e belső alkat független — azok a tények, a melyek egy jelrendszer fogalmazásában az illető rendszer „Erfüllung“-

összeségét alkotják; s „Erfüllung"-jellegüknek, a míg éppen a jelrendszer álláspontjára nem lépek, egyáltalán nincs functiója. A Husserl vizsgálatait tehát nem tekinthetjük a rendszerezés leírása *általános* előtanulmányául, hanem úgy, mint *egy* specialis rendszerezésforma kimerítő leírását, a mely rendszerezésformát tökéletesen ismerni kell ahhoz, hogy *a logikai* gondolkozás tényleges elemeinek vizsgálatához kezdhessünk.

Jegyezzük meg végül a következőt. Az Erfüllung-rendszernek az a szerepe, hogy egy jelrendszerben ő alkotja a jelzettek összeségét, természetessé teszi azt a tendentiát, a mely ebben az Erfüllung-rendszerben látja az absolut — vagy legalább is azt a realitást, a *mi ismeretünk körében* az absolut functióját teljesíti. Erre a felfogás természetesen épp úgy érvényesek a második fejezetben előadott kifogások, mint minden más felfogásra, a mely egy rendszer sajátos realitását *a* realitás metaphysikai functiójával kívánja felruházni úgy, hogy ezt a metaphysikai realitás fogalmat eredeti helyéből, a metaphysikai rendszerből kiszakítja, s önálló tételezésnek véve, a szóbanforgó rendszer sajátos realitásához praedicatum gyanánt fűzi hozzá —; de egy szempontból az Erfüllung e metaphysikai transformálással szemben mégis egészen külön helyet foglal el más rendszerek sajátos realitásával szemben. Ez rögtön kiviláglik, ha arra gondolunk, hogy a jelrendszer, a mint említettük, a rendszerfeletti rendszerezés körébe tartozik, tehát (az első részben mondottak szerint) a rendszerek külön realitásainak fogalmát kellene létrehoznia, s nem *a* realitását. Mi magyarázza mégis, hogy az „Erfüllung"-rendszer *az* absolut realitás construálására alkalmasabbnak látszik, mint bármely más rendszer sajátos realitása? Nyilvánvalóan az, hogy — a mint fentebb már említettük — a jelrendszer *minden* rendszerezésben alkalmazható; s így, a jelrendszert kiterjedése („köre") szerint tekintve, *minden* rendszer sajátos realitásait nyerjük Erfüllung-rendszer gyanánt. A míg tehát a materialismus vagy spiritualismus *egyetlen* rendszer realitását tekinti absolutnak, addig az Erfüllung metaphysikaivá transformálása az összes rendszerek sajátos realitásainak összegét veszi absolutnak. Azok számára, a kik a metaphysikai positió realitását tagadják, az előbbinél alkalmasabb realitás-definitiót elképzelni sem lehet; de a kik elismerik a metaphysikai rendszerezés immanens érvényességét (tehát azt, hogy az *valóban* rendszerezés, zárt és saját belső constructiója által determinált), azoknak a rendszerek specialis realitásainak összesége sohasem lehet aequi-

valens a metaphysikai rendszer specialis realitásával. Sőt, tovább menve: mivel a rendszereket elem gyanánt felölelő rendszerezés a realitásokat *csak* mint rendszerelemeket tekinti, így speciálisan a metaphysikai absolut-realitást is — nyilvánvaló, hogy azok, a kik egy rendszerfeletti rendszerezésben — pl. az „Erfüllung"-rendszerezésben akarják *a* realitáselemet megtalálni, olyan functiót ruháznak e magasabb rendszerezésre, a mi ezt, éppen magas niveaujánál fogva, nem illeti meg. Pontosabban szólva: a rendszerfeletti rendszerezést *egy* rendszer, és pedig éppen a számőzött *metaphysikai* rendszer functiójával látják el. A mi frappánsul bizonyítja, hogy a metaphysikai positiót ők sem nélkülözhetik; de nem lévén elég bátrak arra, hogy törvényes nevén, nyilvánosan fogadják el, kerülő úton eresztik be. S a félradikalismus mulatságos következményekép a lopva beeresztett különb helyet kap, mint a mi rangját megilleti; a fattyú Edmund túlnő a törvényes Edgáron; valóban úgy látszik, a metaphysika veszedelmeitől csak úgy lehet megszabadulni, ha azt mindenekelőtt — nyíltan elfogadjuk.

Dr. Zalai Béla.

AZ ÉRTÉK PROBLEMÁJA.

II. közlemény.

2. *Windelband.*

A ki az értékproblémát kutatja, annak Kantból kiindulólag Windelbandhoz kell eljutnia és az nem haladhat el Windelband mellett a nélkül, hogy el ne ismerné azt a nagy érdemét, hogy a philosophiát „Kant alapgondolatának kiépítéseként“ mint „az általános érvényű értékről szóló tudományt“ állitotta oda (Präludien, 3. kiad. Tübingen, 1907, 52. old.). Mindig el kell majd ismerni, hogy ő — miként szerényen megjegyzi — utánozta Kant mesterfogását, Kolumbus tojásának felállitását, még pedig oly időben, midőn az a legtöbb helyt teljesen feledésbe merült.

A Kanttal szemben való állásfoglalás után egy az értékre vonatkozó vizsgálódásnak Windelbanddal szemben kell álláspontját meghatároznia. Mi ezt a következő főpontokban akarjuk megtenni.

a) *Ítélet és megítélés.* Windelband kiindulópontja „az ‚itélet' két elemének a logikára nézve felette jelentős, sőt fundamentalis megkülönböztetése“, a mely „csak az újabb logikában jutott közelebb a helyes felfogáshoz“. E megkülönböztetés szerint minden tétel „látszólagos grammatikai megegyezésük daczára“ vagy *ítélet* vagy *megítélés.* „Az előbbiekben két képzettartalomnak egyűvé tartozása, az utóbbiakban a megitélendő öntudat viszonya az elképzelt tárgyhoz mondatik ki. Fundamentalis különbség van a két mondat között: ‚ez a dolog fehér' és ‚ez a dolog jó', jóllehet a két mondat grammatikai formája egészen azonos.“

Az előbbi esetben — mondja Windelband — az alanyhoz „egy magában véve kész, az objective elképzeltnek tartalmából vett meghatározást“, a másik esetben ellenben „egy czélt kitűző öntudatra utaló vonatkozást“ fűzünk állítmányként az alanyhoz (52. l.). „Minden megitélés saját magának mértékéül meghatározott czélt tételez fel és csak annak számára van értelme és jelentősége, a ki ezt a czélt elismeri“ (53. l.). Mi azonban „folyvást sajátságos combinatiót viszünk véghez e két dolog között“. „Az ítéleteket úgy a közönséges képzetfolyamatban, mint a tudományos életben csak abban az értelemben alkotjuk, hogy azoknak értéket tulajdonítunk, vagy azt tőlük megtagadjuk, hogy igazaknak vagy nem igazaknak mondjuk azokat“ (54. l.). „A megismerésnek minden tétele már az ítéletnek és a megítélésnek combinatiója: vagyis olyan képzetkapcsolatok, a melyek igazságértékére nézve az állitás vagy a tagadás által döntöttünk“ (55. l.).

Láttuk már, hogy ezt a megkülönböztetést ebben az értelemben nem lehet megtenni, hanem hogy itt egészen más természetű különbséggel van dolgunk. Mert már két képzettartalomnak „az együvé tartozósága“ is a megítélő öntudatnak az elképzelt tárgyhoz való viszonyát jelenti. „Két képzettartalomnak együvétartozóságát“ nem is tudom másként kifejezni, mint az által, hogy ennek igazságát, helyességét fejezem ki. Tehát nem „folyvást sajátságos combinatiót viszünk véghez e két dolog között“, hanem: egyszerűen nem is léteznek olyan tételek, a melyek ne volnának megítélések. Ha az ítéleteket úgy „a közönséges képzetfolyamatban, mint a tudományos életben“ egyáltalában *csakis abban az értelemben* alkotjuk, hogy azoknak értéket tulajdonítunk avagy azt tőlük megtagadjuk, akkor egy szóval *csakis* megítélések léteznek.

Nem volna ehhez képest „fundamentalis különbség“ e két tétel között: „ez a dolga fehér“ meg „ez a dolog jó“? Tudjuk már a fentebbiekből, hogy van köztük fundamentalis különbség, csakhogy ez nem abban rejlik, mintha az első tétel nem volna megítélés, a másik igen. A köztük levő különbség abban rejlik, hogy az első tétel csakis igazsági értékelést, a másik ellenben az igazsági értékelésen *kivül* még egy *további* értékelést fejez ki. Ennek a tételnek: „ez a dolog fehér“ előföltétele csak egy értékprincipium, az igazságérték. Ennek a tételnek ellenben: „ez a dolog jó“ két értékprincipium az előfeltétele, az igazság absolut értékprincipiumán kivül még az erkölcsiségnek objectiv, de az igazságértéknek alárendelt principiuma.

b) *A philosophia meghatározása.* „Az ítélet és a megítélés különbsége“ — folytatja Windelband (ugyanott 55. l.) — „azért főfontosságú, mert az egyedüli alapot szolgáltatja arra nézve, hogy a philosophiát mint specialis, már tárgya által is a többiektől élesen elkülönülő tudományt határozhassuk meg. Minden más tudomány ugyanis ítéleteket állít fel: a philosophia tárgyai ellenben a megítélések.“ Ez persze nehezen lesz keresztülvihető, minthogy „az ítéletek úgy a közönséges képzetfolyamatban, mint a tudományos életben *csakis abban az értelemben* képeztetnek“, hogy azonnal értékeltetnek is. Így lehetetlen lesz, hogy a tudományoknak ne legyen szintén megítélésekkel dolguk.

Ez a tétel „minden más tudomány teoretikus ítéleteket állít fel: a philosophia tárgyát a megítélések képezik“, különben más azért is helytelen, mert a tudományoknak nem is feladatuk, hogy az igazságértéktől független ítéleteket állítsanak fel. Ezt Windelband természetesen maga sem gondolja. Már az 56. oldalon mondja: hogy „mindezek az ítéletek“ vagyis azok az ítéletek, a melyeket a többi tudományok állítanak fel „olyan képzetkapcsolatokat tartalmaznak, a melyek igazságértéke a tudomány által meghatározandó“. Így tehát a tudományoknak mégsem az a feladatuk, hogy olyan ítéleteket állítsanak fel, a melyek a megítélésekkel vagy értékelésekkel szembe volnának helyezhetők, hanem az igazságértéket kell megállapitaniok, tehát megitéléseket kell véghez vinniük. Ezzel azonban már concedálva van az is, hogy a philosophia és a tudomány különbsége maga Windelband szerint sem az ítélet és megítélés általa felállitott különbségében rejlik.

Ez a következő szembeállitásból is kiviláglik (l. i. m. 57. l.): „A philosophia feladata nem állhat abban, hogy a többi tudományok módjára ítéleteket állítson vagy tagadjon, a melyekkel bizonyos tárgyak megismertetnek, leiratnak vagy megmagyaráztatnak. Az a tárgy, a mely számára fenmarad, a megítélések.“ Szóval, e szerint a tudomány feladata volna a többi tárgyakra nézve megitéléseket felállitani, mig a philosophiának nem a többi tárgyakkal, hanem a megitélésekkel volna dolga. „De ezekkel szemben is egészen más magatartást kell tanúsítania, mint a többi tudománynak az ő tárgyaival szemben“ (57). Megtudjuk (l. 57—59. ll.), hogy a megitélések is válhatnak a többi tudományok tárgyaivá. Így tehát a tudomány és a philosophia határvonalát még sem képezi tárgyaiknak különbsége, a mivel ismét az van elismerve, hogy nem helyes, hogy „az ítélet és a megitélés különbsége már azért is főfontosságú, mert

az egyedüli alapot szolgáltatja arra nézve, hogy a philosophiát mint specialis, *már tárgya által is a többiektől élesen elkülönülő* tudományt határozhassuk meg. Minden más tudomány ugyanis ítéleteket állít fel: a *philosophia tárgyai* ellenben a megítélések." Mert az 57. lapon azt mondja Windelband: „A philosophiának nem feladata a megítéléseknek sem leírása, sem magyarázata. Ez a lélektan és a culturtörténelem dolga." Vagyis a megítélések éppen úgy lehetnek a lélektannak és kulturtörténelemnek tárgyai, mint a philosophiának.

Windelband ezek után különbséget tesz megítélés és megítélés között és ennek alapján különbözteti meg azután a philosophiát a tudománytól. „A hedonika kirekesztése után a megítéléseknek csak három formája marad fenn, a melyeknek lényeges elemük az általános érvényűségre való igény — az a három, a melyet e fogalompárokkal igaz és nem igaz, jó és rossz, szép és rút jellemezünk. A miért is csak ez a három tulajdonképpeni értelemben vett philosophiai alaptudomány van: logika, ethika és aesthetika" (63). Vagyis voltaképen Windelband sem „az ítélet és a megítélés" különbsége alapján állapítja meg a philosophiának egy olyan tárgyát, a mely azt a többi tudományoktól megkülönböztetné, hanem ellenkezőleg az derült ki, hogy ezen alapon Windelband maga sem állapítja meg a kettő közti különbséget, hanem hogy a philosophia tárgyául csak bizonyos megítéléseket jelöl ki. Az a definitio, a melyhez Windelband végül eljut (69. l.): „A philosophia az absolut megítélés elveiről szóló tudomány", tehát nem az ítélet és a megítélés különbségén nyugszik.

Ha ellenben az ítélet és megítélés Windelband-féle megkülönböztetésének helyébe a fentebb kifejtett különbséget állítjuk egyfelől olyan ítélet között, a mely csakis absolut értékelést, másfelől olyan ítélet között, a mely ezenfelül még egy nem-absolut értékelést is fejez ki, akkor ezen az alapon megvonhatjuk a philosophia és tudomány közti határvonalat és a formális *értékprincipiumok* kifejtését a philosophia, a *tartalmi értékelések* felállítását ellenben a tudományok körébe utalhatjuk. A míg tehát a philosophia az értékprincipiumokat, a tudományok előföltételeit fejti ki, a tudományok e principiumok alkalmazásait szolgáltatják. Ez a különbség még a következő fordulattal is megvilágítható, hogy míg a philosophia az *értékmérőket* fejti ki, addig a tudományok *érték-casuistikát* szolgáltatnak.

c) *Az értékek tagozódása.* Az eddigiek után nyilvánvaló, hogy ez az imént tett megkülönböztetés még egy

megállapítást igényel. A nem-absolut értékek kifejtése ugyanis mindig egyúttal az absolut érték casuistikájába tartozik. Ha tehát az előbbieket nem akarnók a philosophia tárgyaiul elismerni, a philosophia számára nem maradna egyéb mint az absolut érték kifejtése. Ha tehát Windelbanddal philosophia alatt „az absolut értékelés principiumáról szóló tudomány"-t akarjuk érteni, akkor az ethikát és az aesthetikát nem szabad a philosophia körébe utalnunk. Ha ellenben philosophia alatt csak az *általános érvényű* megitélések principiumairól szóló tudományt akarjuk érteni — nem feledve el az általános érvényűség szó két különböző jelentését — akkor az absolut megitélésekről szóló tanon kívül az objectiv megitélések elvéről szóló tant is a philosophiához számithatjuk.

Egy dolgot azonban sohasem szabad elfelejtenünk: Semmiféle terminológia sem homályosíthatja el azt a tényt, hogy az igazságérték vizsgálata fölérendelt helyzetben van a többi általános érvényű érték vizsgálatához képest. Ha az utóbbiakat is philosophiának akarjuk nevezni, akkor nem szabad a philosophia összes részeit egy fokra helyezni, hanem el kell ismernünk, hogy többi részei — egymás között coordináltan — az igazságértékre vonatkozó részszel szemben subordinált viszonyban vannak.

Ez egy második elvi módosítás, a melyet Windelband értéktanán meg kell tennünk. Windelband maga is, úgy látszik, érzi ezt a különbséget. A három philosophiai alaptudományban „megvizsgálandó az az igény, a melyet a logikai, az ethikai és az aesthetikai megítélés az általános érvényűség tekintetében támaszt: és eleve megjegyzendő, hogy a kérdés egyenlő föltevésével ugyan e három disciplinát illetőleg methodikailag azonos és systematikailag párhuzamos vizsgálódás adódik, hogy azonban ez által legkevésbbé sem föltételezzük az eredmény azonosságát vagy praejudikálunk annak. Például nem elképzelhetetlen, hogy a kritikai philosophia teszem a logikai megítélésnek az általános érvényűség tekintetében támasztott igényét helybenhagyja, ellenben a másik két területen támasztott hasonló igényt vagy egészen elveti vagy csak jelentékeny módosításokkal ismeri el. Ez esetben az illető terület egy absolut érték hiányában egészen a lélektani és fejlődéstörténelmi tárgyalás körébe volna utalandó". Präludien, 63—64.)

Az általános érvényűség különböző fajainak megkülönböztetése itt határozottan érezhető.

Ha azt a kérdést vetjük fel, honnan veszi Windelband az értékeknek általa felállított tagolását, azt fogjuk

találni, hogy ő *tényként* állapítja meg, hogy a megítélésnek csak három olyan alakja van, a melyeknek lényeges eleme az általános érvényűségre való igény. Ha tehát a philosophia tárgya annak az igénynek a megvizsgálása, a melyet a logikai, az ethikai és az aesthetikai megítélések az általános érvényűség tekintetében támasztanak (63. l.), ezt a vizsgálást mégis meg kell előznie annak a megállapításnak, hogy egyáltalában hányféle ilyen megítélés létezik, a mint ezt Windelbandnál meg is találjuk (62. l.). Ez azonban leírás volna, a mely nem tárgya a philosophiának. E szerint mindennemű philosophia egy lélektani föltevésen nyugodnék, a melynek igazsága (általános érvényűsége) azonban csak egy philosophiai kutatáson nyugodhatnék. Annak az igénynek szempontjából, a melyet az ethika és az aesthetika emelnek, ebben nem rejlik ellenmondás. Minthogy az az általános érvényűség, a melyet ezek a megítélések igényelnek, nem az igazság, ellenmondás nélkül képezhető előfeltételüket egy igazsági értékelés. Az igazságértéket illetőleg azonban ez már nem lehetséges. Azt már nem lelhetjük meg mint tényt. Az igazságérték és philosophiája minden más esetleg még elismerendő philosophia elébe teendő.

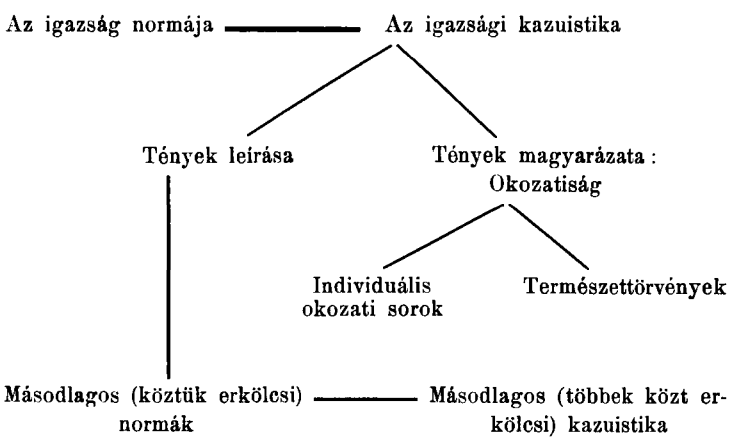
Az a mellérendeltség, a melybe Windelband ezt a háromféle, különböző általános érvényűséget igénylő megítélést helyezi, tarthatatlan. Láttuk, hogy az az általános érvényűség, a melyet az ethika igényel, korlátoltabb, mint az, a melyre az igazsági értékelés támaszt igényt. Azok az értékelések, a melyekkel saját értelmük szerint csak bizonyos tárgyak ítélhetők meg, nem állhatnak mint egyenrangú értékelések azok mellett, a melyekkel minden dolog megítélhető. Ha Windelband (68. l.) azt állítja, hogy „senkivel sem tudnánk logikailag és tudományosan tárgyalni, a ki az ész törvényeinek érvényét tagadná és senkivel sem tudnók magunkat erkölcsileg megértetni, a ki minden kötelességet tagadna“ — ez ugyan helyes, de figyelembe veendő még az a körülmény is, hogy nem tudnók magunkat erkölcsileg megértetni olyas valakivel sem, a ki az ész törvényeinek érvényét tagadná, míg viszont olyas valakivel, a ki minden kötelességet tagadna, logikailag és tudományosan azért még mindig tárgyalhatnánk.

d) A *normák és a természettörvények.* Az ítéletek és megítélések elvi szembehelyezése Windelbandot a „normák“ és a „természettörvények“ elvi szembeállításának következményéhez is elvezeti. „A természettörvények az ítélő, a normák a megítélő észhez tartoznak. A norma sohasem a magyarázat elve, éppen úgy a hogy a természettörvény

sohasem a megítélés elve.“ (Präludien, 3. kiad. 286.) A természettörvénynek ezzel a felfogással olyan helyet utal ki, a melyre az nem való. Természettörvényt csak az igazsági norma applicatiójaként lehet elképzelni; következőleg nem lehet a természettörvényt a normával elvi ellentétbe helyezni, hanem a norma *alatt* kell annak helyét keresnünk.

Másrészt meg nem volna szabad a természettörvényeket az *összes* normákkal szembeállítani, minthogy azok még mint alkalmazások is csak az igazsági normához tartoznak, míg az egyéb normák alkalmazásai, igy pl. az erkölcsié, nem vezethetnek természettörvényekhez. A természettörvények tehát olyan viszonyban vannak az igazsági normával, a minőben az erkölcsi casuistika áll az erkölcsiség elvével. A természettörvények a leírásokkal egyetemben az igazsági casuistikát teszik ki. Egy erkölcsi ítélet tehát úgy viszonylik az erkölcsiség elvéhez, mint egy természettörvény az igazság elvéhez. Minthogy továbbá, miként tudjuk, az erkölcsiség elvét magát is az igazság elve alá kell helyeznünk, világos, hogy mennyire elhomályosítja az igazi tényállást az értéktanban a normáknak és természettörvényeknek mint coordinált fogalompároknak egyszerű szembehelyezése.

A különböző normáknak a természettörvényekhez való viszonya a következőképpen szemléltethető:



A normák és a természettörvények e viszonyának félreismerése egészen tarthatatlan következményekhez vezet. Így

Windelband (291. l.) az ő kiindulópontjából többek közt ahhoz a felfogáshoz jut el, hogy „*minden* norma psychikai elemek összekötésének olyan módja, a mely a lelki életnek szükségszerű, természettörvényileg meghatározott folyamata által éppen úgy előidéztethetik, mint az összekötésnek sok más és éppen ellenkező módja is.“ Továbbá: „Minden norma természettörvények megvalósulásának egy specialis formája“ (ugyanott). Ezzel azonban az igazság *elve* is a természettörvényszerűségnek egy specialis esetévé válik, a mi nem lehetséges, minthogy éppen fordítva egy természettörvényszerű történésnek minden megismerése csak mint az igazság megismerésének egy specialis esete fogható fel. Az igazság elvének *alkalmazásai* (és ezzel a *többi* értékelvek létezése is) felfogható ekként, az igazság elve maga azonban nem. A „tartalmi igazság“, az igazsági casuistika csakugyan az egyik lehetőség a természettörvényszerű történés folyamatában a tévedés mellett, nem azonban maga az igazság normája. Ez mint minden természettörvényszerűségnek előfeltétele nem tekinthető ismét mint ennek a folyamatnak egyik lehetősége. Erre már Rickert is utalt, a midőn kimutatta, hogy „a természettörvényszerűség formájának csak akkor van objectiv jelentősége, ha maga is normán alapszik, a miből következik, hogy a helyességnek (Sollen) elismerése nélkül nem is léteznék a kénytelenség a természettörvényileg szükségszerűnek az értelmében. (Der Gegenstand der Erkenntnis, 2. kiadás, 240. l.)

e) *A normák és a teleologia.* (Érték és végczél.) Az összes normák mellérendelése ahhoz a helytelen következtetéshez vezet, hogy minden norma egy végczélra való vonatkozást, tehát egy ebben az értelemben vett teleologikus szükségszerűséget fejez ki. „Minden megítélés — mondja Windelband (53. l.) — önönmagának mértékéül határozott czélt tételez fel.“ És (a 292. lapon): „A logikai törvényhozás csakis az igazság czéljának föltevése mellett áll fenn számunkra. Ha azonban az igazságot egy felállított czélként akarnók felfogni, az ismeretelméletet megint lerántanók a lélektanba.

De annak a korlátolásnak, hogy „a logikai törvényhozás csak az igazság czéljának feltétele alatt áll“, azért sincsen értelme, minthogy lehetetlen volna ezt a czélt ki nem tűzni. A föntebbi körülhatárolásnak csak akkor volna értelme, ha lehetséges volna ezt a feltevést meg nem tenni. A ki azonban ettől a czéltól el akarna tekinteni, mindenekelőtt ennek az eltekintésnek, tehát e czél fenn nem forgásának az igazságát állítaná. Mégis csak kellene valamely

instantiának léteznie annak az eldöntésére, vajjon az igazság czélja fennforog-e vagy sem, ez az instantia azonban természetesen nem lehetne ismét az igazság maga.

Ez a tévedés megint onnan származik, hogy a „többi" norma (— e helyütt ismét csak az erkölcsieket veszem figyelembe —) felfogható egy legfelsőbb czélra vonatkoztatva. Minthogy ezeknek a normáknak az igazsági értékelésnek kell alárendelődniük, az a megismerés, hogy egy legfelsőbb czél képezi előfeltételüket, nem tartalmaz ellenmondást. A ki már most megszokta, hogy a különböző értékeléseket, nevezetesen az igazságit meg az erkölcsit, mint egymásnak coordinált, egyenrangú praesuppositiókat helyezze egymás mellé, az könnyen jut oda, hogy valamit, a mi az egyik (az erkölcsi) értékelésre nézve helyes, a másikról (az igazságiról) is állítson.

Ennek a felfogásnak tarthatatlansága végül még akként is kimutatható, hogy „a teleologiai összefüggés végső consequentiája egy legfelsőbb czélnak fogalma" (Präludien, 387). A mint ugyanis ezen az úton az ethika számára egy legfelsőbb czélnak, egy végczélnak vagy legfőbb jónak a fogalmához kell eljutnunk, úgy a logika és az aesthetika számára is létezniök kellene ilyen végső czéloknak. E három végső czélnak valamiben eltérőnek kellene lennie, hogy ez a három disciplina teljesen össze ne folyjék. Nem vehetünk fel azonban háromféle végső czélt a nélkül, hogy a végczél fogalmát ezzel le ne rontsuk. Ha ellenben a végczél fogalmát az igazságérték *alá* subsummáljuk, mint valamit, a mit az igazságérték segítségével ismertünk fel s a mi attól eltérő, eltünik az ellenmondás. (Hogy ebből a constructióból mi következik egy aesthetikai érték lehetőségére nézve, minthogy nem vehetünk fel *két* az igazságérték segítségével *végső* czélt, e helyütt nem szükséges vizsgálat tárgyává tennünk, mert nem is állítottuk egy ilyen külön aesthetikai értékelésnek, mint önálló értékfajnak a létét.)

A mondottakhoz még csak annyit teszünk hozzá, hogy Windelband maga sem mindvégig hű ehhez a felfogáshoz, a mely szerint az összes normák „teleologiai szükségszerűséget" jelentenek, a mennyiben ugyanis szembeállítja a *logikai* összefüggést a *teleologiaival.*[1] Ez a megkülönböztetés elismerné, hogy csak a nem-logikai értékek alkotnak teleologiai összefüggést, vagyis hogy az igazságérték a többivel

[1] „— — — a kötelességtudás elvéből levezethető egy csomó különleges kötelesség: csakhogy nem logikai, hanem teleologiai összefüggésben."

ellentétben nem jelent egy végső czél mértéke szerint való megítélést. Ez a hely tehát ellentétben áll Windelbandnak azzal az ismételten és mindjárt ezt az idézett helyet követőleg is hangsúlyozott felfogásával, hogy minden értékelés, a logikai is, teleologiai összefüggést jelent.

f) *Philosophia és lélektan.* A philosophia és a lélektan viszonyának meghatározására is, a mely pedig Windelbandnál egyébként különös világossággal történik, olykor árnyékoknak kell esniök az eddig mondottakból kifolyólag. Windelband alapfelfogását e részben teljesen el kell fogadnunk: „Minthogy a normal öntudatot nem ismerjük magában véve, hanem csak az empirikus öntudathoz való viszonyában, a philosophiának szüksége van az empirikus lélektan *vezérfonalára*, hogy rendszeres módon az egyes axiomák és normák tudatára jusson.“ (Präludien, 350.) Más szóval minden tartalmi igazsághoz immár tapasztalatra van szükségünk. Hogy azonban egy normal öntudatot egyáltalában fel kell tételeznünk, ezt az egyet nem lehet többé az empirikus psychologia vezérfonala segítségével felismerni, hanem csakis azt, hogy mi felel meg ennek a normal öntudatnak.

Ha ez azonban igy van, akkor többé nem tartható a következő nézet: „Így veszi át a philosophia az empirikus lélektanból pld. a psychikai functiók hármas osztályozását, a mely a philosophiai disciplinák hármas számában visszatér“ (350.). A megismerés már a normalöntudat föltételezésével adva van és igy mindennemű philosophia élére helyezendő; azt tehát nem vehetjük át mint tapasztalati tényt a gyakorlati lélektanból. Nem az empirikus lélektannak egy ténye az, hanem annak előfeltétele.

Végül a fentebb mondottakból még Windelbandnak az erkölcs elvét illető felfogására nézve is adódik egynéhány correctura, bármennyire is helyeslendők egyébként erre vonatkozó fejtegetései.

g) *Az erkölcs elvéről.* „Bármily empirikusan feltételezettek is az egyes kötelességek, maga a kötelességtudat a priori létezik, vagyis az semmi empirikus határozmányra nem alapítható, hanem inkább saját maga szolgál a különleges kötelességek lehetőségének alapjául, a melyek tapasztalati tartalmukat a mindenkori körülményekből nyerik.“ (Präludien, 383.)

Erre nézve meg kell jegyezni, hogy a kötelességtudat ugyan a priori van adva a különleges kötelességekkel szemben és hogy azok lehetőségének alapját szolgáltatja, hogy ellenben ennek a kötelességtudatnak léte mégis csak tapasztalati tény. Belső tapasztalatunkból tudjuk, hogy igaz, hogy

ilyen kötelességtudat létezik. *A kötelességtudat tehát a priori-t jelent ugyan az ethikai értékelés szempontjából, de nem jelent a priori-t az igazsági értékelés szempontjából.* Láttuk már fentebb, hogy az erkölcsi értékelés mint az örömtől és fájdalomtól való mentesség, ezekre a fogalmakra, a melyekről csak empirikus tudomásunk lehet, vonatkozással van.

Ismét teljesen egyet kell értenünk Windelbanddal, a hol a genetikus módszerbe való visszaeséstől óv. Az erkölcsi principium létének kérdése elválasztandó ezen principium miként való létrejöttének kérdésétől. E helyütt csak az a tény érdekel bennünket, hogy ilyen moralis principium van, nem pedig az a kérdés, miként jött az létre, s a mire súlyt helyezünk, csak az, hogy ez a tény, az *erkölcsi* értékelésnek ez az a priori-ja nem állítható coordináltan az *igazsági* értékelésnek a priori-ja mellé.

Az erkölcsi principium létének tényén kívül még ennek a principiumnak mindenkori tartalma is egy tartalmi igazsági értékelésből merítendő. Mert az erkölcsi principium mint igazság ugyan tartalmi értékelés, vagyis értékalkalmazás, mint moralis principium azonban merőben formalis és annak tartalma nem vezethető le egyszerűen ebből a principiumból — miként ezt Windelband (385—386) is kiemeli — hanem az tapasztalatilag van feltételezve. A tapasztalat azonban ismét tartalmi igazsági értékelést jelent.

Minthogy továbbá, mint Windelband (387) szintén kiemeli, „a ‚practikus' világ alapviszonya a czél és eszköz viszonya", egy eszköznek egy czélra való alkalmazása pedig egy causalis viszonyt és annak törvényszerűségét tételezi fel; minthogy továbbá — miként láttuk — egy ilyen törvényszerűség ismét tartalmi igazsági értékelést jelent: minden concret erkölcsi értékítélet — az igazság elvének feltételezésén kívül — legalább is négy tartalmi igazsági értékítéletet tartalmaz. Ugyanis

először azt, a mely az erkölcsiségnek, azaz a formalis moralis principiumnak létét mondja ki;

másodszor azt, a melyben a formalis erkölcsi principium concret tartalmának „tapasztalati", „történelmi" ténye van adva;

harmadszor azt, a mely az értékelendő akaratnak vagy annak képzetének létét mondja ki és

negyedszer azt, a mely végül ezen akarat erkölcsi értékelésének tényét mondja ki.

3. *Rickert.*

Az a jelentőség, a melyet az érték problemája az újabb philosophiában a maga számára igényel, csak akkor illetheti azt meg, ha az az ismeretelméletre is kiterjed, ha az igazság érték. Ebből a szempontból Rickert értékelmélete a legnagyobb jelentőségű.

„Az absolut értéknek vagy egy transcendentalis helyességnek fogalma a transcendentalis philosophia részéről mindenütt a megismerés tulajdonképeni alapjává" teendő. (Der Gegenstand der Erkenntnis, 2. kiad. 228.) Így tehát fontossá válik annak megállapitása, hogy mi értendő Rickert szerint érték s nevezetesen „absolut érték" alatt. Egészen világosan ő ezt nem mondja meg nekünk s igy kénytelenek vagyunk Rickertnek ama gondolatmeneteit, a melyekből az ő értékfogalma megállapítható, szétszedni, egymással egybevetni, az e részben számbajövő különböző helyeket egymással szembesíteni, hogy a Rickert-féle értékfogalmat ezen az úton megismerhessük. Ilyképen mindenekelőtt azt tudjuk meg, hogy nem minden érték pusztán „subjectiv" alakulat, vagyis nem minden érték „függ az individualis empirikus alanytól" (229). Rickert visszautasitja azt a felfogást, mely szerint „minden érték tisztán individualis képződmény és azok egyénentúli érvényének kérdése nem tudományos problema" (236). Rickert szerint tehát kétféle érték van, „tisztán individuális" (az individualis empirikus alanytól függő, ú. n. „subjectiv") érték és supraindividualis vagy absolut érték.

Mi már most az a valami, az érték, a mely ezt a két alfajt felöleli?

Értékelés alatt Rickert azt az alternativ magatartást, azt az „állásfoglalást érti, a mely az akarásnak és érzésnek közös momentuma, és a melyet Rickert az ítélésnél is megtalál. Kétféle „lelki állapotot" különböztet meg. Először olyat, „a melyben részvétlenül szemlélő magatartást tanusitunk"; ide számítandó az egyszerű elképzelés. „A míg a képzeteket csak elképzeljük, addig azok csak jönnek mennek, a nélkül, hogy törődnénk velük." Másodszor olyan lelki állapotokat különböztet meg Rickert, a melyekben tudatunk tartalmában részt veszünk vagy — óvatosabban kifejezve — részt venni látszunk." „A miként (képzeteinket) kellemeseknek vagy kellemetleneknek érezzük, a miként azokat óhajtjuk vagy utáljuk, a midőn akarunk, úgy egyetértünk velük, vagy elutasítjuk azokat, ha ítélünk" (105). „Ha (tehát) a lelki folyamatoknak ilyen beosztására egyáltalában szükség

van, az elképzelést az egyik csoportba, az állító vagy tagadó itélést pedig mint az érzéssel és az akarással együvé tartozót a másik csoportba kell sorolnunk" (106).

Mi rejlik már most e „részvétel", „állásfoglalás", „helyeslés vagy helytelenités", ezen „alternativ magatartás" mögött? Rickert ezt megint nem mondja meg egészen határozottan, mindazonáltal vannak helyei, a melyek nem hagynak kétséget:

„Csak értékekkel szemben van a helyeslés vagy helytelenités alternativ magatartásának értelme. A mit igenlek, az kell hogy tessék nekem, a mit tagadok, az nemtetszésemet kell hogy felkeltse. A megismerés *tehát* oly folyamat, a mely *érzelmek* által határoztatik meg, az érzelmek pedig lélektanilag tekintve mindig örömök vagy fájdalmak. Bármily idegenszerűen hangozzék is, hogy az öröm vagy fájdalom vezessen minden megismerést, ez mégis csak kétségbevonhatatlan következménye annak a tannak, hogy a teljesen kifejlett itéletekben a képzetekhez egy megitélés, azaz igenlés vagy tagadás járul, a melyek által a képzetekből egyáltalán megismerés válik" (106).

Vagyis a megismerésnek igenlésként vagy tagadásként, tehát alternativ magatartásként, azaz egy értékhez való állásfoglalásként, értékelésként való felfogása elvezeti Rickertet ahhoz a „kétségbevonhatatlan következményhez", „hogy az öröm és a fájdalom vezetnek minden megismerést." Ez a difiniálandó „alternativ" állásfoglalás egy értékhez tehát nem egyéb mint az öröm vagy a fájdalom szerint való állásfoglalás s így többé nem kétséges, hogy Rickert szerint az öröm vagy a fájdalom az az érték, a melyet az értékelésnél alapul veszünk.

„Ez az igazság ismét függetlenül érvényes minden lélektani elmélettől." „Nem is képzelhető, hogy valami más indíthatna bennünket arra a hozzájárulásra vagy idegenkedésre, a melyet az igenlésben vagy tagadásban véghez viszünk" (107). „Bármily ismeretelméleti álláspontra helyezkedjünk is, annyi bizonyos marad: annak a meggyőződésnek, hogy valamit megismertünk, végül is mindig érzelmen kell nyugodnia, érzelmek vezetik tehát megismerésünket. A megismerés aktusa maga csakis az érzelmek értékének elismerésében állhat és ebből egyenesen az folyik, hogy *megismerni annyit tesz, mint elismerni vagy elvetni.* Ez csak addig maradhatott észrevétlenül, a míg az itéletet képzetek szétbontásának vagy összekapcsolásának tekintették és nem ügyeltek arra, hogy az itélet tulajdonképeni logikai magva, az igenlés és a tagadás helyeslést vagy helytelenítést, egy érték szerint való állásfoglalást jelent" (108).

Jóllehet tehát Rickert egyfelől az értéket és az örömérzetet azonosítja, másfelől mégis absolut értékről szól szemben a pusztán egyéni értékekkel. Egy helyt azt mondja: „a megismerés tulajdonképeni alapjává az absolut érték fogalmát kell tennünk (228. l.), másutt meg azt mondja: „az öröm s a fájdalom vezetik a megismerést“ (106. l.). S ez az utóbbi tétel szerinte csak elháríthatatlan következménye annak a felfogásnak, a mely a megismerésben értékelést lát.

Rickert tehát kiemeli ugyan, hogy a megismerés értékelés, de nem tartja következetesen szem előtt, hogy *absolut* értékelés és ezért azt, hogy már most mi értendő értékelés alatt, a subjectiv értékelés analysise alapján akarja megállapítani. Ugyan nagy érdeme Rickertnek annak kiemelése, hogy az érték problemája a megismerés problemája fölé is domborodik, de nem érthetünk vele egyet, a midőn minden értékben, még az absolutban is egy olyan alternativ magatartást, helyeslést vagy helytelenítést lát, a mely csak a subjectiv értékelést jellemzi.

Ebbe a tévedésbe belezavarodva az ő értékelmélete nem is tarthatja meg, a mit a philosophiának igér.

Minek utána Rickert a megismerést egy érték elismerésének mondotta, az értéket pedig az örömérzéssel azonosította, felveti azt a kérdést: „Miként különböztetjük meg ezt az értéket azoktól a többi értékektől, a melyekkel egyetértő magatartást tanusítunk?“ (110). Rickert már most kétféle örömérzést különböztet meg: Egyfelől olyat, a melynek csak addig tulajdonítunk jelentőséget, a mig azokat érezzük (hedonikus jelentőség) és másfelől olyat, a melynek állandó jelentőséget, az időtlen érvény jelentőségét (Evidenz, Urteilsnotwendigkeit) tulajdonítjuk. „Az evidentia tehát, lélektanilag tekintve ugyan örömérzés, de egyszersmind azzal a sajátossággal jár, a mely más érzelmeknél hiányzik, hogy egy ítéletnek időtlen érvényt biztosít és ezzel olyan értéket ad neki ránk nézve, a minőt semmilyen más örömérzés nem hoz létre.“ „Minden ítéletnél abban a pillanatban, a melyben ítélek, feltételezek valamit, a mi függetlenül az éppen létező értékérzelemtől *időtlenül érvényes*, és az időtlen érvényességben való ez a hit az, a mely a logikai megítélésnek, a minek az igenlést vagy tagadást nevezni fogjuk, sajátosságát teszi ki a hedonikus megítéléssel szemben“ (112). A megismerés sajátossága tehát a hedonikus megítéléssel szemben *egy „valaminek“ a feltételezése*, „*a mely* függetlenül az éppen létező értékérzelemtől időtlenül érvényes.“ A megismerésnél tehát adva van a bizonyosságnak egy érzelme, egy öröm-

érzés, a melyet Rickert értékérzelemnek is nevez, és szerepel benne valami ettől függetlennek az elismerése és éppen ennek a valaminek az elismerése az, a mi a megismerésnek sajátosságát teszi ki a hedonikus megitéléssel szemben. A hedonikai és a logikai megitélésnek ellentéte e szerint tehát nem az örömérzésen belül rejlik, hanem abban, hogy a hedonikai megitélés pusztán az örömérzés alapján, a logikai ellenben *valami attól függetlennek* az alapján történik. Az, a mi a logikai megitélést, a megismerést kiteszi, valami, a mi az érzelemtől független. Ha tehát a megismerés egy értéknek az elismerése, akkor ez az érték nem érzelem, hanem egy az öröm érzelmétől független érték. De így azután nem lehetett helyes, ha Rickert fentebb azt mondotta, hogy *minden* értékelés és igy a megismerés is olyan folyamat, a melyet az örömérzés vezet. Ha a megismerést m-mel jelöljük, az örömérzést $ö$-vel, „az időtlen érvényben való hitet“ pedig, a mely Rickert szerint „a logikai megitélésnek sajátosságát teszi ki a hedonikaival szemben“, x-szel, úgy m nem $= ö$, sem pedig $m = ö + x$, hanem $m = x$. A megismerés pusztán az az x, a mely némely örömérzéshez járul, némelyiknél hiányzik. Ez az x nem érzelem, hanem ellenkezőleg éppen minden érzelemtől független valami.

Az itt vázolt Rickert-féle gondolatmenet hibás volta még a következő úton is kimutatható:

Az ismeretelméleti alanyt, a Rickert-féle gondolatmenet tulajdonképeni kiinduló pontját, mint „a tulajdonképeni öntudatot“ (Bewusstsein überhaupt) Rickert szembehelyezi az öntudat mindennemű tartalmával, vagyis „mindazzal, a mi tárgygyá lehet, tehát mindennemű egyéni lelki élettel is“ (26. l.) „Az öntudat nem tanscendentális lélek, az egyáltalán nem is realitas“ (49). „Annak fogalma pusztán mint határfogalom fogandó fel“ (24). Most pedig mindennek daczára Rickert azt kívánja, hogy „az elméleti alanyt mint igenlő vagy tagadó alanyt fogjuk fel“ és hogy „állapitsuk meg az igenlés és tagadás viszonyát minden oldalról a lelki élet egyéb elemeihez“ (103). Így jut el Rickert ahhoz a már fent említett kettős felosztásához, mely szerint résztvevő és részt nem vevő lelki állapotokat különböztet meg és igy jut el ahhoz az eredményhez, hogy a megismerés is résztvevés, értékelés, stb.

Rickert gondolatmenetének az a fundamentalis ellenmondása, mely szerint azt az értéket, a melyet a megismerésnél elismerünk, egyszer valami egyénfelettinek, végsőnek, absolutnak mondja, máskor pedig egy egyénileg feltételezett valaminek fogja fel, már itt kezdődik.

Vagy itélő (értékelő) alanyt kell látnunk az „ismeretelméleti alanyban“ (147. oldal), — de akkor azután az az érték, a mely az ítéletben elismertetik, nem lehet az örömérzés, — vagy minden érték in ultima analysi örömérzésre vezetendő vissza, akkor azonban nem volna értelme, hogy az ismeretelméleti alanyt, mint értékelő (ítélő) alanyt fogjuk fel.

Ha ez az álláspontunk helyes, akkor annak a legvilágosabban kell kitünnie, mihelyt a Rickert-féle értékfogalom segítségével az ismeretelméletnek a többi philosophiához való viszonyát igyekszünk megállapítani. Rickert azt találja, ha a megismerés legbensőbb lényege szerint értékeknek elismerése, akkor „többé nem lesz lehetséges minden tekintetben fenntartani az elvi ellentétet a theoretikus ember közt, a ki csak az igazságot keresi és az akaró ember között, a ki arra törekszik, hogy kötelességét tegye meg. Az is, a ki az igazságot keresi, egy helyességnek rendeli magát alá, úgy mint az az ember, a ki kötelességének engedelmeskedik“ (230). „A megismerésről alkotott fogalmukból folyik, hogy a tudás végső alapja egy *lelkiismeret*. Ez az ítélés szükségszerűségének érzelmében jut kifejezésre és úgy vezeti megismerésünket, mint a kötelességtudat akarásunkat és cselekvésünket. Így azután a lelkiismeret és a kötelesség fogalmai a philosophia rendszerében centralis helyet nyernek. Kitünik, hogy azok nemcsak az akaró, hanem a tisztán theoretikus tevékenységnek is végső alapjai“ (231).

De még a logikai és az erkölcsi lelkiismeretnek ez az azonositása, az egyik ismeretlennek (a logikailag helyesnek) egy másik ismeretlennel (az erkölcsileg helyessel) való ez a megmagyarázása még távolról sem az utolsó lépés. Még arról is értesülünk, „hogy a logikai lelkiismeret csak az erkölcsi lelkiismeretnek általában egy különleges alakja (234). „Annak a kimutatása, hogy a logikában a helyesség fogalmilag előbbre való, mint a létezés, elvezet a gyakorlati ész elsőségének tanához a szó legmerészebb értelmében. A logikailag helyesnek elismerése csak a kötelességteljesitésnek egyáltalában egy neme, a mi által az ethika alapfogalma, a lelkiismeret, egyszersmind az igazság logikai dignitásában, vagy az absolut kétségbevonhatatlanságban is részesedik“ (234).

Ezzel szemben először is ki kell emelni, hogy a lelkiismeret nem részesedhetik az igazság logikai dignitásában, ha az igazságnak a maga saját dignitását a kötelességtelsitésből kell levezetnie. Az igazságnak ezt a dignitását már le is rontottuk, ha „a logikai lelkiismeret az erkölcsinek

csak egy specialis alakja.“ E szerint az ethika alkotná meg az igazságot.

Az érték továbbá e szerint a kötelességgel definialtatott, a mi először is nem is igazi definitio, mert most ismét azt kellene kérdeznünk, hogy mi értendő kötelesség alatt, a mit meg nem tudunk; másfelől pedig még nem tünt el az a nehézség, hogy miként lehet az érték egyszerre kötelesség is meg örömérzés is.

Ettől eltekintve a logikai helyességnek kötelességként való felfogása által az ethika a philosophia élére állíttatik, az ismeretelmélet pedig az ethikának rendeltetik alá. Ugyan semmit sem tudunk meg arra nézve, hogy mi a különbség a logikai kötelességteljesítés és a kötelességteljesítés más formái között; minthogy „a logikai helyesség elismerése a kötelességteljesítés *egy nemének*“ mondatott“ (234), egy elméletnek, a mely nekünk a logikai helyességet akarja megmagyarázni, magára kellene vállalnia azt a feladatot is, hogy megmutassa nekünk, miben különbözik a logikai helyesség elismerése a kötelességteljesítés más nemeitől. Ha Rickert egyszerűen csak annyit mond, hogy a logikai helyesség elismerése a kötelességteljesítés egy neme, de egy szóval sem világosit fel bennünket sem a kötelességteljesitésről, sem pedig arról, hogy miben különbözik a logikai helyesség elismerése a kötelességteljesítés egyéb alakjaitól, akkor az ismeretelméleti problema még mindig megoldatlan. Ha egy ismeretelmélet végén a logikai helyesség az erkölcsire vezettetik vissza, akkor ez nem vég, hanem új kezdet.

Annyi azonban bizonyos, hogy az ismeretelméletnek egy ilyen „visszavezetése“ az ethika alá kerül, az igazságérték erkölcsi értékké válik és ha Rickert mindezek után a philosophiát értéktudománynak, a helyességről, az értékek érvényéről szóló tudománynak nevezi (235), ennek csak az a jelentősége lehet, hogy a helyesség, az érték alatt kötelesség, az értéktudomány alatt kötelességtan, ethika értendő. Ezért különös, ha a következő (236.) oldalon Rickert mégis azt állitja, hogy „az ismeretelmélet alapjai egyúttal az egész philosophia alapjait jelentik“, a mennyiben kimutatja, hogy nem szabad minden értéket tisztán individualis képződménynek tekintenünk.

Még különösebb azonban, ha Rickert ezek után azt kívánja megvizsgálni, vajjon vannak-e az igazságértéken kivül, a mely csak a tudományos ember számára érvényes, még más absolut érvényességű értékek is. Hogy e kérdésre megfelelhessen, a philosophia forduljon a történelemhez, „csakis így tudhatja meg, hogy mi minden lesz számára

problemává." Tagozódását (a philosophia) nem vezetheti le ismeretelméletileg." „Azt a jogosultságot azonban, hogy a történelmileg adottat ne csak történelmileg, hanem „kritikailag" is történelemfeletti jelentősége tekintetében vizsgálja, a philosophia az ismeretelmélettől nyeri".

Hogyan szolgáltassa a történelem az értékek tagozását, ha nem tudja nekünk megmondani, hogy mi az érték? Előbb mégis csak azt kell tudnunk, hogy mi az érték és csak ez után találhatunk értékeket a történelemben vagy a kulturában. S ha az igazság csak a kötelességnek egyik formája, mi értelme van még annak a kérdésnek, hogy vajjon lehetségesek-e az igazságértéken kívül még *egyéb* értékek is? Hiszen csak egyéb kötelességekről lehet szó. S mi értelme lehet az előbbiek után a történelemben esetleg fellépő értékigényeket ismeretelméletileg, tehát az ismeretelmélet segítségével megvizsgálni és ezzel az ismeretelméletet ismét a philosophia élére helyezni?

„A tudomány csak egy nagyobb összefüggésnek, a melyet *kulturának* nevezünk, része, és a kulturéletben a már említett ethikai alapfogalomtól eltekintve egyéb értékek is fellépnek azzal az igénynyel, hogy szükségszerűek és mindenkire nézve kötelezők" (236—237). Csakhogy Rickert az értéket ezzel az ethikai alapfogalommal azonosította; hogyan lehetnének tehát szerinte „ettől az ethikai alapfogalomtól eltekintve" még „egyéb értékek is". Hiszen (231. l.) „a lelkiismeret és a kötelesség fogalmai a philosophia rendszerében centrális helyet" nyertek. Ettől a centralis helytől nyerte a philosophia értéktudományként való megjelölését. Abban a pillanatban, a melyben egyéb értékek után nézünk körül, megszünnék e fogalmak centralis helye a philosophia rendszerében és érthetetlen, miként lehetne lehetséges az ismeretelmélet segítségével, a melynek Rickert szerint ezekre a centralis fogalmakra kell visszamennie, eldönteni, hogy valamely kulturtermék érték-e avagy sem.

Megtudjuk Rickerttől azonban még azt is, „hogy minden tudomány, *tehát a philosophiának összes részei is* a logikai normáknak vannak alávetve" (238). Az ethikát azonban mégis a philosophia egyik részének nevezi (232).

Ha a tudás végső alapja lelkiismeret (231) és ha ez a logikai lelkiismeret az erkölcsinek csak egy specialis alakja (234), akkor inkább az ismeretelméletnek kellene az ethikai normáknak alávetve lennie. Akkor azonban nem lehet többé értelme, az ismeretelméletet megint az ethika fölébe helyezni és az ethikát a logikai normáknak alárendelni.

Végül Rickert úgy a logikai helyességet, mint a centralis ethikai lelkiismeretet az akarás alá rendeli. A kötelességtudat *érvénye* (!) az akaró ember számára „*végső alapjában* (!) akarati elhatározáson nyugszik, *mert* (?) mindenkinek, hogy lelkiismeretesen és kötelességszerűen cselekedhessék, előbb lelkiismeretesen és kötelességszerűen akarnia kell“ (232—233). „Egy ilyen elhatározás azonban az elméleti megismerésnek is előfeltétele“ (233). „A ki nem *akarja* az igazságot, annak nem lehet a transcendentalis helyesség érvényét bebizonyítani.“ „Az ismeretelmélet egy tudni akarást tételez fel —“ (139). „*Végső alapjában* a megismerés is akarati elhatározáson nyugszik“ (233).

Ez a tétel azonban, hogy: „annak, a ki az igazságot nem *akarja,* nem lehet annak érvényét bebizonyítani“ — ellenmondó, minthogy annak megállapítása, vajjon valaki akarja-e az igazságot, már maga is feltételezi az igazságot. Hogy valaki az igazságot akarja-e vagy sem, tény és így csakis az igazság segitségével állapitható meg.

Már Nelson (Über das sogenannte Erkenntnisproblem, 554. l.) mutatott rá, hogy Rickert itt „az ítélés lélektani okait az ítélet igazságának logikai okaival téveszti össze.“ „Az igazság akarása sem nagyobb, sem kisebb mértékben ‚logikai előfeltétele minden tudománynak‘, mint az evés és ivás és mindama testi és lelki functiók, a melyek kimaradása mellett lehetetlen volna ítéleteket felállítani és tudodománynyal foglalkozni, mert nélkülük az ember nem is élhetne és így annál kevésbbé folytathatna tudományos tevékenységet“.

4. *Nelson.*

Nelson is ahhoz az eredményhez jut el (Über das sogenannte Erkenntnisproblem, 444.) hogy „a megismerés objectiv érvényének levezetése lehetetlen“. Szerinte is „létezik a tiszta észnek egy közvetlen megismerése“ (Die kritische Methode, 18.) de ennek „a közvetlen megismerésnek igazságáról nem lehet vitatkozni, hanem csak arról, hogy valami közvetlen megismerés-e“ (u. o. 19). Ettől a közvetlen megismeréstől Nelson szerint megkülönböztetendő a közvetett megismerés vagyis az ítéletek vagy reflexio segítségével való megismerés, a mely a közvetlent már feltételezi. (Erkenntnisproblem, 523). A közvetlen megismerést Nelson az ész megismerésének, az itéletek közvetítésével történőt pedig az értelem megismerésének mondja (u. o. 524). Az ész megismerése azonban nem magában véve, hanem csak az értelmi

megismerés segítségével kerül öntudatunkba (u. o. 545). („Előítélet, hogy a megismerés közvetlenségének a megismerésről való tudat közvetlensége meg kell hogy feleljen", 548. l.).

Ez által azonban annak megállapítása, hogy valami az ész megismerése, csak az értelem megismerésének segítségével lesz lehetséges. Annak, a mit az ész megismerésének mondunk, nem tulajdonithatunk nagyobb erőt, mint az értelem ama megismerésének, a mely nekünk az ész megismerését mint ilyet feltünteti. Minthogy pedig az értelem megismerése esetleg téves is lehet, mi pedig csak ennek segítségével tudhatjuk, hogy valami az észnek megismerése-e avagy sem, ennélfogva nem lehet tévedésmentes tudomásunk arról, hogy valami az észnek megismerése-e avagy sem. Az ész megismerésének igazsága ugyan nem lehet kérdéses, de mindig kérdéses az értelem ama megismerésének igazsága, a mely nekünk egy tételt az ész megismeréseként mutat be.

A hiba ott rejlik, hogy Nelson az ész megismerésén, mint „regulativ principiumon" kívül még tartalmi észmegismeréseket is különböztet meg és ezekhez az értelem megismeréseinek segítségével akar eljutni. Ebben az állítólagos javitásban, a melyet a Fries-féle iskola a Kant-féle észkritikán eszközölni vél, képtelen vagyok valósággal ilyet látni; az inkább annak a Kant-féle mondásnak igazságára emlékeztet, hogy „nagyon szembeszökő, hogy, a mit fel kell tételeznem, hogy egyáltalában megismerhessek valami tárgyat, azt magát nem ismerhetem fel tárgyként és hogy a meghatározó én (a gondolkodás) a meghatározható éntől (a gondolkodó alanytól) úgy különbözik, mint a megismerés annak tárgyától. Mindazonáltal mi sem természetesebb és csábitóbb, mint az a látszat, hogy a gondolatok synthesisének egységét a gondolatok alanyában észlelt egységnek tartsuk." (Kritik der reinen Vernunft, edit. Rosenkranz, 319—320).

Ez a látszat téveszti meg Nelsont, a midőn (Kritische Methode, 25) azt mondja, hogy „a megismerés mindenkor belső tevékenység. Mint ilyen azonban az maga is tárgy, ugyanis a belső tapasztalat tárgya, s mint ilyen tanulmányozható." Ugyanigy (Über das sg. Erkenntnisproblem, 531). „Ezt a közvetlen megismerést előbb mesterségesen *tárgygyá* kell tennünk." Ő a közvetlen a priori megismerést „individualis ténynek" tekinti (532). „Individualis factumokat pedig a posteriori ismerünk meg." Ha szabad minden megismerés legfelsőbb előfeltételét individualis faktumnak tekin-

teni, akkor ez a mesterfogás lehetségessé válik. Ez által azonban annak a látszatnak hódolunk, a mely a gondolatok synthesisének egységét e gondolatok alanyában észlelt egységnek" tünteti fel, és így ez által azt magát, a mit fel kell tételeznünk, hogy egyáltalában tárgyat megismerhessünk, tárgyként igyekszünk megismerni.

5. *Münsterberg.*

Teljesen eltérő úton igyekszik kérdésünk megoldásához eljutni Münsterberg *Die Philosophie der Werte* (Leipzig, 1908) című művében. Münsterberg abból a feltevésből indul ki, hogy „minden értékelés és praeferálás *nyilván* (?) akaratot tételez fel, a mely állást foglal és kielégülést keres" (8. oldal). Az értéket a természettel helyezi szembe, mert ez az utóbbi éppen „a szemlélő akaratára való vonatkozás nélkül gondoltatik el" (60. oldal). Münsterberg a legcsekélyebb kísérletet sem teszi ezen állításának támogatására, hanem azt mint „nyilvánvalót" kiindulópontul veszi. Az „értékelés és praeferálás" kifejezéseknek synonymákként való használata által azonban még ennél is többet vesz fel nyilvánvalónak. (A 13. oldalon is az öntudat olyan tartalmáról van szó, „a mely nem praeferálható vagy nem utasítható vissza, szóval nem értékelhető.") A praeferálás, vagy visszausítás azonban nem egyéb, mint egyszerűen akarás vagy nem-akarás.

Ez által Münsterberg is mindjárt legelső lépésénél akarásnak tekinti az értéket. Minthogy azonban Münsterberg azon a „nyilvánvaló" feltevésen kívül, hogy az érték akarás, mindjárt azt is alapul veszi, hogy az érték fogalma egyúttal a feltétlenül érvényeset, a személytelent is felöleli, természetesen az a kérdés áll elő, hogy miként hozható ez a két feltevés egymással összhangba? Akarás alatt ugyanis rendszerint valami eminenter személyesen feltételezettet, valami önkényest értünk. Hogyan jelenthessen már most az érték úgy akarást, mint általános érvényűséget, hogyan tartalmazhassa úgy azt a relativ, mint ezt az absolut elemet, a melyek állitólag egyaránt benne rejlenek az érték fogalmában?

Münsterberg tehát, mint könnyen felismerhető, úgy a subjectiv mint az absolut érték fogalmait, egyfelől az akarást, másfelől az általános érvényűséget az értékfogalomban egyáltalában rejlő „nyilvánvaló" föltevésekként fogja fel és félreismeri, hogy ezek a tartalmak nem az értékfogalomnak

egyáltalában jellemző vonásai, a melyeknek minden értékben együtt kellene előfordulniok, hanem hogy ezek két különböző, egymást kizáró értékfajnak jellemző vonásai és hogy az érték fogalma éppen csak olyas valamiben rejlhetik, a mi e specialis tartalmakon kívül eső közös vonása ennek a kétféle fogalomnak.

Münsterberg ezt az ellenmondást a Kant-féle „freie Willkür“ fogalmának, a mely Münsterbergnél a „tiszta akarás“ (reines Wollen) nevét viseli, bevezetésével igyekszik kiegyenliteni.

Münsterberg mindenekelőtt kijelenti, hogy „az akarat kielégülése mint ilyen az örömtől és fájdalomtól egyáltalában független“ (73. oldal). „Az akart dolog megvalósulása magában véve kielégülés, tekintet nélkül arra, vajjon az, a mit elértünk, örömöt okoz-e“ (u. o.). „Az öröm és a fájdalom ezzel szemben az ingernek a személyiséghez való viszonyát fejezik ki“ (69. oldal). Ha az elképzelt inger örömmel jár (gefühlsbetont ist), úgy az akaratot a megvalósulásra ösztönzi; ha az akarat a nélkül jő létre, hogy az elképzelt inger vonatkozásban állana a személyiség egyensúlyához, úgy az akarat teljesülése öröm vagy fájdalom nélkül, de azért nem kevesebb kielégüléssel fog végbe menni“ (69).

Münsterberg ugyanis azt hiszi, hogy ha ki tudja mutatni, hogy egy ilyen „tiszta“ akarat létezik, akkor megszünt az akarásnak és az általános érvényűségnek az az ellentéte, a mely szerinte az érték fogalmában rejlenék. Természetes, hogy ennek a kimutatása sem segíthetne rajta, mert a „tiszta“ akarás is egyszerűen tény maradna, a mely az igazságértéknek alája volna rendelve, míg az igazságértéket semmiféle, tehát ú. n. „tiszta“ akarásra sem lehet visszavezetni, minthogy az igazságértékre már a „tiszta“ akarás létének megállapításához szükség volna és így az igazságérték még egy ilyen „tiszta“ akarásnak is az előfeltétele, de ez a „tiszta“ akarás nem lehetne az igazságérték előfeltétele. S így már e megfontolások alapján a Münsterberg-féle értékconstructiót megfeneklettnek tekinthetjük.

Ezenfelül azonban még az is kimutatható, hogy Münsterberg még annak a feltételnek sem tesz eleget, a mely saját igényei szerint is szükséges volna ahhoz, hogy az érték tiszta akarásnak tekintethessék. A ki az iránt érdeklődik, az olvassa a következő lapokat; a kire nézve ez a kérdés közönyös, az nyugodtan túlmehet rajtuk.

Münsterberg szerint az akaratnak két elvileg eltérő válfaja van, az az akarat, a melyet örömmel vagy fájda-

lommal járó képzetek vezetnek — ez nyilván a Kant-féle „állati akarat"-tal (tierische Willkür) azonos — és az a másik akarat, a melyet Münsterberg „tiszta akaratnak" nevez és a melyet nem vezetnek örömmel vagy fájdalommal járó ingerek (70. oldal), ez volna tehát a Kant-féle „szabad akarat". Az előbbi feltételezett, személyes, relativ; az utóbbi személytelen és az a kielégülés, a melyet nyujt, általános érvényű, absolut.

Mindezt Münsterberg maga előzetes kérdésnek tekinti (69. oldal), mert „hiszen még nem is tudjuk, vajjon egyáltalában létezhetik-e tiszta akarat" (70. oldal). S a 74. oldalon az a tulajdonképeni kérdés, a mely az előzetes kérdés elintézése után oldandó meg, következőleg formuláztatik: „Így tehát ama mélyebbre nyúló másik kérdés marad fenn: mi indít bennünket valaminek az akarására, a mi nem áll vonatkozásban az örömhöz és fájdalomhoz, és a minek ennélfogva nincsen befolyása személyes létünk egyensúlyára?"

Lehetséges-e már most, hogy ennek a kérdésnek az elintézése, a melyben Münsterberg szerint az egész értékproblema kicsúcsosodik és a melynek a „Philosophie der Werte" egész súlyát hordoznia kell, következőképen történjék: „Azonnal megadjuk és hangsúlyozzuk a teljes feleletet; belőle kell kifejlődnie minden továbbinak. Igenis, létezik egy principialis akarati actus, a melyet nem akarunk elhagyni és a melynek sincs köze örömünkhöz és fájdalmunkhoz: az az akarat, hogy van világ, hogy élményünk tartalma nem csak mint élményünk, hanem önmagában függetlenül is érvényes. Ebből a pontból kell mindennek világossá válnia. Itt van az egyetlen eredeti ténycselekedet (Tathandlung), a mely létünknek örök értelmet ad és a mely nélkül az élet izetlen álom, chaos, semmi volna".

Ez az elintézés ezen a fontos ponton nem elégíthet ki bennünket. Münsterbergnek saját dispositiója szerint be kellett volna bizonyítania, hogy a világ ezen akarásának principialiter semmi köze az örömhöz és a fájdalomhoz. Ez azonban nem történt meg. Sőt Münsterberg maga néhány feltevést szolgáltat az ellenkezőre. Talán éppen az a kellemetlen érzés, a mely az életnek mint egy „*ízetlen* álom"-nak felfogásával jár, indít bennünket egy világnak az akarására. Nem szorongat-e bennünket „a chaos", az a „semmi", a melyben e nélkül elmerülnénk? Avagy nem kellemetlen gondolat-e a mindenségnek és egész létünknek rendszer nélkülisége, kusza zavara, értelem nélkülisége, oktalansága, a melyből szívesen kimenekülnénk? Sőt az életet még

chaosnak, még értelem nélkülinek sem mondhatnók. Hiszen már ez is egy érték alkalmazása, azaz olyas állítás volna, a mely igazságot igényel. Még csak az sem áll, hogy a kiben nem volna meg a világnak ez az akarása, „minden élményét csak éppen mint személyes tapasztalatát foghatná fel“ (74). Még csak azt sem tehetné. S nem okozna-e a megismerésnek ez a teljes lehetetlensége szédületesen kellemetlen érzést?

Münsterberg a legcsekélyebb bizonyítékot sem szolgáltatja a tekintetben, hogy „a világ akarásának“ (Wille zur Welt) nincsen köze örömünkhöz és fájdalmunkhoz. S így az a meghatározása, a mely szerint az érték ennek a „tiszta“ akaratnak a kielégülése, egészen eltekintve fentebbi elvi ellenvetésünktől, még az ő saját igényei szerint sem fogadható el.

*

A természet és az értékek világa. Az értékelmélet e most tárgyalt hibájának elkerülése e hibának egy ugyancsak igen elterjedt folyományát is elkerülhetővé teszi. Ha ugyanis az értékben akaratot látunk, akkor azt az „értékmentes“ természettel szembehelyezzük, mert ez az utóbbi „a szemlélő akaratához való vonatkozás nélkül gondoltatik el“ (60. oldal). Az „értékmentes természetnek“ és az értékek világának ez a szembehelyezése az értékelméletben nagyon is gyakori dolog.

„A természet csak más elnevezés az elvileg értékmentes dolgok összességének megjelölésére“ — mondja Münsterberg. Szerinte: „a tárgyak értékmentesek, mert, mivel azok csak egymástól függnek, semmi sem képzelhető rajtuk egy alany állásfoglalásától függőnek; azok a tudományos itéletek azonban, a melyek ezeket az értékmentes tárgyakkal foglalkoznak, értékelések“ (17. oldal).

Münsterberg következőleg képzeli el ezt a viszonyt: A természet rendszerét egy valóság előzi meg, a melyben a gondolkodás tevékenysége maga is értékelést jelent. Ezzel az értékelő gondolkodási tevékenységgel már most a valóságos világot a természetnek egy olyan rendszerévé transformáljuk gondolatban, a melyben nem léteznek értékelések. A természetvizsgálók — mondja Münsterberg (17) — „a világot logikai szükségszerűséggel értékmentesnek kell elgondolnia, hogy azt causalisan felfoghassa“.

A természet rendszere tehát egyfelől a gondolkodásnak egy rendszere, a tudományos itéleteknek egy rendszere, tehát az értékeléseknek egy rendszere, másrészt pedig

éppen ezen értékelések következtében az értékelések e rendszerében nem léteznék érték. A világ ezen értékelések által értékmentessé válnék. „Logikai szükségszerűséggel értékmentesnek gondolni“ annyit jelent mint: értékmentesnek értékelni. A midőn a természetvizsgáló a világot értékeli, nem teheti, hogy ugyanakkor egyszersmind ne is értékelje, vagyis értékmentesnek gondolja el. A „causalis felfogás“ sem zavarhat bennünket e tekintetben, mert minden causalis tétel csak *concret alkalmazása* az igazságértéknek. A természet rendszere tehát minden egyes részében az igazságértéknek folytonos alkalmazása, nem más mint *igazságcasuistika*.

Egy értékmentes természetrendszernek elfogadása összeegyeztethetetlen egy igazságérték elfogadásával. Ha van ilyen, akkor a causalis természetrendszer nem egyéb, mint igazságitéletek egy sokaságának egy rendszerbe való összeillesztése. Hogy értékmentes természet létezhessék, az igazságnak nem szabad értéknek lennie, akkor szembehelyezhetnők az értékítéleteket a pusztán igazságitéletekkel és így eljuthatnánk egy értékmentes természethez. Ha azonban az igazság érték, akkor nem lehetséges értékmentes természet, hanem akkor a természet értékeléseknek, azaz az igazságérték alkalmazásainak egy rendszere.

A természetnek és az értékeknek kedvelt szembehelyezése főleg a naturalismus ellen irányul. Annak kimutatása czéljából, hogy lehetetlen minden értéket a természetben elhelyezni, áthidalhatatlan ellentétbe szokták hozni az értékeket és az értékmentes természetet. Holott teljesen elegendő a naturalismus visszautasítására, ha arra mutatunk rá — miként ezt Münsterberg is megteszi — hogy a természet fogalma feltételezi az igazságérték fogalmát. Már ebből folyik, hogy a természetből nem vezethető le minden értéknek fogalma, hanem hogy megfordítva a természet rendszere egy érték fogalmát már feltételezi. Ezzel a naturalismus már teljesen vissza van utasítva és e czélból nem szükséges többé, de meg sem engedhető, hogy a természet rendszerét értékmentesnek tekintsük. Érték és természet nem ellentétek, mert a természet értékalkalmazás.

6. *Krueger.*

Ahhoz a megismeréshez, hogy még az erkölcsi érték sem lehet akarás, már Krueger Felix is *Der Begriff des absolut Wertvollen als Grundbegriff der Moralphilosophie*

(Leipzig, 1898) czímű művében elég közel jutott, a midőn arra érezte magát indíttatva, hogy az Ehrenfels-féle érték-meghatározást, mely szerint az érték lényege az akarásban keresendő, visszautasítsa (33. old.) Krueger szerint azonban „egy értékelés az egyes actualis akarástól“ csakis „a (relativ) *állandóság* momentumában tér el“. Krueger az egyes akarati actusokkal szemben constans akaratnak nevezi az értékelést. „A midőn is állandóság (Konstanz) alatt egy akaratnak nem pusztán időbeli tartama értendő (olyformán, hogy egy akarati actus, a melynek lefolyása hosszabb időt vesz igénybe, értékelésnek mondatnék szemben egy rövidebb ideig tartóval); hanem a constans akaratnak jellemző vonása az akarat és egy bizonyos psychikai tényálladék közti *constans összefüggésben* áll“ (35. oldal). „Az értékelések constans akarati tényálladékok a megfelelő akarások *szabályszerű* fellépésének értelmében“ (36).

Értékelés alatt e szerint tehát nem hosszabb időt igénylő, hanem szabályszerűen fellépő akarat volna értendő. Krueger tehát igyekezetet mutat ugyan arra, hogy az értéket az akarattól elválaszsza, de ez nem sikerül neki. Közel jut a helyes nyomhoz, de végül mégis szem elől téveszti. Beszél ugyan „az értékelés tényéről“, „az értékelés psychikai képességéről vagy functiójáról“ (50., 51., 61. stb. l.), de ezek a nekiiramodások az erkölcsi érték lényegének felismerésére ismét semmivé lesznek azáltal, hogy Krueger ezt a functiót akarások szabályszerű megismétléseként fogja fel. Ő az erkölcsi értékelést végül mégis csak úgyszólván mint „az akarati élet egy harmadik dimensióját“ fogja fel, a mennyiben az esetről esetre várt öröm intensitasához és tartalmához még ennek a várásnak szabályszerű ismétlődése is járul (49. oldal).

Így tehát Krueger, egészen eltekintve azoktól az egyéb ellenvetésektől, a melyek meghatározása ellen emelhetők, végül mégsem szabadul meg az akarat fogalmától. Hiányzik nála az a megismerés, hogy az erkölcsi értékelés épp oly önálló és sajátszerű functiója lelki életünknek, mint az akarás. A mint ezért az akarásról nem tudjuk megmondani, hogy az micsoda is „tulajdonképen“, hanem arról való belső tapasztalatunkat csak néhány synonyma használata által tudjuk nyelvileg kifejezni, úgy áll a dolog az értékelés lelki functiójával is. Nevezhetjük az akarást „óhajtás“-nak vagy „törekvés“-nek, de nem mondunk ezzel annál többet, mint a mennyi már az „akarás“ kifejezésében is benne rejlik. Ilyenformán nevezhetjük az erkölcsi értékelést is megítélésnek vagy helyeslésnek, de ezekkel a körülírásokkal

sem mondunk egyebet, mint azt, hogy létezik az értekelésnek egy sajátszerű lelki functiója. És ez az, a mihez ragaszkodnunk kell. Nem szabad az értékelést valamely más sajátságos functio egyik esetének tekinteni, mert ez által az megszünnék maga is sajátságos functio lenni. Mihelyt az értékelés egy valaminő fajtájú akarati ténynyé válnék, vége volna az értékelésnek és a ki azt bármiféle körülhatárolásokkal is az akarás valaminő specialis módosulásaként igyekszik felfogni, az megfosztja magát e jelenség helyes megértésének lehetőségétől.

Az értékelméletnek Kolumbus-tojása, hogy az értékelés nem akarás vagy óhajtás vagy törekvés, hanem egy éppen ettől alapjában különböző sajátszerű psychikai functio, a mely általános érvényűséget fejez ki, a mi pedig az akarásban sohasem foglaltatik.

A értékelméletek második cardinalis hibáját Krueger szintén nem kerüli el, hanem már munkájának czimében is jelzi, hogy ő az absolut érték fogalmát csak az ethika alapfogalmának tekinti. Ő minden moralphilosophia alapproblemájaként ezt a kérdést jelöli meg (3. l.): „Mi a moralis megítélésnek, azaz az emberi akarásra vonatkozó értékítéleteknek *feltétlenül* érvényes principiuma? — vagy a mi ugyanazt mondja (?!): Minek van az emberre nézve *absolut értéke?*“ Krueger itt azt a hibát követi el, hogy egy oly értékelést, a mely kifejezetten csakis az akarásra vonatkozik, egyszerűen egyúttal a minden más tárgyra is vonatkozó absolut értékeléssel azonosít. Éppen megfordítva mondhatnók, hogy az, a minek minden elképzelhető dologra nézve van értéke, az emberi akarásra nézve is feltétlenül érvényes, nem pedig, hogy az akarás helyességének a mértéke egyúttal bármi más dolog megítélésének is mértéke.

Ily körülmények közt csak természetes, hogy Krueger (68. l.) nyitva akarja hagyni „az erkölcsiség és a megismerés egymáshoz való viszonyának nehéz kérdését,[1] holott ezt a kérdést annak, a ki az absolut érték fogalmát akarja megállapítani, nem volna szabad nyitva hagynia. Ebből a kiindulópontból ez a kérdés persze nehéz. Mert mihelyest az erkölcsiséget tettük meg absolut értéknek, a megismerés nem nyerhet más helyet, mint vagy az absolut értéken kívül, a mi bajos, vagy az erkölcsiségen belül. Ekkor azonban igen természetesen a kettejük közötti viszony megállapítá-

[1] „Die schwierige Frage des Verhältnisses zwischen Sittlichkeit und Erkenntnis, die weit in die angewandte Ethik hineinführen würde, soll hier offen bleiben“.

sának „messzire bele kellene vezetnie az alkalmazott ethikába“, vagyis az ismeretelméletnek ethikai casuistikává kellene lennie, a helyett, hogy miként a fentiekben történt, az absolut érték az igazsággal azonosíttatnék és ezzel az ethika helye jelöltetnék meg az igazságértéken belül.

Ezzel függnek össze azok az ellenmondó fordulatok is, a melyekben — jóllehet „a feltétlenül értékesként“ egy helyütt (61. l.) már „az értékelés psychikai functiója“ állapíttatott meg — mégis „az értékelés feltétlen értékéről“ (77. l.) és „az értékelés energiájáról“ (79. l.), tehát az absolut érték nagyságának egy mértékéről esik szó.

7. *Böhm.*

Irodalmunkban Böhm Károly eszközölt az értékre vonatkozólag mélyre hatoló vizsgálódásokat, (Axiologia vagy értéktan, az Ember és Világa czímű mű 3. kötete, Kolozsvár, 1906), a melynek ugyancsak ezen fogalomnak alapvető philosophiai jelentőségének az alapjára helyezkedhettek, tekintve, hogy az igazság is értékként van bennük felfogva.

E munkának a fentiek szempontjából kiemelkedőbb jelentőségű tételeit és forduló pontjait a következőkben igyekszem röviden feltüntetni:

Böhm igen helyesen mutat rá, hogy „az érték végső forrása nem rejlik a czélfogalomban, csak egyik fontos ága épülhet fel reája.“ „Mert ha az érték az eszköz megfelelőségében áll, akkor a végczél értéktelen; — ha pedig a végczél értékes, akkor az érték forrása és gyökérfogalma nem a czélfogalom“ (I. m. 44. l.).

E megállapítás többek közt Windelbanddal szemben is elvitathatatlan jelentőségű.

„Az értékelés ennélfogva — mondja Böhm (55. l.) — — csak akkor lehetséges, ha van valami, a mi magában véve absolute értékes.“ „Az absolute önértékesnek olyannak kell lennie, a mi magára nézve is értékes. Az önértékesség az önszeretetben nyeri kifejezését“ (56. l.).

E helyett a fentiekben inkább azt a megoldást javaltuk, hogy az absolut érték többé nem értékelhető, minthogy annak „magára nézve is értékes“ voltának állítása puszta tautológia és csak az $a = a$ formulájára megy vissza, tehát mit sem mond. Még kevésbbé tartjuk azonban megengedhetőnek az önértékességnek, a mely tautologikus tételként még fenntartható, az önszeretettel való azonosítását, mert ez

által egy akarati elem csúszik bele észrevétlenül az absolut érték fogalmába.

Böhm ez a megállapitása ugyan enyhül azáltal, hogy „ezen absolut érték az önszeretetben nyer *kifejezést*, phaenomenalis tétel; de *gyökere* az öntudatos minőségben rejlik, ez a noumenon. A noumenont oly módon felfogni, hogy az az emberre nézve a *legfőbb érték*, — ez az értéktan forduló pontja“ (57. l.).

Több hely arra vall, mintha Böhmnél a megismerés kerülne az értékhierarchia csúcspontjára.

Így: „a mit a reflexió legmagasabb fokán álló Én magáról állít, a *nemesség*, a *méltóság* tulajdonsága“ (182. l.). „Nemes azonban csak az intelligentia. Csak az önmagát ismerő, feltétlen egyetlenségéről tudó, mindentől függetlenségét megőrző intelligentia. S éppen azért minden másról csak átvitt, comparativ értelemben állítható, csak az intelligentia minden Más nemességének mérője“ (184. l.). Úgyszintén, a midőn azt fejti ki Böhm, „hogy minden okoskodásunknak *egy absolut feltétele van: az öntudatos szellem*, a ki nem tesz fel egy akár ideiglenes, akár állandó bogot, a melyben a functiók összege összefut, s a mely e functiókról és magáról, mint csomópontról, tud is, — a ki azt fel nem teszi, az az értéknek csak kerületi vonásait fogja megmagyarázni“ (229. l.). És még inkább a midőn az állittatik, hogy „minden önérték alapját a dolog jelentésében, a logikumában találjuk“ (310. l.).

A mivel azonban nem tudom összhangba hozni azt, hogy „önértéket csak az igaz, a jó és a szép jelentenek. vagyis az csak *logikai, moralis és aesthetikai lehet*“ (309. l.) Úgyszintén, hogy „ezen értékjelzők (igaz, szép és jó) ugyanazon egy tárgynak (a logosnak) különböző megvalósultságára vonatkoznak. A szellem igaz, szép és jó“ (311. l.)

Vagyis ha minden önérték alapja a logikumban rejlik, hogyan válik mégis az igaz, vagyis a logikai érték, az önértéknek pusztán egyik válfajává és miként kerülhet *minden* önértéknek ez az alapja a moralis és az aesthetikai érték mellé coordinált helyzetbe? Az a tétel ugyanis, hogy az igaz, a szép és a jó ugyanegy tárgynak különböző megvalósulásai mindenesetre csak igazságot, nem szépséget és jóságot is fejez ki és igy az igazság az általánosabb előfeltétel, a melynek segitségével juthatunk csak el a szépséghez és jósághoz, de a melyet magát semmi további előföltételre nem vezethetünk vissza. A mivel ismét megegyezőnek gondolom Böhm azt a tételét, hogy „az önérték csak az *értelmi* egységet (= a jelentés) illeti meg“ (313. l.).

Ezzel összeegyeztethető Böhmnek a moralis értékre vonatkozó felfogása is: „Mit nevezünk jónak? Az akaratot; ennek képéhez járul a „jó“ jelzője és tetszése. És kizárólag az ő képéhez, semmi más tárgyra ezen értékjelző nem vonatkozik“ (310.).

Míg azonban a „jó“ vagy „nem jó“ jelzőjének az akaratra való vonatkoztatása is mint factum az igazság uralma alá tartozik, viszont a factum mint olyan nem tartozik a „jó“ alá, hanem kizárólag csak az akarati factum. A miből az igaz-nak superioritasa, a „jó“ subordináltsága nyilvánvaló és így ez a kettő a szép-pel egyetemben nem teheti ki az önérték-nek háromféle egyenrangú megvalósultságát.

Böhmnek „A megértés, mint a megismerés középponti mozzanata. Ismeretelméleti töredék“, (Budapest, 1910) című újabb munkája még közelebb jut az igazsági megismerésnek az értékscala élére való helyezéséhez, ámbár azt a tételt, hogy „az önérték a logikai, a moralis és az aesthetikai érték formájában áll előttünk“ ez a dolgozat sem ejti el, csakhogy nem tekinti azt az „Axiologia“-ban bebizonyítottnak, hanem inkább csak jelzettnek, ezt a bizonyítást *külön münek* tartva fenn.

Somló Bódog.

IRODALOM.

Wundt: Mythus und Religion.[1]

Wundt nagy művének újabb kötete az anyag páratlan gazdagságával éppen úgy kiválik, mint eredményeinek lélektani jelentőségével. Örömmel üdvözöljük a kiváló tudóst, ki néplélektani vállalkozásának immár második területét is bejárta. Ez a dús aratás a legmelegebb óhajt ébreszti bennünk, hogy a harmadik forrás nyujtotta anyagot is minél előbb értékesítse, s *Comte*-ra, *Herbert Spencer*-re emlékeztető széleskörű buvárkodásait az emberi lélek hatalmas területét bejáró szellem örökbecsű kincséül származtassa az utókorra.

Elsősorban a természetmythos hívja fel a figyelmet. A mythologiában éppen úgy érvényesül valamely nép szellemi egysége, mint a nyelvben vagy a szokásokban. Nem szabad felednünk, hogy egymáshoz hasonló mythosok egymástól függetlenül is keletkezhetnek. A vándorlás mozzanatával később találkozunk, míg a mythosok rendszerré alakulása már az utolsó folyamat.

Fontos annak a kérdésnek a vizsgálata is, milyen tényezők folynak be a mythos alakulására? Nagy szerepe van a mythologiai rendszerek létrejöttében a költészetnek s a bölcselmi egységre irányuló törekvésnek is. Még a régi hagyományokat tisztesen őrizgető cultus területére is beférkőzik a költészet. Az epikus költészetnek és a theosophiának ezt az átalakító befolyását különösen a görögöknél figyelhetjük meg.

A mythosalkotó és a költői képzelet munkáját szigorúan meg kell különböztetnünk egymástól. Minthogy a mythos költői elemekkel vegyül, az elemek elválasztása csaknem lehetetlen. Mindenesetre az volna az eszményi törekvés, hogy az eredeti mythostól ne csak a költői, hanem a philosophiai elemeket is

[1] W. Wundt: „Mythus und Religion", II. B. III. T. Meiner treuen Gefährtin im Urwald der Mythen und Märchen zugeeignet (Wundt leányának ajánlotta művét). Leipzig, Verlag von W. Engelmann, 1909, XII + 792. L. e mű első és második részéről írott dolgozatomat az *Athenaeum* 1908. évfolyamában (493—513. l.).

elválaszsza. *Preller* görög s *Simrock* német mythologiájának az az eredendő bűne, hogy a mythos és a költészet azonosságának az elvére épitenek. *Grimm Jakab* már ellentétes csapáson halad. Kiderül, hogy a mythos eredeti mythologiai képzetekből indul ki, melyeket a költészet később kiszínez, sőt az eredetileg laza és összefüggéstelen mythologiai elemeket a költészet fűzi egygyé

A mythologiai indítékokból fakadó cselekedetek összességét *cultus*nak nevezzük. A vallás és a cultus összetartozása olyan, mint a gondolkodásé és a cselekvésé. Így a mythos és a cultus között szigorúan meg kell vonnunk a határvonalat.

Egyetlen mythos sincs, melyet a *mese, monda* vagy *legenda* körébe ne lehetne sorolnunk. Így a mai felfogás lényegesen eltér a Grimm Jakabétól. A legősibb mythos a mese, melyben feltünő a képzelet szertelen csapongása. A *monda* már helyre és időre vonatkozik, sőt történeti személyekre is. Fontos a mondahős jellemének a typusból az egyéniség fokáig való fejlesztése. Az egy vagy több költő alakította mondai anyagból támad az *epos*, melyben az alsó démonvilágot kiszorítják az istenek. A mythos harmadik alakja a *legenda*. A szentek legendája nem egyéb, mint vallási mythos.

Később a mythologiai mesék, mondák és legendák összeszövődnek, s némi rendszert alkothatnak. Nem szabad a mythologusok önkéntes feltevései után indulnunk. A lunaris, solaris és stellaris feltevés erőszakos. Fontosabb tényező a mythos fejlődéstörténetének megrajzolása a források alapos kiaknázása útján. A leggazdagabb forrás *a valódi és hitt mythosok köre*. Így elsősorban a mythosmeséké.

A *mythosmesék* kitünő példáit szolgáltatják az ausztráliaiak, egyes amerikai törzsek s Melanézia őslakói. A kezdetleges mesének két vonását kell kiemelnünk: az eseményeket csak lazán egymáshoz csapó elbeszélésmódot, másodszor az állatősökbe és a védő állatokba vetett hit nyers érvényesülését. A fejlődésnek csupán a későbbi fokán látjuk, hogy a hold és a nap élő lényekül szerepelnek. Egy ausztráliai szarka-mese vagy az amerikai mese a napférfiról szépen megvilágítja ezt a kezdetleges mesefajt, melyben az okfürkészésnek még nyoma sincs. A fejlődés magasabb fokán a mythosmese egyes indítékai egységgé kapcsolódnak. Fontos ezen a fokon az összefüggés biztossága és az egységes gondolat uralkodó ereje. Ennek a mesemythos-csoportnak jellemző vonásai: a tértől és az időtől való függetlenség, az eszköz, czél, ok és okozat között teremtett merész kapcsolat. A mese első alakjában, mikor a képzelet vakmerően csapong, alkalmatlan a hagyomány megőrzésére, annál rátermettebbé válik erre a munkára, mikor egységesítő gondolat tartja össze az egyes elemeket.

Bizonyos mesefajok uralkodókká válnak, egyesek háttérbe szorulnak. Így a sorsmese nagyobb jelentőséget nyer, míg az állatmese aesopivá zsugorodik. Ha a felosztást tárgyi mozzanatok szerint eszközöljük, állat-, növény- és égi meséket különböztetünk meg. Majd kifejlődik a cultusmese, mely a culturjavak megszerzéséről regél.

A *sorsmesében* különösen két indíték fontos: csudálatos megmenekülés a bajból és az ellenállhatatlan hatalmak okozta romlás vagy halál. A sorsmesék indítékait különösen a kalandmesék tükrözik a leghívebben. Az erkölcsi mozzanatnak itt még nincs szerepe, csupán a kaland nyügözi le az érdeklődést. Szépen megvilágítja ezt a mesefajt a *Sikuluméról* szóló kaffer mese. Bizonyos szellem- és démonképzetek hatására az ilyen szellemű mesékhez kisérteti elem is járulhat. A sorsmesék másik csoportjában a szerencse és szerencsétlenség forgandóságával a megtorlás és a jutalom indítéka szövetkezik. Egy északamerikai mesében a czethal a gonoszokat megbünteti, a jókat életben hagyja. Így jár el egy *Quals* nevű égből szállott ember is. A kezdetleges mythosmese a bosszút ismeri, később lép fel a jutalom indítéka. A fejlődés magasabb fokán egyéb indítékkal is találkozunk: a gőggel szemben a megalázással, a hűség ellenében a rágalommal. Ehhez járul még a hősök használta fegyverek finomodása. A drágakőnek és az aranynak varázserőt tulajdonítanak. A *Hesperidák* és *Idun* aranyalmái, Phryxos és Helle aranykosa csudás erejűek. Varázseszközök a repülő czipők, a mérföldes csizmák. Fellép a csudakard, a varázsing. Az előrehaladottabb művelődési fokon a ravaszság vagy okosság indítéka erősebbé lesz, a varázseszköz jelentősége csökken. Tanulságos ebből a szempontból a *Rampsinit* kincséről szóló mese. Ezen a fejlettebb fokon két indíték válik ki: a rejtvény és a fogadás. A sphinx vagy az indiai mesében szereplő szellem halálra kárhoztatja a rejtvényt megfejteni nem tudót. Ezzel a mesefajjal a müveletlenség és a kezdődő cultura mesgyéjén találkozunk. Ilyenkor közmondások és maximák is keletkeznek. Közép-Afrika négertörzsei között a közmondások buján tenyésznek. Kifejlődik a *versenytypus* is. Kegyeltjét néha a tündér juttatja győzelemre. Valószínűleg ó-iráni eredetű az az indíték, hogy isten és az ördög fogadnak, melyiknek sikerül jobban a teremtés munkája. A végső eredmény mindig az, hogy az ördög rosszabbat teremt, mint az isten.

Az emberrel barátságos viszonyban élő állatokkal szemben kifejlődik az ellenséges állat képzete. A fekete holló, a huhogó bagoly, a kevély páva az ördög szolgálatába szegődtek. Egyes állatok törzsek őseiül szerepelnek.

Megvan az a hajlam is, hogy ezeket az ős- és védőálla-

tokat tréfás lényekké alakítsák. Különben az ember és az állat viszonyának a fejlődésében több fokot különböztetünk meg. Az első fokon az ember egyenrangú az állattal. Egy eszkimó mesében az asszony a sarki medvét ápolgatta, ez pedig táplálékot szerzett neki. Fontos a *szerződés* tényezője is. Középkori magistratusok a sáskákkal szerződést kötöttek. A fejlődés második fokán ember és állat összeházasodik. Egy amerikai mese regéli, hogy a kutya és a nő házasságából származó kutyák emberi gyermekekké alakulnak. Az a jelenség, hogy emberek állatokká változnak, lealacsonyítás vagy büntetés. Egy ausztráliai mesében a szorgalmasok méhekké, a tunyák legyekké váltak. Egyes hagyományok szerint a most élő állatok ősei emberek. A cherokézek azt tartják, hogy a medvék ősei cherokézek voltak. Érdekes a *segítő állatok* indítéka. Ezek a hősöknek testi vagy varázserejüket kölcsönzik, hogy kimentsék őket a bajból.

Az embernek állattá alakulása sokszor gyakorlati: könnyebben tud menekülni, vagy az állati tulajdonságok előnyösebbek reá nézve. Olykor azonban elvarázsolás okozza az állattá alakulást, míg a feloldó varázs ezt meg nem szünteti. A különböző népek számtalan példát szolgáltatnak. *Io* Zeus végzéséből tehénné változik, de később visszanyeri emberi alakját. A japán mese egy fiúról regél, ki a tigris és a csudafű segítségével az állatsorban élőket kiszabadítja. Az elvarázsolás különösen kisebb bűnök büntetése. Így a korsót kútba ejtő fiúkat apjuk hollókká varázsolja, de nővérük később feloldja őket.

Mikor az erkölcsi indítékok is fellépnek, akkor a sorsmese nemesebb kibontakozással végződik. A feloldó iránt kifejlődik a *hála*, ebből származik a *feláldozó odaadás*, a bosszú visszahárítása a varázslóra. Az állattá alakulás mint büntetés határozottabban a lélekvándorlás hitével alakul ki. A lélekvándorlás nehezebb súlyú bűnökért kijáró büntetés. Gondoljunk csak *Manu* törvényeire.

Nem kevésbbé érdekes a *mythologiai meseállatok* vizsgálata. A gigasok, hekatoncheirek, kyklopsok, centaurok és sphinxek az ember és állat között fellépő vegyes alakok. De valamennyi között legkedveltebb a *sárkány*. A sárkány népszerűségét elsősorban általános psychikai tényezők magyarázzák. Így valamely ember- vagy állatalaknak a közönséges méreteket meghaladó nagysága rémületet kelt. A sárkány ősatyja az óriáskígyó. Egy babyloni mondában a kígyónak cosmogoniai szerepe van. A keleti mythos- és mesevilágban krokodillal találkozunk. A szörnyeteg sokszor a gonoszság megtestesülése. Az állatszörnyeteg végső alakulása a sárkány. A fejlődés bizonyos fokán a hős és a szörnyeteg egy-egy kincs birtokáért küzdenek egymással. Így *Fafner* sárkány a nibelungok kincsét őrzi. A sárkánymesével varázs-

indítékok is szövetkeznek: a sárkány vére sebezhetetlenné tesz, a sárkányvérivó érti az állatok nyelvét. Mivel a sárkány a gonosz megtestesülése, legyőzője, mint szent György, szent Mihály vagy szent Longinus, a hit bajnoka.

A hitben élő állatmese költői elbeszélésbe megy át, mely művészi alakját Görögországban érte el. Míg az eredeti állatmesében a *hívés* tényezője szerepel, most emberi indítékokat csempésznek az állatok világába. Amott állatok és emberek együtt szerepelnek, itt csupán állatok lépnek fel, de emberi cselekedetek végrehajtóiképen.

A *növény* a mythosmesében fejlettebb művelődési fokon jelentkezik. Különben a növényeknek is varázserőt tulajdonítanak. Gondoljunk csak a varázsfűre és a varázsgyümölcsre. A varázsfű a legősibb, míg a szent fák később mutatkoznak. Ez a fű sebezhetetlenné tesz, vagy embereket állatokká, kövekké bűvölhet, de vissza is varázsolhat. A gyógyító varázsoló kezében van hatása a csudafűnek. A varázsvessző a varázslót csudaerővel ruházza fel. Megmutathatja a rejtett kincseket is. A királyi jogarban a varázsbot indítéka él homályosan.

Korábbi fokon az ember növényátalakulásai hiányzanak. Ovidius görög hagyományra, a görög pedig egyiptomira mutat. Még két tényezőt kell kiemelnünk: kedvelt az a képzet, hogy a világfa az égig emelkedik, másrészt a fa cultushelyre alkalmas. A növénymotivumokat költőien is kiszínezik, mit a csendes növényvilág lyrismusra ihlető ereje is támogat. Így Daphnét borostyánná változtatja az üldöző isten, míg Phaeton nővéreit Zeus nyárfákká varázsolja. Ezek a tényezők jellemzőek lehetnek a kor költészetére, de a mythosmese birodalmán nagyon is kívül esnek.

A növénymese utolsó foka a *vegetatio-mese*. Jellemük rendesen magyarázó. Tanulságos a tahitii mese a kenyérfa eredetéről. Az egyes testrészeknek növényrészekké alakulása nem kevésbbé érdekes. Egyes mesékben a szent növények a szív őrzőiként szerepelnek. A növénycultus a magasabb cultus alapjául szolgál. Így jutunk el az égmeséhez.

Az *égmese* és földi párhuzamainak vizsgálata egyike a legfontosabb mythosi kutatásoknak. Régi dolog, hogy az égi jelenségeket ugy fogják fel, mint lelkes lények cselekvéseit. A díszítő költészet erre a területre is beférkőzik. A nap sugarait majd hajszálaknak, majd nyilaknak nézik. A hold élő lény, ki követeket küld. A nap- és holdfogyatkozás tüneményében az elnyelő szörnyeteg képe uralkodik. A csillagok úgy szerepelnek, mint égre vándorolt vagy magasabb lények odahelyezte emberek és állatok. A felhőt széldémonnak tekintik, míg a villám tüzes szörnyeteg. Az égi jelenségek a legtöbbször a földiek kivetítései. De ez a cosmikus jelenség módosította kép a földre tér vissza.

Ebben a körben négy typust különböztetünk meg. Először az emberek vagy állatok az égbe vándorolnak, honnét a földre térnek vissza. Az északnyugatamerikai mese regéli, hogy a mesehős fán kúszott az égbe, Heraklest az Öta-hegyről a máglya füstje röpíti fel. Sokszor mesterséges eszközök is szerepelnek: felmenésre létra, alvilágba jutásra kötél. Érdekes a kilőtt nyílakból keletkezett lajtorja egyes indián törzseknél. A columbiai mese szerint egy fiú a maga készítette nyílhídon át a *nap* házába jut, Gyermeteg kedélyvilággal magyarázható az az együgyű hit, hogy repüléssel, kúszással, vándorlással, nyílhíddal czélt lehet érni.

Jellemző az elnyelési mesék csoportja. Ha krokodilok, alligatorok, czethalak, czápák embereket nem nyelnének el olykor-olykor, úgy az a képzet sem támadt volna, hogy a napnak a homályos felhő mögött való letünte vagy hold- és napfogyatkozásokkor a hold és nap eltűnése nem egyéb, mint valamely szörnyeteg okozta elnyelés. Az a mesefaj, hogy embereket állatok és szörnyetegek nyelhetnek el, elterjedt az egész világon. Ezen a téren legváltozatosabb a gazdagság, csupán abban a mozzanatban van megegyezés, hogy az elnyelt mesealak megmenekül. Az elnyelési mesének három változata van: a mesehőst a szörnyeteg elnyeli, de az erőszakosan megszabadul, mint *Sikulume*, ki késsel döfi át a szörnyeteget, s gyomrából mindenkit kiszabadít, a második mozzanatban megvan a szabadítás tényezője, de hozzájárul a szörnyeteg okozta hőség is, a harmadik typus legjellemzőbb vonása, hogy az áldozat a szörnyeteg hasában tüzet gyújt, mint az indián mesében szereplő *Jelch*. Az égi és földi mesék kölcsönösen hatottak egymásra. E kölcsönhatások alapján magyarázható, hogy a hős hal torkába jutasának s az onnét való kiszabadulásnak a meséje hatott a Herakles-mythosra. A segítő állatok motivuma is hat a szörnyetegmesére. Jahve megkönyörül a tengerbe dobott Jónáson és egy nagy halnak megparancsolja, nyelje el. Érdekes a megcsalt szörnyeteg meséje is: a húsra vágyódónak követ adnak. Így járt *Chronos* is.

Nagy csoportot alkotnak a *ládamesék* is. Arról szólnak, hogy egyes lények valamely tartóban, ládában vagy kosárban rejtőznek. Ezek is párhuzamos mesék: egyesek színtere az ég, másoké a föld. Így a hős nyílhídon égbe száll, s kosárban a földre tér vissza. Vannak naptámadati ládamesék. Az északamerikai mesében a holló rábirta a királyt, nyissa ki ládáját. Meg is tette: azóta van nap és éj. Az eszkimó mesében maga a holló rejti zsákba a napot. Csak a bemutatott áldozat láttára bocsátja ki rövid időre. *Jelch* a ládából kiszabadítja a napot. A ládamese cosmogoniai mythoszszá válik. Ez a solaris ládamese egyéb módosításokkal is előfordul. Vannak földi párhuzamai is. Ilyenkor emberek rejtőznek a ládában, kiket onnét némi idő

mulva kiszabadítanak. A megszabadított nagy tettekre hivatott. Az égi ládamese a kezdetleges ősidőkben lép fel, a földi már fejlettebb művelődési fokon. A ládamese sokszor a sorsmese episodja, mit több mese igazol. Aphrodite Adonist ládába, Zeus Dionysost a czombjába rejti, Typhon Osirist szekrénybe rejtőzésre készteti.

Az *ikermese* is párhuzamos mesefaj. Az eredetileg égi ikermesék, mint az égi elnyelési és ládamesék is a mythosképzés legkorábbi fokaira jellemzők. A föld fia szolgálatok levonása után elveszi a hold- vagy napember leányát. Lehetnek barátságos pár, mint Gilgames és Eabani a babyloni eposban vagy Achilles és Patroklos, ellenségesek, mint Atreus és Thyestes, Eteokles és Polyneikes. Feltűnő változat a barátpár szembeállítása az ellenségpárral, különösen Keleten Castor és Pollux meséje égi jelenséggel kapcsolatos. Az ellenséges fivérek képével a napot és a holdat hozzák összeköttetésbe, melyek folyton kergetik egymást. A hősöket végre az égre helyezik. Kiderül, hogy az ikreket a csillagképbe vetítik, miután ezt az indítékot a monda kialakította. Így a Dioskurok is előbb a földön szerepelnek, csak azután jutnak az égre. Az újabb népek testvérmeséi lényegesen eltérnek a természetitől, mit a Grimm közölte mese s változatai is meggyőzően igazolnak. Az ikermeséknek a barátságos érzésű testvérekről regélő faja ma is él éppen úgy, mint az ellenséges fivéreké.

Az égmesének különböző indítékai vannak még. Az arunták elbeszélése szerint a holdember minden éjszaka az égen hordozza a fénylő pajzsot, de éjszakáról éjszakára csökken a pajzs fénye. Egyes délafrikai törzseknél az égi mythosok háttérbe szorulnak, s a *culturmese* válik szükségessé.

Egyes jótevők az emberiségnek culturjavakat juttatnak, elsősorban tüzet. A jótevő tűzrabló, ki tüzet az istenektől lopja el. Az ausztráliai hagyomány szerint a muramurák tanították meg az embereket a tűz használatára. Ezek a muramurák a culturjavakon kívül a varázslattanítás mesterei is. Többé-kevésbbé hasonló ehhez az amerikai erdei és prairie-indiánok hite. A pawnee-indiánok szerint az égből madár lopta el a tüzet. Általában ez a mesetypus egyéb mesefajképekkel is összeszövődött. A természeti népek ismerik a csudás fiút, ki látnoki és jósadományokkal van megáldva. Vannak olyan mesék is, melyek a törzs eredetére vonatkoznak, az ősök pedig a culturjavak megszerzőiül szerepelnek. Így az ausztráliai muramurák is ősök, kik a szertartások és a társadalmi élet alapitói. Az állat-jótevő működésében már a legcsapongóbb képzelet uralkodik.

Sokszor *tréfás változatok* keletkeznek, melyekben egyáltalában nem hisznek. Így a mesehőst nevetséges helyzetekbe sodorják, lefőzik.

Ezzel a tréfás mesefajjal a *biologiai* egy pontban találkozik. Ez is tréfás kezdetben, de van komoly jellemvonása is: beszámol egyes állatok vagy állati tulajdonságok létrejöttéről. A képzeleti tényezőkön kívül értelmieket is tartalmaz. Így Észak-Amerikában sok változata van a holló fekete színéről való mesének. Ez a mesefaj novellává és tanító jelleművé alakul. Fontos az a tényező is, hogy a mythikus mesében hisznek, a biologiaiban nem. Ez természetes is, mert a mythos nem a valóság magyarázata, hanem maga a valóság.

Felmerül a kérdés, hogyan érvényesül a mythos a *mondában* és a *legendában*, másrészről a hősök, istenek s démonok kalandjait kell vizsgálnunk. A mythosmese, a monda, a monda epikai feldolgozása egymásután következő mozzanatok. Ezen a téren különösen *Usener* szerzett nagy érdemeket. Usener a pillanatnyi félelemgerjesztő benyomásokból keletkezett isteneket megkülönbözteti a bizonyos helyekhez és czélokhoz kötöttektől, továbbá azoktól, kik az idő és tér korlátaitól megszabadulva, a *személyesség* határozottabb jellemével uralkodnak az emberen és a természeten.

A *démonnak* nincs személyes jelleme. A *hős* hős csupán s nem isten. Hőssé válik az olyan ember, ki tulajdonságai és a sors révén az emberi középmértéken felülemelkedik és a mondavilág középpontjává lesz. Az isteneket a hősöktől nem benső tulajdonságok különböztetik meg, hanem a lakóhely és élettartam. Az istenek az égben, magas hegyeken, föld alatt, távoli szigeteken élnek. Bármilyen kiváló is a hős, mégis ember: bajok, kórok, a halál üldözhetik, de az nem fárad el, nem beteg és halhatatlan. A képzelet némi szükségletekkel ruházhatja fel az isteneket.

A *hőst* felmagasztalják s körülötte mozog a monda. Az istenek segíthetik vagy gátolhatják. Mindig a hősök tulajdonságait ruházzák az istenekre, nem pedig megfordítva. A hős- és istenmonda között középtagul a cosmogoniai mythos szerepel, mely az isteneket a levés folyamatába vonja. A cosmogoniai és theogoniai mondákban a démonok az istenek mellé sorakoznak. A hősmonda korábbi, mint az istenmonda, a hős korábbi, mint az isten. A hős és a démon szolgáltatják az istenek jellemvonásait. Csak a hősmonda alapján magyarázható, hogy az istenek úgy tesznek-vesznek és küzdenek, mint a hősök. A démonok a hős- és istenmonda kapcsoló tagjai. A helyi-, a törzs-, a hős-, végre az istenmondák a mondafejlődés felfelé haladó fokai.

A *monda* legegyszerűbb alapja a helyi monda. Egyes helyi mondákba természeti indítékok játszanak. Sokszor novellai kiszínezések díszítgetik.

A *törzsmonda* első fokán az ausztráliai muramurák, az

erőstestű és hosszúéletű culturahozó emberek szerepelnek. A második fokon nem egész fajjal, hanem a törzshősökkel találkozunk. Ezek nemcsak culturahozók és varázseszközszerzők, hanem különböző történeteket is mesélnek róluk. Tűzhozók, vadállatok csalogatói, fegyverkészítők, valóságos démonok, különböző kalandok szereplői. A törzsmonda fejlettebb alakja a *culturmonda*: Prometheus a tüzet szerzi meg, Herakles szörnyetegeket győz le, Theseus várost alapít, a Dioskurok a hajósokat védik, Orpheus és Daidalos a művészetek alapítói, Palamedes a koczkajáték feltalálója, Romulus a város-, Numa culturaalapító. A zsidó patriarchák a népnek éppen úgy culturhősei, mint ősapái. Majd istenek veszik át a culturhősök szerepét. Apollot, Hermest, Dionysost, Demetert a görögök culturistenekül tisztelik. A culturhősök nemcsak adományozói, hanem védői is a cultura javainak.

A *hősmondában* a hős vándorlásának az indítékával is találkozunk. Elég Heraklesre gondolnunk. Általában a hős szárazon és tengeren vakmerő tetteket hajt végre. A vándorló hősök új hazába vezetik a népet, s a régi cultust ide ültetik át. Meglepő az egyezés az újzélandi és a Mózes intézte vándorlás között.

A *hősmonda* három forrása a mythos, történelem és költészet. A mythikus hősmondában a történelmi hatás kisebb jelentőségű. A történeti hősmondában történeti események és személyek határozott hatásával találkozunk. A germán *Wölund-* és a görög *Herakles*-monda mythikus, míg a nibelungoké és a trójai mondakör történeti. A történelmi események összekapcsoló erejűek, melyek a mondának történeti hitelt adnak. A mythikus hősmonda csapongó, a történeti valószerűbb.

A mythikus hősmondában két typust különböztetünk meg. Az elsőre nézve az a legjellemzőbb, hogy a hős erejével és eszével válik ki. Főmintája Herakles. A másikban a czél egysége köti össze a mese tagjait, mintegy a czél is, az út is egységesebb. Példa az argonauták mondája.

Egységes Herakles-mondákról nem beszélhetünk. A Heraklesmondákban a különböző törzsek hatásával van dolgunk. Különböző helyi elemek olvadtak a Herakles-mondákba. Feltünik bennök a csodatettek nagy száma, a hősi erő, a varázslat háttérbe szorulása s az istenek nyujtotta segítség. Herakles hőstettei a kezdetleges mesevilágba ragadnak bennünket. Naivitások mellett szól az is, hogy a hős czél nélkül végzi csudás erőműveleteit.

Az argonauta-typusban az egyes események kapcsolata, általában az *egység* szilárdabb. A Herakles-typus új helyi mondák hozzáadásával nő, az argonauta-fajképben belülről történik változás. Itt már Medea történetével a költészet is közrehat, varázsmotivumok is belejátszanak. A kalandmeséhez hasonlít, megvannak benne a világszerte ismert mesemotivumok. Noha a hős jelleme

és az istenek beavatkozása jelentős tényezők a mythikus hősmondában is, a történeti hősmondákban sokkal fontosabbak.

A *történeti hősmonda* alakulásának első foka a novellaszerű helyi monda. Csupán egy vonás történeti benne, melyhez novellaszerű tartalom járul. A történeti helyi mondák másokra is átmehetnek. A történeti hősmondák fejlődésében a nagy történeti események döntő jelentőségűek. Kiépítésükben mythikus történeti és költői elemek szerepelnek. Két főtypusa van: a *nibelung-* és a *Detre*-csoport. Az elsőben a mythikus mag köré csoportosulnak a történeti emlékek, a másodikban a történeti esemény a mag, melyhez mythikus elemek és helyi mondák járulnak. A nibelung-monda mythikus magvának az *Edda* a forrása, történeti járulékaié pedig a *Nibelungének*. A sorsmese indítékai a középkori lovagvilág körébe jutnak, a varázsmotivumokkal a cselekvény emberi rúgói szövetkeznek, s a tragikum is emeli a hatást.

Az *Ilias* magva történeti, melyhez mythikus elemek járulnak. Homloktérbe kerül még egy-egy egységesítő motivum is, mint Achilles haragja. Maga Achilles mythikus: kenőcs és varázs sebezhetetlenné teszik. Különben az *Ilias*-ban a csuda és a varázs másodrendű, a hősök emberi vonásokat tüntetnek fel. A varázs és a csuda az istenekhez vándorol, kik nagy szenvedélylyel vesznek részt a harczban.

Az *istenmonda* kifejlődését szigorúan meg kell vizsgálnunk. A kezdetleges népek körében a *nagy ismeretlen* félig emberi jellemű culturhős, félig démon, ki az élők köréből való eltünte után kőben vagy csillagban él tovább. Külső befolyások is érvényesülhetnek, így az irokézek Éva keletkezésének történetét a bibliából kapják. Két törvényre jutunk: a kezdetleges népeknél nincsenek istenek, csupán démonok, másodszor: csak a magasabb fokon álló természeti népek körében tünnek fel az istenképzetek csírái. *Lang* szigorú birálatot érdemel, hogy a monotheismust őseredeti állapotnak tartja, holott az egyistenhit a fejlődés legutolsó foka.

A legrégibb culturnépek istenvilágában sok a külső hatás: a zsarnokok munkája, a papok óvó és írtó intézkedései. Bizonyára a babyloni mythologiának is hosszú multja van, melyet nem ismerünk. Az egyiptomi napimádás egyéb cultusokat olvasztott magába. A védák természeti isteneit a cultus átalakitja. Az ó-iráni fény- és árnyékmythos a világteremtés változata lehetett: harcz az istenek vagy a démonok között.

Valószinű, hogy Ábrahám, Izsák és Jákob mögött egykori hős- vagy istenmonda alakjai rejtőznek. A József-mondának egyiptomi ízű elemei vannak. A zsidó törzsisten fejlődésében három korszak van: először Jahve az emberek között jár-kel, majd

maga helyett követet küld, végre az átszellemültnek látomásban vagy álomban nyilatkozik. A legrégibb hagyománynak még a nyomát is kiirtották.

A görög istenvilág alakulásának első fokairól Homeros nem ad felvilágosítást. Különben a hősmondából három elem megy át az istenmondába: a mondahős emberi mértéket meghaladó sajátságai, az elkülönített hely és a halhatatlanság tényezői. A hős heroszszá, a heros istenné lesz. Az életterületek megosztása okozza a sok isten létrejöttét. A hős az isten atyja s nem megfordítva. A hős az eszményitett ember, az isten az eszményitett hős. A hős- és istenmonda erősen összefonódik. Tanubizonyságul szolgálhatnak Homeros eposai: az istenállam csak az emberi állam képmása, az istenek tanácskozása olyan, mint a halandóké, az istenek úgy küzdenek, mint a hősök. A hős küzdelmének az átvitelével van dolgunk. Az isten személyi jellemét a hőstől nyeri, hatalmi erejét a természeti démontól.

A mythographusok az isten- és hősmondát a *teremtés* mondájával kezdik, pedig ez kései termék. Nemcsak a bibliai, hanem egyéb teremtési mondák is kései eredetűek. A cosmogoniai mondák három csoportra oszlanak: a pusztán mythologiai, a philosophiai, végre a vallási cosmogoniák osztályára. A pusztán mythologiai világteremtésben a költészetnek is nagy szerepe van, de a mythologiai rendszerek egységösztönéből született bölcselmi gondolatok is fellépnek bennök. Példákul szolgálhatnak a babyloni *Enuma*-epos, Hesiodos cosmogoniája, a germán Völuspa és Gylfaginning. A polynéziai mythos hasonlít a Hesiodos közölte cosmogoniai mondához. A polynéziai maoriknál már két elv uralkodik: az őserő és a mindent betöltő homály, így teremtési mondájuknak némi bölcselmi jelleme van.

A teremtési mythosba sok mythikus mese megy át, továbbá a szellemfogalom szélsőségeinek a befogadására is a cosmogonia nyujtja a leghálásabb talajt. Az összekerülő ellentétes elemeknek rendezőre van szükségük. Ilyen *Marduk* a babyloni eposban.

A philosophiai csoportba tartoznak az indiaiak és az irániak teremtési mondái. Az elvontabb vonás abban jelentkezik, hogy hymnusdalaikban a bölcselmi egységgondolat érvényesül, s hogy az istenek háttérbe szorulnak. Az egyisten eszméje uralkodik, ki a világegyetemet alakítja, noha a *Rig-Véda* újabb hymnusai s a *parszik* kései hagyományai eltérnek ettől az egységeszmétől. Így a jó és rossz harczának az indítéka az *Aveszta* legrégibb dalaiban nem szerepel.

A harmadik a vallási teremtésmythos, mely bölcselkedés nélkül szükölködik, mint a Genesis hagyománya. Az istenek harczának sincs nyoma, mert a törzs istene mást nem ismer magán kívül. A Genesisben a történés nem a világ létrejöttére irányul, hanem

arra, hogy mindent jónak ismerjünk el, a mit Isten rendezett. Abból, hogy Jahve a mélység szörnyeivel küzd, régibb mythikus mondákra következtethetünk.

Végeredményben kiderül, hogy a teremtési mythos két szabályszerű alkotó része a chaos és az istenek vagy a démonok harcza. A homály ellenében fellépő fény egyszersmind a teremtés kezdete. A harcz mozzanatára jellemző, hogy az istenek emberhez hasonló, de az emberi mértéket meghaladó lények. Az istenek hősi küzdelmet folytatnak olyan szinpadon, mely eget és földet ölel át.

Feltünik a *jóslás* indítéka is. Fontosak a *világpusztulási mondák* is. Két csoportjuk van: a vízözön- és a világégés-typus. Ebben a körben fontosak a nagy természeti válságok s a vándorlás mozzanata. Vízözönmonda van Indiában, Kis-Ázsiában, Görögországban, Amerikában, Ausztráliában, hol az áradások és egyéb jelenségek pontos magyarázatul szolgálhatnak. Dél-Amerikában a nagy rétségégések erősen hatnak a világégés-mythos létrejöttére. Egyesek menekülésével magyarázható az ujjáteremtés mythosa. A hol az indítékok olyan szigorúan megegyeznek, mint a babyloni és a héber hagyományban, ott a motivumok vándorlásáról bátran beszélhetünk. A menekülési monda érdekes módosulásaira akadunk a prairie-indiánoknál és az erdélyi czigányoknál. Érdekes az a változat is, hogy Noé és az ördög versengenek egymással.

A kezdetleges népeknél az *özönvíz* csudás esemény, az egyesek menekülése varázs útján történik. A második fokon büntetés az özönvíz, de a megszabadulók isten kegyelmét élvezik. Az apokalyptikus vízözön-monda a jövőre utal. A vízözön-hagyománynyal függ össze a *világkorok* mythosa is. Apollodoros leirja, hogy Jézus az érczfajra özönvizet bocsátott. Elevenebb a világpusztulás és világkorok mythosának a kapcsolata a perui és mexicoi hagyományban. A mexicoi mythosban a négy világkornak négy világpusztulás felel meg. Az apokalyptikus mondára Dániel könyve s a látomásos irodalom szolgáltat példákat. A látomások az iszonyatok és a büntetések kirajzolásában csaknem torz képzeletet árulnak el. János sáskái dühöngő lovakhoz hasonlítanak. Az apokalyptikus mythosok nemcsak a jövőre utalnak, de a multba is visszatekintenek. Lényegében az apokalypsis nem annyira jóslás, mint elbeszélés, közege az álom, melyben éppen úgy tükröződik a mult, mint a jövő. Három irányban hatott az apokalyptikus hagyomány. Első a cosmogoniai: mexicoi és indiai elfajulásában úgy lép elénk, hogy a világ számtalanszor elpusztul és ujjászületik. Második a történetbölcseleti: Szent Ágoston *Civitas Dei*-jétől kezdve az újkor elejéig minden történetet a zsidó üdvtörténet szempontjából tekintenek. Harmadik az eschatologiai: a keresztyén Krisztus visszatértét reméli.

A *legenda* nem sajátos műfaj, hanem részben a mesével, részben a mondával esik össze. Különösen az üdvhozónak van nagy szerepe. Ha ez az üdvhozó pusztán mesealak, a meselegenda, ha mythikus vagy történeti, a hőslegenda, ha isteni, az istenlegenda jön létre. A törzsmonda az üdvhozókat az élő törzs őseivé tette. Kezdetben csak a culturmese szerepel, később a mesecyclus fejlődik ki, melynek egyes darabjait a mesehős alakja tartja össze. Ilyenek az ausztráliai muramura és az északamerikai mänabus mesék. A culturmese határai a cyclusban a képzelet útján erősen kitolódtak: a futó hős a nyúlon is túltesz, a repülő a nap fényét is elveszi. Két tényező a legfontosabb: a hős tűzhozó, mint Jelch és Prometheus, továbbá varázsereje is van. Varázserejével hadi sikert biztosít magának, zsákmányt szerez, betegségtől, haláltól szabadul. Ezért a varázstáncz, varázsdal és a férfivá avatás szertartására van szükség. Lehet mindent legyőző hős, mint Herakles, askéta, sárkányölő. Megvan az a törekvés, hogy az üdvhozót istenné avassák vagy az istenséget az üdvhozás jegyével lássák el. Az üdvhozó cselekvő vagy szenvedő hősként szerepelhet, tetteit csudálják vagy szenvedéseiben eszményképnek tekintik. Így Prometheus kezdetben tűzhozó, később szenvedő titán. Herakles kínos halálát nagy hőstettek előzik meg. Az üdvhozónak a brahmanismus sajátos jellemet adott a Buddha-legendában. Minden fényt reá árasztott, míg Jézus mellett fellépnek az apostolok és a szentek. Míg Budhha és tanítványai a nirvanát áhítják, Jézus és társai szenvednek. A Buddha-legendában bizonyos hideg értelmiség és józan erkölcsi álláspont tűnik ki. Csudás varázsindítékok is szerepelnek benne. A Krisztus-legenda lényegében vértanu-legenda. Ellentétben a Buddha-legendával a külső szenvedés nyomul homloktérbe. Mint Krisztus, úgy a szentek is abban a jelentős mozzanatban üdvhozók, hogy lélekmentők. A legválogatottabb gyötrelmekben mutatkozik az apokalypsis hatása. A vértanu csudatevővé válik: betegeket gyógyít. Védőszentté lesz: arra a helyre hat, melyhez tartozik. Majd a vértanu helyébe az anachoréta lép, ki az üldözés szenvedése helyett a magány szenvedését vállalja magára.

Az üdvhozó iránt kifejlődik a hála ama javak fejében, melyeket adott. Ha istenné lesz a hős, a jámborokat megjutalmazza, a bűnösöket megbünteti.

Fontos a *mythosvándorlás* tényezője. Egy indítékból nem szabad átvételre következtetnünk. A Polyphemus-indítékok közül egyik vagy másik hiányozhatik, s így különböző változatok keletkezhetnek. Különben a mythosok vándorolnak, és sajátos térés időfeltételekhez idomulnak, újabb elemeket vesznek fel, másokat pedig mellőznek. Valóban nehéz eldönteni, mikor van dolgunk véletlen találkozással vagy vándorlással. A *hetes* szám babyloni

eredetű, mely egyes népeknél módosul. Egyes indítékok differentiálódásai korlátolt elterjedésűek s egyéni eredetűek lehetnek. De az *analogiának* is nagy szerepe van. Vannak *analogiacsoportok* és *analogiasorok*. A különböző helyeken fellépő, de *egy* határozott motivumot feltüntető mythosokat egy csoportba sorozhatjuk. Sokkal nagyobb sikert igér az analogiasorok módszere: ha az összefüggő mythologiai események sorával egy másik mythikus eseménysort tudunk összekapcsolni, az analogiatagok száma csak megerősíthet bennünket a közös eredetben. Ennek az iránynak *Jensen* a főképviselője.

Fontos a hagyomány közlésének a módja is. Ez vagy népies vagy művészi. A népies közlésmód nemzedékről nemzedékre származtatja a hagyományt, míg a költői mód úgy rögzíti meg a mythikus anyagot, hogy művészi alakot ad neki. Igy az epos a néphagyományban élő mondák között egységet teremt.

A mythosok eredete és vándorlása szempontjából bizonyos számképzetek fontosak: így a *kettő* alkalmazása istenpárok, barátok, ikrek, az ég és pokol mozzanataiban. A *háromnak* titokzatos ereje van, a *tíz* a müveltebb népeknél hódított.

A *hármas* szám szentségének főbb lélektani okai: az anya, apa és a gyermek triasa, másodszor az egész térnek a mythikus szemléletben az ég, föld és alvilág hármasságára tagolódása, harmadszor a három idő tényezője: mult, jelen és jövő. A gnostikusok és az új-platonikusok a világot isten háromfokú kiáradásának tekintik. *Kues* a szentháromságot olyan háromszöghöz hasonlítja, melynek mindhárom oldala végtelen. A *hetes* szám a babyloniaknál jelentős. Astrologiájuk a *hetes* számot a cosmos jelképévé tette. A *kilenczes* a szibériai tunguzoknál szerepel. A *tizenkettesnek* mint szent számnak csillagászati a magyarázata. Amerika őslakóinak *négyes* a szent számuk. Négy istenük van, négyszer imádkoznak, négyszer végeznek varázs- és tisztulási szertartást.

Újabb távlatot nyitnak a *másvilág* képzetei. A másvilágban örömeivel és bánataival egyaránt a földi világ tükröződik. Természetes, hogy ez a határozott érzelmi irány sajátos értékfokozat szerint s a képzelet munkájával történik. Ott, hol a lélekvándorlásban hisznek, nagyon homályos a másvilág képzete. Így a japánoknál és a khinaiaknál szó sincs a másvilágról. A másvilág kései termék. A világpusztulási és világújulási mythosszal együtt lép fel. Dantenél hatalmas költészettel szövetkezik.

A *szellemfalu* és az *alvilági birodalom* több amerikai törzsnél is előfordul. A culturnépek alvilág-hitében az a közös indíték, hogy az alvilágba vezető út sötét s hogy homályos vízen át kell oda menni. A holttest ridegsége ridegnek mutatja az alvilágot is. Második mozzanat az árnyékszerű álomkép: az árnyék-

lélek, mely az alvilágba megy. Harmadik a sír, mely a földalatti lakóhely kiinduló pontja. Negyedik a lesülyedő nap, mely földalatti világba tér. Ezek az indítékok nem külön-külön, hanem közösen szülik a másvilág képzetét a halálfolyó képzetével együtt. Van még két alanyi tényező is: a halott lelkétől való félelem, melynek eltávolítására törekszenek, továbbá az erőtől duzzadónak undorodása a haláltól. Az alvilágot rémületes alakokkal népesítik be. De a félelem visszahatásaképen feltámad a remény is: az alvilág világosabb helyein az isteneknek tetszők tanyáznak.

Sajátos hajlam készteti a képzeletet arra, hogy az alvilágban ne a férfi-, hanem a nőistennek adjon elsőséget. Így volt ez a babyloniaknál és a görögöknél egyaránt. A költészet is gazdagíthatja a másvilág-mythost. Gondoljunk csak a hősök alvilágjárásaira. *Orpheus* alvilági útját is nagyon kiszínezte a költészet. Érdekes a *lélekvezető* is: a Heraklest kisérő Hermes és Athene, az Aeneast irányító sybilla, a Dantet vezető Vergilius.

Az ég csak az istenek tartózkodási helye. Érdekes a *boldogok szigete* és a *Gilgames*-epos *Utnapistimje*. *Elysium* Hadesben fekszik. *Ra*, egyiptomi napisten a lelket ég körül forgó szekéren viszi. Az égbeszállás hite élt az indeknél és az irániaknál is. Még a halál előtt feltárulhat az ég *visio*-kban és *extasis*-ban. Egyes mysteriumcultusokban az egyesek látomásait a lelkek általános jövőjére vonatkozó képekkel szélesítik ki: az elragadott és égbe emelkedő lélek olyan kinyilatkoztatásakat hall, melyek a lelkek és a világ jövőjére vonatkoznak.

A mythosképzetekkel a büntetés és hatalom *erkölcsi indítékai* szövetkeznek. Kezdetben a másvilágmythosban nincs ethikai tényező. Ezt a jelenséget szépen igazolja a perzsa dualismus. A pokol, purgatorium, mennyország erkölcsi jelleműek.

Indiában a *lélekvándorlás* hite fejlődik ki, mely erős philosophiai és papi eszmélkedések hatásáról tanuskodik. *Manu* törvénykönyve valóságos büntető codex. A legnagyobb casuistikával méri ki a büntetéseket. De a lélekvándorláshoz járul a megszabadulás tényezője is.

A mythos vallási alkotó elemeinek a kihámozása fontos feladat. A vallás a *cultusban* gyökerezik. Annak, hogy valamely szokás cultusszá emelkedjék, az az első jele, hogy szorosabb vagy tágabb közösséghez fűződjék. Másodszor az olyan cselekvések felé irányuló czél jelentős, mely a természetfölötti lényeket akarja megnyerni. Ilyenek a vegetatio és a földművelés cultusai, melyek a talaj gyümölcsének a megnyerését czélozzák. Azok a hatalmak, melyeket a cultus meg akar nyerni, érzékfelettiek.

A symbolikus varázs magikus varázszsá válik, mely a cselekvő üdvére hathatósan befoly. A magikus, azaz realis varázs

eszményibe megy át. Erre a fejlődésre a keresztyén egyházak szép példákat szolgáltatnak.

A *cultuslegenda* az istenember legendája. Lehet a mythosalkotó képzelet teremtménye, mint Dionysos, Mithras vagy Osiris, vagy történeti, mint Buddha és Jézus. A cultuslegenda az üdvhozóénak a folytatása. Hőse szellemi, égi javakat és áldást hoz a közösségnek, s megváltóvá lesz.

A vallási fejlődés főfokai a *cultusformák*, a *cultuscselekedetek* és a *cultuslegendák*. Noha a kezdetleges varázscselekedet valláselőtti cultus, tagadhatatlan, hogy a varázs a magasabb vallási cultusoknak is lényeges alkotó része. A cultuscselekedet sohasem tárgytalan. Már kezdetleges alakjában is olyan lényhez fordul, ki a cselekvő kívánságainak van alávetve. A varázstárgy vagy a cultushely szellemi erővel rendelkezik. Míg az egyéni varázshasználat megmerevedik, addig a közösség varázscselekedeteinek elevenségére szigorú törvények vigyáznak, melyeknek a papi rend a letéteményese. Jelentősége elveszhet, gépies gyakorlattá válhatik. A számtalan varázsforma, mint nemzedékről nemzedékre száll, dramatikus jelleművé válik. A cultuscselekedetek közössége a cultusszokások megőrzésének s gazdagításának hatalmas eszköze. Nagy mértékben fokozódhatik a hatás, ha a cultuscselekedek czélja is közös. Ide tartoznak a vadászat, a törzsharczok, a közös földművelés. A vegetatio-cultusokról különösen két vonást kell kiemelnünk: a vegetatio-cultusok a kezdetleges varázs- és démonhittel összefüggnek, másodszor: az istenképzetek keletkezésére befolynak. Ez a cultus odairányul, hogy a vegetatio-szellemeket a munkában segítségül hívják. Kiderül, hogy a vegetatio-cultusok kezdetleges varázscultusokból keletkeztek. Az aratási áldás elnyerésére szentelt cultus-ünnepekhez egyéb elemek is járulnak. A vegetatio-szellemek cultusa a betegek gyógyítasának, a háborúnak, a vadászatnak s más életérdekeknek az indítékait fogadja be. Vannak földi és égi vegetatio-hatalmak. Mexico és Peru culturnépei az égi hatalmakhoz fordultak. Általában a vegetatio-ünnepek az istencultus kiindulópontjai, de fontos még a hősi tulajdonságoknak az istenekre ruházása is.

Lényegesen különbözik a földművelőtől a *nomád*. A nomád véres állatáldozatokat mutat be a szellemeknek, kiktől fél. Kifejlődik náluk az *állatős* képzete, majd a cultusszerűen tisztelt *ős* jelentősége domborodik ki. Példákat szolgáltatnak az afrikai bantutörzsek, az ázsiai mongolok, az északszibériai törzsek. Az izlám a vallások harczától keletkezett: a törzscultus a többi elemet részben kiírtotta, részben magába olvasztotta. A görög minden idegen mythost beolvasztott, a római erre képtelen volt. A zsidóknál az atyák mondájában a nomád élet egyik sajátossága: az őscultus lép fel. A nomádok és a földművelők cultusharczot foly-

tatnak. Sámuel és a királyok könyve tanuskodik arról, hogy *Jahve*, a nomád puszták istene a leigázott culturföld istenein diadalmaskodik. Sok elemet szívott fel a Jahve-cultus, míg végre a monotheismus győzött. Volt monotheismus Indiában és Görögországban is: ott a bramánok, itt néhány felvilágosodott fő hirdette. De a zsidó monotheismus is csalóka, mert Jahve mellett más népek isteneit is tisztelik, a jó és a rossz angyalok is egész istenállamot alkotnak. Kimondhatjuk, hogy a független monotheismus a philosophia terméke, mely a nép körében nem élt soha, s nem virágzik ma sem.

A cultus teremtette az isteneket, s nem megfordítva történt. A közös istencultus minden egyéb cultust elnyel, sőt a lélekcultust is. Az ember földi és másvilági javaiért az istenekhez fordul.

Az égi istenek mellé sorakoznak a chthonikusok. Egyes égi istenek ezek tulajdonságait veszik fel, míg némely chthonikus isten égivé lesz. Demeter a termékeny föld istennője. Persephone elrablásával s a másvilág mozzanatával továbbfejlődik a Demeter-cultus.

A cultusünnepekbe az extasis is belejátszik. A mámoros, tobzódó állapot nem egyéb, mint az én istenhez emelése.

A pueblo-indiánoknál, Peru és Mexico népeinél is tapasztalhatjuk, hogy az égi istenek cultusa a vegetatio- és az üdvcultusokból fejlődött ki. Csupán a buddhismusban és a kereszténységben vált el teljesen az üdvcultus a természetmythostól. Érdekesek a culturszövetkezetek, melyeket éppen úgy megtalálunk Amerika népeinél, mint a fejlettebb vallásokban.

Természetesen következik a *cultuscselekedetek* tárgyalása. Egyik főeszköze az *ima*. Első foka a *ráolvasás*. A ráolvasás a kezdetleges varázscultus természetes nyilatkozása, míg a kérő ima az istencultus legegyszerűbb tevékenysége. Jellemzőek a babyloni szellemidéző szövegek: a varázsigéket démonokhoz intézik, nem istenekhez. Két jellemvonásuk van: parancsoló jellemük s az ismétlés útján történő fokozás.

A kérő és hálaima alkotó részei az áldó mondás, az áldó szó. A bűnbánó ima segítségkérés, de kiérzik belőle a panasz is. A magasztaló imában az imádkozó mintegy istent akarja megnyerni. A bibliai zsoltárokban is feltünő az istenséggel szemben alkalmazott captatio benevolentiae. Végre eltünnek az önzés tényezői, isten magasztalása önczéllá válik.

A vallási *áldozati cselekvések* kiinduló pontjai a démonidézés, a lustratio és a füstölés. Fontos fejlődési fok a *tabu*. A tabu megbántása egyenlő a távollevő isten megsértésével. A tabuképzetek áldozati cselekvésre vezetnek, mihelyt a tabut az istenekre vonatkoztatják.

Az áldozó maga is részt akar venni az áldozatban. Ő is élvezi az áldozati állat húsát. Így lesz az áldozatból áldozati lakoma. Az állatáldozat után az emberáldozat lép fel. Mexicoban nagy ünnepen hadifoglyot áldoztak. Végeredményben úgy az isten, mint az áldozatbemutató résztvesz az áldozatban. Ismeretesek az étel-, italáldozatok is. Az askesis is áldozat: az ember saját énjét áldozza fel.

Míg az áldozat kifelé irányul, addig a lustratio olyan cultuscselekedet, melynek maga a cselekvő a tárgya. Két változata van: a védő és tiltó, másrészt az istenséghez közelebb juttató. Az áldozat és a lustratio egybeolvadhatnak, mint a zsidóknál és görögöknél. A lustratio mintegy meg akar tisztítani, hogy istenhez emeljen.

Kezdetben az erkölcsnek semmi köze a valláshoz, mert az erkölcs társadalmi termék. De a két tényező kölcsönösen fokozza és elmélyíti egymást. A vizet az olaj váltja fel, s bűnét nem a bakra bízza, hanem a pap fülébe súgja a bűnös. A gyermek keresztelésében a szertartás tisztító hatása a jövőre vonatkozik. Az askéta mintegy ki akarja váltani magát a másvilági büntetések alul. Tagadólagos askesis az anyagi javakról való lemondás s a gondolkodásnak a szellemiekre irányulása. Az istenhez közeledés eszköze az elragadtatás. Az extatikus istennel egyesül. Isteni középlény az, ki ezt az egyesülést közvetíti. Ilyen középlény a hellenistikus korban *Helios*.

Van egy sajátságos *cultusünnep*, melyet általában *saturnalia*-nak nevezhetünk. Két fővonásuk van: ilyenkor megszünik a rang- és álláskülönbség, másodszor ünnepi királyt választanak, kit megkoszorúznak.

A *cultuslegenda* határozott vallási alapnézet feltünése, melyben a cultus egy isteni személy ábrázolása útján jut kifejezésre. Érdekes az *Osiris*- és *Mithras*-legenda. A *Krisztus*-hagyományban a szenvedő és a megváltó isten alakja egyesül. Krisztus isteni üdvküldetése élete és halála útján nyilatkozik. Buddha is istenűl tisztelt ember. Míg a kereszténység az érzelem és az akarat vallása, a buddhismusba philosophiai elemek vegyültek. A buddhismusban legfontosabb tényező az igazság, a kereszténységben a szeretet, a buddhismusban a lemondás, a kereszténységben a remény.

Kiderül, hogy a vallás néplélektani kérdés. Szemrehányást érdemelnek az ethnologusok, philologusok és mythologusok, kik a mythost és a vallást nem választják el. A mythologiában, noha összefonódott a vallással, több olyan motivum van, melyeknek semmi közük a valláshoz. Ha valaki életrajzokat használ a vallás lélektanának a forrásául, helytelen eljárást követ. A látomásból és az elragadtatásból nem szabad merészen következtetnünk.

Alanyi hangulatokra és érzelmekre már építhetünk, de a cultust is tekintetbe kell vennünk, különösen az istencultust és kifejező jelképeit. Így határozhatjuk meg a vallást: a vallás nem egyéb, mint az ember és az őt körülvevő világ olyan érzékfeletti körhöz való tartozásának az érzelme, melyben hitünk szerint az emberi törekvések legmagasabb czéljait szolgáló eszmények valósulnak meg. A vallásnak van metaphysikai és erkölcsi gyökere is, az az istenség, ez a lelkiismeret.

A két tényező egyesülhet is, így Platonnál. A catholicismus minden vallás encyclopaediájának nevezhető, mert nagyon sok elemet olvasztott magába. A protestantismusban van egy maradó és egy haladó irány. Hogy valaha a vallások között kiegyenlítődés történjék, ellentmond úgy az egyének jellemének, mint a néplélektannak. A vallási fejlődés útja nem az egységbeverődés, hanem a differentiálódás. A békés együttlétnek akadályai is vannak. Minél inkább emelkedett a kritika, annál tátongóbbá vált az ür az evangeliumi kereszténytől követelt szabad meggyőződés s a dogmatikus hit között. A hitvallás megmerevedik, de a cultus eleven és fejlődő.

* * *

E bámulatos munkának legkimagaslóbb vonása bizonyára az, hogy az író a folklore nyújtotta nagy anyagból lélektani igazságokra jut. De nemcsak eredményei, hanem eljárása is lélektani jellemű. Erre vonatkozólag csupán egy lényeges mozzanatot emelek ki. Már *Bastian* hirdette, hogy a rokonindítékokból nem szabad mindjárt vándorlásra következtetnünk: „Das Augenmerk ist zunächst auf die psychischen Grundgesetze der Menschennatur zu richten, die unter gleichartigen Ursachen überall gleichartige Wirkungen zeugen müssen...“ [1] Ez a felfogása a nagyhírű folklore-tudósnak, *Lang*-nak is. Wundt álláspontja lényegesen emlékeztet a *Bastian*-éra, és a *Lang*-éra, mert a legélesebb *lélektani tényezők* szerint dönti el, mikor van dolgunk véletlen találkozással, mikor vándorlással. Különbségtevései, fejlődésrajzai egyaránt lélektani jellemüek. Czáfolatait is a lélektani valószerűség szerint intézi: mintául szolgálhat *Siecke* elméletének a megdöntése. Nyers anyagát lélektani szempontból vizsgálja: kitünő példája lehet a *Sikulume*-mese bonczolgatása. Összefoglaló eredményei lélektani igazságok. Irányítóul szolgálhat az a megállapítása, hogy a tréfás indítékok kiinduló pontja kétségtelenül az a személy, kire a félelem és a borzalom érzelmei irá-

[1] Adolf Bastian: „Ethnologische Forschungen und Sammlung von Material“, Jena, 1871, II. k. 314. l. (Lásd még Bastian „Völkergedanke“ czímű alapvető művét.)

nyulnak: a sátán. Akad kifogásunk is: a III. Henriket üldöző Konrád császárról szóló mese megvan a *Gesta Romanorum*-ban [1] is. Ha ezt Wundt tekintetbe veszi, lélektani magyarázata is más jellemű lett volna.

Sokkal lényegesebb az a panasz, melynek a forrása ha lélektani is, jelentősége bizonyára logikai: az ugor és ezen a nagy területen belül a magyar folklore hiánya. A hiány miatt könnyen tarthatunk a *ficta universalitas* lidérczétől. Elég, ha csak úgy példakép *Munkácsi Bernát* és *Sebestyén Gyula* értékes tanulmányaira és kiadványaira gondolunk a specialis s a két *Krohn* remek könyvére s gazdag bibliographiájára az összefoglaló irodalom terén.

A mi a *magyarságot* illeti, mint a mennyire illik Wundtra az, hogy meséinkből sokat meríthetett volna, éppen annyira illik mythologusainkra, hogy Wundtól különösen módszer dolgában nagyon sokat lehet tanulniok.

Példaképen a mythosmesékre és a meseszámokra vonatkozó anyagot ragadom ki. *Csinos Agrágyi* [2] a sárkánytól megszabadítja a csillagokat, a holdat és a napot, a sárkányt pedig elpusztítja. Valaki azzal bíz meg egy fiút, menjen fel a *napistenhez*, kérdezze meg tőle, miért jön fel olyan vígan s miért nyugszik le olyan szomorúan. A fiú megteszi, s a *napistentől* megkapja a választ.[3] Egyik mesénkben olvassuk, a király kihirdeti országában, hogy leányát annak a vitéznek adja feleségül, ki setét országába elhozza a napot, holdat és a csillagokat.[4] Tanulságos az a mese, melyben a királyfi a *hajnalt* összeköti az éjszakával, s a mikor eloldja, egyszerre megvirrad.[5]

Jellemző a magyar mesékben a *hetes* és a *kilenczes* szám. Meséinkben a *hetedhét* ország stereotyp fordulat már. Egy asszony *hét* fia hollóvá változik. Leánytestvérük ki akarja váltani őket, de a hollók azt mondják, ahhoz *hét* esztendőt, *hét* félévet, *hét* minutát kell éheznie.[6] A feleségkereső ifjak már *hét* országot, *hét* falut bejártak, de még nem értek czélt.[7] A kihuzakodó

[1] A Gesta Romanorum huszadik elbeszélése. Czíme: „De miseria et tribulatione".

[2] Berze Nagy János gyüjteményében 60—68. l.

[3] Erdélyi János „Magyar népmesék" cz. gyűjteményében a *Jézus mondásának teljesedni kell* czímű mese (178—179. ll.).

[4] L. *Pintér Sándor* gyűjteményében a *Mesé a séteet ország királyárao* szóló mesét, 120 l. Sűrűn szerepel a hős, ki táltos lován elindul s megszerzi a napot, holdat és a csillagokat (Pintérnél 14).

[5] Erdélyinél *A hajnalkötöző királyfi* cz. mese (7—20. ll.).

[6] Berze Nagy Jánosnál *A hét holló* cz. mese, 221. l.

[7] Erdélyi Népdalok és mondák cz. gy.-ben *A kis tátos* cz. mese. I., 365. l.

egérke a tenger *hetvenhetedik* szigetén meglátta az aranykastélyt.[1] Mikor a *Kilenczes* nevű gyermek három esztendős volt, megevett *kilencz* czipót és megivott *kilencz* messzely tejet. Mikor később a báróhoz elszegődik, napibérül *kilencz* kenyeret és kilencz fazék aludt tejet kér.[2] Azt, a ki a kitűzött merész vállalatot végre nem hajtja, karóba húzzák. Egy mesénkben *kilenczvenkilenczen* jutottak már erre a sorsra. (Erdélyi: „Népdalok és mondák", II. k., 350. l.).[3]

Ezek a példák eléggé igazolhatják, hogy a magyar folklore is bő anyagot szolgáltathat a néplélektani tanulmányokhoz. Viszont az a másik tényező, melyet jeleztem, éppen olyan fontos. A *magyar mythologusnak* Wundt szellemében kell dolgoznia. Mit is tapasztalhattunk eddig? Kiélezte ezt már *Katona Lajos*: Horvát István, Kiss Bálint, Bodor Lajos, Bizoni Károly phantasmagoriákat alkottak, korlátlanul lelkesedték, a Görres szellemében író Horváth János már az összehasonlító ugor szempontot értékesíti, a romantikus szellemű régiségtani búvárlatok korában felnőtt Ipolyi Arnold mythologiája „a subjectiv meggyőződés hozzáférhetetlen rejtekéből származik".[4] Nagyon természetes, hogy legfőbb hibájuk a vezető *néplelektani szempont* hiánya. Gondoljunk csak arra, a *Religio* névtelen írója hogyan fogta fel *Ipolyi* művét? Szerinte a mythologia tárgya „a fő látok megfejtése".[5] Azt is kiélezi, hogy Ipolyi rengeteg adatából gyönyörű épületet varázsolt, „melynek tervéhez az alapvonalak a keresztény katholikus hitnézletből kölcsönözvék".[6] Bármily komoly a metaphysikai s bármily tiszteletreméltó a keresztény álláspont, kezdetleges mythosokra vonatkozó tanulmányokban sem az egyiket, sem a másikat nem szabad alkalmaznunk.

Wundt egy-egy eszméjét tudósaink már Wundt előtt felvetették. Igy a mythos és a költészet elválasztását, továbbá a monotheismus kései fejlődését *Csengery Antal* hirdette,[7] a folklore-tárgyak véletlen találkozásának vagy vándorlásának kriteriumait *Katona Lajos* már Wundt előtt megállapította.[8] *Pintér*

[1] Istvánffy Gyula gy.-ben *A szegény asszony fia* cz. mese.

[2] Pintér Sándor gyűjteményében 964—156. ll.

[3] L. Istvánffy Gyula gyűjteményében *Jankó meg az aranyhajú leány* cz. mesében az aranybölcsőn csüngő 99 aranycsengőt s azt a motívumot, hogy a vén banya 99 lakattal őrzi az aranykacsát (77. és 79. ll.).

[4] Katona Lajos: „A magyar mythologia irodalma" *Ethnographia*, 1897-ik évf. 54—73., 266—279. ll.

[5] *Religio*, 1855-ik évf., 449. l.

[6] Ibidem, 457. l.

[7] L. *Történeti tanulmányok* czímű könyvét, Pest, 1870, I. k. 3—69. l.

[8] L. Katona Lajos *Párhuzamok magyar meséink és egyébfajta*

Sándor a magyar népmesékben szereplő *hetes* számnak a jelentőségét a csatarend felállításában keresi.[1] Valóban az a belátás, hogy a mythostanulmányok vezércsillaga csak a néplélektan lehet, csaknem megczáfolhatatlannak tetszik. De míg Wundt eszköznek tekinti a mythost, hogy belőle a néplélektan igazságaira jusson, addig a mythologusnak a Wundt meghatározta igazságok és elvek szerint kell haladnia, hogy mythostanulmányának tudományos becse legyen.

Dr. Elek Oszkár.

*

Josef Geyser, Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre. Eine Untersuchung der Formen und Prinzipien objectiv wahrer Erkenntnis. Münster: H. Schöningh 1909. XVI + 445 l. M. 6.—.

A gondolkodás norma- és módszertana, vagyis azon normák és módszerek foglalatja, melyeknek követésétől a gondolkodás helyessége függ, szerző szerint a logika egyik főrészét képezi, de nem teszi ki az egész logikát. A helyes gondolkodás feltételeit képező szabályokat csak akkor állíthatjuk fel, ha előzőleg a különböző „gondolatformák" fajait és természetét és az igazság lényegét s törvényeit megismertük. Ez a megismerés *tisztán theoretikus* tartalommal bír; mert nem ad utasításokat arra vonatkozólag, hogy mikép kell eljárnunk, ha helyesen akarunk gongolkodni, hanem leírja azt, hogy mi az igazság, mi az „általános gondolatformák" lényege stb. Ennélfogva kell, hogy a logikai módszertant egy az igazság és az „általános gondolatformák" lényegét feltáró *theoretikus alaptan* előzze meg. Szerző megvizsgálja azt a kérdést, hogy ez az „alaptan" egy sajátos részét képezi-e a logikának, vagy pedig valamely más, határos tudomány területében gyökerezik és arra az eredményre jut, hogy a logika theoretikus alapjai nem vezethetők le sem a grammatikából, sem pedig a psychologiából, hanem hogy az „alaptan" egy sajátos és pedig első és legfontosabb része a logikának.

Szerző nem ismeri el a Kant óta szokásossá vált megkülönböztetést a logika mint formális disciplina és az ismeretelmélet, vagy ismerettan (materialis logika) között. Általában az a felfogás uralkodik, hogy míg a formális logika azon törvé-

népies elbeszéléseinkhez cz. értekezésében a 15. és 16. lapot (*Ethnographia*, 1891-ik évf.).

[1] Pintér: „A népmesékről 13 eredeti palócz mesével", 58 l. „Bizonyára hét mélységben, hét sorban vagy hét tömegben sorakozott hajdanta a tábor". 58. l.

nyeket kutatja, a melyek a gondolkodásra magában véve, azaz tekintet nélkül az általa megismerendő tárgyakra érvényesek, addig az ismerettan azt vizsgálja, hogy „mi érvényes a gondolkodásra, a tárgyak megismeréséhez való vonatkozásában".

Ezzel a felfogással az az előfeltevés jár, hogy a logikai formák és törvények nem a gondolkodásnak a tárgyakhoz való vonatkozása által vannak meghatározva, hanem hogy ezeket megelőzik. Mivel azonban a logikai törvényeknek „egy elvvel kell birniok, a melytől függnek", a formális logika hívei oda jutnak, hogy „a logikai törvények tartalmának alapját (Grund)" az emberi psyche „veleszületett" szellemi organisatiójában keressék és így consequensen a psychologismusba esnek. A gondolkodás természetétől függvén az, hogy milyen ismeret érhető el általa, a psychologismus számára, az ember egyetlenegy megismerése sem bírhat más „értelemmel", mint azzal, hogy az ember természetes organisatiójánál fogva, kénytelen úgy gondolkodni. Egy megismerésünk sem támaszthat igényt arra, hogy objectiv (nem csak az ember számára érvényes) igazságot tartalmazzon. Ez a formális logika fogalmával bensőleg összefüggő ismeretelméleti nézet, a mely szerint minden ismeretünk csak az emberi nem számára érvényes, és a mely elkerülhetetlenül a scepticismusba és agnosticismusba vezet, az anthropologismus. Az anthropologismus csak annak a kimutatása által dönthető meg, hogy *a gondolkodás formái és törvényei azon tárgyakhoz való vonatkozásuk által nyerik lényeges tartalmukat, a melyeket általuk megismerünk.* Ez a felfogás, a melyet a szerző is oszt, az *„objectivismus"*.

Mivel a gondolkodás logikai formái és törvényei nem a psyche organisatiója, hanem az ismerés tárgyai által vannak meghatározva, szerző szerint „ellentmondás volna, ezeket a törvényeket és formákat az attól való teljes abstractióban vizsgálni akarni, a mi gondoltatik". Az ő törekvése azért odairányul, hogy a „logikai alaptant" az „általános ismerettannal" organikusan összekösse. A formális logika helyére az *általános logikát* akarja tenni. Ez az általános logika nem abstrahál — a mint azt a formális logika czélozza — a gondolkodásnak az ismerés tárgyaihoz való összes vonatkozásaitól, hanem ezen vonatkozást sokkal inkább minden leírásában és magyarázatában alapul veszi. Azonban abstrahál „azon tárgyak egyes fajainak különféleségétől", a melyek megismerésére a különböző tudományok törekszenek.

Ezért csak az *„általános ismerettant"* fogadja magába. A „speciális ismerettant" ellenben érintetlenül hagyja. (A „speciális ismerettan" problemái közül Geyser a külvilág realitásának, az ok és okozat, a faj és az egyén viszonyának és az isten

megismerhetőségének kérdéseit emliti meg.) Ennyit szerző álláspontjának általános jellemzéseül.

Mivel Geyser számára a logika, tulajdonképi feladatát tekintve theoretikus alaptudomány, nem pedig praktikus norma- és módszertan, azért munkájában a logika theoretikus részeire helyezi a fősúlyt. A logika tisztán módszeres részeire nem azért nem helyez nagyobb súlyt, mintha azoknak csekély fontosságot tulajdonítana, hanem mert szerinte „elegendő munka van", mely a módszeres kérdéseket „kitünő világossággal" tárgyalja.

Geyser könyve öt főrészre oszlik. Az első főrész prolegomena a logikai vizsgálatokhoz. Benne szerző az ítélet és fogalom több pontban finom, de logikai czélokra nem elégséges descriptiv psychologiai analysisét adja, megvizsgálja az „ismerés alapfogalmai"-nak lényegét és kritikailag ismerteti az emberi megismerés alapjainak legfontosabb történeti felfogásait. A második főrész a fogalom és a harmadik főrész az ítélet logikai analysisét tartalmazza. Ez utóbbi részben Geyser behatóan birálja a különböző ítéletelméleteket és egy új ítéletelméletet („Darstellungs- oder Repräsentationstheorie") állít fel. A negyedik főrészben foglalt vizsgálódások tárgyai: a közvetlen evidentia és a közvetlenül evidens logikai alaptételek. Szerző világosan kimutatja az evidentia és a logikai alaptételek psychologistikus-anthropologistikus felfogásának tarthatatlanságát és feltárja az alaptételek objectiv természetét. Az ötödik és utolsó főrészben a syllogismus, az inductio és a kategoriarendszer problemái nyernek sokoldalú megvilágitást.

Geyser munkájának részletes ismertetésébe sem bocsátkozhatunk. Könyvének csak azon fejezeteivel fogunk kissé behatóbban foglalkozni, melyek az ő objectivistikus felfogására nézve különösen jellegzetesek. Ilyen fejezet első sorban az, mely az ismerés alapfogalmairól szól s melyben szerző a „tiszta intentionalis gondolat", a tárgy az igazság és a lét fogalmait határozza meg. Lássuk először a „tiszta intentionalis gondolat" fogalmát.

Az ítéletek, melyeket szerző „intentionalis gondolatok"-nak nevez, csak mint gondolkodó lények tudattartalmai létezhetnek. Minden tudattartalom léte pedig individualisan és időbelileg meghatározott lét. Mert mind az, a mi tartalma egy tudatnak, szükségképen egy bizonyos egyén számára, egy határozott időpontban tudatos. Ebből az következik, hogy minden ítélet „individualisan" és időbelien korlátozott. Mikép egyeztethető össze már most ezzel az ítéleteknek „überindividuell" és „örök existentiája", melyről általában beszélünk?

A kérdést nem oldhatjuk meg az által, hogy az ítéleteknek valamely önálló, egy egyén tudatától független létet tulajdoní-

tunk; mert az ítéletek csak mint tudattartalmak létezhetnek. Az ítéletek létét ennélfogva érintetlenül kell hagynunk és kérdeznünk kell, hogy mikép beszélhetünk annak „megcsonkítása“ nélkül az ítélet örök voltáról („Ewigkeit“).

Geyser erre a kérdésre a következő feleletet adja: Hogy az ítéletek „örök voltának“ értelmét tisztázhassam, megalkotom tudatomban az ítéletet: „Isten létezik“. Ezen az ítéletélményemen a következő momentumokat különböztethetem meg: „1. annak a tiszta intentionális gondolatát, vagy az értelmet, hogy isten létezik; 2. a tényt, hogy *én* gondolom ezt a gondolatot; 3. a körülményt, hogy én ezt a gondolatot *ebben a pillanatban* gondolom“.

Ha ezen momentumokat összehasonlítjuk, rögtön észrevesszük, hogy azok egymástól különbözők. Ha azonban ezen momentumok megkülönböztethetők egymástól, úgy az ítéletélményt csak ezen momentumok egyike szerint vehetjük tekintetbe és vizsgálhatjuk meg, mialatt a többi momentumot egészen figyelmen kívül hagyjuk. Hasonlóképen tekintetbe vehetjük pl. egy hang erősségét, anélkül, hogy a magasságára figyelmet fordítanánk. Egy egész momentumai egyikének ez a magában tekintése azonban nem jelenti sem azt, hogy ez a momentum magában létezhet, sem pedig azt, hogy az egész ezen momentum nélkül megállhatna; hanem csak azt jelenti, hogy egy „élményre“ vonatkozó praedicatióinknál annak csak egy momentumát vesszük figyelembe és a többi momentumtól eltekintünk.

Kétségtelen az, hogy meghatározásainknál, a melyeket egy bizonyos gondolatélményről adunk, a „gondolat“ momentumát kizárólagos figyelem tárgyává tehetjük és a másik két momentumtól eltekinthetünk.

Ezzel a nehézség meg van oldva. Ha t. i. az „intentionalis gondolattartalmakat“ mint valami olyat tekintjük, a mi létezik, akkor azokat mint tudattartalmakat, tehát mint psychikai tényeket kell felfognunk. Mert csak az által léteznek, hogy gondoltatnak. Ha azonban ezen tudattartalmakon kizárólag csak az intentionalis gondolat momentumát, t. i. csak azt, a mi bennök a tárgy felől gondoltatik, vesszük tekintetbe, vagy röviden, ha a *tiszta gondolatokat*, azaz a gondolatokat tisztán magukban, vagyis mindattól eltekintve vesszük figyelembe, a mi nem tartozik az *értelmükhöz*, úgy természetesen, a róluk való meghatározásainkba *semmi olyat sem szabad felvennünk, a mi existentiájukhoz és existentialvonatkozásaikhoz tartozik, hanem csak azt, a mi a gondolat tiszta értelmére nézve immanens.*

A „tiszta gondolatok“ nem léteznek. A mennyiben igazak, azt mondják róluk, hogy „érvényesek“. A „tiszta gondolat“, mint olyan valami, a miről nem mondható ki az, hogy létezik,

sem psychikai, sem „nempsychikai“, hanem valami, a mi ezen megkülönböztetésekhez épp oly kevéssé bír vonatkozással, mint pl. egy hang, egy fekete és nemfekete szín közötti különbséghez. Mert ha a „nempsychikai, a psychikaihoz való contraer ellentétet jelenti, úgy egy létezőt kell jelentenie, a melynek léte nem psychikai lét. Az existentia fogalmához azonban a gondolatnak — ha azt tisztán értelme szerint gondoljuk — nincs köze Épp úgy nem bír vonatkozással az erkölcsi praedicatumokhoz sem. Még azt sem mondhatjuk ki róla, hogy örök. Mivel a „tiszta intentionalis gondolatok“ az existentiák körén kívül esnek, természetesen nem állnak vonatkozásban a causalitáshoz sem; mert a causalitás existentialvonatkozás. Ha „tiszta gondolatok“ mint olyanok számára vannak törvények (logikai törvények), úgy azok semmiesetre sem azonosak az ítéleti actusoknak talán az ember psychikai organisatiójában gyökerező causalis törvényeivel, hanem sui generis törvények.

Szerző e törvényeket, megkülönböztetésül az ítéletélmények causalis törvényeitől, az „*ítélettartalmak principiumai*“-nak nevezi.

Ha az ítéletet tisztán tartalma szerint tekintjük is, egy lényeges vonatkozást találhatunk benne, t. i. az intentióját egy határozott objectumra. Mivel az ítélettartalomnak, intentiója ezen objectumára kell irányulnia, azért az mint tárgy áll vele szemben, a melyre vonatkoztatva van és a mely a *normát* képezi ahhoz, hogy intentiója el-e éri azt, a mit elérni akar. Ennek megfelelően a „*tárgy*“ kifejezés, praegnans logikai értelemben véve, *minden egy intentionalis gondolatot*, vagy egy ítélettartalmat „*normirozó*“ (normirend) *objectumot jelent*. Ha pl. valaki azon választás előtt áll, hogy egy bizonyos tárgyról állítson-e egy P-t, vagy pedig azt tagadja róla, úgy az illetőnek törekednie kell megismerni azt, hogy ez a tárgy tényleg bír-e a P tulajdonsággal, vagy sem és ez után kell megalkotnia az ítéletét. Szerző erre a viszonyra czéloz azzal a kifejezéssel, hogy „a tárgy, az ítéletet normirozó“.

Az *ítéletek* logikailag mint „*tárgyilag normirozott ismerettartalmak*“ („gegenständlich normierte Erkenntnisinhalte“) definiálandók. Ebből egyúttal az *objectiv igazság* definitiója is nyerhető: *Egy ítélet akkor igaz, ha intentiója a tárgy által betöltést nyer;* más szóval, ha tartalma a tényálladéknak („Sachverhalt“) megfelel. Az igazság a „tiszta gondolat“ vonatkozásaiban gyökerezik, nem pedig a gondolati élmények existentialvonatkozásaiban.

Geyser, a „tárgy“ fogalmával kapcsolatban meghatározza a „lét“ fogalmát. „Welche Eigentümlichkeit eines Erkenntnisobjectes“, kérdezi, „wollen wir ausdrücken, wenn wir es ein Seiendes nennen, oder von ihm sagen, es sei? Die Eigentüm-

lichkeit, so müssen wir antworten — dass es den Reflexionsacte, der es erfasst, vorausgeht. Dieses Vorausgehen des Objectes ist das, was ihm den Namen eines Seienden verschafft. Doch hat dieses „Vorausgehen“ nicht notwendig einen zeitlichen Sinn. Es soll nämlich nicht ausdrücken, dass immer und notwendig zwischen dem Object selbst und dem Erfassen desselben ein Zeitintervall gelegen sei. Aber auch, wenn dies etwa nicht der Fall ist, muss doch das Object in der begrifflichen Ordnung dem es erfassenden Acte vorausgesetzt werden, da derselbe es ja sonst nicht „erfassen“, nicht „vorfinden“ könnte. Dasjenige also *ist*, was der Reflexion auf dasselbe vorausgeht.“ — Minden létezőn két momentumot kell megkülönböztetnünk: egyet, a mely számára sajátos és egyet, a mely rajta minden más létezővel közös. Ezen második momentum, a mely ugyan minden „létezőn“ feltalálható, de a mely egy létezőt sem különböztet meg valamely más létezőtől, a „*lét*“, vagy „*existentia*“ nevet viseli. (Ezt a momentumot a német nyelvben a „Dasein“, „Vorhandensein“ és „Bestehen“ szavakkal szokás jelölni.) Az első momentum azonban, mivel a létező számára sajátos, azt a többi létezőtől megkülönbözteti. Ennek a momentumnak a neve „*lényeg*“, „essentia“, „quiditas“, „Sosein“. A két momentumot fogalmilag meg kell különböztetni, mert a kettőről ellentéteset mondhatunk ki. „Az egyik megkülönböztet, a másik nem.“

De azért a két momentum nem választható el s a létező sem tevődik össze belőlük. „Ez a létező“ nem „ez az objectum + lét“, hanem „ilyen tartalmu létező“. Jóllehet egy létező sem különbözik a többitől az existentia momentuma által, ez a fogalom mégis specialisabb jelentésekkel bírhat. Általában a realis existentiát jelöli. Ilyen existentiával természetesen az ítélettartalmak és fogalmak nem bírnak. A létező egy külön nemét képezik a relatiók.

Az ismerettárgyak lényegét a fogalomtartalom repraesentálja a benne „egyesitett“ jegyek által. A fogalmat a logikában „egy tárgy lényeges jegyeinek complexusa“ gyanánt definiálhatjuk. A tétel, hogy a fogalmak a tárgyak lényegét repraesentálják, az aristotelesi logika számára azt jelenti, hogy a fogalmak azt a *realitást* vannak hivatva meghatározni, a mely a dolgok érzéki tulajdonságai közt, mint „fajalapozó általános“ létezik. A fogalmaknak egy ilyen felfogása túllépi a logika határait, mert egy metaphysikai felfogás. Ha ettől eltekintünk is, az általános logika számára szűknek bizonyulna, ha a fogalmat mint azon ismerettartalmat definiálnók, a melyben a természeti tárgyak realis fajalkotó lényegét felfogjuk.

Mert a természeti tárgyakon kívül még sok más tárgy létezik, a melyeket tudományosan meg kell határoznunk. Hogy

a fogalom fenti definitióját megtarthassuk, szükséges, hogy a „lényeg“ kifejezésnek egy sokkal általánosabb értelmet adjunk, mint a milyennel a régi metaphysikában bírt.

Mindennek, a mit megismerünk és a mi tudományosan megismerhető, van „lényege“. Legyen az bár existentiáját tekintve realis dolog, puszta tulajdonság, fogalom, vagy másnemű létező. Egy tárgy lényege ugyanis logikai értelemben véve azon „megismerhető jegyeinek összege, melyek által mint „ez a létező“ más létezőktől különbözik. Szigoruan véve tehát egy tárgy lényegéhez mind az tartozik, a mi róla (a tárgyról) kimondható.

Geyser logikai objectivismusára nézve különösen jellegzetes az ő felfogása a közvetlen evidentiáról. Láttuk, hogy szerinte az igazság az ítélettartalmak egy relatiója és hogy azon tárgygyal való megegyezésükben áll, a melyet intendálnak. — Ez a megegyezés természetszerűleg az ítélettartalomhoz függetlenül attól tartozik, hogy valaki azt megismeri és elfogadja, mert egy objectiv viszony az intentionalis gondolattartalom és annak tárgya között. Mi azonban nem elégszünk meg azzal, hogy az igazságok magokban igazak, hanem szükséges, hogy mint ilyeneket meg is ismerjük őket. Ezért a logika ezen megismerés kriteriumait kutatja. Az igazság első és „absolute kétségbevonhatatlan“ kriteriuma a közvetlen evidentia. „Die Art — mondja Geyser — die Wahrheit eines Urteils durch schauen des Urteilsgedankens in dem wahrgenommenen Gegenstande zu erkennen, nennen wir *Evidenz*, oder genauer „unmittelbare Evidenz“. Dabei verstehen wir dieses Wort im Sinne von *Einsicht*, weil der Urteilsgedanke aus dem geistigen Hineinsehen in den Gegenstand herstammt, oder gleichsam aus seinem Gegenstande „herauschaut“. Egy ítélet, melynek igazsága ezen módon ismertetik meg, objective és absolute igaz. Minden értelem híján való volna, ha egy ilyen ítélet igazságát érvényében akép szorítanók meg, hogy azt mondanók róla, hogy csak az ember számára érvényes. Tegyük fel példának okáért, hogy valaki elképzel egy vörös és egy zöld színt és ezeket összehasonlítván, megalkotja az ítéletet: „Ez a vörös ettől a zöldtől különböző“. Ha ezen „tétel“ érvényét megítéljük, úgy az találjuk, hogy az egy közvetlenül evidens és absolut igazság. Mert az ember a vörös és zöld közötti vonatkozást nem szellemi természetének sajátos organisatiója alapján fogja fel mint egy különbözőségi vonatkozást, hanem ezt a gondolattartalmat az objectumok maguk szabják ki rája. Köszönjék bár a vörös és zöld tudattartalmai az ember psycho-physikai organisatiójának létöket. Az, hogy egymástól különbözők, önmagában, azaz objective igaz és ezért minden szellemi lény számára igaz, a mely meg akarja ítélni azt, hogy a vörös és zöld szín különbözők-e egymástól, vagy sem. Ha a specifikus emberi organisatiótól függne az, hogy

a vörös és zöld közötti vonatkozást, mint e színek különbözőségét gondoljuk, úgy azon állításnak, hogy az ezen relatiót kifejező ítélet híján van az absolut igazságnak, azon absurd feltevést kellene involválnia, hogy más szellemi organisatióval bíró lények, melyek 1. a különbözőség fogalmát ismerik, 2. tudják, hogy „vörös" és „zöld" mit jelent és 3. igenlés és tagadás közt különbséget tudnak tenni — „megismerhetnék azt, hogy a vörös és zöld közötti különbözőségi vonatkozás negálandó". — Szerző a közvetlen evidentia értelmének megvilágításával kapcsolatban, érdekes módon tárja fel a logikai alaptételek objectiv természetét. Ide azonban már nem követhetjük ismertetésünkkel.

Hézagos ismertetésünkből is kiviláglik, hogy Geyser könyve a logikai irodalom egy értékes gyarapodását jelenti. Ha szerző meghatározása a logika és ismerettan viszonyáról hagy is hátra kívánni valót és ha terminologiája nem is mondható mindenütt szerencsésnek, azt el kell ismernünk, hogy a logika principiális kérdéseiben tisztult és több pontban eredeti felfogást árul el.

Enyvvári Jenő.

*

Combarieu könyve a zene mágiás eredetéről. Combarieu „A zene és a mágia" czímű könyvében [1] a zene eredetét a vallási cultusból, a primitiv népek mágiájából magyarázza.

Nem hiába mondják, hogy a zene „megbűvöl" minket, „megigéz". De eredete is e hatására viszen vissza, a vallási cultussal kapcsolatos mágiában szerepelt. A világi művészet a vallási művészetből fejlődött. Az ének bűvös, mágiás hatása főeszköze volt a vallási cultusnak. Ezzel könyörögnek a felsőbb hatalmakhoz, ezzel nyerik meg őket. Így volt a primitiv népeknél a történelem első adatai előtt való negyedik-ötödik században, a mi országonkint különbözik. A kik még a vallási cultus tulajdonképpeni formáját sem ismerik, hanem ösztönszerűleg, merő hasznossági szempontból használják a mágiát s benne a zenét, a felsőbb hatalmak segítségül hívására. Így volt Chinában, Indiában, Egyiptomban, Amerikában, a régi görögöknél, fel a kereszténységig. A mágiás énekkel esdettek esőt, szép időt, a születés segítését, szerelmet, gyógyulást, ellenségtől való szabadulást.

Az ének csak szenvedélyes megerősödése a hangnak, a szónak. Rhythmusa, emelkedéseesése a lélek belső mozgalmainak

[1] *Jules Combarieu: La Musique et la Magie.* Paris, A. Picard, 1909.

utánzása. Platon, Aristoteles a nélkül, hogy sejtenék, ez elhomályosult hagyományt bővítik, fejtegetik.

A rhythmus is fontos mágiás hatás volt. A régi orvos, ha háromszor mondott el egy formulát, azért volt, hogy a beteget meggyógyítsa. A kézi kezelés csak az ének kíséretével ért valamit. Az ismétlés mágiás száma 3, 4 volt s ezek a fő zenei rhythmusok is. A mágiás formulák gyakran versek, szakokra oszolva. Ez is megvan a zenében. Még a különféle rhythmusok kifejező ereje is onnan van. A skáláknak 7 hangja van, ez is mágiás szám. A chinai skála 5 hangja is mágiás eredetű. A dur és moll hangnem, mint érzelmi kifejező, mágiás eredetű szintén. A régi hangszereknek is gyakran van ritualis vonatkozása. De a fő lyrai és drámai műfajokkal is így vagyunk. A gyászinduló a tragikus karok jajveszéklésének és az Adonis tiszteletére szóló threnosoknak folytatódása. A *paean* szó mágiás gyógyulást jelent. Az antik színház a Bacchus-cultusból fejlődik. A refrain is a ráolvasás, incantatio maradványa.

Ezek tehát a zenei mágia főformái. További életük a művészetben nyilvánvaló. A vallások kezéből átörökölte a világi művészet. A zenei symbolika, a hangok kifejező ereje egészen mágiás eredetű s ma is érezhető az „elbűvölő“, „megigéző“ a kifejezéseken.

Mint látható, Combarieu könyve igen érdekes perspektivát ad a zene multjáról és eredetéről a mágiás szokásokból.

Dr. Pekár Károly.

*

K. Oesterreich: Die deutsche Philosophie in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts. Tübingen 1910.

Ez a kis könyv rendkívül világos módon, nagy történeti összefüggések keretében ismerteti a XIX. század második felének német philosophiáját. Minthogy pedig a mai eszmeáramlatok csak ennek hullámgyűrűi, a mai philosophiai irányok megértésére nézve Oesterreich munkája nagyon tanulságos.

A mai német philosophiának tagadhatatlanul az a tendentiája, hogy a XIX. század eleji idealistikus rendszerek felé forduljon. A mai philosophia ezekkel nem egyes tételekben s módszerben egyezik meg, hanem főkép a philosophia föladatára vonatkozó fölfogásban. Az idealismus korának két fő jellemző vonása van: a szellem superioritásának tudata a természet fölött és a magasabbrangú értékérzelmek kifejlődése. A XIX. század közepén e kettőnek éppen az ellenkezőjét találjuk. A szellem csak az anyagi történés jelentéktelen melléktermékének tünik fel (a szellem inferioritása a természettel szemben), másrészt különösen a darwini struggle for life-ről, a hatalmasabb selectiójáról

szóló tanok hatása alatt az értékérzelmek dissolutiója következett be. E kor egyik fővonása az, hogy benne minden philosophálás a természettudományokból indul ki.

Különösen négy mozzanat vezetett vissza *Kanthoz*. A kor *materialistikus* szelleme Kantot elsősorban antimetaphysikusnak, a metaphysika kivégzőjének tekintette; továbbá ő volt a modern *ismeretelmélet megalapítója*, a ki a természettudományokból indult ki s fölvetette a kérdést: hogyan lehetséges tiszta mathematika és tiszta természettudomány? Másrészt a gondolkodók egy csoportjának figyelmét éppen az irányította Kantra, mert kriticismusában a materialismus *czáfolatát* látták. A kanti mozgalom további fejlődésében Oesterreich három áramlatot különböztet meg. Az első irány *systematikus* természetű (neokantianismus); czélja az, hogy a transcendentalis philosophiát egy lehetőleg következetes alakban életre keltse. A szerint, hogy a kantianismus melyik törzsfogalma érvényesült jobban az egyes gondolkodóknál, jött létre *A. Lange* physiologisáló felfogása, *Cohen* és *Natorp* logicistikus, *Riehl* positivistikus s *Windelband - Rickert* értékfogalmakkal dolgozó teleologikus iránya. A század utolsó éveiben a neokantianismus már metaphysikai fordulatot vesz, Fichtevel mutat rokonságot.

A Kantról való felfogás is átalakul. Paulsen erősen bizonyítja, hogy teljesen félreértették Kantot, ha benne csak a metaphysika kritikusát látták. Sohasem volt czélja Kantnak a metaphysikát megsemmisiteni általában, csakis a XVIII. század rationalismusát. Kantnak szívén feküdt rendszerének positiv metaphysikai oldala is: a kriticismus praktikus metaphysikája. Nagyban fellendült Kant *történeti* tanulmányozása. Ennek azonban nagyrészt nem az volt a czélja, hogy a kriticismust teljes kiépülésre segitse, hanem pusztán a fejlődéstörténet megállapitása. A sok Kant-studiumnak az a belátás lett az eredménye, hogy Kant főműve a modern ismeretelmélet legjelentősebb, de egyszersmind legellentmondóbb munkája.

A kriticismushoz kapcsolódó harmadik irányt e korban az exakt természettudományokkal foglalkozók részéről meginduló ismeretelméleti reflektálás jellemzi: *Helmholtz, Mach, Avenarius*. Ezek a philosophia föladatát az exact physika elveinek és módszereinek kritikájában pillantják meg; czéljuk az, hogy a tiszta tapasztalást oly tisztán, a mint csak lehet, dolgozzák ki s minden hypothesist kizárjanak.

Kant mellett a XIX. század második felében *Spinoza* hatása rendkívüli; egyetemes parallelismusának gondolatával főkép *Fechner*-re, *Paulsen*-re, *Wundt*-ra van hatással (psychophysikai parallelismus). Pantheistikus világfelfogásának vallási értékét már Schleiermacher kiemeli, de tana befolyásának legnagyobb fokát

a XIX. század második felében éri el, mint egy természettudományos korszaknak megfelelő metaphysika.

A kor teljesen természettudományos irányától emancipálja magát *E. v. Hartmann*, ki Schopenhauer vak akaratát s Hegel világész-conceptióját egy czélszerű, de tudattalan világakarattá egyesíti (panpneumatismus). Hartmann rendszerének megbirálása azon mértékben szelidül, a mint a positiv kutatás a tudattalan fogalmát többé-kevésbbé elismeri. *Lotze* rendszere a vallásos-metaphysikai kedélyszükségletek összeegyeztetése a positiv tudomány eredményeivel; mint *Leibniz* systemája, ez is a mechanismus és teleologia kiegyeztetése. *Eucken*-ben teljes már a szakítás a naturalismussal; ő már nem a természet- hanem a szellemi tudományokból indul ki; philosophiája a szellemi világ metaphysikája. Bizonyos értelemben Hegel objectiv szelleme támad föl ebben. Philosophiájának hiányzik a kellő ismeretelméleti substructiója. *Dilthey*-nek kell köszönnünk a szellemi tudományok ismeretelméleti alapozását. A mint Kant a XVIII. század végén az exakt természettudományokat rationalis kriticismussá foglalta össze, hasonlókép Dilthey philosophiája a XIX. század végén a történeti kutatások szellemének egy skeptikus irrationalismussá való összefoglalását jelenti.

A német idealismus korában az absolut értékekbe vetett hit volt az uralkodó; a rákövetkező természettudományos korszakban a relativismus. A neokantianismusban újra képviseletet nyer az érték absolutismusa (Cohen, Natorp). A *logika* a positiv tudományoktól való függő helyzetbe jutott, főkép az egyes tudományok methodikájává lett, másrészt a psychologia egyik részévé degradáltatott (Lipps). Husserl állott útjába a teljes psychologismusnak. Kétségtelen, hogy a XX. században fel fog újulni a nominalismus és realismus nagy problemái. Az új logika alapján Hegel mélyebb megértése is be fog következni.

A *psychologiában* két főirány van: a *descriptiv* (Brentano, Lipps, Dilthey) s az *experimentalis*. Az előbbi czélja a lelki élet mindig finomabb analysise; nem azt tartja a psychologia föladatának, hogy megkisérelje a lelki történés constructióját az egyes psychikai elemek bizonyos számából a physikai magyarázatmód analogiájára. Az ilyen kisérlet megdől azon a tényen, hogy a lelki életben nem lehet szó az irreductibilis elemek bizonyos számáról, melyekből a magasabb folyamatok összetevődnek. A vázolt természettudományos iránynak igazi ajándéka a psychologia számára a kisérlet volt. Kitűnt, hogy hamis ideál az, ha a psychologiából természettudományt akarunk csinálni: a psychologia kisérleti oldaláról tekintve is szellemi tudománynyá vált.

Oesterreich helyes kiindulópontot választott az utóbbi évtizedek philosophiai irányainak jellemzésére akkor, midőn a philo-

sophálást azon alapon tekintette, vajjon a természeti vagy a szellemi világ-e a kiindulópontja? Mikor a természetet választották kiindulásul, keletkeztek a materialistikus-positivistikus rendszerek; mikor a szellemi világ volt az alap, létrejött az idealismus. A physikai világ csak egy fogalmilag megconstruált, gondolt, logizált világ: egyedül a szellemi világ van nekünk közvetlen tapasztalásban adva. A philosophia ma az utóbbi felé fordul: mi ennek a nagy idealistikus fordulatnak vagyunk a hordozói.

K.

*

Rivista di Filosofia, 1910, I—V.

A. Faggi: A positivismus eredete. Comte, a positiv philosophia megalapítója, mondta már, hogy a positiv philosophia magva oly idős, mint a theológiai philosophiáé. A positiv elem már megvan a theologiai és a metaphysikai korszakban, de csak mint mag, mely később hozza meg gyümölcseit. A haladásnak az a rúgója, mely meghatározza az átmenetet az egyik Comte-féle korszakból a másikba, ez éppen az a positiv elem, melynek hatását látjuk már a theologiai korszaktól kezdve, s mely folyton erősödve rányomja végre bélyegét az egész emberi tudásra. A positivismus, mint philosophia, azonban nem születhetett meg addig, míg ama mag nem jutott teljes érettségre. A positivismus eredetét keresni tehát annyi, mint kutatni, mint alakult és terjedt el lassanként a megismerés terén az a szellem, melytől a positivismus nevét és lényegét veszi. E kialakulás közben pedig mind tisztább volt annak tudata is, hogy mi hozzáférhető és mi hozzáférhetetlen az emberi értelem számára: szintén egy jellemzője a positivismusnak. Természetesen előbb csak a természettudományok mezejét hatotta át a positiv szellem, később azonban behatolt a szellemi tudományok területére is, miáltal megnyerte az általános philosophia jellegét. A positivismust lehet támadni mint rendszert, de mint módszer megrendíthetetlen.

F. Enriques: Hegel metaphysikája tudományos szempontból tekintve. A hegeli metaphysika a történelmi pillanat és a nemzeti miliő gondolati és érzelmi világából született, egy, minden meghatározás és elvonástól elforduló, tudományellenes érzelemből, mely minden dolgot költői és misztikus alakitásban akar szinezni. A rendszer egyrészt egy spekulativ tudás eszméjének, másrészt az emberi társadalmak s az eszmék harcza termékeként felfogott fejlődésük képzetének combinatiójából folyik. A subjectiv és objectiv dialektika formalis egybehangzása segíti megállapítani azt az idealistikus nézetet, hogy a gondolat törvényei a valóságot fejezik ki, s e mellett elősegiti egy társadalmi elméletnek

önkényes kiterjesztését egy metaphysikába, mely mint a világ egyetemes és absolut elmélete szerepel. Itt hozza létre a logikai formalismus a részleges fejlődések képtelenségeit. A hegeli rendszer legjelentősebb része őrültség. De ha a hegeli költészet az ő positiv elemeiben darabokra törik is, mindig nagyszerű marad a költői érzelem, az eszmék értékébe vetett hatalmas ösztönző hit, mely a haladás akarását kiséri.

F. De Sarlo: A természet fogalma. A természet általános értelemben mindaz, a mi az érzékek segítségével felfogható; tehát jelenségbeli. De nem mind az, a mit az érzékekkel felfogunk, fejti ki előttünk a maga egész természetét, a mely tehát így nem merül ki a mondott jelenségszerűségben (fenomenalità). Minél jobban eltávolodunk a puszta jelenségtől s minél több jelével találkozunk a magánvalólétnek, az önkéntes tevékenységnek és egyéniségnek (növény, állat), annál magasabbra emelkedünk az igazi és sajátlagos természet fölé. A természetnek a fentebbi értelemben vett jelenségvoltát állítani, nem jelenti annak megsemmisítését vagy értéktelennek tartását. Ismerete nemcsak hogy nagy fontossággal bír azon szoros kapcsolatoknál fogva, melyek a természetet összekötik a valóság más formáival, hanem e mellett nem merithető máshonnan, mint közvetlenül a tapasztalatból az érzékek segítségével. Más szóval a természet az érzéki adatoknak rendezett és törvényektől szabályozott összessége.

P. D'Ercole: A fejlődés- és czélbeli lét. (Kisérlet a hegelianismusból folyó philosophiai gondolat új fogalmazására.) A fejlődés- és czélbeli létet a következő három pont határozza meg. 1. Történetileg és elméletileg az egyetemes valóságban gyökerezik azon állítás, hogy e valóság alapelve a lét. 2. A lét fejlődésbeli és 3. egyszersmind czélbeli. Történetileg tekintve a létet, ki kell emelni, hogy a philosophiai gondolat az emberiségben oly módon fejlődik, hogy fokozatosan fejlik ki és lesz tudatossá. E fejlődés három nagy időszaka az ókor, a középkor s az újkor. Az első jellege physiocentrikus, a másodiké theocentrikus, a harmadiké anthropocentrikus. E történeti szemponttal adva van az elméleti is, mert a legjobban megalapozott elmélet az, hogy a philosophiai tudat önmagából épül fel történeti folyása által, a melynek eredménye éppen, hogy a lét mint egyetemes alapelv elméletileg megalapíttatik. A mi a lét fejlődésbeli voltát illeti, megállapítható, hogy a fejlődés a lét sajátja és alkotója. E mellett kimondható czélbelisége is. Mind a fejlődés-, mind a czélbeliséget megtaláljuk a philosophia történetének egész folyamában. A létnek e felfogása bár a legrégibb, de újjá válik azon értelmezés által, hogy az egyrészről nemcsak az egyetemes és objectiv valóságban fejlődik, hanem az egyetemes subjectiv történeti philosophiai tudatban is, másrészről úgy fejlődik, mint a mondott

objectiv és subjectiv egyetemes valóságban a fejlődés és a czélbeliség egységesítője. A lét az ő fejlődésében természetire, szellemire és egyetemesre (az előbbi kettő egységesitőjére) különül. Az egyetemes lét nyilvánulásai, t. i. a művészet, vallás- és philosophia, szintén fejlődők. A művészet a lét eszményitése, a vallás a lét személyesítése vagy istenesítése, a philosophia a létnek (logika-metaphysikai) eszmékben való felfogása.

B. Variseo: *Ismeretek és conventiók.* Ismereteink nagy része conventiókra vezethető vissza vagy lényegileg conventiókon alapul. Ismerésre csak a beszélő ember képes, mert ismerés minden nyelv nélkül nem lehetséges. A nyelv pedig conventionális jelek összessége. Birni a nyelvet annyi, mint bírni egy eszközt, s megismerni annyi, mint használni az eszközt. Ez eszköz pedig, bár hallgatag megegyezés eredménye, de conventionalis. S e tekintetben a tudományos ismeret miben sem különbözik a közönségestől. Az ismeret továbbá nem puszta adat, hanem egy ismerő alanynak, egy tudatos tevékenységnek alkotása, s így mindig van benne bizonyos önkényesség. Sőt tovább menve mivel minden véges alany másokat is feltételez, melyekkel viszonyban van, enélfogva az ismeret, mint subjectiv alkotás, egyszersmind collectiv is és nyelv nélkül lehetetlen. Ez oldalról tekintve is van tehát benne önkényesség. Mindazonáltal nem szabad azt mondani, hogy az ismeret conventiókban áll, mert az állítás ellenmondásra vezet. Igenis vannak ismeretek, melyek bár conventiókon alapulnak, de lényegileg azoktól függetlenek. A conventiók tanulmányozása ha nem is eredményezi azt, hogy kiküszöbölhessük őket, de igenis lehetségessé teszi, hogy uralkodjunk rajtuk.

E. Marsili: *Kritikai megjegyzések az érzékek neveléséről.* Meglehetősen kétséges, hogy az egyén érzékelő képessége nevelhető-e, vagyis hogy mesterségesen növelhető-e nagyobb fokban, mint a melyben a maga természete szerint fejlődik. Ha javítás lehetséges is, akkor is inkább prophilaktikus, higienikus kérdés, mint szorosan véve pedagogiai. Az érzékek nevelésére szolgáló iskolai gyakorlatok tulajdonképpen nem az érzékek fejlesztését szolgálják, hanem a lelket igyekeznek alkalmassá tenni a megfigyelésre, figyelemre, ítélésre, osztályozásra stb. A tárgyak érzéki tulajdonságainak elemzése bizonyos határok között tanulságos lehet, de túlságba hajtva kárára lehet az értelemnek, melynek a dolgok egységes fogalmára kell berendezkednie.

S. Minocchi: *Vallás és philosophia.* Az összes vallások, bár van sajátos alkotó elemük, egy bizonyos physikát és philosophiát vagy metaphysikát is foglalnak magukban. Kérdés, milyen viszony van vallás és tudomány s vallás és philosophia között. Attól a pillanattól, hogy az ember ráakadt a physikai világ

energetikai mechanismusának nyitjára, megszünt az istenhez fordulni segítségért, melyet azelőtt isten szabad ajándékának tartott. A természet birtokbavétele is megszünt vallásos cselekedet lenni. A mi a physikáról, ugyanaz mondható a történet- és jogtudományról. A tudománynak tehát a vallással ellentétes létjoga van; a hol a tudomány kezdődik, a vallás megszünik létezni. A mi a philosophia és vallás viszonyát illeti, mindkettőnek czélja birtokába venni, a természet jelenségein túl, a szellem absolut realitását. Csakhogy míg az egyik dialektikai úton, a gondolat segítségével, addig a másik életbeli egyesülés, tehát az akarat ténye által igyekszik czélját elérni. Sokan kísérelték meg a kettő kiegyeztetését, azonosítását, de sikertelenül, mert a kiegyeztetés lehetetlen. A régi positiv vallásokkal szemben, melyek a csoda és a dogma segítségével olyan terület uralmát bitorolták, mely nem volt az ő sajátjuk, a modern szellem visszakövetelte a tudomány és philosophia jogait. Ez az igazságért vívott küzdelem használt azonban a vallásnak, mert lehetségessé tette egy absolut vallás alapköveinek letételét. Kiküszöböltetvén a csoda és dogma, kérdés, melyek lesznek az absolut vallás jellemző vonásai, értve valláson az ember életaktusát fokozatos felemelkedésében az anyagtól a szellemhez. Három ilyen jellemző vonás van: a szabadság, az igazságosság s a szeretet. A vallásosságnak felül kell emelkednie holt törvények minden mechanikus fatalismusán; ellen kell állnia az igazságosság által minden önzésnek, hogy az egyén törekvései összhangba jussanak az egyetemes lét magasabbrendű akaratával; s végül az életet, mint önczélt, kell leéletnie s mint örök visszatérést a szeretet által a végestől a végtelenhez s megfordítva. Ez a vallásosság voltaképen az, a mit erkölcsi életnek mondanak. A vallás lényegileg haladó, az erkölcsi élet, mely a vallásosság kifejeződése, sohasem tökéletes és absolut, hanem tökéletesíthető és felülmúlható.

G Calò: A spiritualismus elvei. Úgy látszik, mind általánosabbá válik annak a szükségletnek az érzése, hogy a legutóbbi évekig uralkodott világfelfogás helyébe új lépjen, s az eddigitől eltérő módon nyerjenek kielégítést az erkölcsi törekvések. A valóság úgynevezett tudományos fogalmazásának elméletei ellenmondások csiráit rejtették magukban s a mechanismus saját maga ellen dolgozott, mikor a szellemi tevékenység jelenségeinek terére is behatolt. S a mint Francziaországban a szabadság és metaphysikai contingentismus philosophiája arra törekedett (Boutroux, Renouvier), hogy a merev mechanismust még a természetben is illusiónak mutassa ki, úgy Németországban meg az értékelmélet jutott előtérbe, mely örvényt ásott a természet és szellem világa közé (Windelband, Spir, Rickert). Mindkét irány annak belátásához jutott, hogy a szellemi valóság nem vezethető

vissza a természetre. Ezen, különösen kritikai, munkából született meg egy kritikai idealismus, egy a régitől különböző spiritualismus a XIX. század második felének positivismusa és naturalismusa ellen. Létrejöttén közremunkált a társadalmi, erkölcsi és vallási válság is, melyen a tudomány nem volt képes urrá lenni. Lássuk, melyek a spiritualismus lényegbeli vonásai s menynyiben képes az eleget tenni, a tudományos ismerettel összhangban, a szellemiség igényeinek. A spiritualismus a Kant-féle transcendentalis appercepció egységét olyan „én" tevékenységének fogja fel, mely nemcsak a priori feltétele minden ismerésnek, hanem egyuttal állomány is és az ismeret lehetséges tárgya. Az „én" tehát e felfogás szerint valóság és egység, mely nem részek összege, mint a positivisták vélik, hanem benső egységes alapelv, mely különböző nyilvánulásokban, melyek realitásának alkotó feltételei, fejti ki a maga létét. A szellem továbbá oly tevékenységnek tünik fel nekünk, mely képes mindent magára vonatkoztatni, a mi tapasztalatának körébe esik, s képes azoknak jelentést adni. S egyszersmind mindaz, a mi tapasztalata körébe esik a külvilágból, egy szervezetet képez, egy egységes jelentést számára. A szellem végül az ő legmélyebb valóságában közölhetetlen. Közölhetem tapasztalatom tartalmait, de nem az „én" tapasztalatomat, a tudatot, mellyel „én" bírok róluk. A társadalmi környezettől kapok fogalmakat, eszméket, de nem kapom a képességet érezni „én"-emet, mint a tapasztalat alanyát. Elfogadva, hogy az „én" állomány s hogy tapasztalata objectivitással van felruházva, ezzel tételeztük a különbséget is az „én" és a való között s tételeztük az ő viszonylagos függetlenségüket, az „én" ismerési képességét s a valóság megismerhetőségét. Ezzel viszont velejár a pluralitás elismerése. A spiritualismus végső következménye, hogy a való, egyéniséggel bíró s ennyiben viszonylag független létezők egy egészet képeznek, mely, hogy jelentéssel bírjon, egy végtelen, absolut szellemnek, észnek tartalmát kell, hogy alkossa. Csak egy ily módon felépített világban van értelme a vallásos és erkölcsi életnek, mely természetszerűleg magába zárja következményként az emberi személy realitását, ez pedig az egyéni lélek halhatatlanságát és isten személyiségét.

Egyéb czikkek: *C. Formichi*: *Az indiai philosophia tanulmányozása.* (E tanulmányozás szükségességét hangoztatja.) — *E. Morselli*: *Az ethikai idealismus alapja.* — *R. Ardigò*: *Repetita iuvent.* (A spiritualismus tételeinek czáfolása s a positivismus védelme a solipsismus vádja ellen.) — *U. a.*: *Az állítólagos legnagyobb problemák.* (A következő tételek czáfolata: Az ember a természet ura s halhatatlan lélekkel bír. A végtelen személyes isten teremtette, tartja fenn és kormányozza a világot. A valláserkölcsi törvényt az isten beoltotta az ember lelkiisme-

retébe. Az ember rendeltetése az örök boldogság vagy kárhozat.) — *U. a.*: *A positivismus az exakt és a tapasztalati tudományokban.* (A megismerés positivista magyarázata.) — *G. Calò*: *A viszonyok érthetősége.* — *G. Marchesini*: *Az absolut igazság.* — *L. Amoroso*: *A mechanikai és gazdasági egyensúly közt található analógiák.* — *G. De Ruggiero*: *A francia eklekticismus.* — *A. Zucca*: *A nagy rejtély.* (Az egyén és mindenség viszonya). — *G. De Ruggiero*: *Az új francia spiritualismus.* — *K. Schalk*: *Az igaz egy új lélektanának elemei.* — *E. Juvalta*: *Ethikai és metaphysikai postulátumok.* — *E. Troilo*: *B. Telesio.* — *L. Luzzatti*: *A martirok a gondolkodás történetében.*

Vida Sándor.

A JOG FOGALMA ÉS AZ ANARCHISMUS PROBLEMÁJA STAMMLER JOGPHILOSOPHIÁJÁBAN.

Stammler Rudolf neve annyira összeforrott a „Helyes jogról szóló tannal“, hogy közönségesen csupán ezen tannak a képviselőjét látják benne és nem sok gondot fordítanak az általa felvetett egyéb problemák vizsgálatára. Pedig e nagy német iró jogphilosophiai rendszere a „Helyes jogról szóló tannal“ még nem teljes. Stammler a jogbölcselet feladata gyanánt három kérdésnek a megoldását állítja oda: a jog fogalmának a meghatározását, a jog léte szükségességének az indokolását és végül a jogi tartalom helyességének a megállapítását.[1] Ő maga ezen három kérdés mindegyikére meg is adja a feleletet és igy egy a saját felfogása szerint teljes jogbölcseleti rendszert alkot meg. A „Helyes jogról szóló tan“ ezen kérdések közül csupán a legutoljára említettet vizsgálja, a midőn azt teszi kutatás tárgyává, hogy melyik az az eljárási mód, az a mérték, a melynek segítségével valamely conkret tartalommal bíró positiv jogszabályról megállapíthatjuk, hogy az helyes-e avagy helytelen. Ezenkivül azonban sok fáradságot fordít Stammler a jog fogalmának a meghatározására, egyéb szabályfajoktól való elhatárolására és másrészt eredetiségével feltünő önálló okoskodás során vizsgálja, hogy magának a jog létének van-e egyáltalában jogosultsága és hogy mennyiben lehet tehát igaza az anarchismus

[1] R. R. 111. l. - Itt kell megjegyeznünk, hogy Stammler „Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine sozialphilosophische Untersuchung“ (Leipzig. 1896.) czímű művét röviden „W. u. R.“, a „Die Lehre von dem richtigen Rechte“ (Berlin. 1902.) czíműt pedig „R. R.“ jelzéssel fogjuk idézni. Legújabban a „W. u. R.“ cz. műnek második kiadása is megjelent (Leipzig. 1906.), minthogy azonban ez a kiadás sokkal csekélyebb elterjedtségnek örvend, czélszerűbbnek tartottuk hivatkozásoknál az első kiadás lapszámaira utalni.

álláspontjának, a mely már magát a jog létezését is helytelennek tartja. A jog fogalmának a meghatározása és az anarchismus problemájának a vizsgálata tehát igen tekintélyes részét képezi a „Helyes jogról szóló tanon“ kivül Stammler rendszerének.

De sőt ezen két kérdés előzetes megoldása egyenesen előfeltétele annak, hogy a „Helyes jogról szóló tanhoz“ eljuthassunk. Mindenek előtt tisztáznunk kell ugyanis, ha a helyes jogot keressük, magának a jognak a fogalmát, hogy tudhassuk, mi leszen vizsgálódásunk tárgya, de továbbá okvetlenül el kell előbb döntenünk azt az anarchismus által felvetett kérdést is, hogy vajjon nem jelent-e már magának a jognak a létezése helytelenséget, mert ha igen, úgy a helyes jog kérdésének semmi értelme sem volna. E két problema tehát azon része gyanánt jelentkezik Stammler jogbölcseletének, amely a „Helyes jogról szóló tant“ logikai sorrendben megelőzi: ahhoz a bevezetőt adja.

A jog fogalma és az anarchismus problemája ezenkívül egymással is a legszorosabb összefüggést mutatja. Az anarchismus magát a jog létét éppen azért helyteleníti, mert a jog fogalmától a kényszer és az erőszak gondolatát elválaszthatatlannak látja; a jognak fogalmi alkateleme a kényszer, vagy a mi ezen felfogás szerint ezzel egyértelmű, a helytelenség, mindenféle jognak helytelennek kell tehát lennie. Sehol sem olyan égetően szükséges tehát tudnunk azt, hogy mi a jog fogalmilag véve, mint a midőn a jog létét, pusztán a jogot mint ilyet, akarjuk indokolni. És az anarchismus birálatánál is az első kérdésnek természetszerűleg úgy kell hangoznia, hogy tényleg az-e a jog, a minek az anarchismus tartja, mert hiszen ha például sikerülne kimutatni, hogy a kényszer, a melyet ez a felfogás kifogásol és vádol, a jognak nem képezi fogalmi alkatelemét, úgy az anarchismus álláspontja már ezzel meg volna döntve. Az anarchisták panasza a társadalmi élet minden nyomorúságáért a jogot állitotta vádlott gyanánt a socialphilosophia itélőszéke elé; mielőtt a gondos biró a bünösség kérdésében ítéletet hozna, okvetlenül meg kell állapítania a vádlott személyazonosságát. Az anarchismus problemájának a vizsgálata elengedhetetlenül megköveteli ennélfogva a jog fogalmának a tisztázását. Stammlernek ezen egymással szorosan összefüggő két problemára vonatkozó fejtegetései közül is a jog fogalmára vonatkozókon kell tehát először végigtekintenünk.

* * *

Szerzőnknek a jog fogalmára vonatkozó felfogása röviden a következő meghatározásban foglalható össze. A jog *külső* szabály: ebben különbözik a moráltól; még pedig olyan külső szabály, a mely *feltétlen érvényességi igénynyel* lép fel, vagyis a mely tekintet nélkül az uralma alatt állók beleegyezésére érvényesülni akar: ebben különbözik a conventionalis szabálytól; s érvényességi igényében az is benne foglaltatik, hogy magát a *szabályalkotót is* kötni akarja: ebben különbözik az önkényes parancstól. A mint az elmondottakból kitetszik, Stammler a jogot két főirányban határolja el. Először is az *erkölcsi szabályoktól*, a mely irányban való elhatárolásnál a megkülönböztető kriterium abban áll, hogy a jog külső szabály. Másodszor *a többi külső szabályfajoktól*, a midőn is a jog érvényességi igényének a minősége a döntő.

1. A mi a jognak az első irányban történt elhatárolását illeti, itt további kérdés tárgya lehet, hogy mit kelljen érteni az alatt, hogy a jog (és a conventio és önkényes parancs) ellentétben az erkölcscsel, *külső* szabályozást képez. Első pillanatra úgy tetszik, mintha *külső* szabály alatt, a melyet Stammler *socialis* szabálynak is nevez, azon szabályokat kellene érteni, a melyek kívülről, a társadalom részéről lépnek az emberrel szembe. És vannak is Stammlernak olyan nyilatkozatai, a melyek ezt a felfogást látszanak igazolni. Így különösen azon fejtegetései, a melyekben azt bizonyítja, hogy csupán a külső socialis szabályok képeznek az egyes egyének számára az isolált emberben mint ilyenben fel nem található, az isolálva gondolt ember belső rugóitól különböző új, önálló determináló okokat.[1] Éppen ezért képes szerinte csupán a külső szabályozás a socialis élet constituálására, a mire az erkölcsi szabályozás alkalmatlan.[2] A külső szabályozás fogalmának ilyen felfogása azonban nyilvánvalóan helytelen volna, mert hiszen eltagadhatatlan, hogy az erkölcsi szabály is mint kívülről jövő utasítás lép az egyes egyénnel szembe, a társadalom részéről jön, hiszen tanítják, hirdetik, azzal a czéllal, hogy az egyeseket követésére bírják. És az erkölcsi szabály is létében (nem megvalósulásában!) teljesen független azon egyének belső motivumaitól, a kikhez szól. Helytelen is a morált úgy fogni fel, hogy nem szolgáltatna az emberek számára az isolálva gondolt egyén belső ösztönéletében feltalálható rugóktól különböző motivumokat. Ellenkezőleg az erkölcsi szabály

[1] W. u. R. 106. l.
[2] W. u. R. 102—111. l.

az egyes egyén szűk körén mindig felülemelkedik és a mások javának a szem előtt tartását, a felebaráti szeretetet tanítva kat' exochen socialis szabálynak bizonyul. De ez az értelmezés nem is felelne meg Stammler tulajdonképpeni felfogásának.

Idevonatkozó helyeinek túlnyomó részéből ugyanis azt a felfogást lehet kiolvasni, hogy a „külső szabályok" megjelölése alatt azokat a szabályokat kell értenünk, a melyek pusztán külső legalitast igényelnek, vagyis a melyek megelégesznek azzal, ha az alávetett egyén egyszerűen követi őket, de azzal már nem törődnek, hogy ezt milyen indokból teszi. Eltekintenek a cselekedetek belső lelki rugóitól és csupán csak a külső magatartás correctségét követelik meg, ellentétben a morális szabályoktól, melyek éppen az érzületnek és az indokoknak a tisztaságát nézik.[1] Ebben a felfogásban azonban Stammlernek nincsen igaza. Egyáltalában nem áll az, hogy a jog a belső akarattal, a szándékkal ne törődnék, vagy hogy az indító okok aljas vagy nemes voltát sohasem nézné. Különösen nem lehet ezt állítani a büntetőjogról. A kriminalanthropologiai büntetőjogi iskola pedig plane egyenesen az egyén érzületbeli veszedelmességét kívánja a jövő büntetőjogának alapjául venni, anélkül hogy ez a követelménye a jog fogalmát tekintve belső ellenmondást jelentene. Nem fogadható el

[1] W. u. R. 105. l.: Unter einer *äusseren* Regel menschlichen Verhaltens haben wir eine Regel zu verstehen, *welche sich von der Triebfeder des einzelnen, sie zu befolgen, ihrem Sinne nach ganz unabhängig stellt.* — Sie kann von dem Regelunterworfenen befolgt werden, weil er sie in moralischer Gesinnung für die rechte Vorschrift hält, so dass er autonom, aus Achtung vor dem Gesetze, sich fügt. Es kann aber auch sein, dass er dieses lediglich aus eigennützigem Streben, aus Sucht nach Vorteil und Furcht vor sonst drohenden Übeln thut. Der äusseren Regel ist dieses gleichgültig. Es kommt ihr auch nicht darauf an, ob der Unterworfene überhaupt sich darüber besinnt oder ob er in dumpfer Gewöhnung der äusseren Legalität fröhnt. Sie legt auf alles dieses kein Gewicht. Sie ist ihrem Sinne nach zufrieden, wenn sie überhaupt befolgt wird: — „*Aus welchen Beweggründen* der Angeredete sich unterwirft und ihr gehorsam ist, das ist für den Sinn ihrer formalen Geltung ohne Belang." — R. R. 58. lap: „Es kann mithin *eine jede Handlung* des Menschen einer doppelten Gedankenreihe unterstellt und sowohl nach Sätzen eines richtichen Rechtes, als auch nach Gesichtspunkten sittlicher Lehre erwogen werden. Denn es kommt überall gleichmässig in Frage, ob ein bestimmtes Verhalten in seinem äusseren Auftreten von berechtigter Art ist, und fernerhin, ob bei solchem Handeln eine lautere Gesinnung besteht, und es auf einen reinen Willen des Handelnden selbst zurückführt." — Továbbá W. u. R. 106. l.; 134—135. ll.; R. R. 57—58. ll.

tehát a jognak az erkölcstől való azon megkülönböztetése, a mely szerint az erkölcs a belső meggyőződések jóságát vizsgálja, míg a jog csupán a külső cselekedetek legalitasát nézi.

A jog és az erkölcs fogalmának ezen felfogásából azonban egy további nehézség is származik. E szerint ugyanis a helyes cselekvés szabályait a helyes jog állapítaná meg és így az erkölcsi tanítás számára nem maradna egyéb tartalom hátra, mint az emberekhez intézendő azon felszólítás, hogy feltétlenül és meggyőződéses akarattal törekedjenek a helyes jog szabályainak a betartására. Ez által azonban az erkölcsi szabályokat úgy fogtuk fel, mint a melyek kizárólag a formális *meggyőződést* követelik az egyesektől, de a melyek nem foglalnak magukban a helyes cselekvésre nézve semmi positiv tartalmi előírásokat. Stammler tényleg el is jut ennek a consequentiának a levonására és tartózkodás nélkül kijelenti, miszerint: „Az erkölcsi tanításnak a saját alapeszméje szerint . . . a jogszabályt kell azon anyag gyanánt tekintenie, a melyet megvalósitson.“ [1] Hogy ez a felfogás is mennyire téves, azt a fennálló positiv morálok az ő ezernyi tartalmi előírást magukban rejtő rendszerükkel minden okoskodásnál fényesebben bizonyítják. [2]

„Wirtschaft und Recht“ czímű műve második kiadásában, igaz ugyan hogy más okból, maga Stammler is szükségesnek látja a jog és erkölcs fogalmáról vallott fent ismertetett felfogását mélyíteni és kiegészíteni. „Jog és erkölcs különbségének ezen . . . meghatározását — mondja arról a felfogásról, a mely szerint az erkölcs a belső meggyőződést, a jog pedig a külső cselekvés correctségét vizsgálja — régóta ismerik és állandóan hangsulyozzák. Mindazonáltal csupán csak egyik kisugárzását kell benne látnunk a végső alapjában másképpen meghatározandó különbségnek. Az igazi megkülönböztető kriteriumot ugyanis

[1] R. R. 92. l. V. ö. továbbá u. o. 69. l.: „Da der Kern der sittlichen Lehre dahin geht: An das Richtige sich in überzeugtem Wollen unbedingt hinzugeben, so müssen eben Sätze des richtigen Verhaltens da sein, die sich . . . in dem Begriff der *sozialen* Normen (t. i. jog és conventio) erschöpfen . . . Hasonlóképpen nyilatkozik R. R. 70. l.; 91. l.; 101. l.

[2] Többé-kevésbbé maga Stammler is ellentétbe kerül ezzel a felfogással, a midőn azt fejtegeti, hogy az ember az egyes concret esetben nem mérheti elhatározását egyenesen a végső czélhoz, hanem hogy az ember vezetésére közvetlenül az erkölcs tanításai vannak hivatva, a mely erkölcsi parancsoknak a tartalma azonban változó. (W. u. R. 374. l.) V. ö. még W. u. R. 105. l.

egyáltalában nem szabad a szabálynak alávetett egyén személyében keresni,[1] hanem magában . . . a (szabály) tartalmában." [2] Ilyen értelemben pedig a különbség abban áll, hogy az erkölcsi szabályok tartalma a nemes érzület, tiszta gondolkodás és a belső lelki jóság elérésére nézve ad utasításokat, míg a jog a helyes társadalmi együttműködésre vonatkozólag. Az erkölcs — így lehetne röviden formulázni Stammler felfogását — a belső lelki élet rendezését szolgáltatja, míg a jog a társadalmi élet rendezését foglalja magában. [3]

A mi a különbségnek ezt a meghatározását illeti, ez sem mondható szerencsésnek. Bizonyos ugyanis, hogy az erkölcs is a társadalmi élet rendezését, a többi emberekkel szemben való helyes magatartás szabályozását képezi. Sőt igen sok erkölcsi szabály tartalmilag teljesen megegyezik jogi parancsokkal. Az ölés, lopás, csalás, házasságtörés, vérfertőzés, fajtalankodás stb. tilalma a positiv jogrendekben éppen úgy előfordul, mint az erkölcsi felfogásban. A mi teljesen érthető is, mert hiszen minden jogrend igen nagy részben a nemzet ethikai közfelfogásának a kifejezője. A szabályok tartalma tehát nem adhatja a megkülönböztető fogalmi kriteriumot a kezünkbe. És Stammler maga is kénytelen elismerni, hogy: „az erkölcsi szabályok tartalma szintén kiterjed az embertársakhoz való viszony kérdésére." [4] A mivel azonban a fenti fogalmi megkülönböztetés határait önmaga mosta el és nem is sikerül többé azokat eredeti

[1] T. i. azt tenni vizsgálat tárgyává, hogy mire van a szabály *uralma alatt álló egyén* kötelezve; a belső meggyőződés igazságát vagy a külső cselekvés correctségét követeli-e tőle a felette álló szabály.

[2] „W. u. R. Zweite verbesserte Auflage." (Leipzig. 1906.) 380. l. Ugyanígy u. o. 379. l.

[3] W. u. R. II. kiadás. 381. l.: „Je nachdem der Inhalt des Wollens (t. i. a szabály tartalma) auf gutes Sinnen und Wünschen jemandes in dessen Innerem geht, was nur als Lehre und Beihülfe zu eigenem Bewirken möglich ist, oder aber auf rechtes Zusammenwirken und Verhalten mehrerer verbundener Menschen, so dass im letzten Falle das richtige Wollen nicht ein solches des äusserlich Angeredeten ist, sondern ein Willensinhalt des die äussere Regel Setzenden." — V. ö. u. o. 379—381. ll. — Ez a felfogás található már „R. R." cz. művében is, a midőn azt mondja: „Die sittliche Lehre geht auf die Reinheit der Gedanken, auf die Vervollkommnung des inneren Lebens; das richtige Recht bedeutet einen Willensinhalt, der in sachlich begründeter Weise das äussere Verhalten bestimmt." (R. R. 57. l.) „Jene (t. i. az erkölcs) sucht die gute Gesinnung des einzelnen Menschen zu erzielen; und dieses (t. i. a jog) will ein richtiges äusseres Zusammenleben bewirken." (R. R. 58. l.)

[4] W. u. R. II-ik kiadás 383. l.

épségükbe visszaállítania azon megjegyzés által, hogy ha ki is terjed az erkölcsi szabályozás tartalma a többi emberekhez való viszonyunk kérdésére, ekkor is ezt „csupán *belső* czélok szempontjából teszi és a kérdés ekkor is érzületünknek a megtisztítása körül forog.“[1] A mi különben nem is helyes szemlélése a dolognak, mivel az erkölcsi szabálynak is elsősorban az embertársakhoz való helyes viszony, a helyes társadalmi együttélés előmozditása képezi a czélját. Az erkölcsi szabály, a mint azt már fennebb említettük, kat' exochen socialis szabály.

Mindazonáltal a midőn az erkölcsi szabályok jellemzője gyanánt hangsúlyozottan az egyéni belső lelkivilág figyelembevételét tekinti, ezen fejtegetései mélyén ott lappang az igazi megkülönböztető kriteriumnak a gondolata. Sőt annak helyes felismerése is fel-felcsillan azon helyeiben, a melyekben a morált akképpen jellemzi, hogy az olyan utasításokat tartalmaz, a melyeknek egyedüli autoritása az őket követőknek abban a meggyőződésében van, hogy e szabályok a helyes utasítást tartalmazzák.[2] Az igazi forgalmi különbség ugyanis jog és erkölcs között abban keresendő, hogy szabályaik érvényesülésének milyen garantiái vannak. Az erkölcsi szabály nem külső kényszereszközök segítségével akar érvényesülni, nem külső erővel vagy fenyegetéssel akarja az egyeseket a követésére reábirni. Ilyen erő nem áll mögötte, ilyenre nem támaszkodhatik. Az a nyomás, a melylyel az egyes embert az előírt magatartásra akarja reávenni, nem kivülről jön, hanem belülről, az ember lelkéből támad. Az erkölcs mindig az ember érzületére appellál, ezt akarja felhasználni arra, hogy őt a társadalom, embertársai javának előmozditására reábírja. Tedd azt, a mit parancsolok — igy szól az erkölcsi szabály az emberhez, — mert az én parancsom helyes, arról magadnak is be kell látnod, hogy jobb meggyőződésednek megfelel, annak követése fog neked belső lelki megnyugvást szerezni. Az erkölcsi szabályok követésére tehát a bennünk rejlő morális érzés, jobb meggyőződésünk fog hajtani, mert hiszen ezen szabályok érvényesülésének

[1] W. u. R. II-ik kiadás 383. l.

[2] W. u. R. 106. l.: „Lehren der Moral . . . mit alleiniger Autorität auf der inneren Überzeugung des sie Befolgenden von ihrer Wahrheit und objektiven Gültigkeit.“ — W. u. R. 105. l.: „Ihre Autorität liegt lediglich in der Einsicht begründet, dass sie die rechte Lehre geben . . .“ — W. u. R. II. kiadás 380. l.: „Dagegen wendet sich die . . . Sittenlehre an . . . den Angeredeten als autonom Wollenden: Sie will ihm nur helfen, die rechte Gesinnung zu haben . . .“

nincsen is egyéb garantiája. Ezzel szemben a külső szabályozás (jog és conventio) nem az alávetettek belső meggyőződésében keresi érvényesülésének a biztositékait, hanem már külső kényszereszközöket is alkalmaz; a jog physikai erővel, a conventio pedig valami más társadalmi hátránynyal fenyegeti meg a nem engedelmeskedőket. Ebből a különbségből folyik azután az erkölcsi szabályoknak állandó vonatkozása a belső lelki világra, az a jelenség, hogy a morál a társadalom javának az előmozditását is egyszersmind mint belső lelki czélt állítja oda. Valamint ugyancsak ebből következik, hogy az erkölcsi tanitás mindig megkívánja, miszerint meggyőződésünk hajtson a helyes cselekedetre. Ezt a gondolatot rejti magában az a régóta ismert megkülönböztetés, hogy a jog csupán a külső cselekedetek correctségét nézi, míg az erkölcs az érzületbeli tisztaságot is megkívánja. A mely gondolatot azonban helyesen úgy kellene formulázni, hogy az erkölcs ellentétben a jogi szabálylyal, csupán meggyőződéses engedelmességet követelhet, de azt, hogy az ember akarata ellenére is kövesse, sohasem kívánhatja, mert hiszen nem áll mögötte semmi olyan erő, a mely érvényesülését ilyen esetben is kikényszeritse.

2. Végigtekintve Stammlernak a jog és erkölcs megkülönböztetésére irányuló felfogásán, áttérhetünk a jog fogalmára vonatkozó fejtegetései azon második irányának a vizsgálatára, a melyben a jogot a külső szabályozás egyéb módjaitól igyekszik elhatárolni. Ezen irányú fejtegetéseiben, a mint már emlitettük, abból indul ki, hogy a megkülönböztető kriteriumot a jogszabályoknak egy formális tulajdonságában: érvényességi igényük minőségében („im formalen Geltungsanspruch") kell keresni. A lényeges az, hogy milyen igénynyel lép fel a jog (Prätension des Rechtes), hogy milyen értelemben akar érvényesülni. Közönyös azonban, hogy tényleg érvényesül-e, mint a hogy Stammler ki is jelenti, hogy a tényleges érvényesülés nem tartozik a jog fogalmi kellékei közé.[1] Közönyös továbbá az is, hogy mekkora erő áll mögötte, mert, a mint mondja, tényleges erő tekintetében a conventionális szabályok gyakran határozott előnyben vannak a conventio felett.[2] Egyáltalában nem jöhet tekintetbe az sem, hogy a szabály kitől származik, mert a jog szerinte a többi külső szabálytól nem a szabály alkotója szerint különbözik.[3] És végül a jogsza-

[1] W. u. R. 130—132. ll.
[2] W. u. R. 130. l.
[3] W. u. R. 501. l.; 506. l.

bályok tartalmát sem szabad charakteristikusnak venni, mert Stammler szerint a tartalom is mellékes és e tekintetben jog és conventio esetleg teljesen megegyezhetnek egymással.[1] A jog fogalmi kriteriumát a külső szabályozás egyéb módjaival (conventio és önkény) szemben kizárólag a benne rejlő érvényességi igény képezi. A jog autokratikus és absolut érvényességi igénynyel lép fel, azaz tekintet nélkül az uralma alatt állók beleegyezésére feltétlenül érvényesülni akar. Ebben különbözik éppen a conventionális szabályoktól (társadalmi szokások, illem-, divat-, lovagiassági stb. szabályok), a melyek ellenkezőleg csakis hypothetikus érvényességi igénynyel birnak, vagyis csupán az alávetett egyén hozzájárulásával akarnak érvényesülni. Hogy azonban ez a hozzájárulás a szabály helyességéről való meggyőződésből fakadjon, úgy mint az erkölcsi szabályok követésénél, arra a conventionális szabályok betartásánál nincsen szükség.[2] Az a körülmény, hogy a jog az alávetettek beleegyezésére való tekintet nélkül akar érvényesülni, azonban csupán a conventiótól határolja el Stammler szerint a jogszabályok birodalmát, de nem különbözteti meg az önkényes parancsoktól, a melyek éppen olyan absolut és autokratikus érvényességi igénynyel lépnek fel, mint a jog. Ilyen értelemben a jog és az önkény a conventióval szemben egyaránt a hatalmi kényszerszabályok kategoriájába tartozik szerinte. A jogszabályokat az önkényes parancsoktól is elhatároló fogalmi kriterium ugyan Stammler felfogása szerint szintén a jog érvényességi igényében rejlik, de már abban a további ismertetőjelben, hogy a jogszabályok érvényességi igénye még az önkényes parancsokénál is teljesebb, mert a jog nemcsak az alávetetteket akarja feltétlenül kötni, hanem magát a szabályalkotót is. Míg ellenben az önkényes parancsot és éppen ebben rejlik a megkülönböztető elem, nem olyan értelemben alkotja meg az, a ki kibocsátja, hogy ahhoz önmaga is kötve legyen.[3] Ekképpen azután mind a két oldalról, úgy a conventio, mint az önkény szabályaitól sikerült volna Stammlernak a jogot annak *„érvényességi igénye“* alapján fogalmilag elhatárolnia.

A mi ezen eljárásával szemben első sorban kérdés

[1] W. u. R. 128. l.

[2] W. u. R. 125—135. ll. W. u. R. 487—492. ll. Stammlernak a jog és conventio fogalmi megkülönböztetésére vonatkozó felfogását magáévá teszi *Brütt.* (Dr. jur. Lorenz Brütt: Die Kunst der Rechtsanwendung. Berlin 1907. 24. l.)

[3] W. u. R. 487—523. ll.

tárgyát kell hogy képezze, az az, hogy mit ért tulajdonképpen szerzőnk ezen „érvényességi igény“ alatt. Nyilvánvaló ugyanis, hogy a midőn azt mondja, hogy a szabály igy vagy úgy „akar érvényesülni“, akkor tulajdonképpen metaphorikus beszédmodorral van dolgunk, a mely a szabályt personifikálja, akarási képességet tulajdonít neki. Habár Stammler nem vesz magának fáradságot arra, hogy adott fogalommeghatározásánál olyan fontos szerepet játszó ezen „érvényességi igény“ értelmét bővebben megmagyarázza, egyes nyilatkozataiból eléggé határozottan kitünik, hogy alatta tulajdonképpen a *szabályalkotónak* arra vonatkozó akaratát érti, hogy a szabály miképpen érvényesüljön.[1] A jognak a külső szabályozás egyéb fajtáitól való Stammler szerinti elhatárolását akképpen kellene tehát érteni, hogy a megkülönböztető momentumot csupán az képezi, hogy milyen érvényességet akar a szabályalkotó az általa felállított szabálynak tulajdonítani: akarja-e, hogy az tekintet nélkül az alávetettek beleegyezésére, feltétlen engedelmességgel találkozzék (ez hiányoznék a conventiónál) és akarja-e, hogy az őt a szabályalkotót magát is kösse (ez hiányoznék az önkénynél). Ez a felfogás azonban absurd consequentiákra vezet. Mert e szerint akárki, a ki a fent megjelölt dolgokat akarni képes volna, állithatna fel jogszabályokat. És hogy ha egy őrült magát orosz czárnak képzelve a fenti érvényességi igénynyel rendelkezéseket tenne, jogszabályoknak kellene rendelkezéseit tekintenünk. A sztrájkoló munkások, a kik sztrájktörő társaiknak odakiáltják, hogy nem szabad munkába állani, minthogy ezen parancsuknak amazok beleegyezésére való tekintet nélküli érvényesülését akarják, ezen felfogás szerint jogot alkotnának, hacsak a kimondott rendelkezést önmagukra is érvényesnek ismernék el. S a rablógyilkosról, a ki czellájából fenyegető parancsot intézett a fogházigazgatóhoz, hogy bocsássa őt azonnal szabadon, szintén azt kellene mondanunk, hogy jogszabályt alkotott.

Ez az eredmény azonban annyira tarthatatlan, hogy bátran kimondhatjuk, miszerint Stammler maga sem fogadta volna el a jog fogalmáról szóló meghatározásának ezeket a consequentiáit. Ha végigtekintünk azokon a helyein, a melyekben a jog keletkezéséről beszél, úgy legalább is

[1] L. például W. u. R. 497. l.: „Willkürliche Gewalt liegt vor, wenn ein Befehl erlassen wird, den der *Befehlende* selbst garnicht als objektiv geltende Regelung erachtet... Recht, wenn der *Befehlende* an die von ihm erlassene Regel selbst auch gebunden sein will.“ Továbbá W. u. R. 498. l.; 514. l.

azt találjuk, hogy a jogalkotásnak a fentebb felhozott példákhoz hasonló eseteit sehol sem említi. Sőt egy helyen maga mondja, hogy: „Ha egy magánember akarna törvénykönyvet promulgálni, vagy pedig a chinai császárhoz parancsokat intézne, úgy ezen tény a sociális kutatást még egyáltalában nem érdekelné.“ [1] Ez a kijelentése bizony nincs teljesen összhangban a jog fogalmáról szóló definitiójával és azzal az ennek értelmében tett nyilatkozatával, a mely szerint: „Hogy honnan származik tényleg a parancs, az fogalmi jellemzésére nézve közönyös.“ [2] Joggal érdekelhet tehát, hogy mivel indokolja meg ezen újszerűnek látszó felfogását a „magánemberek“ jogalkotásra való képtelenségéről. Az indokolás tényleg rendkívül meglepő, az egyoldalú originarius jogkeletkezésnek a lehetősége ugyanis szerinte csak azt jelenti: „hogy *hatalommal* és *erőszakkal* új jogszabályokat lehet alkotni, a nélkül hogy ez a fennálló jognak a jogalkotásra vonatkozó előírásaira támaszkodnék.“ [3] Ime tehát a *hatalom* és a *tényleges erő* birtoka, mint a jogalkotáshoz szükséges előfeltétel! És ezt éppen az a Stammler mondja, a ki a „tényleges érvényesülést“, „a tényleges erőt“ nem tartja a jog fogalmához szükségesnek, mert hiszen lényeges csak a szabály „érvényességi igénye!“ [4] Hogy Stammler maga is mennyire eltér a jog fogalmáról adott meghatározásától és hogy mennyire a hatalmi kényszer és a tényleges érvényesülés mozzanata lebeg mindig a szeme előtt, midőn a jogról beszél, az igen világosan kitünik a jog keletkezésére vonatkozó felfogásának a tüzetesebb vizsgálatából. A jog keletkezésének a kérdése összefügg ugyanis a jog fogalmával annyiban, hogy felvilágosítást ad arra nézve, hogy miféle módokon keletkezhetik egyáltalában jog: ha tehát Stammlernak a jog keletkezéséről vallott felfogása helyes, úgy az itt felsorolt keletkezési módokon kívül keletkező szabály nem lehet jog még akkor sem, ha különben a jog fogal-

[1] W. u. R. 509. l.
[2] W. u. R. 506. l.
[3] W. u. R. 509. l.
[4] Ha tehát Stammler a saját fogalommeghatározásához hű akarna maradni, úgy legfeljebb azt mondhatná, hogy a magánember által promulgált törvénykönyv és a chinai császárhoz intézett rendelet nem képez ténylegesen érvényesülő jogot, de annak jogi mivoltát kétségbevonnia sem szabadna. Már pedig ő ezen esetekben jognak még csak a keletkezhetését sem akarja elismerni: „Dagegen ist in den Fällen einer einseitigen originären Rechtsentstehung notwendig, dass *Gewalt*befehle vorliegen. Wenn ein Privatmann . . . stb.“ (W. u. R. 506. lap.)

máról szóló definitiónak minden tekintetben teljesen meg is felel. A jog Stammler szerint pedig kétféle módon keletkezhetik: vagy a fennálló jog által a jogalkotásra előírt módon, vagy nem a fennálló jogra támaszkodva, azaz originarius úton. A mi az első módot illeti, annak vizsgálata a jog fogalmi meghatározásának a szempontjából nem bir jelentőséggel, mert hiszen abból ide vonatkozólag csupán csak azt a következtetést vonhatjuk le, hogy jog az, a mit a jog jognak elismer, a mi a definiálandónak a definitióba való bevétele volna. Annál inkább érdekel azonban a jogkeletkezésnek másik esete, a midőn originárius módon, vagyis nem a fennálló jogra támaszkodva jön az új jog létre. Idevonatkozólag pedig Stammler azt mondja, hogy: „A jog originarius keletkezésénél két eshetőség lehetséges: vagy *megegyeznek* egymással a jogot alkotók, a kik egyszersmind a jognak alávetettek is lesznek, vagy pedig az alávetettek akarata ellenére *egyoldalúan* állít fel jogszabályt a hatalom birtokosa. (Ein Machthaber.)“ [1] Világos, hogy Stammler ezen felfogása szerint originárius jogkeletkezés esetén jog az lesz, a mi mögött ott áll a tényleges hatalom. Az első lehetőség esetén ugyanis mindenkinek a közös akarata szükséges a jog keletkezéséhez, a midőn is mindenkinek ebben az egybehangzó akaratában rejlik éppen az a nagy tényleges hatalom, a mely nemcsak hogy ellenállhatatlan, hanem a melynek nem is áll ellen senki. A második lehetőség esetére pedig Stammler egészen világosan ki is jelenti, hogy: „az *egyoldalú* originárius jogkeletkezés eseteiben szükséges az, hogy hatalmi parancsokkal álljunk szembe . . . Itt mindig arról van szó, hogy *hatalommal* és *erőszakkal* új jogszabályokat alkothatunk, a nélkül hogy a fennálló jognak jogalkotásra vonatkozó előírásaira támaszkodnánk“. Egyszóval Stammlernak a jog keletkezéséről vallott felfogása abban foglalható össze, hogy csakis a fennálló jog által előírt módon, vagy pedig a tényleges erőre és hatalomra támaszkodva jöhetnek létre új jogszabályok.[2] És tényleg, a mikor arra vonatkozólag hoz fel példákat, hogy a fennálló jog ellenére, jogsértésből

[1] W. u. R. 508. l.

[2] W. u. R. 509. l. Igaz, hogy a jog eltörléséről viszont azt mondja, hogy az csakis új joggal történhetik, a miért is, ha el is vesztette a jog minden tényleges erejét és hatalmát, a míg új jog által eltörölve nincs, érvényben levőnek kell tekintenünk. Itt tehát plane „érvényvben levő“ jog volna lehetséges a nélkül, hogy tényleges erőre támaszkodna. E szerint tehát csak a jog *keletkezéséhez* volna szükséges a tényleges hatalom, de *„érvényben létéhez“* már nem?

hogyan keletkezhetik originárius módon jog, mind olyan eseteket sorol fel, a melyek szerint a jogsértő tényleg erősebb a fennálló jognál. (Hódítás, államcsíny, lázadás, forradalom.)[1] És azok a példái is, a melyeket arra nézve hoz fel, hogy a jogsértések esetén kívül is hogyan keletkezhetik nem a fennálló jogra támaszkodva, tehát originárius módon új jog — (Stammler szerint ugyanis az, hogy az originárius módon keletkező jog nem támaszkodik a fennálló jogra. nem jelenti azt, hogy azzal ellentétben van, mert esetleg nincs is ilyen már fennálló jog, mint például a jog első keletkezése esetében) — azt mutatják, hogy a tényleges erő és érvényesülés gondolatát a jog fogalmától elvonatkoztatni nem tudta. (Eredeti államalkotó szerződések; azon nemzetközi szerződések, a melyek a nemzetközi jog első kezdetét képezték.)[2] Láthatjuk tehát, hogy Stammler önmaga sem marad hű a jog fogalmáról szóló definitiójához. De hogyha a jog keletkezésére vonatkozó ezen fejtegetéseitől el is tekintünk és azt vizsgáljuk, hogy mit nevez Stammler műveiben egyáltalában az érvényben levő jogon kívül még jognak, úgy azt találjuk, hogy csupán az érvényben *volt jogot*, továbbá azon *törvényjavaslatokat* és *terveket*, a melyek joggá akarnak válni.[3] Nem veszi azonban észre,

[1] W. u. R. 493—494. ll.: „Dahin zählt ein jegliches Eingreifen einer Regeln setzenden Macht, die nicht auf bestehendes Recht sich gründet, jede dahin gehende rohe Gewalt: *Empörung* und *Eroberung*, *Staatsstreich* und *Revolution*, und was immer im einzelnen mit solchen Begriffen verwandt ist.“ W. u. R. 505. l.: „Es steht fest, dass in ungezählten Fällen der historischen Entwickelung neues Recht einfach aus wildem Bruche des bis dahin geltenden, aus *Revolution* und *Staatsstreich*, aus *Eroberung* und *Empörung*, aus *Oktroyierung* und freiwilliger *Vernichtung seitheriger Souveränität* derarttg entstanden ist, dass die von da ab geltende soziale Ordnung gegenüber einer im angeblich unbedingt legitimen Geleise sich bewegenden Rechtsordnung gar keinen Unterschied mehr aufweist.“ W. u. R. 509. l.: „. . . in der Revolution, im Bürgerkriege, bei einem rebellierenden Gegenkaiser . . .“ V. ö. továbbá: W. u. R. 512. l.: „. . . wie durch *gewaltthätigen Rechtsbruch* . . . neues Recht entstehen kann . . .;“ W. u. R. 513. l.: „. . . die Möglichkeit der Rechtsentstehung durch *rechtsbrechende Gewalt* . . .“

[2] W. u. R. 494. l.: „. . . es gehören hierher . . . ursprüngliche, durch die seitherige Rechtsordnung nicht gedeckte Verträge, wie beispielsweise die, so unser Reich begründeten und neue Rechtsgewalten *über* den seitherigen schufen; vor allem auch die völkerrechtlichen Vertragsschlüsse (sofern man sich nicht darauf beschränkt, sie nur für mehrere, inhaltlich übereinstimmende Staatsgesetze zu erklären) zum mindesten diejenigen, welche den Anfang des neuzeitlichen Völkerrechtes ausmachten.“ L. idevonatkozólag W. u. R. 493. l.; 507. lap.

[3] R. R. 22. l.: „Ob freilich gewisse Rechtssätze gerade jetzt

hogy az előbbi csak volt jog, de *már nem* jog, az utóbbi pedig csak joggá akar válni, de *még nem* jog. Világos végül, hogy ő maga is csupán azért foglalja az érvényben levő jogon kívül a mult idők jogát és a jövőre nézve óhajtott jogot is a jog fogalma alá, mivel a tényleges erő és érvényesülés momentumával bizonyos vonatkozásban vannak: a mult idők jogában szintén feltalálható a tényleges érvényesülés mozzanata a saját korára nézve, a jövőre óhajtott jog pedig a tényleges érvényesülés felé tendál.

A fentemlített ellentmondásokon és absurd consequentiákon kívül azonban Stammlernak a jog fogalmáról szóló meghatározása már csak azért is elfogadhatatlan volna, mivel az „érvényességi igény" minősége nem határolja el egymástól a jogot, a conventionális szabályt és az önkényes parancsot. Nem különbözteti meg ugyanis egyfelől a conventiótól a jogot az a tény, hogy a jog az alávetettek beleegyezésére való tekintet nélkül akar érvényesülni. Mert hiszen ugyanez áll a conventionális szabályra nézve is, a melyről egyáltalában nem mondhatjuk el, hogy — a mint Stammler gondolja — csupán az önként beleegyezőkre akarna érvényes lenni. A conventionális szabályok is nem csak azok számára akarnak útmutatást adni, a kik önként követik őket, ezen szabályok is mint mindenkire nézve érvényes rendelkezések lépnek fel, akár akar valaki alájuk tartozni, akár nem, és például az illemszabályokat azok igénye szerint mindenkinek, még annak is, a ki tényleg nem követi őket, követnie kellene. Maga Stammler mondja továbbá, hogy a conventionális szabályok sokszor igen erős tényleges erővel kényszeritik az egyeseket engedelmességre.[1] Hogyan képzelhető el azonban az, hogy egy olyan szabály, a mely „nem akar" az egyesek akarata ellenére érvényesülni, mégis erővel kényszeritse az embert követésére? És abban nem lehet a jognak az ismertető jelét a conventióval szemben feltalálni, hogy: „A jogot ugyan meg lehet szegni, de a jog nem akarja, hogy megszegjék", . . .[2]

in Geltung stehen, oder ob sie der Geschichte angehören und für uns antiquiert sind, oder endlich, ob sie als Gesetzentwürfe oder als Programme auftreten: das ist für unsere Erörterung ohne Belang. Die gemachte Unterscheidung (t. i. helyes és nem helyes jog) bezieht sich auf alle drei Möglichkeiten: auf das bestehende, das veraltete, das gewünschte Recht." — R. R. 23—24. ll.: „Das richtige Recht ist gesetztes Recht, dessen Inhalt besondere sachliche Eigenschaften hat; es bezieht sich auf *alles* Recht, auf das *gewesene, daseiende, kommende* . . ."

[1] W. u. R. 489. l.

[2] W. u. R. 499. l.

mert hiszen a conventio sem akarja azt. De másfelől az önkényes parancstól sem határolja el a jogot az a körülmény, hogy az önkényes szabály magát a szabályalkotót nem akarja kötni, míg a jogszabály a jogalkotót is köti. Mert hiszen bizonyos, hogy a jogalkotó sincsen a jogszabályhoz kötve, bármikor megváltoztathatja, eltérhet tőle. És Stammler szerint is az, hogy a jog a jogalkotót is kötelezi, csupán annyit tesz, hogy mindaddig kötni akarja, a míg az új jog által meg nem változtatja.[1] E szerint tehát kötni akarja a jog a jogalkotót addig, a míg az el nem akar térni tőle. De hát akkor mi a jogalkotónak és az önkényes parancs kibocsátójának a helyzete közötti különbség? Hiszen az a „kötés", a mely addig köt, a meddig akarom, a „nem kötéssel" teljesen egyértelmű.[2] És hogyan lehet ezek után ezt az állítólagos „kötést" azzal a kötelezéssel egyenlőnek venni, a melyet a jog az alávetettekkel szemben támaszt?

Az elmondottak alapján a maga egészében vissza kell utasítanunk Stammlernak azt a meghatározását, a melylyel a jogot a külső szabályozás egyéb fajaitól elhatárolni törekszik. Különösen szerencsétlen az a próbálkozása, a melylyel a jognak az önkénytől való megkülönböztetését akarja keresztülvinni, mert itt még azt sem lehet belátni, hogy miért akarja egyáltalában a jogot az önkénytől elhatárolni. Hiszen az önkény nem is állítható a joggal párhuzamba; önkény alatt nem a társadalmi szabályozás egyik faját értjük, hanem az akarat egyik lehetséges tulajdonságát, a mely értelemben bizonyos esetekben a jogról is el lehet mondani, hogy önkényes, a nélkül, hogy ez az állítás ellentmondást tartalmazna.[3] A jogi parancscsal a

[1] W. u. R. 501. l.; 506. l. L. egyáltalában „Von der nur bedingten Unverletzbarkeit des Rechtes" cz. fejezetet. (W. u. R. 499—502. ll.)

[2] Innét van az, hogy Stammlernak azok a példái is, a melyeken a jog és az önkény különbségét akarja bemutatni, olyan szerencsétlenek. Ezek szerint például *Gessler*nek a Gessler-kalapra vonatkozó ismeretes parancsa a jog természetével bír, míg ellenben *Polyphemus*nak az az ígérete, hogy Odysseust utoljára eszi meg: önkény. (W. u. R. 590. l.) — L. a „Grenzstreitigkeiten zwischen Recht und Willkür" cz. fejezetet. (U. o. 514—523. ll.)

[3] Sőt maga Stammler is ilyen értelemben használja az önkény szót a „helyes jog alaptételeiről" szóló fejtegetéseiben. A helyes jognak Stammler szerinti négy alaptétele közül ugyanis kettő (a kölcsönös megbecsülés első és a közös részesedés első alaptétele) azt a követelményt fejezi ki, hogy a jog uralma alatt álló egyes emberekkel szemben ne érvényesüljön *önkény*. Ha az önkény a jogtól különböző szabályfaj volna, úgy természetesen nem volna semmi értelme annak a követelménynek, a mely az önkényt akarná a jogszabályok tartalmából kizárni. V. ö. R. R. 208—213. ll.

csupán tényleges erőre támaszkodó hatalmi parancsot lehetne esetleg párhuzamba állitani, ez azonban, ha erősebb mint a fennálló jog — Stammler ismertetett véleménye szerint is — maga is jogszabályt képez, ha pedig annál gyengébb, akkor nem érvényesülhet, nem válhatik a társadalmi életet rendező sociális szabálylyá, hanem egyeseknek vagy többeknek a törekvése, akarata, esetleg erőszakoskodása és jogellenes magatartása marad csupán.

Már szerencsésebbek Stammlernak a jog és a conventio fogalmi megkülönböztetésére irányuló fejtegetései. Sőt Stammlernak az a sokat hangoztatott állítása, hogy a jog az egyesek beleegyezésére való tekintet nélkül feltétlenül „akar" érvényesülni, míg a conventio csupán az egyesek hozzájárulása mellett, nem is jár olyan messze az igazságtól. Csakhogy ezt a gondolatot úgy kellett volna helyesen formulázni, hogy a jog az egyesek akarata ellenére is *képes* érvényesülni és tényleg érvényesül is, ha kell *physikai erő* segítségével az alávetettek hozzájárulása nélkül is, míg ezzel szemben a conventionális szabály érvényesitésére sohasem alkalmaztatik physikai hatalom, az egyént sohasem kényszerítik erővel is annak a követésére. Stammler tévedése tehát abban rejlik, hogy a fogalmi kriteriumot az ú. n. „érvényességi igényben" kereste, holott a „*tényleges érvényesülés módjában*" kellett volna azt feltalálnia. Az igazi fogalmi különbség ugyanis a mint a jog és az erkölcs, akképpen a jog és a conventio közt is abban rejlik, hogy szabályaik *érvényesülésének milyen garantiái vannak.* Az erkölcs, a mint láttuk, érvényesülésénél kizárólag az egyén morális érzésére támaszkodik, a parancs helyességéről való meggyőződés vezeti az egyént az erkölcsös cselekvésre, az emberi lélekből fakadó ezen belső rúgó az erkölcsi szabályok érvényesülésének egyedüli garantiája. A jog és a conventio ezzel szemben már a külvilágból jövő külső kényszereszközökre is támaszkodik: a jog *physikai erő* alkalmazásával, a conventio *társadalmi megvetéssel* vagy egyéb hátránynyal fenyeget. A jog mögött érvényesülésének garantiája gyanánt ott áll a physikai erő, a tényleges hatalom, a conventio érvényesülésére ilyen biztosíték nincs, de itt is engedelmességre fog hajtani, még ha a szabály helyességéről való meggyőződés hiányzik is, a társadalmi megvetésben rejlő hatalom. Ez a megkülönböztetés azonban, hogy a jog a conventióval szemben az az emberi akarat, a mely a valamely időben és helyen fennálló legerősebb physikai hatalomra támaszkodik, nem jelenti azt, hogy a jog azonos volna ezzel a physikai hatalommal,

sem pedig azt, hogy maga a jog is physikai kényszert gyakorol az alávetettekre. Mert hiszen ez a tényleges erő csak mint érvényesülésének a biztosítéka áll a jogszabály mögött, de maga a jog csak *psychikai kényszert* gyakorol az emberekre és mint egyáltalában minden szabály: az emberek *akaratára* akar hatni. Az tehát. hogy a conventionális szabály igen nagy kényszert képes gyakorolni az emberekre, sőt hogy, a mint azt Stammler felhozza, még a jognál is nagyobbat, nincsen ellentétben a fenti meghatározással, mert hiszen nem az a kérdés, hogy a jog által vagy a conventio által gyakorolt psychikai kényszer fog-e az egyes egyénnel szemben nagyobb sikerrel járni, hanem az, hogy *mivel* fenyeget ez a két szabályfaj, mire való hivatkozással gyakorolja a psychikai kényszert

Bizonyos, hogy e két szabályfaj mögött két teljesen különböző erő áll érvényesülésük biztosítéka gyanánt, a míg azonban a szabályt meg nem sértik, a míg engedelmeskednek neki, addig ez a két különböző erő egyaránt csak psychikai kényszert gyakorol az egyesekre, és így a köztük fennálló különbség nem annyira feltünő. A mikor azonban a szabályt meg akarják sérteni, vagy már tényleg meg is sértették, a mikor tehát a szabály mellett érvényesülése garantiájaként álló erőnek működésbe kell jönnie, akkor igen hangosan jelentkezik a jog és a conventio közti különbség. A jogszabályok megsértését erővel is meg lehet akadályozni, és ha mindennek daczára sikerült őket valakinek áthágnia, úgy physikai erővel is végre kell hajtani azokat a következményeket, a melyeket a jogrend szabályainak a megsértésére előír. A conventionális szabály megsértésében sohasem fogja ezzel szemben az egyént physikai erő is akadályozni és a szabály áthágása esetén sem érheti őt más, mint társadalmi megvetés. Világos az elmondottakból az is, hogy a jog nem lévén azonos a legerősebb physikai erővel, a jogszabályt tényleg meg lehet sérteni a nélkül, hogy ezzel jogi természetét elvesztené és megszünne jognak lenni; a jogsértés megakadályozására nem lehet mindig jelen a karhatalom, érvényesülni fognak azonban, ha kell physikai erővel is a jogrend által ezen esetre megállapított következmények. Bizonyos azonban az is, hogy minden ilyen jogsértés — különösen ha a szabálysértés esetére megállapított jogi consequentiák sem érvényesülnek — a fennálló jognak a gyengitését jelenti, mert egy olyan jog, a melyet nem követnek, a melyik nem bír érvényesülni, nem jog többé. Az ilyen esetek éppen azt jelentik, hogy az erő és a hatalom az illető jogszabály

mögül eltávozott és hogy más a ténylegesen érvényesülő jog, mint a papiroson írott; többé-kevésbbé tehát egy új jog keletkezésének egyengetik az útját. Ha ez a folyamat gyorsan és ezért a fennálló jognak élesen szembeszökő megsértésével, rögtöni hatályonkívül helyezésével megy végbe, úgy azt mondjuk, hogy új forradalmi jog keletkezett, ha ellenben lassan, szinte észrevétlenül, a fennálló jognak nem ilyen egyszerre történt elgyengülésével következik be, akkor a szokás törvényrontó erejéről és desvetudóról beszélünk: a jog nem elég erős, hogy érvényesüljön, lassanként megszünik tehát jognak lenni. És végül nem lehet a „leges imperfectae" létezésének a tényét annak a bizonyítására felhozni, hogy a jog mögött sem áll ott mindig a physikai hatalom. Egészen eltekintve ugyanis attól, hogy ezeket a „leges imperfectae"-ket is azért soroljuk a jogszabályok és nem a pium desideriumok körébe, mivel a legerősebb, a jogalkotásra képes hatalomtól származnak, egyáltalában nem is lehet azt mondani, hogy mögülük a physikai kényszer gondolata teljesen hiányoznék. Az ilyen „lex imperfecta" megsértését is joga, sőt kötelessége ugyanis a jogi parancsok végrehajtására rendelt szerveknek ha kell physikai erővel is megakadályozni. Ha például az ölés tilalma nem is volna büntetési sanctióval ellátva, mégis minden egyes esetben, a mennyiben csak lehetséges volna, physikai erővel is érvényt kellene neki szerezni. Amennyiben azonban az ilyen „leges imperfectae" áthágása ennek daczára mégis sikerülne, úgy ennek — mivel a jogrend erre az esetre nem állapít meg semmiféle jogi consequentiát — természetesen minden további következmény nélkül kellene maradnia. Bizonyos másrészt, hogy mivel ezen jogszabályok mögött az előbb mondott okból kifolyólag a physikai kényszer gondolata mindig sokkal csekélyebb mértékben érvényesül, mint egyéb jogi parancsoknál, annálfogva igen könnyen lehetséges, hogy az mögülük teljesen el is tünik, a midőn természetesen ki is esnek ezen szabályok a jogszabályok köréből.[1] Ismételten hangsúlyoznunk kell ugyanis,

[1] Igen érdekes *Austin* nyilatkozata: „Declaratory laws, and laws repealing laws, ought in strictness to be classed with laws metaphorical or figurative: for the analogy by which they are related to laws imperative and proper is extremely slender or remote. Laws of imperfect obligation (in the sense of the Roman jurists) are laws set or imposed by the opinions of the law-makers, an ought in strictness to be classed with rules of positive morality. But though laws of these three species are merely analogous to laws in the proper acceptation of the term, they are closely connected with

hogy a jog nem más mint physikai erővel is biztosított rend és hogy fogalmának meghatározásánál a tényleges erőnek és hatalomnak a gondolatától elvonatkoztatni nem lehet.[1] Hiszen, a mint láttuk, öntudatlanul bár, Stammlernak is mindig a hatalmi kényszer és a tényleges érvényesülés mozzanata lebeg a szeme előtt, a midőn a jogról beszél, a miről az elmondottakon kívül az anarchismus kérdésére vonatkozó fejtegetései is meg fognak győzni.

* * *

Az elmondottakból nyilvánvaló, miszerint Stammler nem úgy határozza meg a jog fogalmát, mint az anarchisták, a kik hatalmi kényszert látnak benne és éppen azért kárhoztatják, mivel mindenféle erőszakot elítélnek. Stammler szerint ellenben a jogot csupán „érvényességi igénye" különbözteti meg a sociális szabályozás egyéb fajaitól, és az, hogy tényleges erőt alkalmazzon, annyira nem tartozik a fogalmához, hogy lehetséges, miszerint az anarchisták által óhajtott conventionális szabályozás nagyobb tényleges kényszert gyakoroljon egyes esetekben az emberekre, mint a jogszabályok. Ha tehát Stammler most már az anarchismussal szembeni birálatában következetes akarna maradni a jog fogalmáról szóló definitiójához, úgy arra az álláspontra kellene helyezkednie, miszerint a jog és a kényszer nem identikus fogalmak s ennélfogva elhibázott az anarchismusnak a törekvése, midőn abból a czélból, hogy a társadalmi életből a kényszert kiküszöbölje, a jogi szabályozás ellen fordul. Szerzőnk azonban ezt az álláspontot egyáltalában nem teszi a magáévá, még pedig azért nem, mert a mint csodálatra méltó módon indokolja, a *lehetőség* ugyan megvan arra nézve, hogy a pusztán conventionális szabályozás alatt álló társadalomban éppen olyan erős kényszer érvényesüljön, mint a mai jogilag rendezett együttélés mellett. de ebből még nem következik, sőt egyáltalában nem valószínű, hogy *szükségképpen* tényleg is ugyanakkora erőszak fog benne érvényesülni s ezen kívül a kényszer

positive laws, and are appropriate subjects of jurisprudence." (John *Austin:* Lectures on Jurisprudence or the ph losophie of positive law. Abridged from the larger work by Robert Champbell. Eleventh impression. London. 1909. 81. l.)

[1] Világos, hogy nem megfelelő a jog fogalmának az a közkeletű meghatározása, a mely szerint a jog az állam akarata. Az állam fogalma ugyanis a jog fogalmát már magában foglalja, úgy hogy ezen meghatározásnál a definiálandó ismét belekerül a definitióba.

ellensúlyozásának a lehetősége az egyesek részéről nagyobb a conventionális szabályozás, mint a jogi rendezés mellett.[1] Igen ám, de Stammler definitiója szerint az sem következik, hogy a pusztán conventionális társadalomban szükségképpen kevesebb kényszer fog érvényesülni, mint a maiban, és ez a fontos, mert ennek a constatálása az anarchismus czáfolatára éppen elegendő volna. Stammler azonban nem von le semmiféle consequentiát abból, hogy ő mást ért a jog fogalma alatt, mint az anarchismus és sehol nem említi, hogy más valaminek a jogosult voltát akarja kimutatni, mint a mit ez az irány kifogásol. Úgy látszik tehát, hogy e tekintetben nincsen semmi eltérés közöttük és hogy tulajdonképpen maga Stammler is a tényleges erőszak gondolatát látja a jog „érvényességi igénye" mögött. Erre vall különben magának a megoldandó problemának a körvonalazása is: „A jogi kényszer problemája — mondja — abban rejlik, hogy a jogszabály a saját hatalma alá kényszeríti (!) az embereket, még akkor is, ha ezek nem akarják." „Az én szabályom szerint te nekem alá vagy vetve. Vagy engedelmeskedel (!) . . . vagy pedig erőszakot alkalmazok (!)! Ez a jogi kényszernek az értelme."[2] „A jog objektiv érvényességre való igényének — mondja továbbá egy másik helyen — erőszakkal kell megvalósulnia . . ."[3]

Stammler jogphilosophiájának az anarchismussal szemben elfoglalt álláspontját tárgyaló fejtegetéseinknek már az elejére oda állíthatjuk tehát az elmondottak alapján azt az alternativát: hogy *vagy* el fog térni szerzőnk a jog fogalmáról szóló definitiójától, és amire az előjelek is mutatnak, tulajdonképpen a tényleges kényszer szükségességét igyekszik majd igazolni, a mi a jogról szóló fogalommeghatározásának feladását jelenti, *vagy* pedig ha az említett előjelek daczára mégis hű marad hozzája, akkor meg már „a limine" vissza kell utasítanunk a jog léte helyességére vonatkozó fejtegetéseit; a jog fogalmáról szóló felfogása ugyanis, a mint láttuk, a maga egészében helytelen lévén, ezen az úton sohasem juthatna el a jogi szabályozás létezése helyességének a bebizonyítására, mert hiszen a jog tulajdonképpen nem az, a minek ő definiálja. Egészen eltekintve attól, hogy hibájául kellene ezen utóbbi esetben azt is felrónunk, hogy nem veszi észre, miszerint a jog fogalmára vonatkozó definitiója folytán már a kiindulópontnál más csapásból indul, mint az anarchismus.

[1] W. u. R. 529—530. ll.
[2] W. u. R. 527. l.; 528. l.; 531. l.; 555. l.
[3] W. u. R. 488. l.

Lássuk azonban ezek után, hogy milyen okfejtés segitségével indokolja tehát a jogi kényszer létének a szükségességét. Kiindul abból, hogy a sociális élet szabályozására a külső szabályozás három faja, az önkény, jog és conventio közül az önkény nem lehet alkalmas eszköz, mivel subjectiv tetszésen alapulván, az általa gyakorolt kényszernek az objectiv helyességét igazolni nem lehet.[1] A conventionális szabályozás jogosult volta ezzel ellentétben minden kétségen felül áll Stammler szerint, mert hiszen a conventio csakis azokra nézve akar érvényességgel birni, a kik önként, saját beleegyezésükből alávetik neki magukat.[2] Vitás tehát csupán a jogi szabályozás létének a helyessége lehet. A jogszabályok ugyanis nem az egyesek önkéntes beleegyezésére támaszkodnak, hanem érvényességi igényükben benne van a kényszernek a gondolata, a minek folytán kényszerparancs jellegükre nézve a többi erőszakos hatalmi parancscsal egyenlő megitélés alá esnek.[3] Ennek folytán természetesen határozottan hátrányban vannak a conventionális szabályokkal szemben, a miért is, ha a conventióval mindazt el lehet érni, a mit a jogi rendezéssel, azon esetben a jogi szabályozás létének nincsen semmi jogosultsága és feltétlenül az anarchismus álláspontjának kell igazat adnunk. Ha tehát az anarchismussal szemben a jog létezésének a szükségességét igazolni akarjuk, úgy be kell bizonyítanunk, hogy a jog nemcsak annak az eredménynek az előidézésére alkalmas, amire a conventio, hanem hogy alkalmasság tekintetében a conventionális szabályozással szemben egy bizonyos plust képvisel, arra is alkalmas, a mit ennek segitségével elérni nem lehet, nemcsak használható eszköz valamely helyes czél elérésére, hanem egyenesen nélkülözhetetlen.[4]

A mi Stammlernak ezen kiindulópontul választott tételeit illeti, azoknak az igazsága nem olyan magától értetődő, mint azt szerzőnk hiszi. Nem olyan könnyű először is belátni azt, hogy miért volna az önkény feltétlenül helytelen. Hiszen Stammler definitiója szerint az önkényes parancs fogalma nem jelent még helytelenséget, hanem

[1] W. u. R. 531. l.

[2] W. u. R. 527. l.; 532. l.; 551. l.

[3] W. u. R. 527. l.; továbbá W. u. R. 532. l.: „Das Recht bedeutet in dem Zwangscharakter seiner Gebote das Gleiche wie alle anderen Gewaltmassregeln und fremdartigen Machtbefehle; indem es dieses unerfreuliche Moment als integrierenden Bestandteil seiner selbst in die Regelung des sozialen Lebens hineinführt.“

[4] W. u. R. 532. l.; 551. l.

csupán a külső szabályoknak azt a típusát kell alatta értenünk, a melyik az alávetettekre nézve feltétlenül érvényes akar lenni, de a melyhez a szabályalkotó magát kötni nem akarja. Az sem olyan kézenfekvő továbbá, hogy miért lenne a conventionális szabályozás léte viszont okvetlenül helyes, úgy hogy nem is szorulna indokolásra. Hiszen mindezen helyeslést vagy helytelenítést kifejező értékelő ítéletek felállításához egy bizonyos értékmérőre volna szükségünk, a melyhez az önkényes parancsokat és conventiót hozzámérjük. Stammler azonban nem tartja szükségesnek, hogy egy ilyen mértéket megjelöljön. Azt sem lehet minden indokolás nélkül elfogadnunk, hogy a jog a conventionális szabályozással szemben hátrányban volna annak folytán, hogy benne „integrans alkatrészként" a kényszernek „visszataszító momentuma" érvényesül.[1] Miért volna a kényszer okvetlenül helytelen? Azért, mert az egyeseknek kellemetlen? Hiszen ez eudemonistikus értékelés volna, a mit pedig Stammler annyira kárhoztat. És hogyha a kényszer gondolata annyira helytelen, úgy a conventionális szabályozást is helytelenítenünk kell, mert hiszen Stammler definitiója szerint a conventionális szabályozás is igen erős tényleges kényszer kifejtésére képes. És másrészt a jog „érvényességi igényét" nem szabadna egyértelműnek venni a kényszerrel. Úgy látszik azonban, hogy Stammler a saját fogalommeghatározásával ellentétben a conventionális szabályozásban a tényleges kényszer momentumát nem akarja észrevenni, míg a jogszabályban ezen elemet integráló fogalmi alkatrészként bennerejlőnek látja.

Habár azonban a jogi szabályozás a bennerejlő kényszer gondolata folytán hátrányban is van Stammler szerint a conventionális szabályozással szemben, mindazonáltal létezése jogosult azért, mert a conventionális szabályokhoz képest egy bizonyos alkalmassági plust képvisel, olyan helyes czélok elérésére is alkalmas, a mire a conventio nem, vagyis ezen czélok szempontjából nélkülözhetetlen. A conventionális szabályozás ugyanis nem minden körülmények között képes szerzőnk szerint arra, hogy társadalmi életet konstituáljon. Vannak minden társadalomban conventióra, szabad megegyezésre képtelen egyének — csecsemők, őrültek, betegek, elaggottak, stb. — ezek számára a conventionális szabályozás nem tenné lehetővé a sociális létet. Ha tehát a társadalmi együttélésnek más formája nem volna, mint a conventionális szabályozás alatt álló társadalom, úgy

[1] W. u. R. 532. l. — Lásd a 3. jegyzetet a 21. oldalon.

ezen egyének a sociális életből ki volnának zárva.[1] A jogi szabályozás ellenben ezen egyének számára is lehetővé teszi Stammler szerint a társas együttélést. „A jogi szabályok szuverén önhatalommal állapítják meg ugyanis, — mondja, — hogy ki legyen uralmuknak alávetve és hogy ki tartozzék e szerint az illető sociális egyesüléshez. A dolog tehát nem függ a társadalmi életben résztvevő egyéneknek az empirikus tulajdonságaitól. A jogi kényszerparancs ennek folytán helyes eszköz arra, hogy minden elgondolható emberi egyesülést constituálhasson. És ebben rejlik a jogi kényszernek a jogosultsága."[2] Minthogy a jogi szabályozás akkor is képes társadalmi életet constituálni, a mikor a conventio erre teljesen képtelen, azért a jogi kényszer nélkülözhetetlen. Az az előny tehát, a melylyel a jogi szabályozás szemben a conventionálissal rendelkezik, az ő „általános alkalmazhatósága".[3]

Ez az az indokolás, amelylyel szerzőnk a jog léte helyességét feltétlenül beigazolni gondolta. Okoskodásával szemben mindenekelőtt felmerül az a kérdés, hogy a jog „érvényességi igényét" indokolta-e vele, vagy pedig a tényleg alkalmazott kényszert? Ha a conventióra képtelen csecsemőket, őrült, beteg stb. egyéneket a conventionális szabályozás nem képes társadalmi életre bírni, úgy világos, hogy ezen embereket a jog „érvényességi igénye" sem fogja sociális együttélésre vezetni, hanem csupán a tényleg alkalmazott physikai kényszer. Nyilvánvaló tehát, hogy szerzőnk ismertetett okfejtése a jog létezésének jogosult voltát a Stammler szerinti definitio értelmében nem indokolja, hanem csupán a tényleges kényszer alkalmazásának a szükségessége mellett szolgáltat bizonyítékot. Beigazolódott tehát a fentebb felállított alternativának első esete, Stammler ugyanis eltér a jog fogalmáról szóló definitiójától és tulajdonképpen az anarchistáknak a jog lényegéről vallott felfogását tartván szem előtt, a tényleges kényszer szükségességét igazolja.

Minthogy azonban szerzőnknek a jogról szóló fogalommeghatározása, a mint láttuk a maga egészében helytelen, ezen eltérés tőle nem mondható szerencsétlenségnek. A kérdés most már csak az, hogy sikerült-e tehát Stammlernak a jog létét azon felfogás értelmében, a mely a physikai erő gondolatát integrans fogalmi alkatrészének látja, helyesen megindokolnia.

[1] W. u. R. 553. l.; 556. l.; 563. l.
[2] W. u. R. 554. l.
[3] W. u. R. 556. l.

Ahhoz, hogy valamit helyeseljünk vagy helytelenítsünk, a mint azt már fentebb egyízben említettük, egy bizonyos *értékmérőre* van szükségünk, a melylyel az illető dolog helyességét vagy helytelenségét megmérhessük. Stammlernak van is egy ilyen helyességi értékmérője a *„sociális ideál“* képében. Ennek a segítségével kellene tehát a jog létezésének a helyességét is megítélnie. Semmivel sem indokolható ezért már az az eljárása sem, hogy daczára annak, hogy egy ilyen végső értékmérőt megjelöl, mégsem ennek az egyszerű alkalmazásával, hanem a fent ismertetett önálló okoskodás alapján akarja a kérdést eldönteni.[1] Ez az eljárása pedig annál is csodálatosabb, mivel a „sociális ideált“ kifejezetten és erősen hangsúlyozva mint a „sociális élet feltétlen végczélját“, mint a sociális élet helyességének a megitélésére *kizárólag* alkalmazható mértéket állítja oda. Azon kérdésnek az eldöntését, hogy létezzen-e egyáltalában sociális élet nem bízza ugyan a sociális ideálra, annak a megitélését azonban, hogy a sociális élet létezendőségének a feltételezése mellett helyes-e vagy helytelen-e egy concret társadalmi élet, kizárólag a sociális ideál számára kívánja fenntartani.[2] A jog léte helyességének a kérdése pedig nyilvánvaló, hogy ezen utóbbi megítélés keretébe tartozik. A sociális szabályozásnak az önkényes parancsokon kívül még két módja is lévén, a jog és a conventio: valamely concret társadalmi élet helyes vagy helytelen volta ugyanis attól is függhet, hogy a sociális szabályozás melyik módja érvényesül benne. Nyilvánvaló tehát, hogy Stammler önmagával jut ellentétbe, ha ezen kérdésnek az eldöntését ennek daczára mégis kivonja a sociális ideál illetékessége alól. Nem tartozik jelen értekezés keretébe annak a kimutatása, miszerint Stammlernak már az az eljárása is tökéletesen indokolatlan, hogy a társadalmi élet számára egy külön értékmérőt állított oda a „sociális ideál“ képében,[3] hangsúlyoznunk kell azonban, hogy még sokkalta helytelenebb az anarchismus problemájának tárgyalási módjából következő azon felfogása, a mely szerint most már magának annak a kérdésnek az

[1] Művében a jog léte helyességének az igazolása, W. u. R. V. Buch. Zweiter Abschnitt. „Begründung des Rechtszwanges“ (524—571. ll.) egyenesen megelőzi a sociális ideál levezetését W. u. R. V. Buch. Dritter Abschnitt: Sozialer Idealismus. (572—640. ll.)

[2] Lásd W. u. R. 588—613. ll.

[3] Lásd erre vonatkozólag a Magyar Jogászegylet 1911. évi ápr. 22-iki teljes ülésében tartott felolvasásomat Stammler helyes jogról szóló tanáról. (Magyar Jogászegyleti Értekezések III. köt. 23. füz.)

eldöntésére is, hogy helyes-e valamely concret társadalmi élet, *két* mérték szükségeltetnék: egyrészt a sociális ideál, másrészt pedig egy ettől teljesen független megfontolásban szereplő érv külön annak az eldöntésére, hogy helyes lehet-e a társadalmi élet, ha benne mint szabályozó forma a jogi rendezés érvényesül. — A mi azonban Stammler felfogásában a legmeglepőbb, az az, hogy daczára annak, hogy a jog léte helyességét nem a „sociális élet feltétlen végczéljához" mérte, — hiszen csak későbbi fejtegetései során vezeti egyáltalában le sociális végczél gyanánt a sociális ideált, — mégis azt állítja, hogy a jog léte ezen végczélnak megfelel, ezen végső czél előmozditásának szükséges eszköze.[1] Mindenesetre furcsa a jogról azt állítani, hogy alkalmas valamely czélnak az előmozditására, mielőtt még magát ezt a czélt ismernők. És egyáltalában nem meggyőzőek Stammlernak azon fejtegetései, a melyekkel ezt a felfogását indokolja. A jog léte, — úgy okoskodik szerzőnk, — okvetlenül meg fog felelni a sociális élet végczéljának, bármiben is találjuk azt fel.[2] A társadalmi élet végczélja ugyanis csupán egy általános érvényű, vagyis minden kigondolható emberi társadalomra érvényes, egységes és absolut legfelső szempont lehet. Éppen azért a sociális élet constituálására sem lehet egyedüli helyes eszköz egy olyan szabályozási forma, a mely mint a conventio, csakis bizonyos empirikus tulajdonságokkal bíró emberek társas együtt élését képes létrehozni. Az általános érvényű, minden kigondolható emberi társadalomra érvényes végsőczél okvetlenül megköveteli egy olyan szabályozási forma létezését, a mely tekintet nélkül az egyesek tulajdonságaira, bármiféle embereket is sociális életre egyesíthet, a mely tehát az általános alkalmazhatóság tulajdonságával rendelkezik. „Kizárólag a conventionális szabályozás alatt álló társadalmak által, — mondja, — nem valósitható meg a sociális élet törvényszerűsége".[3] Mert: „nem lehet egy minden sociális életre irányadó egységes szempontot elismerni, és azt követni akarni — és emellett egy a concret valóságban lehetséges sociális életet félretolni, vagyis alá nem vetni ezen általános érvényű néző-

[1] W. u. R. 552. l.; 557. l.; 562. l.; 571. l.

[2] W. u. R. 562. l.: „So ist der Rechtszwang niemals zu entbehren. Er ist eine notwendige Bedingung zur Ermöglichung der Gesetzmässigkeit im sozialen Leben. *Wie immer man das Grundgesetz fassen möge, ob eudämonistisch oder ethisch . . .*"

[3] W. u. R. 554. l.

pontnak."[1] — Úgy látszik, tehát, hogy Stammler akképpen fogja fel a dolgot, miszerint abban az esetben, ha a jogi szabályozás alatt álló társadalmakat a sociális végczélnak megfelelő, vagyis helyes társadalmaknak el nem ismerjük, úgy nem alkalmaztuk reájuk a végső sociális értékmérőt annak „általános érvényű" volta daczára. Nem kell azonban felednünk, hogy a sociális végczél általános érvényű mivolta csupán azt jelenti, hogy minden sociális élet helyessége vagy helytelensége megbirálható az ő segitségével, a miből még egyáltalában nem következik, hogy minden sociális élet meg is felel neki, hogy minden elgondolható társadalmi élet képes is ezt a végső czélt megközelíteni. Ha tehát a concret valóságban lehetséges olyan sociális élet is, a mely ezen sociális végczél gondolatának meg nem felel, ez még nem jelenti a végső értékmérő általános érvényű voltának csorbulását. A jogi szabályozás „általános alkalmazhatósága" pedig nem fejez ki egyebet, mint azt, hogy a jog akármilyen empirikus tulajdonságú embereknek társas együttélését képes létrehozni, vagyis ott is alkalmas sociális lét constituálására, a hol erre a conventio nem alkalmas, a conventióra képtelen egyének esetében. Hogy azonban a jog által constituált társas élet a helyes sociális lét feltételeinek is megfelel-e, az még ebből a megállapításból nem következik, és ez a kérdés nem is dönthető el addig, a míg a helyes sociális élet mértékét, — vagyis a Stammler-féle tan értelmében a sociális ideált, — nem ismerjük. Elgondolható ugyanis, hogy minden a jog által constituált társadalmi élet, éppen azért, mert a jog constituálta, helytelen. Ebben az esetben az, hogy a conventióra képtelen egyének csupán jogi szabályozás mellett képesek sociális életet élni, nem jelentene egyebet, mint azt, hogy egyáltalában nem képesek a sociális végczélnak megfelelő társadalmi életre. Az pedig, hogy a conventionális szabályozás csakis bizonyos empirikus tulajdonságú egyének számára teszi lehetővé a sociális létet, még egyáltalában nem zárja ki azt, miszerint a sociális ideálnak mint a társadalmi élet szabályozási módja, egyedül és kizárólag a conventionális rendezés feleljen meg.

Nem lehet tehát elfogadni Stammlernak azt a felfogását, mely szerint akármiben álljon is a helyesség végső értékmérője, a jogi kényszer léte meg fog felelni neki. Sőt ellenkezőleg igen nehéz elképzelni egy olyan értékmérőt, a melynek az az indokolás, a melylyel szerzőnk a

[1] W. u. R. 556. l.

jog léte szükségességét bizonyítja, megfeleljen. Mert mit is jelent tulajdonképpen a jog általános alkalmazhatósága, a miben Stammler a jogi kényszer szükségességét és helyességét találja? Azt, hogy a jog a conventióra képtelen egyének, őrültek, csecsemők stb. számára is lehetővé teszi a sociális létet. E szerint tehát, csakhogy ezen conventióra képtelen egyének is társadalmi életet élhessenek, indokolt, hogy az összes többi emberek viseljék a jogi kényszer nyomását. A minek a helyes voltát nem lehet olyan könnyen belátni. És éppen olyan joggal lehetne éppen ellenkezőleg úgy okoskodni, hogy inkább egyáltalában ne éljenek azok, a kik conventióra képtelenek, sociális életet, csakhogy a jogi kényszer alól az emberiséget felszabaditani lehessen.

De továbbá abból, hogy a conventióra képtelen egyéneknek a jogi kényszerre szükségük van, egyáltalában nem következik, hogy most már a conventióra képes egyénekkel szemben is indokolt a jogi szabályozás alkalmazása. Sőt ellenkezőleg Stammler indokolásából éppen az következnék, hogy alkalmazzuk tehát a jogi kényszert a konventióra képtelen egyénekkel, de semmi esetre se azokkal szemben, akik conventióra képesek. Stammler megokolása szerint a jog uralmát a szabad megegyezésre képes emberek felett sehogy sem lehetne indokolni. És így teljesen jogosult egyik birálójának, Kantorowicznak, az a gúnyos felkiáltása, hogy: „Ime indokolva van a jog, mint megfelelő életforma — a gyermekek és bolondok számára!“[1] Igaz ugyan, hogy Stammler tiltakozik az ellen a consequentia ellen: „Nem fogadható el — mondja — az a felfogás, hogy a társadalmi létet akképpen állitsuk össze, miszerint a társadalomtagok egy részére a jogi kényszer fennálljon, a másik rész ellenben kizárólag szabad conventionális szabályok alatt éljen.“[2] Ezen nézete támogatására azután a czáfolni próbált felfogás keresztülvitelénél fellépő egyik akadályra mutat reá.[3] Abban az esetben ugyanis, — igy okoskodik, — ha a conventióra képes egyéneket ki akarjuk venni a jog uralma

[1] Kantorowicz: Zur Lehre vom richtigen Recht. Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie. II. Bd. 1. H. 1908.

[2] W. u. R. 564. l.

[3] Ez az eljárása különben ellentétben van a causális és a teleologikus nézőpontok egymástól való függetlenségéről vallott felfogásával, a mely szerint a keresztülvihetőség és a helyesség kérdése egymástól tökéletesen elkülönítendők. E szerint valamely elv helytelenségének a bizonyitására nem szabadna felhozni a keresztülvitelénél fellépő akadályokat. — L. erre vonatkozólag bővebben fennebb, 24. old. a 3. jegyzetben emlitett Magyar Jogászegyleti értekezésemet.

alól, felmerül az a kérdés, hogy kik tehát azok, a kik conventióra képesek, és ki határozza meg azt, hogy mely egyének tartoznak a conventióra képtelenek csoportjába. Ezt szerinte csakis a jog dönthetné el, mivel a kérdést az alávetettek beleegyezésétől függetlenül kellene eldönteni. A jog feladata volna tehát megállapitani azt a korhatárt (pl. 18. vagy 20-dik életév) és azokat a többi feltételeket, a melyeknek betöltése mellett valaki conventióra képessé válik. Ezáltal azonban a conventióra képes egyének is a jog elismerésétől nyernék conventióra való képességüket, vagyis maguk is a jogrend uralma alá kerülnének, mert hiszen a jogrend mondaná ki, hogy ők nem tartoznak a jog uralma alá. Az a követelés tehát, — erre az eredményre jut Stammler, — hogy a conventióra képes egyéneket csupán conventionális szabályoknak vessük alá, azt jelentené, hogy egy olyan jog uralma alá helyezzük őket, a mely őket a jogi szabályozás alól mentesiti. A mikor is nem a jog uralma alól volnának kivéve, hanem egy bizonyos meghatározott tartalmú jognak lennének alávetve. Ez a kérdés tehát már nem a jog léte helyességének a problémájához tartozik, hanem ahhoz, hogy mi a helyes jogi tartalom.[1] Stammler ezen érvelésének a hibája abban rejlik, hogy a szerint a jogra okvetlenül szükség volna abból a czélból, hogy a szabad megegyezésre képeseket kijelölje és ezáltal a conventióra képes és erre képtelen egyének megkülönböztetését lehetővé tegye. A mely felfogás annál kevésbbé mondható helyesnek, mivel az a követelmény, a mely ellen Stammler érvel, nem is akképpen hangzik, hogy azokra, a kiket a jog conventióra képeseknek elismer, ne terjedjen ki a jogi szabályozás, hanem hogy azokra ne terjedjen ki, a kik *tényleg* conventióra képesek, tekintet nélkül arra, hogy ezt a jog elismeri-e vagy sem. Szabad megegyezésre képesek és képtelenek között ugyanis a jog segítsége és útmutatása nélkül is különbséget tudunk tenni. Hiszen a szabad megegyezésre való képesség az egyénnek nem jogi, hanem természeti tulajdonsága. Ennek alapján azután míg egyrészt a conventióra képtelen egyénekre nézve el kellene ismerni a jogi kényszer jogosultságát, addig másrészt minden olyan jogszabálynak, a mely a szabad megegyezésre képes egyénekre vonatkoznék, nemcsak a tartalma, hanem már maga a léte is indokolatlan volna. Helytelen volna tehát a conventióra képes egyének felett még egy olyan jogszabálynak az uralma is, a mely

[1] W. u. R. 564—567. l.

éppen a jogi kényszer alól akarná mentesíteni őket. Egyszóval az az okoskodás, a melylyel Stammler a jog létét indokolni törekszik, a mint mondottuk, legfeljebb a conventióra képtelen egyének feletti jogi uralom szükségességét bizonyítja.

De sőt ha el is fogadnók azt az állitását, a melyet az előbbiekben visszautasítottunk, és a mely szerint csak a jog határozhatja meg, hogy kik a conventióra képesek és így magának a jognak kellene a szabad megegyezésre képes embereket a jogi uralom alól mentesíteni, a miáltal ezek tulajdonképpen ismét a jog uralma alá kerülnének, még ebben az esetben is csupán egy olyan *tartalmú* jogrendszer létének a szükségessége volna, a Stammler-féle indokolás szerint bizonyítva, a mely a conventióra képes embereket a jog uralma alól felszabadítja. Azt hiszszük, hogy egy ilyen jogrendszer ellen az anarchismusnak se lehetne sok kifogása, hiszen ez a jog alig jelentene egyebet, mint az anarchista tanoknak törvénybeiktatását.

És Stammler igen téved, ha azt hiszi, hogy ezáltal nem csak egy bizonyos tartalmú jogrendszernek, hanem általában a jog létének a helyességét bizonyította be. Stammler ezen felfogásával szemben méltán felvethetjük azt a kérdést, hogy lehet-e egyáltalában a jog létét, tekintet nélkül a tartalomra, feltétlenül indokolni? Véleményünk szerint nem. És szerzőnknek az az okoskodása is, a mely szerint a jog léte azért helyes, mert conventióra képtelen egyének nélküle társadalmi életet nem élhetnének, csupán egy olyan tartalmú jogrendszer helyességét bizonyítja, a mely ezen szabad megegyezésre nem képes emberek sociális létét tényleg biztosítja. Mert hiszen képzelhető olyan tartalmú jog is, a mely a conventióra képteleneket éppen maga zárja ki a társadalomból. Pedig ha a jog léte csupán azért indokolt, mert a conventióra képtelenek sociális életének constituálásához nélkülözhetetlen, úgy csakis az olyan tartalmú jog léte jogosult, a mely erre tényleg alkalmas és nem alkalmatlan. Egyáltalában nem sikerült tehát Stammlernak az a törekvése, a mely oda irányult, hogy a jog létének a feltétlen helyességét, tekintet nélkül minden tartalomra, igazolja. És ezen törekvés nem is járhat sikerrel azért, mert a mint ismételjük, a jogi kényszer puszta létének a helyessége tekintet nélkül a tartalomra ki nem mutatható. A jogi kényszer ugyanis csupán eszköz a jogi tartalom megvalósítására, vagy a mint fennebb a jog fogalmának a meghatározásánál mondottuk, a physikai kényszer csak mint a szabály érvényesülésének a garantiája áll a jog mögött. Hogy ezen kényszer alkalmazása

helyes-e vagy sem, az első sorban attól függ, hogy helyes-e maga a jogi tartalom, a melynek mint megvalósitandó czélnak a kényszer csak eszköze. Ha ez a tartalom helytelen, úgy ezen czél szolgálata is az. Vagyis helytelen jogi tartalom mellett a jogi kényszer alkalmazása nem lehet indokolt. Pusztán a jogi kényszer helyességét, elvonatkoztatva minden tartalomtól, nem lehet tehát kimutatni. Helytelen jogszabályok mellett a jogi kényszernek a léte is helytelen. És különben is ha a jognak már a puszta léte helyességet jelentene, úgy mi értelme volna a helyes jog keresésének? Mit jelentene ezen felfogás mellett a helytelen jog fogalma? Egy olyan jogot, a melynek a tartalma helytelen, de a léte helyes, vagyis a helytelenség létének a helyességét, a mi ellentmondás. És a mennyire igaza van Stammlernak akkor, a midőn akképpen okoskodik, hogy abban az esetben, ha az anarchismus tanításainak igazsága volna, vagyis ha állana az, hogy a jognak már a puszta léte helytelenséget jelent, úgy nem volna semmi értelme a helyes jog keresésének, éppen annyira nincsen igaza, a midőn a jog létét tekintet nélkül a tartalomra, feltétlenül indokolni akarja. Mert a fenti okoskodás meg is fordítható, és teljes joggal mondhatjuk azt is, hogy a mennyiben a jognak már a léte is helyes, úgy sincsen semmi jogosultsága a helyes jog keresésének, mert hiszen ezen felfogás mellett ellentmondás helyes és helytelen jogot különböztetni meg. Stammler ezt az ellentmondást nem veszi észre. Tanításának végczélja a helyes jog megállapítása, daczára annak, hogy feltétlenül, a tartalomra való tekintet nélkül helyesnek tartja a jog létezését. Ezen ellentmondás erősen érezhetővé válik akkor, ha arra a kérdésre keresünk Stammler műveiben feleletet, hogy vajjon annak az eldöntése után, miszerint valamely jogszabály helytelen utasításokat tartalmaz, helyes e ezen helytelen utasításokat megvalósítani, helyes-e követni a helytelen jogot, vagy talán ellenkezőleg helyesebb a helytelen jognak a megsértése? Stammler ugyanis nagy nyomatékkal hangsúlyozza, hogy a jogot minden körülmények között meg kell tartani: „Itt a zsoltáríró szavát kell megfogadni, — mondja, — a jognak jognak kell maradnia.“[1]

[1] R. R. 105. l.: „... soll der Richter und Beamte inhaltlich ungerechte Gesetze des Staates zur Ausführung bringen?... Es ist des Gesetzgebers Pflicht, vor allem jederzeit auf der Wacht zu stehen, um einen nötigen Fortschritt zum rechten Rechte zu wahren... Solange jedoch diesem Wollen des richtigen Rechtes im Inhalte der überlieferten Ordnung nicht willfahrt ist, so mag auch mit Grund ein

Azt azonban, hogy a jogot semmiesetre sem szabad megszegni, úgy értelmezi, hogy a míg érvényben van, a míg új jog hatályon kívül nem helyezte, addig ne sértsük meg. Önmaga elismeri másrészt, hogy a jogot jogsértéssel is érvényen kívül helyezhetjük, sőt elismeri ennek a jogosultságát: „megtörténhetik, — mondja, — hogy a helytelen jog *illegális* módon küszöböltetik ki . . . Legyünk azonban óvatosak ezen lehetséges eszköz alkalmazásával.“[1] Egyszóval Stammler tiltja és elítéli a jogsértést, de azért megengedi, sőt kellő óvatosság mellett helyesnek is találja a jognak jogsértés útján való hatályon kívül helyezését. És nem egy helyéből kitünik még, hogy a jogrend parancsainak a megtartását, — ellentétben először idézett nyilatkozataivat, — nem tekinti a legfelső czélnak, hanem a jogot is csupán egy emberi czélok szolgálatában álló eszköznek tartja.[2] A mely utóbbi felfogásában teljesen igaza is van. A jog léte csupán akkor jogosult, ha az emberi czélokat szolgálja. Van egy magasabb rendű érdek, mint a jog parancsainak a betartása. És ezen magasabb szempont a jog megsértését, — ha ez a jogsértés a belőle származó összes, esetleg káros következmények figyelembe vétele mellett is az emberi czélok előmozditására szolgál, okvetlenül indokolja. Sohasem fogunk tehát példának okáért magasabb emberi szempontból helytelennek bélyegezni egy forradalmat, a mely az emberiség nagy czéljait előre vitte, csupán azért, mivel a fennálló elavult jog fejlődést gátló parancsait megsértette. Sohasem fogjuk oktalannak nevezni azt a szokásjogot, a mely valamely helytelen jogszabály érvényesülését megszüntette csupán azért, mivel maga is csak jogsértések árán jöhetett létre. És nem fogjuk a törvényt felfüggesztő szükségrendeleteket bölcseleti szempontból is helyteleneknek ítélni, csak azért, mert az

beliebiges Abgehen von der letzteren nicht zugestanden werden. Hier gilt des Psalmisten Wort: Recht muss doch Recht bleiben.“ Továbbá R. R. 110. l., a hol idézi Sokratest: „Oder wähnest du, dass ein Staat als solcher bestehen könne, . . . in welchem Sprüche, die gefällt worden, keine Kraft haben, sondern durch einzelne Menschen ungültig gemacht und vereitelt werden?“ L. még R. R. 107. l.

[1] R. R. 106. l.

[2] Például R. R. 7 l., a hol a formalistikus jogászi szemléletet azért hibáztatja, mert: „Er nimmt eine gesetzte Norm als das oberste Gebot, ohne ihre notwenige Eigenschaft, ein blosses Mittel zu sein, in seinem Urteile zu beachten.“ — R. R. 34. l: „Das Recht als höchstes Gesetz ist dass grösste Unrecht. Es ist eine Bedingung und nicht das Ziel, ein Mittel und nicht der Endzweck. Továbbá: R. R. 11. l.; 117. l.; W. u. R. 141. l.; 178. l.; 572. l.

alkotmány kibocsátásukat esetleg szigorúan tiltja, és a mint sir Robert Peel mondta: „A kormányok mindig gyakorolni is fogják e jogot, habár az alkotmány szerint nem is illeti meg őket, miután bíznak az emberek józan eszében, hogy a parlament fel fogja őket menteni, ha meggyőződik a rendelet szükségességéről.“[1] Képzelhető jogszabály, a melynek a szigorú betartása a társadalom életébe kerülhet. Nem lehet legfőbb elv tehát a jog érvényre juttatása. Stammler tehát véleményünk szerint túllőtt a czélon, a midőn az anarchismussal szemben a jog létének a feltétlen helyességét akarja bizonyitani, tekintet nélkül a tartalomra. Az anarchismussal szemben teljesen elegendő lett volna annak a kimutatása, hogy habár a helyesség nem is fogalmi kelléke a jognak, mindazonáltal a jognak puszta léte még helytelenséget sem jelent.

Stammlernak azonban nemcsak hogy azt nem sikerült az anarchismussal szemben bebizonyítania, hogy a jognak már a puszta léte helyes, hanem még ezen utóbb említett tételnek, hogy t. i. a jogi kényszer léte önmagában nem jelent helytelenséget, az igazságát is csak igen szűk körre volt képes kimutatni. Hiszen az ő okoskodásának az értelmében csupán a conventióra képtelen egyénekre vonatkozó jogszabályokról lehetne belátni, hogy létezésük nem helytelen. A conventióra képes emberek felett pedig legfeljebb csak egy olyan tartalmú jogszabály uralma lenne indokolt, a mely ezen szabad megegyezésre képes embereket a jogi uralom alól mentesíti. Az ezen szűk körön kivül fekvő jogszabályoknak már a puszta léte is helytelen volna azonban a Stammler-féle okfejtés consequentiájaképpen. Mert hiszen szerzőnk, a mint láttuk, éppen abból indul ki, hogy a jognak már a fogalmában benne van a kényszernek a „visszataszító momentuma“, a miért is a jog a conventióval szemben feltétlenül hátrányban van, és a jog léte ennek következtében csakis akkor indokolt, ha olyan helyes czélok előmozdítására is képes, a melyekre a conventio alkalmatlan. A miből azonban következik az is, hogy a nem conventionális, hanem jogi szabályozás alkalmazása éppen csakis olyan czélok szempontjából jogosult, a melyeknek az elérésére conventio nem alkalmazható. Ilyen czél gyanánt azonban Stammler csupán a szabad megegyezésre képtelen emberek társadalmi életének a consti-

[1] *Todd:* A parlamenti kormány Angliában. I. k. Idézi *Nagy Ernő:* Magyarország közjoga. VI. kiadás. (Budapest. 1907.) 358. l.

tuálását tekinti. Egyéb czélok elérésére alkalmazott jogi kényszernek a léte e szerint tehát helytelen volna.

Téves azonban már Stammlernak az a kiindulópontja, hogy a jogi kényszer önmagában véve „visszataszitó" volna. A jogi kényszer csupán physikai erőt jelent, a mely önmagában véve még nem helytelen. Erőt, physikai kényszeritést alkalmazni csakis az ellen lehet, a ki maga is erővel áll ellent, vagyis maga is erőt alkalmaz; a ki önként engedelmeskedik, azzal szemben nem érvényesülhet kényszer. A jogi kényszernél is tulajdonképpen kétoldalú erőszakról lehet tehát csupán szó, itt is két kényszer áll egymással szemben, hogy miért kelljen e kettő közül mindig a jogot védő erőt kárhoztatni, azt nem lehet belátni. Azért, mert rendes körülmények között ez az erősebb? De hiszen ez azt jelentené, hogy nem azt nézzük, hogy kinek van igaza, hanem helytelenitjük egyszerűen az erősebbet, csupán azért, mert erősebb. A mi nyilvánvalóan teljesen indokolatlan eljárás lenne. A kérdés az, hogy az egymással szemben álló két erő közül melyiknek van igaza, melyik áll a helyes czél szolgálatában. És ha helytelenitjük azt, hogy az egyik ember a másik ellen kényszert alkalmaz, úgy tulajdonképpen csak azt a kényszert akarjuk elítélni, a mely jogosulatlanul alkalmaztatik. Avagy ki mondaná, hogy az életünkre törő gyilkossal szemben nem szabad kényszert alkalmazni, nem szabad erővel is védekezni? A helyes czélok szolgálatában mindenesetre indokolt a kényszer, hiszen a minek a helyes voltát felismertük, annak az érvényesülését is biztosítanunk kell. Ellentmondás volna azt állítani, hogy helyes ugyan valami, de azt a helytelen irányban érvényesülő erővel szemben keresztülvinni nem kell, vagyis helyes a czél, de helytelen az, hogy meg is valósitsuk.

És a fentiek értelmében az anarchista társadalomban is szükség volna legalább egy irányban a kényszerre, vagyis legalább egy jogszabályra: azt az elvet ugyanis, hogy mindenféle kényszer teljesen mellőzendő, a jogi rend tökéletesen törlendő, meg kellene védelmezni, a jogi szabályozás behozatalát tehát erővel, kényszer alkalmazásával is meg kellene akadályozni. Hát nem ellentmondás-e az, kényszerrel is megakadályozni azt, hogy kényszer érvényesülhessen? Ha pedig az anarchismus ezt a consequentiát elfogadni nem akarná, úgy arra az álláspontra kellene hogy helyezkedjék, a mely szerint bár neki van igaza, felfogását erővel nem kivánja érvényesíteni. A mennyiben tehát valaki az anarchista társadalomban az anarchismus

tanításának ellenére kényszert gyakorol embertársa felett, ám tegye, nem szabad őt ebben megakadályozni, mert ez által igazságtalanság, kényszer alkalmaztatnék a kényszert gyakorlóval szemben. A kényszert gyakorló ugyan helytelenül cselekszik, de helytelen dolog volna az ő helytelen cselekedetét megakadályozni, a helyes álláspont ilyenkor eltűrni a kényszert, engedni, hogy kényszert gyakoroljanak. Hát nem ellentmondás-e ez is? Azon kiindulópontnak, a mely szerint a kényszer helytelen és ezért eltörlendő a világ színéről, nem a teljes negatiójára jutottunk-e azzal a tétellel, hogy tűrni kell a kényszert, engedelmeskedni kell neki? Hiszen ezáltal a bárki által bárki ellen alkalmazható kényszer korlátlan lehetőségének nyilna meg az útja. És mi biztosítaná azt, hogy a mi helyes, az fog érvényesülni?

De tulajdonképpen az anarchisták nem is mondják azt, hogy a mi helyes, az ne érvényesüljön. Nem is jutnak arra a consequentiára, hogy inkább ne vigyük keresztül azt, a mi helyes, mintsem hogy kényszert alkalmazzunk. Szerintük ugyanis az emberi természet minden kényszertől menten, tisztán hajlamait követve alkalmas a helyes társadalmi együttműködés létrehozatalára. Az emberi természet, ez az anarchisták kiindulópontja, feltétlenül jó, az emberek önként követik azt, a mi helyes, a helyes czélok tehát jogi kényszer nélkül is megvalósulnának. Csakhogy éppen ez a tanítása az anarchismusnak teljesen tarthatatlan. Az emberi természet nem annyira jó, hogy az emberek csakis a helyeset cselekednék. Az emberek legnagyobb részének a természete ellenkezőleg ma még olyan, hogy a helyes társadalmi élet, de sőt egyáltalában a társas élet biztosítására a jogi kényszerszabályozás nélkülözhetetlen. És ebből a szempontból nemcsak a conventióra képtelen, hanem a conventióra képes egyének sociális életének a constituálására is a jogi kényszer feltétlenül szükséges. Stammler okoskodása szerint, ha a társadalomban szabad megegyezésre képtelen egyének nem volnának, úgy a jogi kényszer létét egyáltalában semmi sem indokolná. Holott az, hogy valaki szabad megegyezésre képes, még nem jelenti azt, hogy egy pusztán conventionális szabályozás alatt álló társadalmi életre is megfelelő. Ha csupa conventióra képes egyén volna is a világon, az emberek mai természete mellett, a jogi kényszer együttélésük szabályozásánál nem volna nélkülözhető. Az anarchismus álláspontjának ilyen alapon történendő czáfolata pedig annál inkább közelfekvő, mivel az anarchismus éppen az emberi természet feltétlen

jóságából kiindulva hirdeti, hogy az ember jogi kényszerszabályok nélkül is képes harmonikus társadalmi együttműködésre, a mi által maga mutat rá arra a kiindulópontra, a melynek a megingatásával ráépitett tanítása megdől.

Végül megjegyezhetjük, hogy a mennyiben igaz volna az anarchistáknak az a tanitása, hogy az emberek önként, természetükből kifolyólag követik a helyeset, akkor is a jogi kényszer létét a helyes tartalmú szabályok mellett legfeljebb feleslegesnek, de nem helytelennek kellene minősíteni. Mert hiszen ha az emberek önként követik a helyeset, úgy a kényszer, a mely ezen helyes elveknek a garantiája, nem is jöhet működésbe. Ezen esetben is tehát csupán a helytelen jogszabályok mellett érvényesülő kényszert lehetne kifogásolni. A mint azonban láttuk, az emberek természete olyan, hogy a helyes szabályok mellett érvényesülő kényszer nemcsak hogy nem felesleges, hanem feltétlenül szükséges. De éppen ezért csakis ilyen szabályok mellett lehet a kényszer létét indokolni. Helyes tartalom mellett a kényszer léte is helyes, helytelen mellett azonban nincsen semmi jogosultsága. A mennyire üdvös a kényszer léte tehát egyrészt azért, mert helyes czélok előmozditására fel lehet használni, annyira káros másrészt azért, mivel helytelen törekvéseket is diadalra lehet általa segíteni Feltétlenül, a tartalomra való tekintet nélkül nem lehet a jogi kényszer helyességét kimutatni. És minden a jog létének jogosultságát kutató elmélkedésnél mint kiindulópontot kellene szem előtt tartani azt a tételt, hogy a jogi kényszer csak eszköz a jogi tartalom megvalósítására, a mely tartalomnak a helyessége vagy helytelensége természetszerűleg visszahat az érdekében alkalmazott kényszer jogosultságára. Helyes csak az, a mi egy magasabb helyes czél eszköze. Az első kérdés tehát mindig a jog tartalmi helyessége vagy helytelensége.

Moór Gyula.

JACOBI HENRIK FRIGYES.

(Tanulmány az ismeret- és értékelmélet köréből.)

> Männer von Geistesfähigkeiten! habt ihr auch wohl überlegt, was ihr thut und wo es mit euern Angriffen auf die Vernunft hinaus will? Streitet der Vernunft nicht das, was sie zum höchsten Gut auf Erden macht, nämlich das Vorrecht ab, der letzte Probierstein der Wahrheit zu sein.
>
> Kant.

I. Jacobi élete.

Jacobi Henrik Frigyes, a szellemes philosophus, a német romanticismus egyik első képviselője 1740-ben született Düsseldorfban. Sokoldalúsága valóban bámulatos ennek a férfiúnak. Fiatal korában kereskedő, férfi korának delén philosophus és szépirodalmi író, előkelő világfi, a ki levelezései útján állandó összeköttetést tart fenn korának legkiválóbb tudósaival és államférfiaival. Kant, Goethe, Wieland, Hamann, Mendelssohn, Schlosser, Nicolai s korának más jelesei: írók és tudósok, előkelő aristokrata hölgyek és urak, diplomaták és államférfiak részint levelezés útján, máskor pempelforti házánál keresik fel Jacobit, a ki maga sem késik válaszolni és látogatni s folytonos eszmecserék és megbeszélések útján a barátságot ápolni, az irodalmi és philosophiai kérdéseket megvitatni. S ez még nem elég; mint kiváló nemzetgazdász és pénzügyi capacitas résztvesz a bajor királyság államügyeinek intézésében s midőn emlékiratot ad be a kormányhoz a belföldi vámok reformálása ügyében, titkos tanácsosi méltóságot nyer s politikai téren oly gyorsan emelkedik, hogy már pénzügyminiszter-jelölt, de részint diplomatikus észjárás nélküli egyenes őszintesége, másrészt az udvari intrikák megakadályozták, hogy e polczra jusson s talán ezért is kárpótolták, midőn élete vége felé a müncheni kir. tudományos akadémia elnöki méltóságát neki ajánlották fel, melyet el is fogadott s az

akadémiát 1807-ben „A tudós társaságokról, azoknak szellemérő l és czéljáról“ czímű értekezésével nyitotta meg.[1]

Jacobi ezen változatos külső életének szűkebb családi élete és saját magának lelkivilága, mely szintén sokféle elem szövedéke, egészen megfelel. Apja jómódú kereskedő volt s fiát is erre a pályára szánta. Egy darabig otthon nevekedett a fiú s későbbi életének és munkásságának mystikus elemei már gyermekkorában mutatkoztak. Csendes, visszavonult, de a mellett tépelődő volt, nagy hajlandósággal a mesék és csodák iránt s azért jobban érezte magát egy öreg, pietista asszony társaságában, mint házitanítójának leczkeóráin.

Apja azonban nem sokat törődve fiának hajlamaival, 16 éves korában a majnai Frankfurtba küldte el kereskedőnek. Jacobi azonban nem sokáig élhetett itt. Környezetének durvaságait nehezen tűrte inkább passivitásra hajló kedélye s apja beleegyezésével Genfbe ment át, szintén mint kereskedő, de azon óhajtással és reménynyel, hogy itt már tudományszomja is megfelelő kielégítést nyer.

S ezen vágyai teljesültek is, a mennyiben alkalma volt tudós férfiak társaságában megfordulni; s különösen Lesage-zsal, a genfi egyetem mathematikai professorával közelebbi érintkezésbe is lépett s vele való megismerkedését igen érdekesen beszéli el művei II. kötetének 179. skk. lapjain.

Genfi tanulmányai felkeltették benne eredeti vágyakozását a tudományos pálya iránt. De tervei ez idő szerint nem valósultak meg. Apja haza hívta, reábízta üzletének egy részét s ősi patriarchalis szokás szerint meg is házasította már 21 éves korában. Választása szerencsére jól sikerült, mert Betty von Clermont, előkelő, vagyonos hollandi család ivadéka, hű élettársa lett férjének. Jacobi családi élete boldog volt legalább eleinte. Pempelfortban úri lakást rendezett be magának, mely rövid idő alatt találkozási helye lett a német szellemi aristokratiának. J. Müller, G. Forster, Heinse, gróf Windischgrätz, Gallitzin herczegnő, Elise Reimarus, Lessing, Hemsterhuis, gróf Goldstein, Düsseldorf kormányzója voltak részben barátjai, részben vendégei. Különösen ez utóbbi nagyon jó barátja volt s egyúttal politikai pályáján első protectora, a mennyiben ő neveztette ki Jacobit a herczegi kamara tagjává, a nélkül, hogy meg is kérdezte volna őt, hogy óhajtaná-e ezt, vagy nem.

[1] Jacobi's Gesammelte Werke. VI. kötet.

Családi életének boldogságát egy fiának halála zavarta meg; ez nyomot hagyott irodalmi hagyatékában is, a mennyiben Hamannhoz irt egy pár levelében meghatottan emlékezik meg az elhunytról. 1784-ben meghalt neje is, a kiről egyik levelében így emlékezik meg: „Huszonegy évig éltem vele és soha sem láttam az ő szivének tisztaságához, lelkének nagyságához, szeretetéhez, hűségéhez, égi jóságához fogható valamit.“[1]

Anyagi csapásoktól sem volt ment élete, de a sors mindig volt oly kíméletes iránta, hogy mégse kellett szükséget szenvednie. S élete vége felé midőn egy újabb anyagi veszteség érte, megkapta a már emlitett akadémiai elnökséget, melynek szép javadalmazása végső napjait gondoktól mentessé tette. Ellensége sok volt, de voltak jó barátjai, a kik a szükségben is megemlékeztek róla.

1819-ben halt meg, maradandó emléket emelve magának nyolcz kötetet kitevő irodalmi hagyatékában.

Jacobi mint ember szellemes, humoros, ötletes volt. Irodalmi munkái között ezen tulajdonságai leginkább leveleiben találhatók meg. Philosophiai művei is élvezetes olvasmányok, sőt a Spinoza tanáról irott már dialogikus formájánál fogva is eleven. Van két regénye, az első „Alwill levelezése“, a másik „Woldemar“, melyet Goethenek ajánlott. Ez utóbbin a romanticismus hatása feltünően érezhető. Mindkettőben bőven találhatni olyan részleteket, a melyekben philosophiai nézeteit a szereplő személyek útján fejtegeti s igy ezek is fontos adatok Jacobi tudományos fejlődésének szempontjából. Kritikáiban olykor csipős és kíméletlen, de ezt ő maga is tapasztalhatta mások részéről magával szemben.

Jacobi sokoldalú tevékenysége és munkássága között is első sorban philosophus s csaknem minden levele adat az ő világnézetének teljes képéhez.

Philosophiája annyiban jelentékeny történeti szempontból is, hogy Kant idejében keletkezett s úgyszólván az ellentéte Kant philosophiájának. Jacobi ugyan szerette keresni az egyeztető pontokat, melyeket a saját és a Kant gondolkodásában feltalálhatóknak vélt, de viszont nem késett az ő tanának éles birálatával sem. Midőn Fichte felemelte szavát a kriticismus hibái ellen s midőn Herder előállott az ő metakritikájával, Jacobi is kapott az alkalmon, hogy nyilatkozzék Kantról. S hogy kritikái nem voltak éppen objectivek, azt már kortársai is tudták. Ezért mondja

[1] Jacobi's Werke. I. k. 375—377. lapok.

Hegel Kant elleni támadását: „bissiges, gehässiges, durch Verdrehungen, falsche Anführungen bis zum Hämischen fortgehendes Gezänke"-nek s később egy másik polemiáját ugyancsak ő „leeres Gepolter und Gepoche" kitétellel illeti.[1] Schelling pedig az ő „Denkmal der Schrift von den Göttlichen Dingen" című vitairatában birálja élesen Jacobi kritikai működését.

Annál jobb volt viszonya Hamannal, a kitől sokat is tanult. Mystikus gondolkodásmódja, vallásos hite, mely szorosan összefügg philosophiai irányával, azon iskola tanítványának mutatják, melynek Hamann volt a feje. Egymáshoz való viszonyuk emlékét őrzi az a levelezés, melyet egymással csaknem megszakítás nélkül folytattak.[2] Hamann mindjárt kezdetben felismerte Jacobiban a rokon lelket s egyik levelében azt írja: „utrumque nostrum incredibili modo consentit astrum". Gyakran ellátja Jacobit jó tanácsaival s különösen érdekes levelezésük azon része, melyet Jacobinak Mendelssohnnal való vitája alkalmával váltottak egymással. Jó barátságuk azonban nem akadályozta meg őket abban, hogy őszintén megmondják egymásnak véleményüket. Utalhatok itt Hamann azon levelére, melyben Jacobi „Idealismus und Realismus" cz. tanulmányát kritizálja meg. Az igen szellemesen megirt levél vége felé azt mondja Hamann Jacobinak, hogy jobb lett volna, ha Hume-ot egy palaczk bor mellett tanulmányozta volna, mint álmatlanul és éhesen, mert „ha valaki valamit nem akar, vagy nem tud megérteni, akkor nem ér semmit a beszéd, sőt még növekszik a baj. Minél több a szó, annál több az anyag a félreértésre". Egy valamivel később írt levelében pedig ezt mondja: „nem ér semmit egy szónak más jelentést adni, a míg az emberek egyetértenek felőle" (czélzás Jacobi „Vernunft"-jára és „Glaube"-jára). „A te elméleted philosophusi és más emberi tekintélyekből összefoldozott férczmű (Flickwerk)" s legvégül megjegyzi a műre vonatkozólag, hogy „die Offenbarung dieses Missverständnisses ist ein Wunderwerk" és megjósolja, hogy „eljön az idő, midőn a varázs és az optikai csalódás magától eloszlik". Az állandó jó viszony ilyen nyilatkozatok miatt sem szakadt meg köztük. Jacobi őt kora legnagyobb philosophusá-

[1] Hegel: Journal der Philosophie. II. k.

[2] Hamann és Jacobi leveleit legteljesebben C. H. Gildemeister gyűjtötte össze. Ugyancsak ő forrásszerű részletességgel foglalkozik a két férfi baráti viszonyával „Hamann-Studien" czímű művében. (Gotha. 1874.)

nak tartja s különösen kiemeli az ő metaphysikai „Tiefsinn"-jét, a melyben — szerinte — még Kantot is fölülmúlja.

Hamanntól eltekintve nagy vonzalmat érzett Jacobi Pascalhoz. Van is gondolkodásukban nagyon sok rokon vonás. A mysticismus, a vallásos érzéstől áthatott hangulat, mely Pascal „Pensées"-ében elömlik, több tekintetben emlékeztet Jacobira. Szorosabb írói viszony azonban sohasem létesült közöttük.

Az angolok közül a skót iskola, az érzelmi (aesthetikai) ethika hirdetői s ezek közül különösen Hume szintén hatással voltak Jacobi philosophiai fejlődésére s az ő „Instinct"-jének és „Gefühl"-jének ősforrása valószínűleg itt található meg, ámbár Jacobinál ezek annyira átalakultak, hogy egészen önállóknak tekinthetők.

Annyi bizonyos, hogy Jacobi nagyon sokféle hatás alatt fejlődött s ebből magyarázható egyéniségének rendkívül komplikált volta is. Csaknem elmondhatjuk róla, a mit Medveczky mond Pascalról,[1] hogy „ama komplex egyéniségek egyike, melyekben a lelki életnek merőben heterogen elemei szoros kapcsolatba jutnak".

Jacobinak életében és műveiben „a hit" volt az, a mi szoros kapcsolatba hozta az ő egyéniségének ellentétes elemeit. Mély vallásos érzése, a transcendens világhoz való vonzalma, fáradozásai a lét kutatásában (das grösseste Verdienst ist des Forschers: Dasein zu enthüllen I. k. 364. l.) arra késztették őt, hogy a hithez forduljon, hogy abban leljen megnyugvást. Az ő philosophiája nem egyéb, mint ezen „hit" körülírása s az ahhoz vezető utak megmutatása.

Mi erről a philosophiai rendszerről (ha szabad igy neveznünk) nem mondhatunk előre birálatot. Fejtegetéseinkből talán ki fog tünni, hogy helyes utakon járt-e Jacobi, ha oda akart eljutni, a hová szándékában volt; hogy vajjon az a czél, melyet a távolban látni vélt, valóság volt-e vagy csak káprázat?! Ő ugyan minderre igyekezett megfelelni, csak az a kérdés, hogy vajjon az a felelet elegendő alappal bír-e arra, hogy objectiv érvényességet vindikálhasson magának?! Erre már csak tüzetes analysis adhat feleletet.

[1] L. Medveczky Frigyes: Tanulmányok Pascalról. (Akad. értekezés.) 23. l.

II. A philosophia fogalma Jacobinál.

Jacobi egy alkalommal Hamann philosophikus egyéniségét vizsgálva, a többek közt azt mondja, hogy a philosophus jelleme jobban megláthető az olyanoknál, a kik rhapsodikus töredékekben közlik az igazság felderítésére vonatkozó gondolataikat, mint azoknál, a kik philosophiai rendszert alkotnak. Lehet, hogy ez állitás nem minden esetben érvényes, de annyi bizonyos, hogy saját magára jobban illik, mint bárki másra.

Philosophiai rendszert ő sem alkotott. Kisebb-nagyobb tanulmányaiban s olykor aphoristikus rövidséggel és tömörséggel fejezi ki gondolatait, mint ezt pl. a Fliegende Blätter-ben is teszi, s minden mondása hű kifejezője egész gondolkodásmódjának. Mert a philosophia magán hordja az egyéniség bélyegét, mint Fichte mondja: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist".

Jacobi philosophiájának jellemzője az a mystikus vonás, mely éppen ellentéte a Kant minden sentimentalismustól mentes egyenességének. Csodás homályban egyesíti a hit és tudás fogalmát úgy, hogy nála a philosophia a vallástól nem választható el. Nem hiába mondja, hogy az ő philosophiája az ő vallása.[1] Ő maga nem is tiltakozik ezen homály ellen, hiszen „a magasabb rendű ember előtt is némely dolgok homályban kell legyenek".[2] Ebben nagy mestere volt neki Hamann s a pietismus szelleme, melyben ő is nevekedett, nagyban növelte erre való hajlandóságát. Mysticismusát némelyek hibául rójják fel neki. Schelling úgy tünteti fel, mit a tudatlanság leleplezését s éles kritikai szellemével igyekszik megvilágitani ennek a komplikált egyéniségnek „facsarmányos titokzatosságát"; műveire pedig azt a megjegyzést teszi, hogy „billige Betrachtungen, worin J. die traurige Beschränktheit seines Geistes grossherzig über das ganze Menschengeschlecht ausbreitet".[3] Legújabb életirója azonban „azt a személyiséget, ki egészen átadta magát magasabb lénye kinyilatkoztatásainak", éppen ezért „durchaus genial" jelzővel tiszteli meg.[4] Mi egyikhez sem csatlakozunk, hanem tanainak objectiv tárgyalásával igyekezni fogunk azok logikai értékét megállapitani.

[1] Jacobi's W. III. k. XVII. l. (Bevezetés.)
[2] Jacobi's W. I. k. 75. l.
[3] Schelling: Denkmal der Schrift von den Göttlichen Dingen. 1812. Werke. VIII. k. I. Abth. 43. l.
[4] Alfred Schmid: Fr. H. Jacobi. Heidelberg. 1908. 20. l.

Jacobi nem akart rendszert alkotni, nem volt szándékában philosophiát írni valamely iskola számára, hanem Istent, mint minden tudományok alapját felkutatni. Czélja volt valami tudomást szerezni az ismeretlen Istenről s az emberiséget, úgy a mint van, a leglelkiismeretesebben szem elé állitani.[1]

Minthogy kutatásainak tárgya az ismeretlen Isten volt, azért igyekezett Istennek a tudás világával való kapcsolatát közvetlen intuitióval megragadni. Ezért a tudást a hitbe beolvasztva, ennek a szónak olyan tartalmat ad, mely mindent magában foglal.[2] Az az Isten, a kit ő tanit, személyes, élő Isten, a kit az ember külön e czélra szolgáló ismerő tevékenységével közelit meg. Istenről szóló felfogását szereti szembeállitani a Spinozáéval, a kit atheistának mond. Schelling azért el is nevezte őt gúnyosan a theismus megmentőjének. Jacobit inkább vonzotta Platon költői képzelete, lelkülete közelébb állott hozzá, mint Spinozához, mert ha a platonismus és spinozismus közt választani kell — was hier entscheidet, ist des Menschen ganzes Gemüth.[3]

Minthogy tudással sohasem juthatott volna el Istenhez, azért — saját nyilatkozata szerint — az ő philosophiájának lényege a nemtudás (das Nichtwissen) szemben Fichtével, a ki éppen a tudást teszi a philosophia alapjává.

A tudomány meghatározására nézve megegyezik Fichtével, különbség csak az, hogy Fichte szerint minden igazságnak alapja az énben s igy a mi tudásunkban van, mig Jacobinál az igaz (das Wahre selbst) tudásunkon kivül esik. Jacobi szerint ez a különbség elenyésznék, ha Fichte ismerte volna a „das Wahre an sich“ fogalmát, de ő mint transcendentalis idealista nem is juthatott el erre,[4] mert „a tudomány csalfa játék, mely arra szolgál, hogy tudatlanságunkat eloszlassa; ezáltal pedig csak megszünik az a nyomás, melyet a tudatlanság reánk gyakorolt, a mi nagy baj, mert aztán sohasem tudjuk, hogy mit nem tudunk“.[5] Ezért kell a hithez fordulnunk. Hit által tudjuk, hogy testünk van s hogy rajtunk kívül más testek és más gondolkodó lények is vannak. Csak a hit által juthatunk örök igazságok birtokába.[6]

Igy szövődnek Jacobi philosophiájának szálai egy

[1] Jacobi's W. IV. k. Előszó XVI. és XLI. lapok.
[2] L. a következő fejezetben.
[3] Jacobi's W. VI. k. 239. l.
[4] Jacobi's W. III. 9. és 17. lapok.
[5] Jacobi's W. III. k. 29. l.
[6] Jacobi's W. IV. k. I. Rész. 211. l.

csomóvá, a melynek szétbontását nagy mértékben megneheziti terminologiájának ingadozása, a mit nagyban előmozdit nemcsak az, hogy egyes szavaknak jelentése idővel jelentékeny változást mutat,[1] hanem az is, hogy némely fogalmat ugyanazon dolgozatban kétértelműleg használ, sokszor fölcserél,[2] úgy hogy ezen a téren a legtüzetesebb analysis sem nyujthat minden tekintetben positiv eredményt.

Az egyes disciplinákat Jacobi külön-külön sohasem művelte. Munkáiban szétszórtan találhatók erkölcstani, aesthetikai, vallásphilosophiai, történetbölcseleti, többnyire rhapsodikus fejtegetései, melyek mindenikén ott borong ismeretelméletének mystikus homálya. „Nem vaskos köd ez, hanem csak sűrű gőz, mely a látóhatárt eltakarja.“[3]

Philosophiájában mystikus, regényeiben romantikus. Hamannak, az „észak csillagá“-nak követője, Kant ellenlábasa. Már korában voltak követői, habár nem sokan. Újabban az úgynevezett voluntaristikus itéletelmélet hívei haladnak az ő nyomdokán. Szelleme kezd mindinkább tért hóditani, ámbár ritkán történik reá hivatkozás. Tanainak felélesztése az ismeret- és értékelméletben már is mutatja hatását s éppen ezért nem látszik fölöslegesnek megvizsgálni az alapok szilárdságát, melyeken ő és követői építenek.

III. A „hit“ és a „tudás“.

„Minden emberi ismeretnek és tevékenységnek alapja a hit.“[4]

Ez a mondás legjobban jellemzi Jacobi egész ismeretelméletét. Kant szellemének ereje szétrobbantotta a dogmatikus metaphysika bástyáit, elválasztotta a tudás és hit birodalmát; Jacobi romantikus lelke ismét egygyé olvasztotta azt a mysticismus homályos, de színes szemüvegén keresztül. „Világosság van az én szivemben, de ha ezt az értelem elé viszem, kialszik. Vajjon az értelem és a szív világossága közül melyik az igazi?! Talán az értelemé, mely ugyan szilárd alakokat mutat, de azok mögött feneketlen mélység tátong; vagy a szivé, mely biztatólag fénylik, de minden határozott ismeret nélkül való?! Lehet-e igaz-

[1] Például a „Vernunft“ egészen mást jelent az „Idealismus és Realismus“-ban, mint a „Von den Göttlichen Dingen“-ben.

[2] V. ö. II. k. 221. l. (Jegyzet.)

[3] Jacobi's W. I. k. 75. l.

[4] Jacobi's W. IV. k. 223. l.

ságot felfogni, ha mind a két világosság nem egyesül s lehetséges-e ezen egyesülés másként, mint csoda útján?"[1]

Kant felvetette a kérdést, hogy miben áll a hit és mit kell hinni? Ő azonban ezen hiten nem a vulgaris hitet értette, mikor az ember elhisz valamit csak azért, mert jobbat nem tud; hanem úgy hinni és azt hinni, a mire az emberi elme szerkezeténél fogva kényszerítve vagyunk. A Kant-féle hit tehát egy logikai szükségképeniségből kifolyó, ellentétben a Jacobiéval, mely minden logikai gondolkodást elutasít s a tudás helyét elfoglalva, az emberi megismerés egyedüli alapjaként van feltüntetve.

Jacobi a hitről szóló ezen tanát „Idealismus és Realismus" című dolgozatában fejti ki bővebben. Itt megnevezi forrását is, Hume-nak „Vizsgálódás az emberi értelemről" czímű művét. Igyekszik kimutatni, hogy az a hit, a melyet ő hirdet, teljesen azonos a Hume-éval a szó jelentésében és ismerettani alkalmazásában, sőt Hume még tágabb értelemben használta volna ugyanazon „hit"-et, a melyet ő is használ.

Minthogy ezen fogalom ismeretelméleti szempontból nagy fontossággal bír, nem lesz fölösleges közelebbről is megtekinteni. Jacobi fent említett dialogikus művében azt kérdi a másiktól, hiszi-e ön (glauben Sie), hogy itt ül előttem. A másik azt feleli, *nem hiszem*, *hanem tudom* (das *weiss* ich). Jacobi ezt kétségbevonja, mire társa kifejti, hogy az ülő személy az oka egy érzetnek (Empfindung); ebből az okból és az érzetből alakul meg a képzet, melyet a széken ülőről megalkottunk magunknak. Ezen ismeretünk az érzéki evidentián alapul. Ez pedig épp oly közvetlen bizonyosság, mint a saját létünk bizonysága. Jacobi azonban éppen ennek az érzéki evidentiának érvényességét vonja kétségbe. Bizonyításra nem szorul ugyan az, hogy a tárgyak, mint rajtunk kívül levők jelennek meg, de hogy a tárgyak mégis nem bennünk levő tünemények, nem pusztán a mi énünktől függő meghatározottságok, hanem valóban rajtunk kívül fekvő s magukban (an sich) létező tények — ez olyan kérdés, melyre nagyon nehéz feleletet adni. S így az a bizonyosság, melyet az érzéki evidentia útján nyerünk, csak vak bizonyosság. Erre a másik — Jacobi egyik levelét idézi, a melyben ő maga azt a kijelentést teszi, hogy mi más való dolgokat (wirkliche Dinge) épp oly bizonyossággal veszünk észre, mint minmagunkat. Erre Jacobi azzal felel, hogy ő ugyanott azt is kijelentette, hogy

[1] Jacobi's W. I. k. 367. l.

szigorúan philosophiai értelemben ez a tudásunk nem egyéb, mint hit.[1] Szóval tehát az a tudás, a melyet a külső tárgyak létezéséről birunk: hit (Glaube), még pedig azért, mert azokról semmit bizonyítani nem tudunk. Már pedig — Jacobi szerint — mindaz, a mit nem tudunk pontosan bizonyítni: hit.

Ha csak ez volna hit, akkor nem is volna olyan nagy baj. Később azonban azt mondja:[2] „Ha minden igaznaktartás (Fürwahrhalten), a mely nem észokokból fejlődik ki, hit, akkor az észokokból jövő meggyőződés maga is a hitből ered s erejét csakis tőle kapja". Ilyen logikával lesz aztán a hit minden emberi ismeretnek alapja. Jacobi azt mondta,[3] hogy Kant transcendentalis idealismusában hiba van; mihelyt egyet mozdulna és csak feltételezné is azt, hogy valószinűleg kell rajtunk kívül levő tárgyaknak lenni, elveszti jelentőségét. Ezt neki még távolról sem szabad hinnie (glauben). Mert ha csak egy hajszálnyira igyekeznék is segiteni magán gyanitás vagy hit által, akkor teljesen elveszti lába alatt a talajt. S ő mégis segiteni akar a dolgon a hittel, de nem úgy, a hogy a Kant szellemében ezt tennie kellett volna, hanem egy olyan fogalommal, a mely minden megismerésre egyformán kiterjedve, a tudást is magába szivja fel s így — úgy szólván — megszünteti.

A hit szó tehát itt egész más jelentést nyer, mint a mit értettek azelőtt és azután a philosophiában vagy közönségesen rajta. A megismerés egyetemes alapja s létesülésére az ember külön arravalóságokkal rendelkezik (Gefühl, Sinn, Instinkt),[4] melyek a megismerésnek mindmegannyi feltételei és forrásai. Csodás érzés, mely megragadja az ész ideáit, melyek általa valósággá (höchste Realität) lesznek.

Minden emberi ismeret ebből a hitből származik. Ez az első kézből való tudás, melyet minden másodkézből való feltételez; ez a bizonyíték nélküli tudás, mely szükségképen megelőzi azt, a mi csak bizonyítékokon nyugszik.[5] Csak annyi jó van az emberben, csak annyiban van értéke, a mennyiben képes hinni; ennek segítségével képes az ember az örök valóságból a változóra átröpülni.[6] Valódi megismeréshez csak a hit útján juthatunk; ez az út sem

[1] Jacobi's W. II. k. 142. skk. l.
[2] Jacobi's W. II. k. 145. l.
[3] Jacobi's W. II. k. 291. skk. l.
[4] L. később.
[5] Jacobi's W. II. k. Bev. 4. l.
[6] Jacobi's W. I. k. 245—249. l.

nem syllogistikus, sem nem mechanikus, de mindenesetre mystikus út.[1]

Azt hiszem az idézett helyekből kiviláglik a Jacobi-féle hit szónak egészen külön jelentése s ismeretelméletileg specialis tartalma. Jacobi egy helyt kijelenti, hogy a ki előtt ez a dolog sajátságosnak tünik föl, az nézze meg Hume-ot, a ki a hit szót szintén ebben az értelemben használja, söt még kiterjedtebb értelmet tulajdonit neki.[2] Nem látszik fölöslegesnek a Hume érdekében ezt a dolgot közelebbről megvizsgálni, mert talán ő se hitte volna, hogy az ő „belief"-je a Jacobi-féle alakban fog egykor föltámadni.

Hume említett műve V. szakaszában ezt mondja: „Miután sok esetben két tárgyat: lángot s meleget, havat s hideget mindig egybekapcsolva találtunk, elménk . . . szokás folytán hajlandó lesz . . . *hinni*, hogy ily tulajdonságok csakugyan léteznek s közelebbi érintkezés után majd mutatkoznak is. Ez a hit ösztönszerű, melyet a gondolkodás vagy az értelem semmiféle okadása vagy folyamata sem előidézni, sem megakadályozni nem képes. A hitnek mindig van valami alapja a tapasztalati világban s éppen ebben különbözik a költött képzetektől (fiction). Csak oly dologban szoktunk hinni, a mi a szokás erejénél fogva — úgy szólván — kényszerít annak elhivésére. A dolog nem egészen világos, de maga Hume is bevallja, hogy ezen érzés meghatározása talán igen nehéz, söt lehetetlen feladatnak bizonyul. Mégis megkísérli leírni s fejtegetései végtére oda concludálnak, hogy a hit (belief) valami, a mit az elme érez s a mi az itélet képzeteit a képzelő erő költött dolgaitól megkülönbözteti;[3] semmi egyéb, csak elevenebb, élénkebb, erősebb, szilárdabb, állandóbb képzete valamely tárgynak, mint az, a mit az imaginatio segitségével érhetünk el. E hit azonban nem a képzetek sajátságos természetében vagy rendjében rejlik, hanem felfogásuk módjában (in the manner of their conception) s az elmében hozzájuk járuló érzésben (in their feeling to the mind).

Jacobi nem fordított semmi gondot arra, hogy kimutassa a maga Glaube-ja és a Hume „belief"-je közötti különbséget, pedig azok evidensek. A Hume „belief"-je

[1] Jacobi's W. II. k. 402. l., továbbá VI. k. 138. l.

[2] Idézi is Hume id. művének V. sz. 2. részét.

[3] Which distinguishes the ideas of the judgement from the fictions of the imagination.

egy kifejezés, mely jelezni akarja a felfogás (conception) különbségét egy való és egy képzeleti tárgynál. Ez a hit nála érzés, még pedig olyan, a mely egy nem képzeleti tárgy felfogásánál az alkotott képhez hozzájárul s azt elevenebbé teszi. Tehát *csak egy járulékos érzés s nem az az „érzés“, mely Jacobinál közvetlenül megragadja még a transcendenst is*, s egy szóval minden megismerésnek alapja. Ez a Hume féle érzés nem jelent mást, mint hogy bizonyos tárgyaknak öntudatunkra való kétségtelen hatásaiknál fogva létezést kell tulajdonitanunk.[1] Hogy már most ő ezt belief-nek nevezi, az terminologiai kérdés, melynek elbirálása nem reánk tartozik. Annyi kétségtelen, hogy Jacobi Glaube-ja a néven kivül nem sok tartalmi egyezést mutat Hume belief-jével.

Jacobi hivatkozik Kant azon mondására, hogy a philosophia tárgya az érzékfeletti fogalmak, nevezetesen a szabadság, a halhatatlanság és az Isten ideája. Mindannak, a mivel a philosophia ezeken kívül foglalkozik, az a czélja, hogy eljussunk ezen ideákhoz. Csakhogy Kant nem úgy akar odajutni, mint Jacobi. A „Tiszta ész kritikájá“-nak előszavában azt mondja: „meg kellett szüntetnem a tudást, hogy a hit számára helyet kapjak“, vagyis meg kellett szüntetnie azt a tudást, mely tárgy nélkül szűkölködik, hogy ennek az alaptalan, szerinte csak állitólagos tudásnak helyébe a hitet tegye. Mert vannak megbizonyitható ismeretek, de vannak olyanok, melyekről ismeretünk ugyan nem lehet, de a melyeknek bizonysága épp oly nagy és kétségtelen, mint a mathematika bizonyságai, habár syllogismusok útján bizonyítani nem lehet. Ez a Kant-féle hit, melyet Volkelt igen helyesen „logisch durchleitet“-nek nevez, nem a Jacobi-féle hit. Az nem „minden megismerés alapja“, mint J.-nál, hanem a megismerésen kívül álló valami, melynek külön birodalma van. Igaz, hogy J. szerint a véges és az örökkévaló között oly űrre bukkanunk, melyet semmiféle philosophia sem tölt ki[2] s ezen „hiatus“-on sohasem vergődnénk át, ha eszünk nem parancsolná azt, hogy Istenben, a dolgok kezdetében, hinnünk kell. Ezt a parancsot mi is kézséggel magunkévá teszszük, de azt kérdjük, hogy vajjon ezzel sikerült-e az áthidalhatatlan űrön átmennünk? Érdemes volt a tudást feláldozni egy olyan fogalomért, mely se nem tudás, se nem hit, hanem a kettő mystikus egysége? Nem kellett volna a kettőt összezavarni,

[1] L. Brassainál is: Igazi positiv philosophia 9. l.
[2] Jacobi's W. I. k. 246—248. l.

mert semmit sem nyertünk vele. Hiszen az Istent ő maga sem akarja ismerni, mert akkor saját nyilatkozata szerint megszünnék Isten lenni. Az „übersinnlich"-ről neki sem lehettek ismeretei, mert minden hit csak subjective elegendő, objective azonban elégtelen igaznaktartás (unzureichendes Fürwahrhalten) s mint ilyen ellentéte a tudásnak.[1] Egy olyan fogalom, mint a Jacobi Glaube-ja tág teret nyithat minden tévhitnek és atheismusnak; s e mellett még megvan az a nagy veszedelme, hogy homályos volta miatt félremagyarázásokra adhat okot. Kant mondása szerint: ein Glaube, den sich ein Jeder nach seinem Belieben machen kann.[2]

Jacobi szerint a hittel mindent közvetlenül lehet megragadni. Különös volna azonban, ha minden közvetlenül megragadott ismeretünket hitnek neveznők, mert a mi öntudatunk tényei elég közvetlenül bizonyosak s mégsem nevezzük hitnek. Azért igazat kell adnunk Volkeltnek, midőn azt mondja, hogy a közvetlen bizonyosság csak akkor nevezhető hitnek, ha a tapasztalat körét átlépve a subjectumon túlra (auf irgend ein Transsubjektives) vonatkozik.[3] Hogy ez a transsubjectivum valóság (Wirklichkeit) azt Jacobi hirdeti, tartalmáról azonban csak annyit mond, hogy az valami csoda, melynek úgy kell lenni s „a ki a csodáknak véget vet, az nekem nem barátom".[4] S ez a gondolat az ő híveinél is megtalálható. Rickert is a hit tárgyát „transcendente Wirklichkeit"-nak nevezi.[5]

Látható ezekből, hogy a Jacobi-féle hit nem lehet tisztító hatással az ismeretelméletre. De ő nem is akarta ezt, hiszen azt mondja, hogy mennél nagyobb érzéke van valakinek a láthatatlan dolgok iránt, a természetben és az emberben, annál tiszteletreméltóbb. Különös, de igaz, hogy művészetünkben és tudományunkban arra igyekszünk, hogy meg ne értsenek."[6] Az azonban nem baj, ha nem értenek, mert a nélkül is minden ember joggal tekinti a maga véleményét igazságnak s ezt jogosan állítja, mert az igazság minden embernek élete.[7]

[1] L. Kant: Was heisst: sich im Denken orientieren? E minden tekintetben s különösen tárgyunkra vonatkozólag nagyon tanulságos értekezésre felhívjuk a figyelmet.

[2] L. u. o.

[3] Volkelt: Die Quellen der menschlichen Gewissheit.

[4] Jacobis W. VI. k. 209. l.

[5] Richert: Der Gegenstand der Erkenntniss. 243. l.

[6] Jacobi's W. I. k. 245. l.

[7] Jacobi's W. I. k. 275. l.

De vajjon mi lenne a tudományból, ha mindenki a maga véleményét igyekeznék igazság gyanánt elfogadtatni s amely érthetetlenségével akarna valamit megmagyarázni?! Erre — úgy látszik — nem gondolt Jacobi.

IV. Jacobi ismeretelmélete.

„Hobbes egy helyen metsző gúnynyal emlegeti, hogy minden ember meg van elégedve az ő értelme adagával; de azt a csodát ő bizonyosan nem is sejtette, hogy lesznek emberek, a kik a rájuk eső észadagot túlsoknak találják s azért nyesegetéssel akarnak védekezni az úgy is eléggé korlátolt értelem „túltengése" ellen, az erkölcs és tudás nevében."

Böhm Károlynak ezen találó megjegyzése az „antiintellectualismus" törekvései ellen, kétszeres fontossággal bír akkor, mikor Jacobi ismeretelméletéről van szó. Hiszen Hamann 1784-ben így ír egyik levelében Jacobihoz: „Unsere Vernunft muss warten und hoffen — Dienerin, nicht Gesetzgeberin der Natur sein wollen,[1] s Jacobi siet kijelenteni, hogy az ész nem lehet annak a bölcseségnek forrása, a mely után, mint legfőbb jó után, törekszünk. Magában nagyon keveset tehet; minden absolut első kívül fekszik az ő körén, sőt még tovább megy, midőn azt mondja, hogy ő a benne rejlő szent bizonyosság erejénél fogva tudja, hogy az észtörvény ellen elkövetett árulás az ember tulajdonképeni felségjoga, méltóságának és isteni természetének pecsétje.[2] Igaz, hogy előbbi műveiben még nem volt éppen oly kíméletlen az észszel szemben, de látni fogjuk, hogy nála ez a fogalom idők folytán jelentékenyen megváltozott jelentés tekintetében. Az ész (Vernunft) és az értelem (Verstand) közti különbség csak későn lesz Jacobi előtt világossá. Abban az időben, a mikor még „Az idealismus és Realismus"-ról szóló czikkét megírta, homályos volt. Addig ő is azt tartotta észnek, a mit a többi philosophus, t. i. a fogalmaknak, ítéleteknek és következtetéseknek az érzékiség fölött lebegő tehetségét, a mely azonban nem képes semmiféle kinyilatkoztatásra. De az az ész, mely az isteni kinyilatkoztatás birtokosa, a transcendens valóságok közvetlen megragadója, csak későbbi munkáiban mutatkozik a maga elkülönültségében.

[1] Jacobi's W. I. k. 387. l.
[2] Jacobi's W. V. k. 115. és 122. l. III. k. 38. l.

Lássuk azonban kellő rendben Jacobi ismeretelméletének főbb tanait.

Már láttuk, hogy minden megismerés forrása a hit és a kinyilatkoztatás.[1] Az állat csak érzéki dolgokat vesz észre; az észszel ellátott ember érzékfölöttit is, s az, a mivel az érzékfelettit észreveszi: az ész (Vernunft) épp olyan, mint a szem, a melylyel lát.[2] Ez az ész kinyilatkoztató, az állati értelem fölött álló, istenről, szabadságról és erényről, igazról, jóról, szépről tudó tehetség.

Ismeretünknek minden tárgyát, az érzékit épp úgy, mint az érzékfelettit, közvetlenül ragadjuk meg. Ez a Wahrnehmung (észrevevés). Ez a szó nála szoros értelmében veendő (wir nehmen das Wahre) s ennek valósága és igaz volta (Wahrhaftigkeit) bármily csodálatosnak is lássék, föltételezendő.[3]

Kant éppen az ellenkező álláspontón van; szerinte ugyanis Wahrnehmung a Jacobi-féle szószerinti értelemben nincs; az ember érzékei útján csak képeket kap, melyek ezektől független és magukban álló tárgyakra vonatkozhatnak, de azokból semmit sem tartalmaznak. Kant szerint az értelem csak ezen képek fölött reflectál, az ész pedig az értelem fölött. Szerinte tehát egy érzékfeletti világnak, vagy egy „magában igaz"-nak megragadása nem lehetséges. Már pedig Jacobinál a philosophia tulajdonképen ott kezdődik, midőn az érzékinek észrevevése (Wahrnehmung) az érzékfelettinek megragadásától (Vernehmen) tisztán és élénken megkülönböztethető.[4] S ezért a philosophia tulajdonképeni tartalmát az észtől kapja, mely az érzékiségtől teljesen független s az érzékek által el nem érhető ismeretek felfogására való képesség.

Jacobi lehetetlennek tartja Kant azon állítását, hogy a Ding an sich nem bír objectiv jelentéssel. E nélkül — szerinte — nem lehet észrevételeinknek (Wahrnehmung) objectiv bizonyosságot tulajdonítani. Szükséges, hogy a tárgyak egymásravonatkozása objectiv érvényességű legyen. Világos dolog, hogy az érző alanyon kívül még egy valódi tárgynak kell lennie, a mely megéreztetik.[5] Ha a tünemények világa semmi valóságra nem vonatkozik, akkor a világ kísértetek világa lesz: épp úgy minden, a mit jónak

[1] Jacobi's W. II. k. 4. l.
[2] Jacobi's W. II. k. 9. l.
[3] Jacobi's W. II. k. 34. l.
[4] Jacobi's W. II. k. 56. l.
[5] Jacobi's W. II. k. 208. l.

és szentnek nevezünk, üres fogalommá lesz, ha nincs vonatkozásban egy magasabb valóságos lénynyel.[1]

Ismereteik tehát positivek és közvetlenül a valóságból vannak véve.[2] Maguk az apriorinak nevezett tételek is szerzett ismereteink körébe esnek s kár őket a tapasztalattól függetleneknek tekinteni s az emberi értelem előítéleteivé degradálni.[3]

Megjegyzendő már most, hogy van egy érzéki szemlélés az érzék (Sinn) útján s van egy rationalis szemlélés az ész útján. E két ismeretforrás áll egymással szemben s egyik sem vezethető le a másikból. Az érzéki szemlélés (sinnliche Anschauung) fontos a természet megismerésénél s erre nézve absolut jelentőségű; a rationalis szemlélés pedig a természetesen túl levő dolgok megismerésére segít bennünket, vagyis bizonyossá teszi előttünk azok valóságát. Evvel a Vernunft-Anschauunggal ismeri meg az ész az érzékek által el nem érhető dolgokat.[4]

Tudásunknak tehát két alapja van: az érzéki észrevét (Sinnes-Empfindung) és a szellem érzése (Geistesgefühl = az előbbi Vernunft-Anschauunggal). A mit ez utóbbi segítségével ismerünk meg, arról azt mondjuk, hogy „hiszszük" (glauben). Ez szolgáltatja az elsőrendű ismereteket, mert az Empfindung, mely az érzéki szemlélés útján való tudást szolgáltatja, épp oly kevéssé áll a szellem érzése (Geistesgefühl) felett, mint az állatvilág az embervilág felett, vagy a materialis világ a szellemi felett, vagy a természet teremtője felett.[5]

Már most kérdés, hogy az ilyen módon szerzett ismereteink bizonyosak-e vagy sem? Erre Jacobi azt feleli, „hogy a külső érzékeknek mutatkozó valóság semmi bizonyitásra nem szorul, a mennyiben magában bírja igaz voltának bizonyítékait; az észnek megnyilatkozó valóság sem szorul semmi bizonyitékra." Szükségképen hisz az ember érzékeinek, szükségképen hisz eszének s nincsen más bizonyosság az ezen hiten felépülő bizonyosságon kivül.[6]

De hát mégis, honnan e nagy bizonyosság, mely annyira meg van győződve igaz voltáról?! Van-e valamely alap az ember ismereti világában, a melylyel hatalmába kerítheti a véges és végetlen beláthatatlan birodalmát?!

[1] Jacobi's W. III. k. 33. l.
[2] Jacobi's W. II. k. 267. l.
[3] Jacobi's W. II. k. 215. l.
[4] Jacobi's W. II. k. 59. l.
[5] Jacobi's W. II. k. 60. l.
[6] Jacobi's W. II. k. 107. l.

Igenis van, ez pedig az érzés (Gefühl). Csodás tehetsége az embernek ez az érzés Jacobinál és mindenek fölött áll.[1]

Minden bizonyosság a testi, a mely az érzékeknek — a szellemi, a mely az észnek nyilatkozik meg, csakis az érzés (Gefühl) által lesz nyilvánvalóvá az ember előtt. Az értelem nem tud a substantialis „van"-ról vagy létről (Sein), ezt a realis létet csak az érzés által ismerhetjük meg. Jacobi nyiltan bevallja, hogy az ő philosophiája az érzésből — az objectiv tiszta érzésből indul ki. Ez az érzés maga az ész (Gefühl = Vernunft); vagyis az, a mit észnek nevezünk és a csupán a természet felfogására szolgáló értelem fölé emelünk — az érzésben veszi eredetét. S valamint az értelem az „Empfindung" útján mutatkozik, épp úgy mutatkozik az ész az érzés útján.[2] Ez az érzés közvetlen fogalom (ein unmittelbarer Begriff),[3] maga a kijelentés ebben birja alapját.[4] Ez képesít arra, hogy Istent, a ki minden kiváló ember előtt jelenéssé (Erscheinung) lesz, közvetlenül megragadjuk. Mert a jelenés még nem volna maga az Isten, ha az érzés, mely a jelenés által bennünk felkeltetik, ezt az igaznak (valódinak) látásává nem tenné.[5] Ebből az érzésből értjük meg az öntudat fokait, melyek: az önérzet (Selbstgefühl), az öntudat (Selbstbewusstsein) és az önelhatározás (Selbstbestimmung).

Az érzésnek viszonya a többi tehetséggel és az öntudat említett fejlődési fokaival a következőkép gondolható. A legalsó fokon ez az érzés nagyon homályos valami. Csupán az észnek bizonyos állapotát jelöli, melynek öntudatos volta is itt csak halványan, mint „Selbstgefühl" mutatkozik. Az ész ekkor úgyszólván még benne úszik a Samsara áradatában, a nélkül, hogy erről világos tudomása volna. A megismerés factora ezen a fokon az érzékiség (Sinnlichkeit), mely még csak rendezetlen összevisszaságban mutatja az ismereti világot szerzett adatai alapján.

A második fokon azonban már ezen homályos ködfátyol eloszlik. Az ész öntudatára ébred s a Selbstgefühl a „Selbstbewusstsein" sokkal tisztább alakjában mutatkozik. Az ismereti világ rendezetlen adathalmazát az értelem (Verstand) rendezi s feldolgozza fogalmakká, melyekből ítéleteket és következtetéseket alkot. Végre a fejlődés leg-

[1] Jacobi's W. II. k. 61. l. „Gefühl ist das über alle anderen erhabene Vermögen."
[2] Jacobi's Werke. II. k. 60. és 105. lapok; III. k. 242. l.
[3] Jacobi's W. IV. k. I. Rész. 193. l.
[4] Jacobi's W. III. k. (Előszó.)
[5] Jacobi's W. II. k. 119. l.

magasabb fokán az érzés teljes tisztaságában jelentkezik. Az öntudat eléri fejlettségének legfőbb fokát („Selbstbestimmung"); az ismereti világban pedig a mindenek felett álló ész (Vernunft) veszi át a szerepet, mely képesit az érzékfeletti megismerésére s a valóság közvetlen megragadására. Ezen a fokon az érzés = ész (Vernunft). S éppen itt van Jacobi ismeretelméletének legkényesebb pontja. Itt ugyanis, a hol az érzés = Vernunft, az érzés objectiv ismerőtehetséggé lesz, a mennyiben azonosittatik a közvetlen megismerés forrásával: a Vernunfttal.

Ha már most végig tekintünk az érzésről mondottakon, constatálnunk kell, hogy Jacobi Gefühl-je, daczára a szerző minden igyekezetének, még sem áll világos fogalmazásban előttünk. Ennek okát a fogalom kettős jelentésében kell keresnünk, mert mint láthattuk, az érzés egyfelől *a bizonyosság alapjául szolgál;* ez első jelentése. Az öntudat fejlődésének harmadik fokán azonban előbbi értelmét is megtartva *objectiv ismerőtehetség* lesz belőle. Az érzés tehát, a mennyiben a Vernunft fogalmával egyjelentésű, vonatkozik egyfelől az *érzékfelettire,* a melynek közvetlen ismerési forrása; de ezenkivül van még egy jelentése, mely szerint az érzés *minden* (tehát a nem érzékfelettinek is) *megismerésnek feltétele,* a mennyiben a tárgyak lényegét, az igazságot magát csak általa lehet megismerni.

A mennyiben már most, mint az eddigiek is mutatják, Isten megismeréséhez is csak ezen érzés útján közeledhetünk, annyiban ez *vallásos érzés* is egyúttal s igy *a tudás és hit világának közvetlen megismeréséhez egyedüli közös ismereti forrás.*

Mindezeken kívül találunk még Jacobinál egy „végső, nagyon complikált alaptehetséget", melyet ő Instinctnek nevez. Ennek a fogalomnak jelentése ő nála is nagyon homályos, mégis megkíséreljük saját szavaival képet adni róla, „mert kiirthatatlanul él az emberben egy tehetségnek és egy olyan ösztönnek (Trieb = Instinct) tudata, a mely a szellem hatalmával mindannak fölébe emeli az embert, a mi csak a természetre vonatkozik".[1]

Az ember nem képes megérteni, miként történik az, hogy érzőszerveinknek egyetlen érintése által nemcsak észreveszünk, hanem *valamit* veszünk észre (nicht allein empfinden, sondern auch *Etwas* empfinden), valami tőlünk egészen különböző dologról veszünk tudomást. Nem tudjuk felfogni, hogy a mi belső állapotunkhoz tartozó dolgokat

[1] Jacobi's W. III. k. 273. l.

hogyan tudjuk megkülönböztetni minmagunktól, valamely minden más észrevevéstől eltérő sajátos módon. Ezt egy eredeti ösztön (Instinct) teszi, melylyel az igazságnak minden megismerése kezdődik. Ez az Instinct kényszerít bennünket arra, hogy a lényeget és az igazságot, mint első és legbiztosabb dolgot, eleve feltételezzük; ez ad nekünk róluk közvetlen képzetet (eine unmittelbare Vorstellung). E nélkül lehetetlen volna bármit is eleve feltételezni, mert vannak dolgok, a melyeket kizárólag az Instinct nyujt a szemléletnek. Arra nem lehet megfelelni, hogy magában véve mit képes ismereti világunknak adni, de annyi bizonyos, hogy ő az ismerőképességek legelsője s igy minden ismeretünk alapja.[1] A beszéd képessége, az érzés kifejezésének hatalma, az arcznak vonásai, a szemek mozdulatai, mindezek az Instinctben lelik magyarázatukat, mely egyedül látja az igazat, mely egyedül hatol az ismerés legbelső ősforrásához.[2]

Az ész magában nem lehet a bölcseségnek forrása, sőt a bölcseség iránti szomjat sem képes felébreszteni, csupán érzékenyebbé (empfindlicher) tesz iránta. Valami a lélekben mélyen elrejtett, eredeti (ursprüngliches) tehetség súgja nekünk, hogy isteni természetünk van. Egy teremtetlen ösztön tesz képessé arra, hogy a múlandót halhatatlanná tegyük, egy ösztön, mely sokkal előbb gondolta az észt, mint az ész őt. E nélkül az igazság kriteriuma nehezen volna megállapítható, mert benne rejlenek azok az alapigazságok, melyek közvetlenül ismeretesek és semmi bizonyításra nem szorulnak. Az ösztön (Instinct) minden érzéki és változó felett áll s maguk az isteni dolgok is ismeretének tárgyát alkotják.[3]

Ez tehát Jacobinál minden ismerő tehetségnek, magának az ismeretek forrásának: *az érzésnek is ősalapja.* Egy helyt nagyon találóan *az ész szívének* (das Herz der Vernunft) nevezi.[4] Az Instinct tehát — úgy szólván — az ember ismereti organismusának szive, mely vérrel táplálja az egészet s igy mindennek előfeltétele. Az élet első megnyilvánulása benne és általa van, őt követi az érzés, mint az ismeretek forrása, mely egyúttal az észnek is, mint a transcendens ismeretek közvetítőjének, specialis tartalmát teszi ki. Végül ott vannak az érzékiség, az értelem és az

[1] Jacobi's W. I. k. XV. levél.
[2] Jacobi's W. III. k. 216. l.
[3] Jacobi's W. V. k. 122. l. és III. k. 293. és 316. l.
[4] Jacobi's W. I. k. Bev. XIV. l. Jegyzet.

ész (ez utóbbi előbb említett tulajdonságától eltekintve) mint ismeret-feldolgozó organumok (Erkenntnisverarbeitende Organe) — ezekből építi fel Jacobi az ember ismerő képességeinek structuráját.

Mindeddig fordított sorrendben haladtunk, amennyiben kívülről kezdve igyekeztünk behatolni az ismeretek ősforrásához. Tettük ezt azért, mert másképp nehezen lett volna megérthető pl. az érzés és az Instinct fogalmának jelentése. Most ugyanezen úton visszafelé jőve meg kell még vizsgálnunk a megismerésnek három factorát, ú. m. az érzékiséget, az értelmet s az észt s ezeknek egymáshoz való viszonyát.

Az érzékiségnek vagy más szóval érzékeknek (Sinn) feladata benyomásokat befogadni és közölni.[1] Az ismeretet magát nem az érzékek által kapjuk; az érzékiség maga semmi jelentőséggel nem bír, ha egyebet értünk alatta, mint az érzéki adatok megkülönböztetésére vagy egyesítésére szolgáló eszközt (ein Mittel zugleich der Trennung und Vereinigung). Az érzékiség mindazonáltal nagyfontosságú a megismerés processusában, mert nála nélkül az értelem és az ész tartalom- és foglalkozás nélkül valók.[2]

Az érzékek saját változásaikról értesítenek bennünket, vagyis ők szolgáltatják az érzeteket (Empfindungen), melyek nagyon sokfélék lehetnek. Az érzékiség sokfélesége és változatossága mintegy ellenáll az értelem (Verstand) egy-

[1] Jacobi's W. II. k. 271. l. Megjegyzendő, hogy Jacobi a „Sinn" szót nagyon sokféle értelemben használja. Pár helyt Sinn = Vernunft, sőt a „Sinn" a Vernunft alapja és létrehozója. (II. 226. és VI. 431.) Úgy látszik, hogy Jacobi nem törődik azzal, hogy mily zavart okozhat ez által. A „Sinn"-et a Gefühl, illetőleg az Instinct helyett is használja. Mi azonban itt a „Sinn"-et tisztán a fenti értelemben kívánjuk használni, annál is inkább, mert végre is különbséget kell tennünk a terminusok között, ha a dolgot meg akarjuk érteni.

[2] Jacobi's W. II. k. 284. l. J. ezen mondásában az *ész* még a régi értelemben van használva, a mikor még az észt a tudás egységesítőjének tartotta, mely fogalmakat és ítéleteket alkot. A későbbi ész fogalom, mely az érzékfeletti megismerésére van hivatva, már teljesen független az érzékiségtől. A fenti kijelentésből különben s abból, mikor J. az érzékeket (Sinne) „Vermögen der Wahrnehmung überhaupt" nevezi, világosan látszik, hogy az érzékiségnek mégis nagyobb fontosságot tulajdonít, mint a hogy az első tekintetre látszik. S ez természetes is, a mennyiben a Gefühl az érzékiségben is bennfoglaltatik mint minden megismerés alapja s így az érzékiség is fontos functiója a megismerésnek. A Sinnlichkeit + Gefül első foka a biztos ismeretek (Sicherheit) szerzésének. Ebben az értelemben van az előbbi kifejezésben a Wahrnehmung szó használva (wahr + nehmen l. előbb) az Empfindung helyett, mert az előbbi inkább kifejezi az író gondolatát.

ségesítő tevékenységének. Az értelemnek az érzékiségre való vonatkozása tehát abban áll, hogy annak sokféleségét megszünteti.[1]

Az érzékekből azonban sohasem fognak világos fogalmak fölmerülni, mert ehhez az értelem és az ész közreműködése is megkivántatik.[2] — Mindebből kiviláglik a „Sinnlichkeit" értelme Jacobinál. Hogy ő azután a „Sinn" fogalmát más értelemben is használja, annak okát már igyekeztünk megadni.

Az érzékiség felett áll az értelem. Már Kant kimutatta, hogy az értelem az érzéki világ felett reflectáló tehetség. Annyira össze van forrva az érzékiséggel, hogy ennek körén túl nem mehet, mert csak ürességet talál s árnyékok után kapkod.[3]

Jacobi szerint a philosophia, mint tudomány formáját mindig az értelemtől kapja, mint a mely általában a fogalmak alkotására szolgáló tehetség. Működése fontos, a mennyiben fogalmak nélkül semmiféle igazság birtokába nem juthatunk, de az ismeretek tátongó örvényeibe kerül az, a ki kizárólag csak az érzékek vagy az érzéki szemléletre támaszkodó értelem útján akar az érzékfelettihez közeledni.[4] Mert az értelem nem ismer csodát; ezekről csak azon belső szellem győz meg minket, mely mindenütt titkokat leplez le (offenbart) előttünk, — melyek nem is bizonyíthatók s így már nem is a tudomány körébe tartoznak (ez természetesen a Vernunft). Ezért az értelem nagyon is alárendelt szolgája az észnek.[5] Az értelem bebizonyít, az ész ellenben kinyilvánít.

Az értelem fontossága tehát az ember ismereti organismusában az, hogy szilárdan emelkedik az Empfindung-ok áradata fölé. A tapasztalat adatait az ő segítségével megkülönböztetjük, felettük ítélünk. Nélkülözhetetlen a megismerés processusában, amennyiben *általa ismerjük meg a teremtettet* (vagyis a természetet), — *míg az észszel magát a teremtőt.* E két tehetség mindkettejére szükségünk van, mert vallás nélkül az ember állat lesz, emberség nélkül pedig phantasta.[6]

Az értelem fölött áll végre az ész, melynek lényeges tulajdonságait nagyobbára már láttuk. „Die Vernunft ist

[1] Jacobi's W. II. k. 226. l.
[2] Jacobi's W. V. k. 133. l.
[3] Kant: Kritik d. reinen Vernunft, 790—791. l. (Kehrbach.)
[4] Jacobi's W. II. k. 105. és 121. l.
[5] Jacobi's W. III. k. 219—222. l.
[6] Jacobi's W. VI. k. 221. l.

nichts anderes, als der Sinn für das Übersinnliche". Az értelem az észszel csakis láthatatlan látások útján érintkezik (unsichtbare Gesichte), a melyek a sejtésben (das Schauen, Ahndung) nyilvánulnak. Ez a sejtés az érzésnek egyik nemesebb, finomabb megnyilatkozása,[1] a kedélymozzanatok csodás szövedéke „dessen geheime tiefe Kunst oder Zauberei über unser aller Begriff ist"; alapja az érzésben, sőt még mélyebben az Instinctben rejlik. Ez adja meg az öntudatnak az öntudatos gyönyört, mely a tudomány keresésére ösztönöz. Az ember a sejtés útján jut — megmagyarázhatlan módon — a láthatatan megismeréséhez; az ő segitségével sejti meg magát Istent (Gottesahndung) s így a legfelsőbb dolgokról való tudásunk voltakép általa valósul meg.[2]

A megismerésnek legmagasabb fokán, az ész birodalmában végre ezen *sejtésünk tudássá lesz*, a mely tudás itt voltaképen: *hit* (Glaube). Jacobi ugyan azt mondja egy helyt, hogy az embernek az észben az igaznak csak érzése és az igaz megismerhetetlenségének tudata van adva, vagyis annak sejtése (Ahndung).[3] Minthogy azonban ebben a sejtelmes visióban az igazság maga nyilatkozik meg s az ész azt közvetlenül ragadja meg, azért előbbi állítása szükségtelen. Hiszen nemsokára ezután már azt mondja, hogy kell egy ész legyen, mely nemcsak észreveszi, hanem magából hozza elő az igazságot, mely az igaznak lényegét és az életnek tökéletességét magában hordja.[4] Az ész tehát a hit útján jut a mindenség megismeréséhez. Ez a tudás legfőbb foka, mely eljut magáig az absolutumig.

Ha már most schematice akarjuk bemutatni a megismerés három functióját fokozatos haladásukban s a többi ismerő tehetségekkel való kapcsolatukban, akkor a következő képet nyerjük:

Ösztön (Instinct) } Érzés (Gefühl) { I. fok: Érzékiség (Sinnlichkeit) + Érzet (Empfindung).
II. fok: Értelem (Verstand) + Sejtés (Ahndung).
III. fok: Ész (Vernunft) + Hit (Glaube).

Vajjon mi volt a czélja ennek az útnak?! Miért sarkalja az embert a tudásvágy arra, hogy a szellem világát megismerje, hogy be akarjon pillantani még oda is, a hol

[1] Jacobi's W. III. k. 437. l.
[2] Jacobi's W. III. k. 283—285. l.
[3] Jacobi's W. III. k. 32. l.
[4] Jacobi's W. III. k. 32. skk. l.

már csak a sejtés és hit segit?! Azért, mert van egy felsőbb sugallat: az emberi szellemnek lényeges tudása (wesenliches Wissen), mely arra ösztönöz, hogy az ember megismerje Istent, minden igazságnak forrását. „Mert ő a szellem s nincsen más, mely közvetlenül ne tőle eredett volna. Épp azért lehetetlen, hogy legyen oly szellem, mely róla ne tudna, minthogy vele egy fajtából való; ő az absolut Egy, mindennek kezdete és vége a legmagasabb értelemben.[1]

Vajjon Jacobi eljutott mindannak ismeretéhez, a mit elérni akart?! Vajjon megragadta-e közvetlenül az érzékfelettit?! Ő azt hitte: igen. Baj csak az, hogy mégsem ismertette meg azt bővebben. Ez a körülmény némileg kétkedőkké tesz bennünket s azért nem tartjuk felesleges nek egy rövid kritikai visszapillantást vetni az ő ismeretelméletére.

V. Ismeretelméletének bírálata.

„Ha az ész nem elégszik meg a tapasztalati világ tárgyaival, hanem ismeretének határait az érzékfelettire is ki akarja terjeszteni, akkor a következő tennivaló van. Minthogy ebben az esetben a tárgyról semmi szemléletünk nincs, s igy nincs módunkban ennek a tárgynak realis lehetőségéről bizonyságot szerezni, — meg kell vizsgálnunk azt a fogalmat, a melylyel a lehető tapasztalat világán túl akarunk eljutni, hogy vajjon ellenmondás nélkül való-e? Azután ennek a transcendens tárgynak a tapasztalat tárgyaihoz való viszonyát kell megállapitanunk, a mi által azt nem teszszük érzékivé, de mindenesetre legalább alkalmassá arra, hogy eszünk gondolhassa. Ezen előleges megvizsgálás nélkül az érzékfeletti tárgy fogalmának semmi hasznát sem veszszük s igy ábrándozunk, a helyett hogy gondolkodnánk.“[2]

Kant ezen figyelmeztetése, melyet éppen azon művében ad, a hol a Jacobi-féle ismeretelméletre céloz, tanulságos, mert Jacobinak és követőinek legfőbb hibáját tünteti fel, a mennyiben ők az érzékfeletti tárgyakról szóló tanukban a legkevésbbé sem tettek eleget a fenti kívánalomnak. Mert ha Jacobi ismeretelméletét megvizsgáljuk, *két pontra* akadunk, a melyek kifogásolhatók ismeretelméleti szem-

[1] Jacobi's W. III. k. 293. és 548. l.

[2] V. ö. Kant: Was heisst: sich im Denken orientieren? (Hartenstein I. k. 125. l.)

pontból. Először is felötlik a kérdés, hogy vajjon a megismerésben milyen szerepe lehet az érzékfelettinek s ezzel kapcsolatban felmerül az a kérdés is, hogy gondolkodásunkban a „hit"-nek milyen szerep juthat s milyenek azok a hitbeli alapok, a melyekre gondolkodásunk építhet. A második dolog, a mi Jacobi ismeretelméletében kifogásolható, s evvel szoros kapcsolatban áll, a megismerés forrásaira, az „Instinct"-re, de főleg a „Gefühl"-re vonatkozik.

Mind a két kérdés alapvető fontossággal bír s az ismeretelmélet legkiválóbb kutatóit foglalkoztatta. Mi itt csak a legfőbb pontokra szoritkozunk, főleg azokra, a melyek Jacobira is vonatkozással vannak. Minthogy ezen kérdések napjainkban nagyon felszinen vannak, megvitatásuk annál alkalomszerűbb lesz.

Jacobi többször kijelenti, hogy ő az *érzékfelettiről nem bír ismeretekkel*, sőt ezt nem is akarja. De azért *szerinte minden a kinyilatkozásból ered*, ez adja az embernek a közvetlen tudást, a mely nélkül semmit megismerni nem lehet.[1] Ez a tudás feltétlenül bizonyos, mert hogyan is törekednénk bizonyosságra, ha a bizonyosság nem ismeretes előttünk; s hogyan lehet az ismeretes előttünk másként, mint valami által, a mit már biztosan ismerünk.[2] Ez a közvetlen bizonyosság mindenre vonatkozik s maga a vallás sem egyéb, mint Istennel való ismeretségünk (Bekanntschaft).[3] Ha már most áttekintünk azon ismereti forrásokon is, a melyek mindannak ismeretéhez eljuttatnak, a miket ő említ, akkor az ismerés problemája minden esetre gordiusi csomóvá szövődik, s ez hozza magával a terminusok kavarodását; mert itt a tudásból hit lesz, az érzékfeletti tudás tárgya lesz, az észből közvetlen intuitióval rendelkező érzés lesz, a mely elvezet Istenhez és az igazsághoz, a kit és a melyet sohasem ismerhetünk meg! Salto mortale a subjectivből a transsubjectivbe, a melyre Jacobi nagyon büszke volt, de kortársainál nagy megbotránkozást keltett.[4] Valóban úgy tünik fel a Jacobi-féle ismeretelmélet, mint egy csodálatos vegyület, a mely az alkatrészek vegyítése után mást ad, mint a mi gondolható volna; olyan, mint a színkép különböző szinei, a melyek gyors forgatás közben fehérnek látszanak.

[1] Jacobi's W. III. k. XXXIII. l.
[2] Jacobi's W. IV. k. 210. l.
[3] Jacobi's W. I. k. 295. l.
[4] Jacobi's W. IV. k. 59. és 74. lapok; egyebütt is. Lásd erre nézve még Schmied bevezetését.

A gondolkodás és hivés, a tudás és hit egymásba való átjátszása sok újabb írónál megtalálható (Windelband, Rickert, Münsterberg). Meg kell jegyeznünk, hogy itt nem csupán a vallásos hitről van szó, hanem arról, hogy a „hit" *általában* milyen szereppel birhat a megismerésben.[1] Ha ezt a kérdést vizsgáljuk, igazat kell adnunk Volkeltnek, midőn azt mondja, hogy: im Glauben bewege ich mich in einem grundsätzlich anderen Element, als es das Denken ist.[2] A hit nem egyéb, mint gondolkodásunk subjectiv alapja, mely a tudás objectiv logikai érvényessége mellett csak mint subjectiv felfogási mód jöhet tekintetbe. Minthogy akkor, mikor transcendens dolgokról van szó s midőn átlépve a tapasztalat határait szemléletünk tárgy nélkül szűkölködik, megismerésünk objectiv alapra nem támaszkodhatik, világos, hogy subjective kell meghoznunk azon tárgyakról ítéletünket. „Ez a subjectiv eszköz nem egyéb, mint az ész szükségleteinek megérzése (das Gefühl des der Vernunft eigenen Bedürfnisses)."[3] A hit tehát csak szükséglet s mint ilyen egészen subjectiv természetű. Így a logikai gondolkodásnak az érzékfeletti, a melyről tudásunk nem lehet, csak ezen subjective követelő jellege miatt lehet alkatrésze. Ezen különbségtételből világos tehát, hogy a hit sohasem léphet fel avval a praerogativával, hogy tudást fog nyujtani. Mert ez a hit csak transcendens dolgokra vonatkozhatik, a melyek valóságáról semmit sem tudhatunk. Volkelt[4] ugyan az észfelettinek s az irrationalisnak megmentésére egy „übervernunftiges Denken"-t vesz fel hypothesis gyanánt, mely előtt minden ellenmondás megoldható volna. Maga az Übervernunft gondolata azonban szintén magyarázatra szorul; ha pedig ez a fogalom maga is csak az ész követelménye a transcendens megfejtésére, akkor nem bír semmi különös jelentőséggel.

Jacobi ismeretelméletének hibája az, hogy a hit fogalmát kiterjesztette az egész ismereti világra s különös jelentőségét abban látta, hogy az érzés közreműködésével a közvetlen megismerést biztosítja. A philosophia nála mintha alá volna rendelve ennek a fogalomnak. De hát maga mondja, hogy a természetfelettiről nem lehet termé-

[1] Vagyis itt a „hit"-et abban az értelemben veszszük, mint Kant a Kr. d. r. Vernunft. Transc. Methodenlehre. II. Hauptst. III. Abschnittjében teszi.

[2] Volkelt: Die Quellen der menschlichen Gewissheit. 73. skk. l.

[3] Kant: Was heisst: sich im Denken orientieren. (Hartenstein-féle kiadás 124. l.)

[4] L. Volkelt i. m. 107. l.

szetes philosophiát adni.[1] Ez a megkülönböztetés azonban nem helyes, mert vagy van philosophia, mely mindent magában foglal vagy nincs; ha azonban az észfölöttinek is külön philosophiája volna, akkor helyesebb ezt valami más névvel illetni, mert: „der Philosophie als Wissenschaft steht der Glaube im weitesten Sinn gegenüber".[2] Maga Rickert is eleinte tiltakozik az ellen, hogy a transcendens dolgok világát a hittel ismerje meg, mert neki czélja az absolute kétségbevonhatatlan tudás határait megállapítani. Miután azonban ezen kísérletében elveszti lába alól a talajt, mégis jobbnak látja a hithez fordulni. (L. i. m. 77. és 136. lapok.)

S ha a hithez is fordulunk, vajjon mit nyerünk vele?! Képesek leszünk *megérteni*, a mi nincs adva?! Erre Jacobi nem felelt meg s ha meg is felelt, de nem *magyarázta* meg, hogy ez miként lehetséges. Mert a megismerés mégis csak utánképzése a tárgynak, még pedig a mi saját közvetlenül ismeretes tevékenységeink segitségével s a mit ily módon utánképezni nem tudunk, az nem lehet ismeretünk tárgya. A Jacobi-féle Vernunft-nak tehát hasztalan jön segítségére e tekintetben a Gefühl, mert Kant óta már senki sem akarja megismerni a „Welt der transcendenten Dinge"-t s ha *hinné* is, hogy megismerte, tévedne, a mennyiben das Denken fordert vom transsubjectiven Sein Unterwerfung unter seine Bestimmung (Volkelt). Valóban különös, hogy Jacobi, a ki egy helyt azt mondja, hogy a mi saját létünket másokéból ismerhetjük meg s a más nélkül nem létezhetik az én,[3] ennek a lebecsült énnek egy Vernunft-ot ad, a mely mindennek megismerésére képes. Mert végre is ez a Vernunft az *enyém* s az öntudatnak már meg kell lennie akkor, a mikor az ismereti világtól magát megkülönböztette.

Meg kell vizsgálnunk már most, mint fejtegetéseink elején jeleztük Jacobi ismeretelméletének azon részét, mely a megismerés forrásaira vonatkozik, a mi különben az előbbiekkel szoros kapcsolatban áll.

Jacobi a „megismerés"-re oly sok „tehetséget" feltételezett, hogy azoknak egymástól való teljes elkülönítésére maga sem volt képes. A megismerést azonban ilyen — állítólag — külön tehetségekkel magyarázni teljesen czéltalannak látszik. A régi metaphysikai lélektan maradványa

[1] Jacobi's W. IV. k. I. R. 75. l.
[2] Volkelt i. m. 123. l.
[3] L. Jacobi's W. III. k. 292. l.

az emberi lélek különböző erőit ilyen „tehetségek“-re vezetni vissza. S vajjon ha Jacobi a már említett tehetségekből, mint külön entitásokból mosaikszerűen rakja össze az ismerés mechanismusát, elérte-e valódi czélját? Bizonyos tekintetben el, a mennyiben az ismerés processusát elénkbe tárta. De a processus maga csak formája a megismerésnek, annak természetét, a tartalomnak és jelentésnek megértését, ez nem tárja fel. Jacobi erről is gondoskodott; magát a Vernunft-ot megtette az „érzékfeletti“ közvetlen felfogására szolgáló tehetségnek s mind ennek fölébe helyezte az érzést és az Instinct-et, mint a melyek a tárgyak mélyébe hatolva, azokat közvetlenül megragadva, a tartalom ősforrásai. Több világosság azonban ez által nem derült a kérdésre. Az érzés tehetsége elég érthetően van kifejtve Jacobinál, legalább gondoljuk, hogy mit akart érteni alatta. A lényeg megismerésének volna ez a titokzatos forrása. Hogy azonban ezt elhihessük neki, akkor az érzést pontosan meg kell vizsgálni lélektanilag, hogy meglássuk, miként szolgáltathatja ez a megismerés legbelső tartalmát, hogy vajjon tényleg megadja-e azt, a mit várunk tőle. Jacobi érzésről szóló tanának éppen az a nagy gyöngéje, hogy a kérdésnek ezen legfontosabb oldalát nem fejtette ki.

S ha már most megnézzük az Instinct-et, vajjon ez kisegít-e azon nehézségekből, a melyeket eddig tapasztaltunk? Az Instinct-tel ismét kaptunk egy tehetséget, melynek gyökerei olyan mélyen nyúlnak be az individuumba, hogy azt követni lehetetlen. Maga Jacobi sem tudta tisztán, hogy mit akar s már első kötetének előszavában meglátszik a fogalom jelentésének homályos volta. Mert az a néhány jelző s azok a képleges definitiók, a melyek az Instinct-re vonatkoznak, nem elegendők a magyarázatra. Egy olyan tehetséget, mely maga is homályos, hogyan lehet a megismerés alapjának tekinteni? Ha pedig nem lehet magyarázni, úgy jobb lett volna elhagyni, mert így igazán jogos a „Begriffs-Dichtung“ vádja.[1] Kérdezzük végül, hogy ha minden teljesen világos is lenne s a Gefühl és Instinct határai elkülönítve s a megismerésben teljesített szerepük feltárva volna, akkor is vajjon bebizonyította-e Jacobi, hogy ezek útján az ismereti világ létezését közvetlenül bírjuk megragadni? Hiszen tudjuk azt, hogy a tárgyak nekünk képek alakjában jelentkeznek, de hogy ezen kép s az anyagi tárgy között miféle viszony van, hogy ez

[1] Jacobit sokat is vádolták ezzel némely ellenlábasai.

subtantialiter egyezik a mi képünkkel, azt megitélni nem tudjuk azon oknál fogva, mert beléjük nem hatolhatunk.

Visszatérve már most az érzésre, röviden meg kell vizsgálnunk, hogy az érzést mennyiben tekinthetjük a megismerés forrásának s vajjon milyen szerep juthat neki e téren.

Az érzésről szóló felfogások és magyarázatok különbsége oly nagy, hogy ennek fejtegetése és birálata nem lehet feladatunk; csupán annyit jegyzünk meg, hogy az érzés kedélyállapotainknak egyszerű, tovább fel nem bontható eleme[1] és közvetlenül ismeretes functiója az énnek. A „Gefühl" szónak ezen subjectiv jelentése, melyet már Kant is elfogadott, az egyedül helyes.[2] Jacobi azonban a szónak objectiv jelentést tulajdonított s az érzést egészen külön tehetségnek igyekezett kimutatni, mint láttuk, s nála ez az objectiv jelentés a fő, melybe az előbbi, subjectiv, csak beleolvadt. Ez által az énnek ezen ősi kétségtelen élményét, mely voltaképen az önállítás módosulata s az örömben és fájdalomban nyilvánul, metaphysikai entitassá tette meg s azt hitte, hogy ezáltal megismerhető az absolut realitas. Hogy mi oknál fogva tette ezt, az valóban érthetetlen. Az érzés hozzájárulhat valamely ismereti tárgyhoz vagy magához az ismerés processusához mint öröm vagy fájdalom (mert a megismert tárgyról alkotott kép maga s ennek létrejövése vagyis az ismereti processus a szerint, hogy az alany több vagy kevesebb gátló tényezőre akad az ismereti tárgygyal szemben való önállításában, okozhat örömet vagy fájdalmat), de hogy mi módon jut el annak megismeréséhez, még pedig substantialis értelemben véve, ezt a pontot homályban hagyta Jacobi. Ha mindjárt kapna is ezen közvetlen megismerés *biztosságának* egy végső alapot az ösztönszerűségben (Instinct), ez olyan bizonyosság, mely minden igaz itélethez hozzájárulhat s így csak subjectiv, nem objectiv értékű.[3]

Az érzésnek mint specifikus ismereti forrásnak fogalmát Rickertnél is megtaláljuk. Ő ugyan ezt a jellegét nem domborítja ki annyira, de azért ő is hivatkozik az érzésre, a mely megismerésünket vezeti s a melyen alapszik azon végső meggyőződésünk, hogy valamit tényleg megismer-

[1] Wundt: Phil. Studien. 1890. VI. k. 359. l.

[2] L. Böhm K.: A megértés stb. (Akad. értekezés) 51—56. lapjait, melyek éppen ezen kérdésre kiváló fontosságúak. A mi pár megjegyzésünk is részben erre támaszkodik.

[3] Böhm K. i. értekezése 55. l.

tünk. Nagy megnyugvásnak mondja azt, a melyet a „Gefühl-Gewissheit“ okoz.[1] Persze ő is azért volt kénytelen az érzéshez menekülni, mert az ő ismereti tárgya — das transcendente Sollen — hit nélkül szintén nehezen közelithető meg.

Az eddigiekből láthattuk, hogy az érzéssel megismerni nem lehet semmit, az csak járulékos elem. S különben is a transcendensről és übersinnlich-ről, mint ismereti tárgyakról, még akkor is le kellene mondanunk, ha az érzés-ismereti forrásnak volna tekinthető, mert nekünk ismeretünk csak az adottról lehet, a melyet lelkünk formáival tudunk felfogni (l. előbb is) s azért, a ki közvetlen érzéssel közeledik feléje, az az értelmi munka természetét teljesen félreérti.[2]

Jacobi ismeretelméletének ezen vitás pontjai bővebb fejtegetésre ez alkalommal annál inkább nem szorulnak, a mennyiben értékelméleti tanainak kifejtésénél a következőkben úgy is találkozni fogunk még velük.

VI. Jacobi értékelmélete.

Mindenekelőtt felmerül azon kérdés, hogy mennyiben jogosult Jacobinál értékelméletről beszélni? Valami rendszeres tanról szó sem lehet, csupán egyes megjegyzésekről és aphoristikus rövidségű fejtegetésekről. Ezek azonban Jacobi megértésére nagyon fontosak s tanainak végső befejezettsége tulajdonképen itt látszik meg; mert mi czélja volna a megismerésre szolgáló összes tehetségeink tevékenységének, ha nem az, hogy az Instinct útján a tapasztalat határait átlépve bepillanthassunk az absolutum arcanumába, hogy a vallásos szemlélés útján eljussunk az absolutum szentségének sejtelméhez, mert ez a szentség lehet értéket a világra, az igaz, jó és szép csak általa lesznek értéket jelentő fogalmakká, mert az érték fogalma épp úgy vezethető le a szentségből s épp úgy magyarázható belőle, mint a substantia az absolutumból.

Az összes ismereti erők végső elemzésben bizonyos értékekre vonatkoznak, *a melyek rajtuk kívül feküsznek, tehát transcendensek* s így amazok ezektől függő viszonyban levő másodrendű functióknak tekintendők. Ezen magasabb értékek megközelitése miatt volt szüksége Jacobinak

[1] Rickert: Der Gegenstand der Erkenntniss. 108. és 111. lapok.
[2] Böhm K.: Mystika az értékelméletben. (M. F. T. Közleményei.)

a közvetlen érzésre s különösen az Instinctre, mely a közvetlen érvényesség bélyegét nyomja ismereteinkre. Azért kellett neki az Instinctből fakadó hit, hogy megragadhassuk a csodást, az istenit. Hiszen „jede feste Zuversicht ist eine in sich lebendige Kraft und jede Kraft ist etwas Göttliches.“ [1] A vallásos hitnek összehasonlíthatatlan, absolut értéke éppen ezen belátásból ered.[2] A hit útján jutunk a vallásos bizonyossághoz, mely meggyőz bennünket arról, hogy van egy első és legmagasabb intelligentia, egy értelmes szerzője és törvényhozója a természetnek: Isten.[3]

Ha magukat az egyes értékjelzőket közelebbről vizsgáljuk, azt találjuk, hogy Jacobi nem igyekezett azok jelentését külön-külön is megállapítani. Meghatározásai sohasem érintik az illető értékjelzők specifikus tartalmát. S azért Jacobi értékelméletében nem is ez számíthat érdeklődésre, hanem inkább az, hogy miként igyekezett ő az érték fogalmát a transcendens világába átvinni s miként akarja azokat Istenre visszavezetni, illetőleg belőle levezetni.

Mert ha ő azt mondja, hogy igaz alatt értem, a mi a tudás előtt és azon kívül van, a mi a tudásnak és a tudásra szolgáló tehetségnek: az észnek értéked ad[4] — evvel még csak annyit tudunk, hogy az igazat nem ismerhetjük meg. Ő ezt meg is magyarázza. Az emberben — úgy mond — nem az *igaz* tudományának tehetsége van adva, hanem csak az igaz megismerhetlenségének *érzése*, vagyis az igaznak sejtelme (Ahndung). A hol ez az utalás az igazra hiányzik, ott nincs ész. Ez az utalás, a kényszerítés, hogy az előtte csak sejtés alakjában lebegő igazat minden ismeret végső czéljának tekintse — ez teszi az ész lényegét. Mi tehát az *igaz*? Egy transcendens dolog, a mely a mi vágyakozásunk tárgyát képezi. Egy fogalom, amely megismerhetetlen ugyan, de azért az ész lényege, annyira, hogy e nélkül az ész nem is élhetne. Hol kell keresnünk tehát ezt az igazat?! Ha eszünkben keressük, ott megtaláljuk ugyan, de csak vágy alakjában. Ez a vágy azonban, mely az ész életének el nem engedhető feltétele, lényegességénél fogva ráutal valamire, a mi a tapasztalat határán túl esik. Az észnek ezen igazság utáni vágyában megtalálhatjuk Münsterberg vagy Rickert „Transcendentes Sollen“-ének forrását. Az igazat s így a többi értéket tehát

[1] Jacobi's W. III. k. 564. l.
[2] Schmied i. m. 159. l.
[3] Jacobi's W. IV. k. I. R. 37. l.
[4] Jacobi's W. III. k. 32. l.

az emberi ész határain kívül kell keresnünk, még pedig az „isteni"-nek országában (im Reiche des Göttlichen). Az igazság, szépség és erény Isten országába vezet bennünket, nélkülük a közönségesnek birodalmában maradunk.

A milyen bizonyos, hogy van szép, jó, igaz, épp oly bizonyos, hogy van isten. Hozzá vezet minden érzés, a gondolat — és legbelsőbb öntudatunk. Az ő léte nem a mi kívánságunktól függ, hanem a legbiztosabb, a melyből a mi létünk is ered; a halhatatlanság sem postulatum, hanem mi érezzük azt.[1] A mi tehát előbb csak vágy volt, az most a legbiztosabb valóság, többé már nem postulatum, hanem a mi „érzésünk", a mely minthogy a mi közvetlen élményünk, természetesen kétségbevonhatatlan. S ezt az Instinct-nek és az érzésnek köszönhetjük.[2] Mert az ember az ő magasztos vágyait (mint a milyen például az igazság utáni vágy) sohasem tudná megvalósítani, ha nem beszélne időnként a magasabb ösztön (höherer Instinct), a melynek hatalma nagyobb, mint az ész legérettebb megfontolásáé. S az Instinct mellett ott van az érzés; hiszen már emlitettük, hogy a magában igaz, szép, jó megismerése közvetlenül egy szertelen dagadó érzésből (aus einem überschwenglichen Gefühle) származik.[3] Az ösztönnek, a mely az igazra, jóra és szépre vezet, első mutatkozó hatásai: az erényes érzések, hajlamok és cselekedetek. Az teljesen mindegy, hogy az Instinct ezen mutatkozó hatásait majd erkölcsi, majd igazságérzetnek nevezzük (bald sittliches, bald Wahrheitsgefühl), fődolog csak az, hogy ebben nyilatkozik meg szemlélet és fogalom nélkül az absolut szép, jó és igaz.[4] Jacobi ezen mondása igazolni látszik előbbi állításunkat, hogy t. i. az értékfajok különválasztására s azok tartalmának specifikus megjelölésére nem fordított különös gondot.[5]

Az érték gondolata tehát Istenhez vezet, vagyis túl a tapasztalat határain. Itt a tudás és ismeret véget ér s az Instinct veszi át szerepét, mely rásegít a csodák megismerésére; kiszabadul az ismerés korlátaiból, a mely véges tehetségek functiójához van kötve s felvisz a transcendens világába. Másképp lehetetlen Isten megismeréséhez jutni, mert ő hozzá nem vezet a phantastikus, speculativ

[1] Jacobi's W. III. k. 194. l.
[2] Schmied i. m. 144. l.
[3] Jacobi's W. VI. k. 225. l.
[4] Jacobi's W. III. k. 317. l.
[5] Az értékjelzők egymásra való vonatkozásáról csak annyit jegyez még meg, hogy a szép és jó föltételezik az igazat, melyen az ész alapjai nyugszanak. (L. előbbi fejtegetéseinket az „igaz"-nál.)

hyphothesisek útja, nem az abstractiók agyréme, sem az ész kéjelgései, hanem csakis a közvetlen behatolás az ő életébe.[1] Az ő tökéletességének elismerésére kényszerít minket a bizonyosságra áhítozó ösztön; ő a legfőbb érték, mely változatlanul és elérhetetlenül lebeg az ember előtt.

Az Instinct révén eljutottunk tehát Istennek, a világ teremtőjének gondolatához; hitünk megtalálta vágyainak végső kielégítését, mert mégis csak a hit boldogíthat, „die Vernunft muss der Religion und ihren Gütern nachkrüppeln".[2] Istentől nyeri a világ értékességét, az igazságot, jóságot, sőt a szépséget is. A világban ugyanis szükségképen összhangnak kell uralkodnia, mert a világ teremtése az Isten saját léte felett érzett örömének megnyilvánulása s „a mint az arcz szép az által, hogy a lelket tükrözi vissza, épp úgy szép a világ azért, mert Istent engedi láttatni."[3] Az Instinct már most lehetővé teszi, hogy a világ csodás alkatába bepillantsunk, élvezhessük az isteni harmoniát s felfoghassuk a mindenség szentséges voltát (den heiligen Sinn des Weltplans).[4]

Jacobi ismeretelméletének eredménye az, hogy annak segítségével az értékek forrásához, Istenhez eljutott. Az út, melyen Istenhez halad, valóban mystikus. Vallásos hite és látomásai megnyitják előtte az értékek világát. A világ elején ott van az Isten, egy élő őshatalom, valóságos ens realissimum, a kinek szentségéből fakad ki az igaz, jó és szép, a ki saját léte felett érzett örömében a valóság fakó világára az érték ragyogó fátyolát borítja.

Azt látjuk, hogy az értékek végső gyökerei az istenségben vesznek el s éppen ezáltal lesznek egyúttal szentekké is. De hogy maga az a szentség miben áll, vajjon lehet-e külön értékjelző s ha igen, akkor miféle sajátságos tartalmat rejt magában — erre Jacobinál nem kapunk feleletet. Úgy látszik, hogy ő ezt nem tartotta szükségesnek; pedig okvetetlenül tudnunk kellene, *hogy mi ennek a legfőbb értéknek specifikus lényeges tartalma*, annál inkább, hogy a többi értékjelzőhöz való viszonya világos legyen. A mit ő e részben elmulasztott, azt egy modern philosophusnál megtalálhatjuk bővebben kifejtve. S minthogy ez a magyarázat csaknem teljesen fedi azt, a mit Jacobi a

[1] Jacobi's W. III. k. 491. l.
[2] Jacobi's W. IV. k. I. r. 214. l.
[3] Jacobi's W. VI. k. 153. l.
[4] Schmied i. m. 177. l.

„szent“ jelző alatt érthetett, röviden kitérünk reá, hogy a tan logikai értéke annál inkább megállapítható legyen.

Windelband, ki a kérdéssel foglalkozott,[1] felteszi a kérdést, hogy tulajdonképen mi is a „szent“ értékjelzőnek tartalma. Az igaz, jó, szép megvalósulnak a tudományban, az erkölcsben és művészetben, a szentség pedig a vallásban. A vallás az előbbi három mindenikébe belenyúlik, de ebben még nem merül ki fogalma. A vallás még valamivel több: „ein Übergreifen und Hinausragen über jene weltlichen Kulturfunktionen“. A vallás tehát az igazat, jót és szépet még valami ember- és világfeletti hatalommal akarja kiegészíteni s éppen ez az, a mit szentnek nevezünk. Ezzel azonban még mindig nem kaptunk feleletet a fenti kérdésre. S ez természetes is. A három értékjelző megfelel az emberi lélek három főtevékenységének: a gondolkodásnak, akarásnak és érzésnek, minek felel meg azonban a szent? Windelband szerint keresnünk kell azt, a mi az igazban, jóban, szépben közös. Ezt azonban nagy feladat megtalálni, kivált akkor, ha a három említett értékjelző tartalmát nem igyekszünk pontos analysissel megállapítani és különválasztani. Windelband azonban ezt nem teszi, hanem hosszas okoskodás után eljut ahhoz, hogy a lelkiismeret kénytelen egy normalis öntudat (Normalbewusstsein) metaphysikai realitasát föltételezni.[2] Ez a metaphysikai realitas a mi legbiztosabb élményünk (mintha csak Jacobit hallanók). Ez a normal-öntudat már most a szentség; egy érték, mely „in den letzten Tiefen der Weltwirklichkeit selbstbegründet ist“. *A végső eredmény* mindennek daczára az, hogy a szentség tartalmilag másként mégsem határozható meg, *csak úgy, ha abban logikai, erkölcsi és aesthetikai normák összességét látjuk.* Szenteknek kell tekintenünk ezen normákat azért, mert *nem* az egyes életének szüleményei, *sem* pedig a társadalmi együttélés eredményei, *hanem* „Wertinhalte einer höheren Vernunftwirklichkeit“, melynek magunk is részesei vagyunk. A szent tehát nem egyéb, mint a szép, igaz és jó normalis öntudata „erlebt als transcendente Wirklichkeit.“ Erre pedig csak a vallás segíthet, csak általa érezhetjük egy magasabb világhoz való tartozásunkat. Csak a vallásos érzés fejlesztheti ki bennünk a transcendens gondolkodást (ein transcendentes Vorstellen). S ha az értékek ezen transcendens gondolkodás

[1] Windelband: Präludien. Tübingen 1907. „Das Heilige“ cz. fejezet.

[2] Varga B.: A lelkiismeret. Kolozsvár 1909. VI. fejezet.

útján szentekké, istenivé válnak, akkor az erkölcsi törvényeket isteni parancsnak fogjuk tekinteni, a tudomány feladata pedig az lesz, hogy megvilágítsa az istenség lényegének megismeréséhez vezető utakat s maga a művész is az isteni lény harmonikus nyugalmába való belemerülésben fogja aesthetikai élvezetét megtalálni.

A ki végig tekint Windelband ezen fejtegetésein, aligha nem fogja csalódottnak érezni magát. A szentségesnek mint értékjelzőnek tartalmát ő sem magyarázta meg, hanem e helyett megtanít arra, hogy a szent voltaképen nem egyéb, mint az összes értékeknek sui generis megismerése az ú. n. transcendens gondolkodás útján, szóval a szent az értékek megértésének egyik (eléggé mystikus) módja. Ezzel ugyan a szentséges megértésére nézve semmit sem nyertünk, sőt az egyik problema mellé még oda került azon ismeretelméleti kérdés, hogy vajjon hányféle a megismerés és a megértés milyen módokon történhetik?!

S ha majd a tudomány Isten lényegének kutatására szolgáló *eszköz* gyanánt és az erkölcstan Isten *parancsaként* lesz tekinthető, akkor is kérdjük Windelbandtól, hogy vajjon a művész hogy fog egy olyan lény szemléletébe elmerülni, a kit emberi szem sohasem látott? A vallásos szemlélés specialis tartalommal épp úgy nem bírhat, mint maga a szentség s így ha az aesthetikai szemlélés vallásossá lesz, maga is elveszti tárgyát. Jacobi és Windelband egyaránt sürgetik az Isten megismerhetetlenségét s mégis Windelbandnál szemlélés tárgya lesz ez a megismerhetetlen. Ez a logikai képtelenségnek látszó gondolat azonban teljesen érthetővé válik az előtt, a ki Jacobi ismeretelméletében már járatos.

Jacobi értéktanának főbb pontját az előbbiekben láttuk már s mégis az egész nagyon homályosnak tünik fel. Mert ha a szentség képes is értéket lehelni az igazra, szépre és jóra, önként felmerül a kérdés, hogy miként is van ez? Hogyan tudjuk *mi* valamiről, hogy szép, jó vagy igaz, honnan, hogy szent? Hiszen ha mindjárt feltételezzük is, hogy az értékek transcendens realitasok, mégis csak érdekel azok felismerése. Vagy talán magának az emberi szellemnek épp olyan kicsi szerepe van az értékelésben?! Jacobi ugyan igyekszik az Instinct-et és az érzést olyanokul kimutatni, mint a melyekkel az értékeket közvetlenül megragadhatjuk, de mindez nem elégít ki bennünket. Azt ugyanis látjuk, hogy az értékelések nagyon ingadozók; különböző korok és emberek mást tartottak igaznak, jónak és szépnek. Melyik volt már most ezek közül az igazi,

melyikre vetette az absolutum értékadó fényét? Ha adva volna absolut szép, jó, igaz, akkor könnyű volna értékelni, ha pedig nem volna adva, hanem időnként és esetről esetre villanna fel az istenség mértékadása, akkor sem volna nehéz az értékelés. De nem folytatjuk tovább, mert mindjárt elmerülünk a szálak bonyodalmában, hanem felteszszük a kérdést: *honnan veszi a véges emberi szellem értékmérőjét?* Van-e önmagában értékes, s ha van, hogyan történik az értékek ehhez való viszonyítása, vagyis mi az értékelés mértéke az emberben? Jacobi előtt ezen kérdések nem is látszanak talán oly fontosaknak, mint előttünk. Hiszen ő már megmondotta, hogy önmagában értékes csakis az absolutum, arra is megfelelt, hogy az ember miképp közelítheti meg ezt, magát az értékelés processusát azonban sehol sem világítja meg, pedig ez az ő álláspontján fölötte érdekes s egyúttal nagyon fontos is lett volna. Erre vonatkozó néhány megjegyzését azonban még ideiktatjuk.

Minden mértékadást az érzékfelettinek érzéséből merítünk, ez az érzés s nem abstractióra való képességünk tesz minket okos lényekké.[1] Mi már most ennek az érzésnek közelebbi tartalma? Az, hogy kell egy önmagában értékesnek (an und für sich werth) lennie. Ezt az értéket pedig csak valami olyas határozhatja meg, a mi csak önmagával hasonlítható össze, vagyis a mi összehasonlíthatatlan. Ezen értékben a legmagasabbat, a minden kívánható dolgok fölött állót, kell fölismernünk. Ennek az érzésnek ellenállani nem lehet, noha a philosopháló értelem ellene szól — mint általában mindennek, a mi nem az ő alkotása. Az értelem féltékeny ezen tőle független magasabb tudásunkra. Hogyan is ismerne el olyan erényt, a mely nem általa lett?[2] Az igaz, hogy az önmagában igazat és jót nem ismerjük, de sejtjük és érezzük s ennek következtében elismerjük létezésüket. Megismerésük nem is válnék javukra annyiban, hogy ekkor emberi csinálmányokká devalválódnának. A szép, jó és igaz, mint szavak, mint fogalmak vagyis a maguk elvontságában sokkal többet és magasabbat jelentenek nekünk, mint az egyesek megtestesülve.[3]

A ki Jacobi ezen fejtegetésein végigtekint, éreznie kell azon nehézségeket, melyekkel az író küzdött, midőn az értéknek magyarázatához transcendens substructiót akart

[1] Jacobi's W. III. k. 547. l.
[2] Jacobi's W. V. k. 82. l.
[3] Jacobi's W. VI. k. 221. l.

adni. Nem hiába mondja Volkelt,[1] hogy a transsubjectivbe való behatolása gondolkodásunknak sok akadálylyal kell megküzdjön s a megismerés itt egyelőre mérsékletre van kárhoztatva. Ez a tartózkodási hangulat az egyének szerint, némelyeknél erősebb, férfiasabb, szóval nem nagyon tartózkodó, másoknál resignáltabb melancholikusabb. Jacobinál az első eset látható. Ő ugyan nem kívánta megismerni a transcendenst, de mégis közvetlenül akarta volna megragadni — a hit útján. Nagy hibája volt neki az, hogy nem rendelkezett azon finom szellemi nagyitóval, mint Kant. Ő mindent, még az ideákat is ismereti tárgyaknak szerette volna tekinteni s ha másképp ezt nem tehette, új ismerő tehetségeket tételezett fel azok megismerésére. Ezen „realista" eljárásra már czéloztunk is. Ebben a tekintetben hű követője Rickert, aki a philosophia alapját szintén az ismeretelméleten *kívül* keresi, mert a „Wahrheitswert-et — mint minden ismerő alanytól független transcendens értéket el kell ismerjük."[2] Ha az érték, a miről ő beszél, az ismerő alanytól független, akkor megjegyzésünk csak az, hogy nem sok közünk van hozzá, minthogy ilyen elvekből ma már nem lehet semmit megmagyarázni, bármilyen értelmet adunk is az ismerés, elismerés, hit és tudás szavaknak. Az ismerés alanyi természetét kétségbe vonni Kant után már nem lehet. Kétségtelen ugyanis, hogy a gondolkodás szükségszerűsége *magasabb* alapokból sem nem bizonyítható, sem nem vezethető le. Bizonyosságát (Gewissheit) csakis onnan nyeri, hogy megéljük és ezen élményünkről számot tudunk adni.

Jacobi transsubjectivismusából s ezzel kapcsolatos transobjectivismusából következik, hogy ő az értékjelzők alkalmazásának kérdésével nem sokat foglalkozik, hanem e helyett az értékek forrását keresi, — az alanyon kívül — hogy legyen miből magyaráznia az értéket. Ezt meg is találja Istenben; az élő Istent (ens personalissimum) tartja legfőbb realitasnak (ens realissimum). Belőle mindent megmagyarázhatónak vél, de arra, hogy Isten megismerésére hogyan jutott, azt még az Instinct és Gefühl-ből sem érthetjük. Éppen megfordítva jár el, mint Kant, ki hosszas analysis útján jut el Istennek, mint regulativ ideának gondolatára s Isten hivésének alapjait szilárdan lerakta kriti-

[1] Volkelt: Die Quellen der menschlichen Gewissheit. 76. lap.

[2] Rickert i. m. 129. és 234. lapok. A „Heilswahrheit" erejét és igazságát Uphues is állítja, de azt nem mondja meg, hogy miben áll. (L. Uphues Grundzüge der Erkenntnisstheorie. 84. l.)

kájában. Jacobi könnyebbnek vélte egy pár metaphysikai entitasnak az emberismerő tehetségei közé való beiktatásával egyenesen Istenre fordítni tekintetét, mielőtt önmagára pillantva, constatálta volna, hogy ilyen nagy munkára mégis csak gyönge az ember.

Ezek után tisztán látható, hogy mi is tulajdonképen Jacobinál az érték. Nem egyéb, mint objectiv realitas, mely az isteni öntudatban bírja végső alapját. Az értékek realitasa szorosan összefügg Istenével s nélküle amazokról szó sem lehet. A subjectiv hozzájárulásnak nem sok tér marad valamely dolog- értékes voltának megállapításánál. Mi ugyan ösztönünk és érzésünk szerint értékelünk, de ezen ismerőtehetségeink csak szócsövei az isteni kijelentésben rejlő igaznak, jónak és szépnek s így voltaképen az isteni akarat valósul meg az emberben.

Hogy Jacobi ezt a gondolatot maga sem érezte éppen úgy át, mint a hogy kifejezte, annak legjobb bizonysága az ő erkölcstana, melynek főbb pontjait a következő szakaszban mutatjuk be.

VII. Jacobi erkölcstana.

Jacobi erkölcstana nem rendszeres egész, hanem csak itt-ott elejtett megjegyzéseiből állítható össze, épp úgy, mint a többi disciplinák bármelyike. Ismeretelméleti elvei nagyrészt itt is alapul szolgálnak, de olykor néha ellenmondásokba keveredik és sokszor szembehelyezkedik önmagával.

Az erkölcstan tárgya a *jó*. Hogyan ismerhetjük meg a jót, vagyis hol kell keresnünk az erkölcsiség alapjait? Jacobi ezen kérdésekre több helyen s nem is mindig egybehangzóan felel. Van nekünk — szerinte — *erkölcsi ösztönünk* (Trieb), mely szintén az Instinct-ben bírja alapját. Az Instinct pedig Istenre utal s így minden erkölcsi meggyőződés semmis lesz, ha az erkölcsi őslény vagyis az a személyes lény, a ki a jót akarja, eltünik.[1] Ez Jacobi erkölcstanának alapgondolata s ha evvel néha ellentétbe kerül, a végén mégis csak visszatér kiindulásának ezen pontjára. Az erkölcsi ösztön működésére azonban az a tudat, hogy Istenben bírja tevékenysége helyes voltának mértékét, nem hat kényszerítőleg. Az erényes ösztönök a nélkül is „rein um ihrer selbst willen“ érvényesülnek s a kötelesség

[1] Jacobi's W. IV. k. I. r. Előszó. XLVII. l.

vagy más egyéb fogalomtól teljesen függetlenül, csupán a *boldogság vágyától ösztönözve* [1] *fejtik ki tevékenységüket.*

Mint láthatjuk Jacobi kezd kibontakozni abból a legalitasból, a melybe pedig mindenképen, már eleve be akarta szorítani erkölcstanát. Magyarázatául szolgálhat ennek azon viszony, melyben Kant erkölcstanával állott.

A „Woldemar" egy helyén Sidney hosszasan citál Butlertől s evvel is igyekszik az erkölcs isteni eredetét bizonyitani. Woldemar egyetért vele. Alkam prépost ellenben az erkölcsi kérdésben az észnek adja a felsőbbséget. E két párt közt folyik a vita. Jacobi itt az előbbi pártot képviseli s ez természetes folyománya is volt az ő egész philosophiájának. Ámde a Kant-féle autonomia nagyon tetszett neki s szerette volna ezt saját erkölcstanába is bevinni. Kant rigorismusa, kategorikus imperativusának imponáló ereje azonban semmiképen sem volt megegyeztethető olyan tanokkal, melyek végső gyökerüket mindannyian az érzésben s az Instinct-ben veszitik el. Hogyan lehetne már most mégis az egyéniség szabad kifejlését megmenteni? Erre szükség van, mert a magasabb személyiségek nagy befolyással vannak a történelem folyamán az emberiség értékelésének kialakulására, a „Heroentum" csak általuk létesülhet. Ha átveszi Kanttól a kategorikus imperativust, akkor — szerinte — ennek súlya alatt összeroskad az egyéniség és az ész parancsa uniformizálja az emberiséget. Ime a nagy ütközőpont Jacobinál: *meg kell hagyni az erkölcs isteni eredetét és sanctióját, de egyszersmind meg kell valósítani a genie-moralt.* Valóban nagy feladat; ő azonban megoldotta, ámbár nagy ellenmondások árán.

Lássuk mindjárt a következőt. Az embernek — Jacobi szerint — közvetlenül csakis szíve (= Instinct) mondhatja meg, mi a jó.[2] Magát ezt a „jót" nem határozza meg valamely eleve föltételezett fogalom, hanem jó, a mi ösztönünknek buzditása (Instinctstrieb), jó a mi kívánóképességünk (Begehrungsvermögen), a mely bennünket erkölcsi személyekké nevel. Mindebből már most következik, hogy valamely dolgot nem azért kívánunk, mert kellemes vagy jó, hanem éppen *azért jó, mert kívánjuk;* s ezt kívánjuk vagy akarjuk azért, mert a mi érzéki vagy érzékfeletti természetünk igy hozza magával. Nincsen tehát más ismerési alapja a jónak, mint a mi kívánóképességünk. Jacobi

[1] Jacobi's W. III. k. 319. l.
[2] Jacobi's W. V. k. 115. l.

Pascalt hívja tanúságul: L'intelligence du bien est dans le coeur.[1]

Jacobi evvel voltaképen csak azt akarta kifejezésre juttatni, hogy az egyén érzésvilágát nem szükséges rideg észtörvények kedvéért föláldozni, mert a nélkül is lehetséges erkölcsiség. Ha azonban előbbi állításait jobban megfontolta volna, bizonyára be kellett volna látnia, hogy azokkal éppen az ellenkezőjére jut annak, a mit akar. Ő az értékeket absolut realitasok gyanánt fogta fel, melyek még csak nem is a tárgyakban, hanem Istenben bírják létezésük alapját, most pedig beleesik egy olyan elméletbe, mely az érték megállapítását teljesen az egyéni kényre bízza,[2] ha csak fel nem tételezzük azt, hogy maga ez a Begehrungsvermögen is isteni indítás alapján működik.

A szívből fakadó erkölcstan ezen végső consequentiája magát Jacobit is megijesztette. Jó lesz visszatérni mégis Kant Vernunft-jához, hátha a kategorikus imperativus mellett is meg lehetne védeni az egyén autonomiáját. Hogy Jacobi ettől sem idegenkedett, az meglátszik mindjárt a következő mondásból: „a magában jót (das an sich Gute) az ész nyilatkoztatja ki (az *ész* itt kanti értelemben veendő); ez az a tehetség, mely képes a legmagasabbat föltételezni.“[3] Azt lehetne gondolni, hogy Jacobi is elfogadja ezúttal erkölcstanában az ész autonomiáját. Ez ellen azonban sietve tiltakozik: „Zu dieser autonomiesicheren Stimmung ist kein Anlass“, mert nem az ész fenséges, hanem az, a mi őt közvetíti. A tiszta ész mellett az emberben ott van az erkölcsi ösztön, az Instinct, mely csakis egyedül képes az élet végső titkainak megfejtésére. Mellette az észnek saját ereje csak abban áll, hogy felkeltse bennünk a kívánságot: „eins mit uns selbst zu sein, ohne weiteres.“[4]

Jacobi tehát mégis csak visszatért az Instinct-hez, mint az erkölcsiség végső alapjához. Ezen erkölcsi ösztönünk működése folytán igyekszünk vágyainkat kielégíteni. A vágyak egyesítésében van az erény; az igazi boldogság nem egyéb, mint ezen összes vágyainknak lehető kielégítése, a mi nem külső állapot, hanem kedélyünk természetéhez tartozó dolog, egyéniségünk egy tulajdonsága.[5]

[1] Jacobi's W. III. k. 322. l.

[2] Mintha csak L. Ehrenfelset hallanók, a ki szerint az érték szintén a tárgy kívánatos voltával (Begehrbarkeit) egyenlő. (Lásd „System der Werttheorie“ cz. művét.)

[3] Jacobi's W. VI. k. 51. l.

[4] Jacobi's W. V. k. 432. l.

[5] Jacobi's W. II. k. 344. l.

Az észnek az erkölcsiség feletti törvényhozó jelentősége ezzel többé-kevésbbé megszünik s a *boldogság elérése* lesz az Instinct által sugalmazott *erkölcsiség főczélja*. Különben akár az erkölcsiség fenyegető parancsa, akár a boldogság sürgető vágya legyen erkölcsi cselekvéseink rugója, fel kell tételeznünk az Istent, a kinek mindenhatósága a méltóságot (Würdigkeit) a boldogsággal összekapcsolja. El kell ismernünk Isten erkölcsi kormányzásának szükségességét; az erényben való hit egyúttal felkelti bennünk az Istenben való hitet.[1]

Hogy azonban betartsuk Jacobi erkölcstanának tárgyalásában a kellő sorrendet, vissza kell térnünk még az Instinct-hez, hogy annak megvilágitsuk egy olyan oldalát, a mely eddig még nem domborodott ki eléggé s a mely nagy fontossággal bír az erkölcstanra nézve, a mennyiben azt az emberiség culturalis történetével szoros összefüggésbe hozza. Vagyis látnunk kell, hogy lesz az erkölcstan „philosophische Menschheitsgeschichte“ s csak ezután lesz időszerű az Istenség és az erkölcsiség összefüggéseit megvilágitani.

Az Instinct-nek, mely minden való igazságának alapja s a melyben az élet ethikai gyökerének szálai elhúzódnak, van még egy nagy jelentősége: az, hogy *az egyéniség kiválásának lehetősége rajta alapszik*. Az önmagát meghatározó egyén ugyanis erkölcsi személy κατ' ἐξοχήν s az ő absolut önmeghatározottságának lényege az Instinct-ben, ebben az ősi ösztönben rejlik.

Jacobi erkölcstanának az egyéniségről szóló része igen érdekes s nagy jelentőségű annyiban, hogy ez a tan igen nagy hatást tett későbbi követőire. Úgy látszik, hogy a XVIII. század végén és a XIX. elején történt társadalmi rázkodások nagy hatással voltak reá éppúgy, mint a század közepe táján történt események Eötvösre. Innen van, hogy a két iró műveiben az egyéniség kérdése annyira előtérbe nyomul. S kétségtelen, hogy Jacobi erkölcstanának ezen része, nem különben különösen a Woldemart uraló romantikus hangulat *hatással voltak Eötvösre*. Magán a „Karthausin“ is meglátszik ennek a nyoma; ez a regény határozottan kezdi sürgetni az egyes értékét a társadalommal szemben, meg akarja mutatni, hogy az egyes értéke önmagában s nem társadalmi hasznosságában keresendő. Ezen elv értékelméleti igazolását Böhm Károly Axiologiájában találhatjuk meg egész megrendítő nagyságában és fontossá-

[1] Jacobi's W. I. k. 303—304. lapok.

gában. Igaz, hogy Eötvös „Karthausi"-jában ezen tendencia nem talált megfelelő kivitelre, a mennyiben az ott bemutatott egyének, noha szeretnének a társadalommal szemben érvényesülni, mégis elbuknak. Ez azonban a regény czélzatának fontosságát nem kisebbíti.

Sajnos, hogy Jacobinak az egyéniségről szóló tana is, — mint a többi — végül beleesik már ismert theologiai mysticismusába. De lássuk a részleteket.

„Mir ist Personalität α und ω; a ki a személyiséget az általam adott értelemben nem fogadja el, az philosophiámat sem fogadhatja el, annak számára én és az én tanom nem léteznek."[1] Ez a személyiség a maga legteljesebb fejlettségében genialis, legfőbb biró a practikus philosophia minden kérdésében. Ez az erkölcsi genie alkotja a törvényt, melyet önteremtette formáiban valósít meg. Erkölcsi alapjait a kiváló ember nem változtatja meg, legfennebb ezekhez való magatartása változik az idő és a körülmények szerint; kötelességeit azonban minden esetben maga irja elő magának, — saját belátása szerint. Az ilyen férfiak, a kik belső szabadságérzetüknél fogva isteni módon (göttlich) koruk fölébe emelkednek — valóban a föld sói; s ha hivatásukat teljesítik, igazuk van és volt, még ha kortársaik és az utókor gonosztevőknek vagy rajongóknak bélyegezte is őket.[2] De vajjon minden ilyen kiváló személyiség lehet a „legmagasabb" mértéke az erkölcsiségnek? Természetesen nem; legmagasabb mérték csak a legmagasabb erkölcsi személyiség lehet. Ilyen legmagasabbat azonban az emberek között nem találhatunk, mert a véges egyénekben, különbségeik mellett is vannak bizonyos egyformaságok s így a többiektől minden tekintetben elütő, legkiválóbb, — egyik sem lehet. Az egyéniségek egymást szükségképpen korlátozzák tevékenységükben, s bármilyen tökéletes is legyen egy ember, még sem lesz képes „den ganzen Umfang des Wirklichen auszufüllen und das lebendige Dasein selber darzustellen."[3]

A legmagasabb mérték tehát nem ember, noha egy személy lesz. Ez *a legmagasabb és absolut személyiség maga az Isten.* Jacobi ezután igyekszik az Isten személyiségének jellemzésével ezen gondolatnak súlyt adni s egyszersmind az erkölcsiség és az Isten fogalmának szoros kapcsolatát kimutatni. „Az eszes lény az esztelentől az

[1] Jacobi's W. IV. k. I. r. Előszó. XXIII. l.
[2] Schmied i. m. 96. l. Jacobinál V. k. 86. és 426. lapok.
[3] Schmied i. m. 101. l.

öntudat magasabb foka által különbözik. Legtökéletesebben különbözik minden dolgoktól Isten, a ki a legmagasabb személyiség és a kinek egyedül van birtokában az egészen tiszta ész (eine ganz reine Vernunft)".[1] Minden személyes meggyőződésünk mértéke Isten legtökéletesebb személyiségében rejlik s szent akaratának megnyilvánulásai a lelkiismeret kijelentéseiben jutnok tudomásunkra.[2] Így lesz Jacobinál az a „Heldenmoral", mely minden korlátot szét akart rombolni, theologiai erkölcstan, melynek alapja az, hogy minden megismerés, az erkölcsi is (már t. i. a mennyiben beszélhetünk ilyenről) az isteni kijelentésből veszi eredetét. Így lesz az erkölcstanítóból *vallástanító* (Religionslehrer). „Hogy Istenben a legmagasabb személyiséget s a legtökéletesebb erkölcsi idealt látjuk: ez a mi vallásos hitünknek legkimagaslóbb tana." Ebből az is érthető, hogy a vallás és az erkölcsiség szoros kapcsolatban vannak egymással s csakis ezen tan elfogadása nyujthat bepillantást *az emberiség történetébe*, valamint az egyes és a társadalom fejlődésének törvényeibe, mert „az egyes emberre s a társadalomra nézve is legelső és legszükségesebb feltétel: Isten."[3]

Jacobi erkölcstani elveinek ezen rövid bemutatásából látható, hogy milyen sajátságos elemekből van alkotva. Kezdi az erkölcs isteni eredeténél, azután leszáll az emberiséghez s itt minden theologiai dogmatismustól menten, egy hősi moralnak alapját igyekszik megvetni. A hősöket úgy jellemzi, hogy szinte Nietzsche Übermensch-ét látjuk szemeink előtt, a mint szétrombolja a régi értéktáblákat. Ebből a káprázatból kiragad az író, mert a hősök felett is ott áll a legmagasabb személyiség: Isten, — s az emberi szellem bármilyen kiváló is, nem egyéb, mint az isteni kijelentés eszköze.

Schmied Jacobiban az autonom erkölcstan apostolát látja. Annyit megengedünk, hogy Jacobinak volt érzéke ez iránt s Kant erkölcstanával szereti az egyeztető pontokat keresni. De azért ő sohasem volt képes Kant idealismusának magaslatára felemelkedni. Erkölcstana csodálatos vegyülete a theologiai dogmatismusnak s az autonom törekvéseknek, a sensualismusnak és intellectualismusnak. De az előbbiek elnyomták az utóbbiakat. S habár el kell ismernünk érdemeit, melyeket az individualismus tanának

[1] Jacobi's W. II. k. 244. l.

[2] Hogy ez mennyiben bír alappal, arra nézve l. Varga Béla: „A lelkiismeret" cz. értekezését.

[3] Jacobi's W. IV. k. I. r. 242. l.

valóban szines és érdekes fejtegetésével szerzett, valamint el kell ismernünk azon hatást, melyet ezen tan tett, — azt mégis constatáljuk, hogy az ő erkölcstana a legalitas erkölcstana, a mi különben természetes következménye ismeret- és értékelméletének.

VIII. Jacobi és a voluntaristikus ítéletelmélet.

Nem lesz érdektelen mindezek után röviden megismerni *azon tanokat*, melyek az ismeretelméletben a legújabb időben különösen Jacobi hatása alatt s kis részben más régibb befolyások következtében nagy tért hódítottak s Jacobi ismeretelméletének — úgy szólván — folytatását teszik. Ezen irányt voluntaristikus ítéletelméletnek nevezik, minthogy hívei az ítéletet a megismerés központi alkatának tekintve, annak analysiséből igyekeznek az ismerés és értékelés egész folyamatát megmagyarázni.

Az egész tan annak kimutatására irányul, hogy az ítélet nem csupán elméleti dolog, hanem egyúttal practikus jelentősége is van.[1] Más szóval az ítélet nem csupán valamely tény puszta kijelentése, nemcsak két fogalomnak kapcsolata, hanem mindehhez még hozzájárul valami, a mi az elismerés vagy el nem ismerés, az igenlés vagy tagadás érzetének alakjában, mint szükségképeni járulékos elem minden ítéletben feltalálható. Ezen iskola követői szerint *tisztán léti* (ontologiai) *ítéletek nem is léteznek*, mert minden ítélet állásfoglalást jelent az ítéletben foglaltakkal szemben, minthogy pedig az állásfoglalás értékelést tételez fel — azért minden ítélet értékítélet, a miből következik, hogy maga az ismerés sem egyéb, mint elismerése vagy el nem ismerése, szóval értékelése az ismereti tárgynak. Valaminek megismerése tehát nem tény, hanem — minthogy a megismerés végső elemzésben egy akarati döntésen alapszik — tényczselekvény (Tathandlung).[2] Természetes, hogy ennek az elméletnek következményei kiszámithatatlanok az ember világának egész philosophiai structurájára nézve, a mint talán fejtegetéseinkből eléggé ki fog tünni.

A tan gyökerei visszanyúlnak egészen Descartes-ig, a ki azt mondja a többek közt, hogy „ipsum actum iudicandi, qui non nisi in assensu, hoc est in affirmatione vel nega-

[1] L. Rickert i. m. 92. l.
[2] Rickert i. m. 232. l.

tione consistit, non retuli ad perceptionem intellectus sed ad determinationem voluntatis". Descartes az itélést ezek szerint nem a perceptióhoz (Vorstellen), hanem az akarashoz számitotta volna. Ennek alapján igyekeztek némelyek (pl. Christiansen) őt úgy tüntetni fel, mint a voluntaristikus itéletelmélet előfutárját. Hogy ez mennyiben sikerült, az nem tartozik ide; azt sem akarjuk kutatni, hogy Descartes ezen mondásából mennyiben lehet következtetni az ítélet akarati jellegére s hogy egyáltalában neki imputálható-e a voluntarista ítéletelmélet kezdeményezése vagy nem?! Erre nézve Kastil[1] műve kimerítő felvilágositást nyujt.

A tannak történeti előzményeire való tekintet nélkül — annak jelen állására nézve Kastilnak az a véleménye, hogy az egész csak félreértésen alapul. Mert — úgy mond — azt mindig lehet állítani, ha az ember valamit hisz vagy nem hisz, ha valamit szeret vagy gyűlöl, hogy a tárgygyal szemben bizonyos állást foglal el (Stellung nehmen) s lehet az előbbit helyeslésnek, az utóbbit elvetésnek nevezni. Mindezen megkülönböztetésnek azonban nincs semmi különös értelme; bármilyen kapcsolat legyen ugyanis az itélet és a kívánás között — tény csak az, hogy maga az itélet mégis toto genere különböző lesz a szeretettől vagy gyűlölettől, mely benne megnyilvánul.[2] Ezen megjegyzés kétségtelenül jó helyre czéloz, maga Kastil azonban inkább a tan történeti birálatával, mint logikai értékének megállapitásával foglalkozott.

A voluntaristikus itéletelmélet újabb képviselői közül Windelbandról és Rickertről kell megemlékeznünk s az ő felfogásuk megismerése belepillantást fog nyujtani a kérdés azon részébe, hogy a Jacobi ismeretelméletének milyen alapvető szerep jut ebben az egész dologban.

Windelband megkülönböztet ítéletet (Urteil) és megítélést (Beurteilung).[3] Ítéletek alatt érti ő a tisztán theoretikus kapcsolatokat vagyis érthetőbben az ontologiai ítéleteket. Minden ilyen ítélethez hozzájárul egy megítélés, mely annak igaz, jó, szép voltát vagy az ellenkezőt megállapitja. E két elem (Urteil + Beurteilung) olyan szoros kapcsolatba lép egymással, hogy pontos analysis nélkül nem is vagyunk képesek e két alkotórészt egymástól elkülöniteni; pedig a megismerés minden tétele (Sätze) az

[1] Alfred Kastil: Studien zur neueren Erkenntnisstheorie. I. Descartes 13—17. skk. lapok.
[2] Kastil i. m. 17. l.
[3] Windelband: Präludien 52—64. l.

ítéletnek és megítélésnek combinatiója, mind olyan fogalmi kapcsolatok, melyek értéke felett az affirmatio vagy negatio dönt (melyek természetesen benne foglaltatnak az ítéletben). W. szerint az itélet és megitélés megkülönböztetése annál nagyobb fontossággal bír, mert csak ez által jutunk el a philosophia tulajdonképeni feladatának megállapításához. Magának az ítéletnek anyaga ugyanis az egyes disciplinák tárgya; ezeknek összegyűjtése az ő feladatuk. A philosophia feladata azonban a megítélés. (Die Beurteilung.) Úgy látszik, W. nem vette észre, hogy az ismeretelmélet kisiklott kezei közül s ezt egy universalis metaphysika, mely értékelmélet nevet is viselhet, absorbeálta.

Mindez csak töredékes dolog a Rickertéhez képest, a ki ezt a tant minden következményeivel elfogadja s ennek alapján egy egész ismeretelméletet fejt ki. Nála is a megismerés igenlés vagy tagadás.[1] Maga az ítélet állásfoglalás valamely értékkel szemben (Stellungnehmen zu einem Werte), mert csak értékekkel szemben van helye helyeslésnek vagy rosszalásnak. Az igenléshez vagy tagadáshoz azonban bizonyos *érzés* vezet bennünket s azért kimondja, hogy a megismerést az érzések irányitják s ezen érzés közvetlenségén alapszik az ismeretek bizonyossága. Megjegyzendő azonban, hogy az az érzés, mely az ítéletben megnyilatkozik, nem a mi független, önkényes hozzáadásunk, hanem olyan valami, a mitől mi magunk is függünk. A közvetlen érzés tehát, mely ítélésünket és ismerésünket vezeti, mintegy kényszerítőleg hat reánk s nekünk szerinte kell (soll) cselekednünk. Maga az igazság nem egyéb, mint ezen Sollen-nek elismerése s ennek érzése vezet minket a megismerésben. Az ismerés erre a Sollen-re (das transcendente Sollen) irányul, mely az ítéletben ismertetik el s mely ezek szerint ismeretünknek tulajdonképeni tárgya.

Nem czélunk a voluntarista ítéletelmélet alapján álló tanokat tovább is ismertetni, talán ennyi is elég feladatunk megoldásához. Rickert tanából már láttuk azt, a mire legnagyobb szükségünk van. Szerinte ugyanis az ismerés állásfoglalás valamely értékkel szemben s mindennek alapja a közvetlen érzés. Ime Jacobi érzésének felelevenedése. Neki ugyan nem sikerült erre az érzésre olyan elméleteket épiteni, mint utódainak, ő mindazt csak sejtette, a mi náluk fogalmi kialakulást nyert. Jacobinál is az érzés minden

[1] Rickert i. m. 103. l.; különben az egészre 84—125. l.

megismerésnek forrása, ugyanez utódainál is. A valóság alapjai nála is a transcendens világába nyúlnak, Rickertnél szintén a transcendentes Sollen az ismeret tárgya. Minden tudásunk ezen „kell"-ről való meggyőződésünkben, az ebbe vetett *hitben* találja végső alapját, akárcsak Jacobinál. A tudás végső fogantyúja a hit, az ismerés alapja az értékelés s mindennek a legelső alapja és összessége az absolutum, a transcendens világ realis ismerő alanya, a kit hitünkkel, mely az érzés alapján áll, megragadhatunk s a kiben a transcendentes Sollen, mint „szentség" testté válik, mely a világító fáklya a legfőbb mérték az értékelés által létrejött ismereti világban.

Jacobi ismeretelméletének vitás pontjait már igyekeztünk megvilágítani, itt csak a voluntaristikus ítéletelmélet alaptévedésére kell rámutatnunk. A hiba ott van, hogy a való és kellő világának, az ontologiának és axiologiának határait teljesem szem elől tévesztették, félreismerték. Természetes, hogy a ki előtt a substantia és érték fogalma nem állanak kellő elkülönítettségben az az ítéletekben olyan mixtum compositumokat fog látni, mint a voluntaristikus ítéletelmélet hívei. Az újabb értékelmélet legnagyobb tévedése (csak Kreibigra hivatkozunk) mindenütt az, hogy ott is értékelést lát, a hol annak még nyoma sincs, hogy a valóságítéleteit már értékítéleteknek tekinti ott, a hol még erről szó sem lehet. Ebből a helytelen kiindulásból származik aztán a dolognak olyan fejetetejére állítása is, hogy az érték megelőzi a valóságot, holott kétségtelen, hogy előbb valaminek lenni kell s csak azután értékelhetjük azt.

A valóság és értékítéletek különbségét tüzetes analysis után az újabb értékelméletben Böhm Károly mutatta ki.[1] Az ő fejtegetéseinek érdemleges tárgyalásába most nem bocsáthozhatunk, csak főbb eredményeire mutatunk reá. Kimutatja, hogy az értékelés csak az ontologiai ítéletek fölébe való emelkedéssel kezdődik. Az érzésnek kétségtelenül szerepe van az ítélet meghozatalában. De maga az érzés még nem érték, a kedvérzetet nem kell összezavarnunk az értékérzettel (Wertgefühl), mert akkor nem fogunk becslést látni ott, a hol voltaképen csak egy ontologiai tény megállapításáról lehet szó. Ha valamely tárgyról ránk gyakorolt hatásánál fogva kimondjuk, hogy kellemes vagy kellemetlen, — ez pusztán ontologiai ítélet,

[1] Böhm Károly: Ember és világa. II. k. 47. és 48. §§ s különösen i. m. III. k. 51—63. lapok.

mely a dolog értékéről még nem értesít. Az ilyen ítéleteket ő a tetszés alapítéleteinek nevezi ellentétben Kreibiggel, a ki ezekben elsőrendű (primär) értékítéleteket lát. Ez utóbbi (t. i az értékítélet) csak akkor áll elő, ha az érzésmutatót az értékmérővel egybevetjük. Természetes, hogy a ki ezen phasisokat nem látja tisztán, az azt hiszi, hogy értékítéletet hozott, mielőtt a valóságítélet létezett volna. Ily értelemben beszélnek aztán érzésítéletekről (Gefühlsurteil), a mi azonban nem helyes. Az ontologiai és axiologiai ítéletek, pontos megkülönböztetése után ebben az ítéletben, hogy „a fal fehér“ senki sem fog állásfoglalást látni a tárgygyal szemben, a mely a mi akaratunk közreműködése folytán jött volna létre. Ha pedig valaki azt vetné ellen, hogy a fenti ítéletet mégis csak el kell ismernem (tehát erkennen = anerkennen) s hogy ezen ítélet mögött is ott lappang a késztetés, a transcendentes Sollen, mely Rickert szerint a megismerés tulajdonképeni tárgya, az teljesen megtéveszti a dolgokat s μετάβασις εἰς ἄλλο γένος-t követ el. Mert a „Soll“ csak egy formalitas, csak elrendezési kategoria, melynek magyarázata nagyon egyszerű. A való világa úgyanis teljesen független tőlünk, a mennyiben itt a világot úgy fogjuk fel, a mint nekünk jelentkezik. Semmi egyéni hozzájárulás nem változtat azon tényeken, melyek a valóság világában nekünk képek alakjában tudomásunkra jutnak. Szellemünk a maga sajátos arravalóságaival, az ismerő tényezők segítségével alkotja meg képünket a tárgyak való vonásairól. A külvilág ebben az esetben kényszerítő erővel csikarja ki tőlünk független tárgyi alkatának megismerését (Rickert „Soll“-ja tulajdonképen ez és semmi egyéb). Ezen tárgyi vonások alkotják az ismereti világ *tartalmát* (nem pedig a sollen). Az ember e való világgal szemben csak szenvedő (passiv) szerepet kénytelen betölteni, mert itt csak receptiv tevékenységet fejt ki.

A voluntaristikus ítéletelmélet alaptévedése tehát abban rejlik, hogy a valóságítéletek létrejövésében akarati actust látott és hogy a formalitast (Sollen) tartalomnak tekintette s abban ismereti tárgyat látott. — Azt már jeleztük, hogy e tannak végső gyökerei miként vesznek el az *érzésben* s azt is kimutattuk, hogy ezen a ponton a voluntaristikus ítéletelmélet elválaszthatatlan kapcsolatba kerül Jacobi ismeretelméletével.

Ezzel Jacobi philosophiájának legjellemzőbb pontjait bemutattuk. Kétségtelen, hogy az ő sokoldalú egyéniségének teljes ismerete még bővebb tárgyalást követel. Aesthetikai és történetbölcseleti elvei szintén érdeklődésre

számíthatnak s különösen ez utóbbi szempontból — mint már jeleztem is — nagyon figyelemreméltók az ő, habár csak szétszórtan található megjegyzései. Főczélunk azonban az volt, hogy ismeret- és értékelméleti tanaival foglalkozzunk, gondolván, hogy ezáltal ezen disciplinák mai egyik igen elterjedt irányának történeti fejlődéséhez forrásszerű adatokat s némi kritikai megvilágítást nyujtunk.

Dr. Varga Béla.

ADALÉKOK A MAGYAR PHILOSOPHIA TÖRTÉNETÉHEZ. (IV.)

Köteles Sámuel élete és philosophiája.

5. *Köteles erkölcstana.*

Köteles Sámuel a philosophiai erkölcstant két kötetes művében tárgyalja. A műnek első része: a *Tiszta Erkölcsi Tudomány* czimet viseli. A második részt *Erkölcsi Anthropologiának* vagy *alkalmaztatott erkölcsi tudománynak* nevezi szerzője. Mindkét kötet fejtegetéseinek czélját az előzőeként határozza meg és tűzi ki: „*a Critica Philosophia Erkölcsi systemájának lelkét röviden, tisztán, fundamentumosan és tudományos renddel adni elé*".

Az első rész — az erkölcsi philosophia — három főrészre, vagy a hogyan Köteles irja, három *fődarabokra* oszlik. Az első fődarab *az erkölcsi okosság kritikáját* foglalja magában. A második fődarab *a közönséges erkölcsi képzetek systemájárol, vagy az Erkölcsök Metaphysikájáról szorosabb értelemben,* tárgyal. A harmadik fődarab *a tiszta Asketikát* adja elő.

A második rész — az alkalmazott erkölcsi tudomány — két főrészre oszlik: első rész, *a közönséges rész*, a mely az embernek, mint embernek kötelességeiről szól; második rész, *a különös rész*, mely az embernek azokat a különös kötelességeik adja elő, a melyek az embernek különféle viszonyaiból és összeköttetéseiből származnak.

A) A Tiszta Erkölcsi Philosophia.

A cselekvő vagy erkölcsi philosophia általában véve, az okosságnak azon törvényeit foglalja magában, melyek az embert szükségképpen és minden feltétel nélkül kötelezik s azt határozzák meg, hogy az embernek, mint szabad valóságnak, mit *kell* cselekednie, a végre, hogy nemes czéljának megfelelhessen. Világos tehát, hogy az erkölcstan

merőben különbözik a politikától, melynek tárgya az *okos magaviselet* s melynek charaktere teljesen tapasztalati, lévén scientia a posteriori. Az erkölcstan törvényei kategorikusok; a politikáé csak javallások. Az erkölcstan regulái szükségképpen köteleznek; a politikáé csak bizonyos feltétel alatt.

Az erkölcsi philosophia tárgya az *ember*, az emberi szabad cselekedetek. Az erkölcsi philosophia az akaratnak törzsökös elveit és szabályait fejti ki s következőleg elveket és szabályokat ad annak. Az anthropologia, illetve annak egyik része, a *telematologia*, azt adja elő, hogy milyennek formáltatott az ember akarata a természet által. Ezzel szemben a moralis azt mutatja meg, hogy milyenné formálhatja és milyenné *kell* formálnia az embernek ezt az akaratot.

Az erkölcsi philosophia tárgyából és czéljából szükségképpen folyik, hogy *kútfeje* nem lehet a tapasztalat, hanem egyedül *a cselekvő vagy erkölcsi okosság* (ratio practica). Az erkölcsiségnek elvei és törvényei vállozhatatlanok kell, hogy legyenek; már pedig, a ki az erkölcsi képzeteket a tapasztalásból akarná formálni, az a virtusból olyan dolgot csinálna, mely az időhöz és körülményhez képest szüntelen változik (lásd I. k. 15. l.). A tiszta okosság örökkévaló, szükséges és változhatatlan lévén, ilyenek lesznek az abból levezetett elvek és szabályok is.

Az okosság természetére nézve siet megjegyezni Köteles, hogy az csak egy és megoszolhatatlan erő, de a mennyiben *műve* különböző, annyiban *neve* is különböző. A mennyiben tárgya az *ismeret*, annyiban *vizsgálódó* vagy *szemlélődő* (ratio theoretica sive speculativa); a mennyiben tárgya az akarat, annyiban *cselekvő* vagy *erkölcsi* (ratio practica).

Az erkölcsi elvek és törvények függetlenek a tapasztaláshoz s azokat a tapasztalás sem nem bizonyíthatja, sem le nem ronthatja. „Valamint az egyenes linea egyenesnek marad — úgymond Köteles i. m. 16. l. — ha senki sem húzna olyat, úgy az erkölcsi principiumnak igazsága megmarad, ha senki se cselekednék azok szerint“ (i. h.). A tapasztalásból vett példák erkölcsi *remekkép* (ideál) gyanánt soha sem szolgálhatnak. Ha cselekedeteinknek erkölcsi becsét meg akarjuk határozni, ezzel az ideállal kell azokat összemérnünk. Az erkölcsi elvek kútfeje az okosság lévén, világos dolog, hogy az embernek a moralitas nem csak esetleges vonása, mint Montaigne és Mandeville állítják. „*Az erkölcsiség természetes tulajdonsága az okos Valóságnak, mint a karikának a kerekség, a háromszegű figurának a három oldal. Ugyanis az erkölcsiségnek és az okosságnak valósága, és a természete ugyanazon egy*“ (i. m. 17. l.).

Az okosságból Köteles tana szerint, két tudomány veszi eredetét: *az erkölcsi philosophia* és a *természet törvénye* — *a ius naturae*. Az egyiknek tárgya az *erkölcsiség*, másiknak a *törvényesség*. A két tudomány között azonban nagy különbségek is vannak. A természet törvénye tárgyazza az ember külső állapotát; az erkölcstan az ember belső állapotát. Az egyik csak a cselekedet külső alkatára vigyáz; a másik tekinti a cselekvőnek maximáját is. Az erkölcsi cselekedetek törvényszéke a *lelkiismeret*; a törvényes cselekedeteknek külső törvényszékük van. A törvény tudományában az indító ok külső; az erkölcstanban ellenkezőleg: az indító ok is, a czél is belső. Az erkölcsiségben „az ember egyedül magamagának czélja; egyedül magával vagyon az embernek ügye" (i. m. 23. l.). Az erkölcsiség még a törvényes cselekedeteket is magasabb szempontból vizsgálja.

Az erkölcsiség kútfeje egy lévén, az okosság, világos dolog, hogy többféle erkölcsiség lehetetlen. A theologusi és philosophiai erkölcsiség, illetve erkölcstan között való különbség tehát nem indokolt.

Miután megállapítottuk az erkölcstan tárgyát és kútfejét, el kell helyeznünk a tudományok mezejében. A philosophia vagy *formás* — vagy *matériás*. A formás philosophia foglalkozik a gondolkozás törvényeivel. A matériás philosophia pedig ismét két mezőre szakad, mivel az egész világ is két nagy sphaerára szakad: 1. a *szükségesség* vagy a természet sphaerájara és 2. a *szabadság* sphaerájára. Innen a materiás philosophia vagy a természetnek vagy az erkölcsöknek philosophiája. Mind a kettő pedig vagy *tiszta* vagy a *tapasztalásból* vétetett. A tiszta philosophia neveztetik *metaphysikának*, a mely a mennyiben azt vizsgálja, a mit a tiszta okosság által megismerni lehet, neveztetik a *tiszta okosság kritikájának*; a mennyiben pedig a *kívánó* vagy *érző tehetséget* vizsgálja, neveztetik a *cselekvő okosság kritikájának*, illetve az *ízlés kritikájának*. *A tapasztalásból vett philosophia* pedig a tapasztalásból meríti tárgyát.

Az erkölcsök philosophiája is lehet *tiszta* s neveztetik az erkölcsök metaphysikájának; *vagy tapasztalati* s ekkor erkölcsi anthropologia vagy alkalmaztatott morál a neve. A *tiszta* rész az első, mivel ez veti meg az alapot, az keresi meg a forrást és állapítja meg az elveket. Főkérdései: vannak-e közönséges, változhatatlan és szükséges erkölcsi principiumok? van-e erkölcsi szabadság? — van-e az okosságnak változhatatlan és szükségképpeni czélja? Miben áll a fő jó? — Az alkalmazott ethika pedig a kötelességek

elméletét foglalja magában s keresi az egész gyakorlására alkalmas eszközöket.

Ha már most valaki az erkölcstannak haszna felől kérdezősködnék, Köteles azt feleli, hogy a tudományos morál csudát nem teszen és az erkölcsiséget szivekbe nem öntheti; de másfelől megőriz a kétségeskedéstől s attól a tévelygéstől, hogy magunkat fel ne oldozzuk minden kötelesség alól. Megtanít arra, hogy *az ember az erkölcsiség által önczél*, senkinek és semminek nem csupa eszköze; „*ez által van ő neki magában az érdeme és méltósága, mint a napban a világosság forrása; ez által, az erkölcsiség által, tündöklik változhatatlan fénynyel, melyet semmi meg nem homályosíthat, sőt inkább minden dolog ettől kölcsönzi a maga becsét* és *fényét; ez által szerezhet végtére az ember magának igaz és állandó tiszteletet*“ (i. m. 41. l.). Az erkölcsiség az alapja a polgári életnek és vallásnak. Nélküle „*minden politika merő azon ravaszság, és gyáva csalárdság mestersége*“ (i. m. 43. l.) Fundamentuma a nevelésnek.

Az erkölcstan történetében két osztályát lehet megkülönböztetni a philosophusoknak. Egyik osztályba tartoznak azok, a kik anyagi elvekre építették rendszerüket; a másikba azok, a kik alaki elvekre. Az egyes philosophusokat csak egy pár szóban említi Köteles és ezzel bevégezvén bevezető fejtegetéseit, áttér az első fődarab tárgyalására.

a) Az erkölcsi okosság kritikája.

Az érzékiség s a tiszta cselekvő okosság természete. — Idevonatkozó fejtegetéseiben abból indul ki Köteles, hogy az ember kettős természetű valóság. Mint *érzeki természeti lényt* érzései és hajlandóságai vezérlik Mint *okos* vagy *erkölcsi* lényt az értelem és okosság képzetei határozzák meg. A két különböző természet szorosabb vizsgálata után könnyen felismerjük, hogy csak akaratnak és cselekedeteknek első mozgató elvei az *ösztönök*. Az alapösztön, mely minden állatban működik, két czélra irányul: 1. az egyesnek fenntartására és 2. a nemnek szaporítására. Ezek az ösztönök, mivel minden állatban uralkodnak, *természeti* ösztönöknek hivatnak. Ezek mellett azután ott vannak az emberben az *értelmes* (intellectualis) ösztönök, a melyek már magasabb és nemesebb szükségletekre irányulnak.

Az ösztönök mellé járulnak másodikul az *értelemnek képzetei*. A mennyiben az ember a maga értelmének képzetei szerint cselekszik, annyiban *kívánó tehetséggel bír*. E szerint az értelem mindig feltétele, illetve alapja a kívánó

tehetségnek. „Az értelem mintegy a mustrát tartja előnkbe; az akarat pedig annak tárgyát igyekezik megvalósítani“ (i. m. 60. l.). A kívánás munkáját Köteles ekként bonczolja fel. 1. Az ismeret egy bizonyos tárgyat tart elénkbe. 2. E tárgy velünk bizonyos összefüggésben áll. 3. mi megkívánjuk, akár mert gyönyörködtet, akár mert hasznos. 4. Az értelem válogat az eszközök közt, melyek által a kívánt dolgot megszerezhetjük. Szóval, a kívánásban négy pont van: a tárgynak, a czélnak, az indító oknak és az eszközöknek ismerete. A mely tárgyat óhajtunk bírni, azt *kívánjuk;* a melyet eltávoztatni szeretnénk, azt *utáljuk.* A kívánás olyan, mint a vonzó erő, az utálás, mint a taszító erő.

Az embernek, mint állati valóságnak, fő czélja, melyre tör, a gyönyörűség, a jólét és boldogság. A gyönyörűségek vagy testiek, vagy értelembeliek vagy erkölcsiek. Az állati természetnek törvénye ez: az ember, mint állati valóság, kívánja, a mi neki gyönyörűséget okoz, utálja, a mi fájdalmas vagy untató; az önszeretet és boldogság cselekedeteinknek főrugója.

Milyen már most, az embernek, mint okos és erkölcsi valóságnak természete és mi e természetnek a törvénye? Az érzékiség első rugója az emberi akaratnak; második az értelem képzetei és ismerete. Az ember, mint okos lény, a gyönyörűségek közt is tud válogatni értelmének vezetése mellett. Tudja, hogy melyik gyönyörűség a becsesebb. (És ha meg tudnók határozni, melyik gyönyörűséget kell fennebb becsülni, mint a miénket, meg lehet állapítani a gyönyörűségek theoriáját.) Mihelyt az okosság befoly az akaratra, legottan cselekvőnek neveztetik, de még nem törvényadó, hanem legfennebb javalló, tanácsadó, útmutató. Törvényadó csak akkor lesz, ha a cselekedet indító okát önmagában találja fel, mikor magánkivül nem lépik, hanem a maga erejénél fogva határozza meg magamagát. Ekkor már *tiszta cselekvő okosságnak* neveztetik. *Az indító okot pedig akkor meríti magából, mikor egyedül magát teszi magának czélul. És magát akkor teszi magának czélul, ha egyedül az erkölcsi törvény tisztelete által határozza meg a mi akaratunkat.* A kívánó tehetség pedig felső, ha egyedül az okosság által határoztatik meg. A felső kívánó tehetségnek gondolata és a tiszta cselekvő okosságnak gondolata egészen összeolvad s egygyé legyen.

A külső és belső indokok között választani kell. E választást — Köteles szerint — az akarat végzi el. Az akarat felteszi az okosságot és szabadságot. Ha a tiszta

okosság által határoztatik meg, nevezzük *tiszta* akaratnak; *tapasztalásbelinek*, ha csak az érzékiségből eredő okok határozzák meg; *elegyesnek*, ha mind kétféle indító ok együttesen hat reá. Erkölcsi szempontból a legtisztább akarat a legbecsesebb.

Az erkölcsi elvek. — Erkölcsi reguláknak neveztetnek az olyan ítéletek, a melyek az akaratnak az okosság által való meghatározatását fejezik ki. Erkölcsi *elveknek* pedig neveztetnek az olyan magasabb erkölcsi szabályok, a melyekben több alsó regula köttetik egybe. Az erkölcsi elvek tehát, Köteles szerint, úgy foglalják az alsóbb erkölcsi regulákat magok alá, mint egy magas képzet az alsóbbakat. Az erkölcsi elvekről azután mind magasabbra és magasabbra emelkedünk, míg végül eljutunk egy legfőbb erkölcsi principiumhoz, a mely az összes alsóbb elveket magában foglalja. Ez a legfőbb elv kölcsönöz az erkölcsi szabályoknak egységet s ez által lesz az erkölcstan egy organizált egész.

Az erkölcsi elvek két osztályba sorozhatók: vagy *személyes*, vagy *közönséges* elv a nevük. A személyes elvek csak azokat kötelezik, a kik azokat magukra nézve kötelezőknek elismerik. A közönséges elvek (principia objectiva) azonban minden okos lényre nézve feltétlenül kötelezők s nevezhetők erkölcsi törvényeknek, vagy a szabadság törvényeinek. A szabadság törvényei merő különbözők a természet törvényeitől. A természet törvényei a szükségszerűség törvényei; az erkölcsi törvények a szabadság törvényei. A természet törvényei azt fejezik ki, a mi történik, a mi van; az erkölcsi törvények pedig azt, a minek az okosság szerint meg kell történni.

Az erkölcsi törvények vagy *feltételesek* vagy minden feltétel nélkül *parancsolók*. A feltételes erkölcsi törvények az önnönszeretet regulái, az okos magaviselet szabályai. Erkölcsi törvények szoros értelemben csak az egyenesen parancsolók, vagyis a tiszta cselekvő okosság törvényei. Az egyenesen parancsoló törvények szerint „a jó és tisztességes cselekedetnek magában vagyon az ő becse, szépsége és tisztességes volta s nem kölcsönzi azt a szerencsés következésektől, mint a gyémántnak nem az adja meg az ő igazi becsét, hogy aranyba foglaltatik, hanem a nélkül is megvagyon annak az ő becse“ (I. k. 82. l.).

Az erkölcsi elveknek következő főtulajdonságait állapítja meg Köteles. 1. Az okosság természetéből kell folyniok; 2. közönségeseknek kell lenniök, nem csak az emberekre, hanem minden okos valóságra nézve, azaz, kell, hogy tökéletes kötelező erővel bírjanak minden okos valóság

akaratára nézve; 3. szükségeseknek kell lenniök s ennél fogva változhatatlanok; 4. szükséges, hogy a cselekedetet feltétlenül parancsolják.

Van azonban az erkölcsi elvek között még egy igen fontos különbség, melyet először Kant állapított meg. Az erkölcsi elvek u. i. vagy *formások*, vagy *matériások*. A formás elveknél a cselekedetek indító oka az okosság; a matériás elveknél a cselekedetnek következménye. A formás elv szerint valamely cselekedetet azért kell tenni, mert az okosság parancsolja; a matériás elv szerint, mert abból reánk haszon vagy élv háramlik. A formás elv szerint az okosság magamagának czélja; a matériás elv szerint az okosság valamely cselekedet csak azért parancsol, mert az eszköz valamely czélnak elérésére. A formás elv szerint mindenekelőtt a cselekedetet formájára kell figyelnünk; a matériás elv ellenben a cselekedetek anyagára, következményeire fekteti a fősulyt. A formás elvek szerint az okosság önmagának törvényadója s ezért ezeket az elveket *autonomikus elveknek* nevezzük; a matériás elvek szerint az okosság a maga törvényeit az érzékiségből veszi s ezért ezek az elvek *heteronomikus elveknek* hivatnak. A kétféle erkölcsi elvnek ebből az összehasonlításából világosan kitünik, *hogy egyedül a formás principiumok lehetnek igazi erkölcsi elvek* (lásd I. k. 91. s köv. lapjait).

A formás principium természetével és lényegével igen könnyen tisztába jöhetünk, ha meggondoljuk, hogy az tulajdonképen az okosságnak változhatatlan és örökkévaló természetét fejezi ki s annak kötelező voltát állapítja meg. Az okosság pedig minden időben és minden helyen csak egyetlenegy lévén s ugyanaz, ennélfogva *a formás elv is csak egy lehet*, míg ellenben a matériás elvek igen sokfélék lehetnek a szerint, hogy milyen czél tüzetik ki a cselekedet elé. Lehetnek még az elvek e két osztályán kívül még Köteles által ú. n. *elegyes elvek* is, melyek a formás és a matériás elvekből vannak összealkotva. Ezek azonban éppen nem birnak jogosultsággal az erkölcsiség terén. „A synkretismus — úgymond Köteles az I. k. 96. lapján — nem egyéb lévén, hanem a tágas gondolkozás módja, az, a charakterben állhatatlanságot, meghatározatlanságot és bizonytalanságot szül... A moralban semmi coalitio nem lehet.“

Az erkölcsi törvény, a mely hát csak formás lehet, az okosság természetéből folyik. Köteles igen világosan és határozottan mutat reá arra, hogy a belső köteleztetés az önnöntudásban, azaz mai nyelven szólva, az öntudatban gyökerezik. Az okos lény kénytelen a saját törvényét köz-

vetve kifejteni a maga lényegét, és saját természete által adott törvényt kénytelen követni cselekedeteiben. „Így a törvény és a kötelesség az okosság természetéből és charakteréből foly, mint a világosság a napból.“ Ezt a törvényt pedig maga az okosság adja magának oly céllal, hogy magát eredeti charakterében megtartsa. Mivel pedig az okosság a maga törvényadásában kétféleképen nyilatkozik, törvényei is kétfélék Egyfelől igyekezik hajlamaink között összhangot teremteni s erre vonatkozó reguláiban az érzékiségből keres indító okot. Másfelől azonban, teljesen figyelmen kivül hagyván az érzékiséget, az indító okot saját magából meriti. Az okos valóságnak — intelligentia — pedig éppen az a természete, hogy az indító okot mindig önmagából meriti. *Az intelligentiának természetét és eredeti jellemét a független és önnön munkásságra való törekvés jellemzi* (I. K. 103. l.). Az okos valóság két főjellemvonása tehát a *függetlenség* és az *önelhatározás*. Ez eredeti charakternél fogva már most természetesen következik, hogy 1 az okosság magamagának törvénye, czélja és rugója; 2. minden külső ösztönnek ellen tud állni.

Az ember okos lény lévén, szükség, hogy az érzékiség parancsait az okosság törvényének vesse alá s cselekedeteiben az okosság törvényét kövesse. Ez pedig csak úgy lehetséges, ha az ember tökéletes szabadsággal bír és önmagának törvényadója azaz, ha *autonomiával* rendelkezik. Ebből az autonomiából következik, hogy valamely külső törvényt csak akkor fogadok el törvényemül, ha az én törvényemmel egybevetvén, azzal megegyezőnek találom. Az okosságnak ebből az autonomiájából következik továbbá az embernek *méltósága* az ember erkölcsi természete iránt való tisztelet s végül ebből következik az ember rendeltetése és végső czélja, a mely nem más, mint az okosságra s tehát az erkölcsiségre való törekvés.

Az emberi okosság természetével és charakterével ekként megismerkedvén, nem lesz nehéz feladat megállapítani a moralisnak fő elvét, sőt e megállapítás mintegy önként kinálkozik. E törvény a Köteles meghatározása szerint ekként hangzik: „*Légy az, a mi vagy, t. i. okos Valóság; s mint okos Valóság tartsd meg a te eredeti charakteredet és méltóságodat; tartsd meg magadat a „te függetlenségedben*“ vagy más szavakkal: „*Cselekedj mindenkor a tiszta erkölcsi okosság szerint, és azonkívül semmi egyéb által ne engedd magad vezéreltetni és a cselekedetekre meghatároztatni*“ (lásd I. k. 110. l.).

Első tekintetre észrevehetni, hogy Köteles mindkét

meghatározása eltér a Kant ismeretes formulázástól. Ez eltérésnek okát Köteles abban látja, hogy Kant az okosságnak két criteriumát tartotta szem előtt: „*közönségességet* és *szükségességet*“, mikor a maga meghatározását megállapította.

A Köteles által megállapitott formula másként is kifejezhető, ha eszünkbe vesszük, hogy az akaratnak törvénye általános és szükségszerű kell, hogy legyen. Ez az új formula pedig így hangzik: „*Cselekedj úgy, mintha a te akaratodnak zsinórmértéke a természetnek közönséges törvényévé lenne*“ (l. k. 43. oldal).

Mind a három formulában azonban a törvény lelke, az elv egy és ugyanaz; az t. i. hogy mindenkor a közönséges törvényadó okosság szerint kell cselekednünk. Az idea mindenikben a közönséges törvényadás ideája. A különbség e formulák között csak az, hogy az *elsőben* tekintet van azon *zsinórmértékre*, melyet az okosság a maga cselekedeteiben követ; a *másodikban* pedig tekintet van arra a *czélra*, a melyet minden okos Valóságnak fel kell tenni, mikor cselekedik; a *harmadikban* pedig tekintet van arra az *egyességre*, mely a törvény követése által az okos Valóságok között létesül. Ezért a Kant első formulája igy szól: „*Úgy cselekedj mindenkor, a mint kívánnád, hogy a te helyedben cselekedjék minden okos Valóság*“; a második formula a következő: „*Úgy cselekedj mindenkor, hogy az okosságot mind a magad, mind a mások személyében mindenkor úgy nézd, mint czélt; sohase úgy, mint eszközt. Becsüld meg az emberiséget úgy a magad, mint a mások személyében*“. A harmadik formula pedig igy hangzik: „*Kövess mindenkor olyan regulát a te cselekedeteidben, a mely az erkölcsi Valóságok országában közönséges törvény lehessen*“.

Az első formula mintegy gátat emel az *egoismus* ellen; a második figyelmeztet emberi *méltóságunkra*, arra, hogy minden más dolognak csak külső becse vagyon, a mely *árnak* neveztetik, mert minden más dolog csak annyiban becsültetik, a mennyiben valamely más czélra alkalmatos. A harmadik formulát Schelling szinte igy fejezi ki: „igazi cselekedet az, a mely mintegy az egész emberi nemzet nevében légyen“.

Az igazi erkölcsiség ezek szerint az, a mely a felállított erkölcsi elvek szerint jár el s a megállapitott három formula szerint viszi véghez cselekedeteit.

Az erkölcsi elvekről szóló szakaszt a purismusnak az empirismussal való egybevetése rekeszti be. Ez az egybevetés megállapitja, hogy a tiszta erkölcsi systema szerint

nemesebb az emberi természet, nemesebb a morál s állandóbb az a charakter, a melyet a purismus formál. Az okos magaviseletű embert az érdek vezérli. Az erkölcsi embert a kötelesség.

A formás elveknek kritikai megállapitása után birálat alá veszi Köteles azokat az ethikai rendszereket, a melyek anyagi elvekre épültek és felel azokra az ellenvetésekre, melyeket esetleg tenni lehet, vagy a melyek esetleg téttettek is a kriticismus ethikája ellen. (Lásd a mű I. kötetének IV. szakaszát: a matériás principiumokról.)

Első helyen *az önszeretet vagy boldogság elvét* veszi bonczolás alá Köteles. E principium igy hangzik: „cselekedd mindenkor azokat, a melyek teneked mindenkor legállandóbb gyönyörűséget és boldogságot szereznek; az ellenkezőket távoztasd el". Ezen elven épült erkölcsi rendszerek hívei azt szeretik a criticismus szemére vetni, hogy az nem képes kielégiteni az embernek boldogság után való vágyakozását. Erre nézve igen helyesen jegyzi meg Köteles, hogy a kötelesség teljesitése körén belül megleli minden ember a maga boldogságát s tehát a kötelességnek tiszta, szoros előadása nem tölti el a lelket remetei fekete komorsággal, nem teszi az erényt sanyarúvá s annálfogva gyülölségessé, a mint azt Schiller gondolja. Viszont Köteles igen nyomos érveket állit a boldogság principiuma ellen, a mely érvek csak lehetetlenségét és alkalmatlan voltát törekednek kimutatni. A boldogság és erkölcsiség nem egy és ugyanaz a dolog. Kettő nem jár mindig együtt.

Az *erkölcsi érzés* (sensus moralis) elvének hirdetői azt tanitják, hogy a mi természetünk úgy van alkotva, hogy a jót és a rosszat, az igazságot s igazságtalanságot megérezzük. Az érzésnek ezt a nemét nevezik erkölcsi érzésnek. Principiuma: „*Kövesd az erkölcsi érzést, és cselekedd mindenkor azt, a mi tenéked belső gyönyörűséget okoz; távoztasd el azt, a mi undorral és nyughatatlansággal tölt el*" (I. k. 157. l.). E rendszer érvei ellen azt hozza fel főérvül és czáfolatul Köteles, hogy az erkölcsi érzés nem egy különös érzék munkája, hanem rendre-rendre fejlődő és erősbődő tulajdonsága az embernek. Ez az érzés, ha az okosság nem vezérli, megromolhatik s éppen ellenkező cselekvésre bírhat, mint a milyen cselekvést az erkölcsiség követel. Különben is az érzés, mint érzés, nem ítél a cselekedetnek jósága felett, mivel ez az ítélkezés az ítélőtehetség és az okosság dolga. *Tehát nem az erkölcsi érzés az alapja a köteleztetésnek — úgymond Köteles — hanem inkább az okosság kötelezése fundamentuma az erkölcsi érzésnek* (lásd I. k. 161. lap). De

még ha lehetne is az erkölcsi érzés a moralis elve, még akkor sem tudnók, hogy mit kellessen érteni e néven, mivel a hány ember és a hány philosophus annyiféleképen magyaráztatik annak lényege és természete.

Az anyagi elveken épülő systemáknak harmadik faja az, a mely a *nevelés elvére* építi az egész erkölcsiséget, azt tanítván, hogy a jó és rossz között nincs természetes különbség, hanem e különbségtételnek alapját a nevelésben és tanításban kell keresnünk. E rendszer szerint az erkölcsiség elve így lenne meghatározható: „*cselekedj úgy, mint a nevelés és a bevett szokás javasolják*“ (I. k. 166. l.). E rendszernek hívei rendesen a skeptikusok köréből kerülnek. Ez az erkölcsi elv azonban, Köteles szerint, merő helytelen. Mert hiszen kiki könnyen meggyőződhetik arról, hogy nem a nevelés szüli az erkölcsi elveket, valamint nem az öntözés adja a mag kifejlődését, hanem csak segíti azt. A nevelés is csak kifejtheti azt, a mi az emberben a természettől fogva benne van, vagy elfordíthatja attól. Ha a nevelés szülné az erkölcsi elveket, akkor ezek az elvek annyifélék lennének, mint a hányféle a nevelés, már pedig láttuk, hogy az erkölcsi elv változhatatlan, általános és szükségszerű.

Egy másik erkölcsi elv szerint, a melyet Köteles szintén kritika tárgyává tesz, az erkölcsi képzetek és elvek az emberi társadalom alkotásai. Ezt az elvet Köteles „*a polgári alkotvány principiumának*“ *nevezi* (I. k. 170. l.) s ekként formulázza: „cselekedd azokat, személyes interessédnek hátrahagyásával, a melyek a státus közjavát elémozdítják; s távoztasd azokat, melyek a közjóval ellenkeznek“. Ámde — jegyzi meg ellenvetéseiben Köteles — ez az elv a moralisnak alapja nem lehet, mert hiszen az erkölcsiség képzetének magasabb származása van, mint a statusnak, mivel a status emberi szerződésen alapuló. Minden szerződés pedig már előre felteszi az erkölcsi köteleztetést, a mely nélkül egy szerződés sem lehet állandó.

A *tökéletesség principiuma* szintén a matériás elvek közé tartozik s ekként fogalmazható: „Tökéletesítsed magadat, vagy: tedd tökéletesebbé mind testi, mind lelki erőidet és tehetségeidet; ennélfogva tedd magadat alkalmatossá mentől több lehetséges czélokra“ (I. k. 179. l.). Ez az elv a morálnak a főprincipiuma már azért sem lehet, mert a tökéletesség elve magában véve üres. Melyik tökéletességre kell törekednie az embernek? mi teszi tulajdonképen az ember tökéletességét? melyik a legfőbb czél? stb., mindezek olyan kérdések, melyekre a tökéletesség elve feleletet

nem ad. Ez az elv tehát feltétlenül egy magasabb elvre utal, mint a moralis fő principiumára.

Hasonlóképen elégtelen elv az *isten akaratjának principiuma* is, mert mi Istennek, mint legfőbb lénynek tökéletességeiről fogalmat csak a mi tökéletességeink alapján alkothatunk. Tehát mielőtt Isten szentségéről, jóságáról magunknak képet alkothatnánk, már szükség tudnunk, hogy mi az az erkölcsi jó, mi az erkölcsileg tökéletes. A kik pedig Istennek akaratát teszik legfőbb moralis elvül, azok az okoskodásban lévő keringést el nem kerülhetik.

Ekként végig vizsgálná az összes létező és lehetséges matériás elveket, következő eredményekre jut Köteles: 1. minden matériás elv az érzékiségből merít, következésképen mindenikben heteronomia van; 2. minden matériás elv a magunk szeretetére és boldogságára vezethető vissza s így cselekedeteinket ezen elvek szerint valamely külső czél vezeti a nem erkölcsi törvény iránt való tisztelet; 3. a matériás elvek csak úgy állhatnak meg, ha a formás elv alá vettetnek; 4. a ki ezeket a matériás elveket követi, még nem szükségképpen erkölcstelen ember.

Az akarat szabadsága. A mint már fennebb láttuk, az erkölcsi elv közönséges szükségszerű és változhatatlan törvény, a mely szerint kell formáltatnia az ember erkölcsiségének. De ha akaratuk nem szabad, úgy ez a formálás már eleve ki van zárva. „Az akarat szabadsága tehát fundamentum az egész erkölcsi tudománynak“ (l. k. 199. l.). A szabadság az embernek legfőbb tulajdonsága, mely nélkül az ember „mese magának“. A szabadságnak három nemét különbözteti meg Köteles: 1. transcendentalis szabadság; 2. erkölcsi szabadság; 3. törvényes szabadság. A transcendentalis szabadság erejénél fogva az okos Valóság képes a cselekedeteknek egész sorát önmagától elkezdeni. Az erkölcsi szabadság az emberi akaratnak az a tehetsége, mely szerint nem az ösztönök által kényszeríttetik cselekvésre, hanem mindezeket a maga önszándékából teszi.

Az akarat szabadságának kérdését Köteles egészen Kant okoskodásának alapján fejti meg. Az ember, mint értelmes valóság, mely nincs időben, a maga cselekedeteit önkéntes szabadsággal kezdi, de a cselekedet, mint *jelenés*, vagy a testi világban történő változás, ismét egy okhoz van kötve s így a cselekedet a természeti okuk következése. Világos tehát — úgymond Köteles — hogy ha akaratunk szabadságát a psychologia útján keressük, soha meg nem találjuk azt. Hogy a mi akaratunk szabad, azt csupán csak a kötelességnek belső érzéséből hozhatjuk ki. Erkölcsi való-

ságnak és szabad valóságnak, önnön törvényadásnak és a szabadságnak gondolatjai kölcsönös képzetek. És ez a két ítélet: az okosság törvénye kötelez bennünket, és az akarat szabad, egy és ugyanazt a dolgot jelöli. Végeredményként tehát ezt állapítja meg Köteles: „*Igaz szabadsággal az akarat csak akkor bír, midőn annak meghatározó oka egyedül a törvénynek formája, vagy, az okosság törvénye iránt való tisztelet*“ (I. k. 222. l.).

A tiszta erkölcsi okosság tárgya, vagy az erkölcsi jó. — Mi legyen a jó? ezt egyedül csak az erkölcsi principium által lehet meghatározni. Tehát itt nem dönthet sem az érzés, sem a tapasztalat, hanem egyedül csak a tiszta erkölcsi okosság. Az erkölcsi jó az erkölcsiségben áll, s mint ilyen, független, minden feltétel nélkül való jó, közönséges és szükséges jó, a melytől nyeri minden, mi, jó a maga becsét, „mint a plánéták csak annyiban világosak, a mennyiben visszavetik a napnak világosságát“.

Az emberi szívnek rugója vagy az erkölcsi érzés. — Mi az erkölcsi jó? erre a kérdésre szükségképpen következik ama másik: *mi az erkölcsi rugó?* Rugónak neveztetik valamely egyénben az, a mi kívánó tehetségét ösztökéli. Ha ez a rugó általános és közönséges, akkor *indító oknak* neveztetik. Az ember, érzéki és eszes valóság lévén, az ő lelkét kétféle ok határozhatja meg: 1. *közönséges ok*, vagy az erkölcsi törvény; 2. személyes ok, a mely vagy azt javalja, hogy az okosság törvényével egyezőleg vagy azt, hogy azzal ellenkezőleg tegyünk. Az érzékiség rugói nem lehetnek indító okok, sem az önszeretet ösztökélései, hanem csak egyedül az erkölcsi törvény iránt való tisztelet vagy az erkölcsi érzés. Az erkölcsi törvény iránt való tisztelet érzése neveztetik tehát erkölcsi érzésnek. Ez az érzés kétféle érzésből elegyül és olvad össze, ú. m.: *kedves* és *kedvetlen* érzésből. Kedvetlen annyiban, a mennyiben az erkölcsi törvény megzabolázza hajlandóságainkat; kedves annyiban, a mennyiben az erkölcsi törvény felemel eredeti méltóságunknak tudatára. Ennek az érzésnek alapja az okosság. A kettő között, az erkölcsi érzés és az okosság között az az összeköttetés van, a mely van az alap és következmény, az ok és a mód között. Ezt az érzést különben csupa leírás által senkivel sem lehet közölni, hanem mindenki csak úgy értheti meg azt, ha magába visszatér és az erkölcsi törvénynek a maga lelkében való munkálkodására figyel.

Az erkölcsi érzés, több-kevesebb mértékben, minden ember lelkében megvan. Tárgya az erkölcsi törvény. Az

erkölcsi törvény pedig személyekben lévén munkás, a személy is tárgya a tiszteletnek. „De — úgymond Köteles I. kötet 263. l. — a személyben is tulajdonképpen az erkölcsi törvény az, a mit tisztelünk. És így a személyben a charakter és az erkölcsi cselekedet módja, tárgya a mi tiszteletünknek. Vagy másképen: minden emberben az emberiséget becsüljük és tiszteljük.“ Az egész természet mezejében egyedül az ember a tisztelet tárgya.

Az erkölcsi érzés, a törvény iránt való tisztelet nem függ a mi szabad tetszésünktől. A tisztelet olyan adó, a melyet az erénytől meg nem tagadhatunk. A tiszteletnek ez az érzése kizár minden érdeket s legelső, leghatalmasabb ösztön az erényre. Az erény akkor igazán tiszta s a cselekedet akkor igazán erkölcsi, ha a törvény iránt való tiszteletből származik. Az erkölcsi törvény kötelez s ez a kötelesség, mely nem egyéb, mint az erkölcsi érzés, az okosság ébredésével együtt ébred az ember lelkében.

Az erkölcsi és a természeti törvény harmoniája. — Az ember teljes javát az erénynek és boldogságnak tökéletes aránymértéke teszi. Az ember, mint erkölcsi lény, törekszik az erényre; mint természeti lény, a boldogságra. Az okos, de egyszersmind véges emberi természet kivánja, hogy mind az erénynek, mind a boldogságnak idealja egy tárgyban egyesittessék s ennélfogva törekednünk kell az egész főjót tökéletességre vinni.

A virtusnak és a boldogságnak összeköttetéses logikai úton lehetetlen; nem köthető össze az oki összefüggés — a causalis nexus által sem. Az érzékiség világain felülemelkedve kell keresnünk egy olyan valóságot, mely az egész világot erkölcsi elvek szerint rendezte el s következésképen eszközli az erény és a boldogsága között levő harmoniát is. Kant ezt *az emberi okosság szükséges feltételének és kívánságának* nevezi — postulatum purae practicae rationis. Ilyen más két postulatum, a melyet szintén Kant állapitott meg — a halhatatlanság és örök élet kívánsága, valamint Isten létezésének postulatuma. E postulatumok kifejtésében nyomon követi Köteles, mesterét, Kantot és műve I. kötetének 127. §-ban védelmébe veszi azokat a *Garve* és *Flatt* ellenvetésével szemben.

Az erkölcsiség postulálván az Istenek létezését, világos dolog, hogy a vallás az ember erkölcsi természetéből folyik. A vallásnak forrása az emberi szív s így ugyanabból a kútfőből ered, mint az erkölcsiség. Az emberi szív nemes érdeke követeli, hogy higyjünk az Istenben. Az erkölcsiség lévén a vallásnak alapja, ebből szükségképen következik, hogy az

erkölcstudomány alapja a vallástudományunk. A vallástudomány és erkölcsi tudomány közt a kapcsolat éppen oly szoros, mint a vallás és az erkölcsiség között.

Az erkölcsiség és a vallás viszonyának vizsgálatát Köteles külön tanulmány tárgyává is tette. a mely a *Tudományos Gyüjtemény* 1827-iki évfolyamában, az V-ik kötetben jelent meg, „*Erkölcsiség és a Vallás*“ czim alatt. „Az erkölcsiség és a vallás, az erkölcs- a vallástudomány két szelíd testvérek, melyek egy anyának gyermekei; két szép folyamatok, melyek egy közös forrásnak folyamatai; két termékeny ágak, melyek ugyanazon egy szelid gyümölcsfának ágai“. A kettőt egymástól elválasztani, az emberiség ellen való vétek.

„Az erkölcsi philosophiának eleje“ cz. ethikai munka első kötetének 2-dik fődarabja a „*Közönséges erkölcsi képzetek systemája vagy az erkölcsök metaphysikája, szorosabb értelemben*“ czímet viseli. Térjünk át e résznek rövid ismertetésére.

b) Az erkölcsök metaphysikája szorosabb értelemben.

Beszéltünk eddig erkölcsi elvekről, erkölcsi törvényről; kérdés már most, hogy mi az a törvény? Meg kell vizsgálnunk a törvénynek képzetét. A törvény — úgymond Köteles — erkölcsi értelemben egy oly ítélet, melyben a szabad akaratunk meghatároztatása fejeztetik ki. Az erkölcsi törvény mindig a cselekedetnek belső szükségességét fejezi ki. *A törvénynek gondolata tehát szükségességet fejez ki, de nem kényszerítést, nem természeti, hanem erkölcsi szükségességet.* Az erkölcsi törvények az okosság kötelezése mellett, de szabadon történnek. Ezért neveztetnek a szabadság törvényeinek is. Az erkölcsi törvény csak egy, mely alá az alkalmazott moralisnak minden törvénye eléje rendeltetik.

A törvénynek képzete mellett szükség megvizsgálnunk a *czél képzetét* is. „A czél egy olyan tárgynak képzete, melyet akaratunk által el akarunk érni és a mely a mi akaratunkat a cselekedetre határozza“ (I. k. 306. l.). A czélok kútfeje vagy az okosság vagy a tapasztalás. Az első rendbeli czélok tartoznak az erkölcstudományba; a második rendbeliek a politikában vagy az okos magaviselet tudományába.

A czélok is, miként az elvek, lehetnek *tiszták* vagy *formások* és *matériások*. *Tiszta* vagy *formás* czél, midőn a cselekedet tisztán az erkölcsi törvénynek betöltésére irá-

nyul. *Matériás* a czél akkor, ha a cselekedetnek következményeit tűzzük ki czélul magunknak. A tiszta czél kútfeje az okosság, a matériás czélé a tapasztalás.

A törvény és a czél képzetének magyarázását követi az *eszköz fogalmának magyarázata.* Az eszköz névvel hívjuk azt, a mi a cselekedet lehetséges voltának alapját foglalja magában. A miként a czélnak egyeznie kell az erkölcsi törvénynyel, éppen úgy kell egyeznie az eszköznek is. Az eszköz fogalmával szorosan egybefügg az *indító okok képzete.* Ha az akarat valamely érzés által indíttatik cselekvésre, ez az érzés *rúgónak* neveztetik. Ha az indítás az okosságból jön, az akaratot mozdító okot *indító oknak* nevezzük. Különbséget kell tehát tennünk rúgó és indító ok között. *A szoros értelemben vett indító ok maga az erkölcsi törvény.*

Mindezeknek a fogalmaknak ismertetése és meghatározása után áttér Köteles *az erkölcsi cselekedet képzetének kifejtésére.* A cselekedet erkölcsileg jó, ha az erkölcsi törvénynyel egyezik; ellenkező esetben erkölcsileg rosz. Ha a cselekedet félelemből származik — *legalitas* születik, de nem *moralitas.*

Köteleztetés fogalma.

Az okos lény tehát teljesen függvén az erkölcsi törvénytől, az akarata *köteleztetve* van. „Az az erkölcsi szükségesség, mely szerint az okosság által kényszeríttetünk, hogy akaratunkat az erkölcsi törvénynek alá vessük, erkölcsi köteleztetésnek — obligatio moralis — neveztetik“. (I. k. 317. lapján.) Az okosság kényszerítése megkülönböztetendő a természeti kényszerítéstől, mert itt nincs helye a szabadságnak. Az erkölcsi köteleztetésben pedig a szabadság fennmarad. A köteleztetés nem külső kényszer vagy érzelmi állapot szülötte, hanem az okosság műve, mert az okosság szabja a törvényt, a mely kötelez. Az ember magamagának adja a törvényt s így magamagát kötelezi. Kötelezve vagyunk pedig olyan cselekedetekre, a melyek akaratunk szabadságától függnek és kötelezve vagyunk feltétlenül. A köteleztetésben nincsen fokozat.

A köteleztetés fogalmából folyik a *kötelesség* fogalma. A törvény, a köteleztetés és a kötelesség fogalma egymást kölcsönösen felteszik. „A törvénynek gondolatjából származik a köteleztetés; a köteleztetésből pedig a kötelesség.“ (I. k. 323. oldal.) Kötelességből cselekszünk tehát, ha tisztán a törvény iránt való tisztelet indít cselekvésre. A cseleke-

detnek erkölcsi becse tehát egyedül az akarat principiumának tisztaságától függ. A kötelességek nemeiről, azoknak esetleges collisiojáról az alkalmazott ethika tárgyalásánál szólunk bővebben. Itt még csak annyit tartunk szükségesnek megemlíteni, hogy a köteleztetés és a kötelesség fogalmának tárgyalása kapcsán, fejti ki Köteles *a jog* képzetét is.

A jog fogalma is az embernek, mint okos Valóságnak gondolatjaiból folyik és abban áll, hogy minden ember akaratával közönséges és kölcsönös kényszerítést köthetek össze. A jog származhatik vagy az emberi okosságból s ekkor tiszta elveken alapul; vagy valamely törvényadó akaratából. Első rendbeli jog neveztetik *természeti jognak* — iura naturalia — a második rendbeli neveztetik *szabad tetszésből származó* jognak — iura positiva. A természeti jogoknak tudományát a *Természet törvényének* (iura naturae) nevezi Köteles.

Az erény, a szentség, a vétek és a gonoszság képzeteiről tanít a második fődarab harmadik szakasza. (154. s következő szakaszok.) *Az erény* a léleknek ereje az indulatok legyőzésére s a kötelességek teljesítésére. Ha a kötelesség elmulasztása — Köteles szerint: megrontása — principiummá válik: ez a *gonoszság*. A mint nem lehet több kötelesség, úgy nem lehet több erény sem, mivel az erény tulajdonképen nem egyéb, mint az erkölcsi törvénynek állandó tisztelete és követése. Nincs az erényben fokozat sem. Az erkölcsi lény az okosság törvényére hallgatva cselekszik, mert „az igaz erő nem a felbuzdult, hanem a csendes elmében fekszik, mely józan megfontolással szokta magát meghatározni“ (I. k. 340. 1). A *szentség* képzete a tökéletes törvényességet és a tökéletes erkölcsiséget foglalja magában s így véges valóságokra nem illik, hanem csak a végtelen valóságra alkalmazható. A *bűn* a törvénynek szabad megrontása s így feltételezi a törvénynek ismeretét s az akarat szabadságát. A bűn is csak *egy*: a törvénynek szándékos megrontása, ha pedig „egyszer a lineán átléptünk, már nem kérdés, hogy az erkölcsiség lineáján túl milyen messzire mentünk?“ A *gonoszság* a törvény megrontására kész tehetség. Kant a virtust $+a$, a gonosszságot pedig $-a$ jellel jelöli. A miként az erény, a bűn egy, azonképen *egy* a gonoszság is, a mely a bűnnek sűrű gyakorlásából származik.

Miután megállapítottuk a bűn és a vétek lényegét, az a kérdés merül fel, hogy kinek lehet a bűn és vétket beszámítani? mi az a *tulajdonítás?* E kérdésekkel foglalkozik a második fődarab negyedik szakasza (170. s következő szakaszok 354. laptól).

Mindenekelőtt azt kell megállapitanunk, hogy mi az *érdem*, a *becs*, a *méltóság?* „A becs közönségesen valamely dolog jóságának nagyságát teszi.“ Lehet *belső* és *tökéletes*, vagy *külső becs. A belső becs neve méltóság; a külsőé ár.* A belső becs mindig az akarásnak, a gondolkozásnak jóságára értetik; mig a külső becs a mi hajlandóságainkkal függ össze. A belső becset nem lehet semmi árral megfizetni vagy nem lehet annak helyébe semmi külső értéket tenni. Tökéletes és legfőbb becset az erkölcsiségnek tulajdonit az okosság. Minden egyéb dolognak csak annyiban van becse, a mennyiben abban az erkölcsiség nyomdoka látszik. „Az erkölcsiségnek fénye mindent megvilágosit, valamint az erkölcstelenség mindent meghomályosit.“

Az embernek, mint okos lénynek belső becscsel kell bírni; meg kell látszania rajta a *méltóság* nyomának. Arra kell törekednie, hogy ez a méltóság külső cselekedeteiben is kifejezést nyerjen.

Az embernek belső becsét *mérni* is lehet. E mérték pedig egyéb nem lehet *„hanem a tökéletes erkölcsiségnek original, vagy eredeti remek képe“*. Ez erkölcsi érdemet tehát akként mérhetjük, hogy a cselekedetet az erkölcsi ideállal összemérjük. „Az okosságnak azt az itéletét, melynél fogva egy személynek vagy cselekedetnek erkölcsi érdemét meghatározza s egyszersmind a személyt a cselekedet szerző okának tartja — *erkölcsi tulajdonitásnak* nevezzük.“ A tulajdonitásban tehát két pont van: 1. meghatározzuk, hogy a cselekedet a cselekvő szabadságától függött; 2. meghatározzuk, hogy a cselekedet egyezik-e vagy nem az erkölcsi törvénynyel s azt érdem vagy hiba gyanánt tulajdonítjuk. A tulajdonitásnak éppen úgy nem lehet fokozata, a mint nincs az erénynek, vagy a kötelességnek. Minden ember szabad Valóság lévén, mindenikkel szemmel egy és ugyanazon módot tulajdoníthatjuk.

A tulajdonitás háromféleképen eshetik: vagy én tulajdonítok valamely cselekedetet magamnak a lelkiismeret által, vagy más ember tulajdoníthat nekem valamely cselekedetet, vagy Isten által eshetik a tulajdonítás. A legtökéletesebb az Isten által való tulajdonítás és legkevésbé tökéletes a más emberek által való tulajdonítás.

A lelkiismeret nem egyéb, mint az erkölcsi okosság, mely mindig a kötelességet tartja előnkbe, cselekedeteinket megítéli s e szerint felold vagy kárhoztat. A lelkiismeret ítélete az ítélő tehetség műve s benne három phasis nyilvánul: 1. van egy törvény, mely kötelességünket irja le; 2. az ítélőtehetség által cselekedetünk e törvény alá vet-

tetik; 3. az erkölcsi okosság ítéletet mond cselekedetünk felett. A lelkiismeret minden emberben megvan s csak *egyetlenegy;* legfelebb munkái különböző s ezen különbözőség szerint különböző névvel is szokták nevezni.

c) A tiszta asketika, vagy a tiszta erkölcsi okosságnak methodologiája.

Ezt a czímet viseli Köteles erkölcstani műve első kötetének harmadik fődarabja (a 181. s köv. szakaszok). Az erkölcsi módszertan azt tanítja, hogy a tiszta erkölcsi okosság törvényeinek miként lehet befolyást biztosítani az emberi akaratra. Asketikának is nevezhetjük, mivel nem egyéb, mint az erény gyakorlásának tudománya. Az ascetikának feladata eléadni azokat az akadályokat, a melyek az erény gyakorlásában gátolhatnak és megjelölni azokat az eszközöket, melyek annak elérésében segithetnek.

B) Erkölcsi anthropologia vagy alkalmazott erkölcstudomány.

A tiszta erkölcsphilosophiának az volt a feladata, hogy megismertessen a tiszta okosságból folyó erkölcsi principiumokkal. Az *alkalmazott erkölcstudomány* czélja pedig az, hogy ezeket az elveket az emberre szabja. Ezért az erkölcsi anthropologia nagy mértékben a tapasztaláson épül fel s két főrészre oszlik: 1. Tudományos rész, mely a kötelességek, erények és vétkek elméletét foglalja magában; 2. tapasztalásbeli asketika, melynek tárgya, az értelemnek és akaratnak formáltatása.

A *kötelességeket* magában foglaló legfőbb kötelesség ez: *becsüljük az okosságot* s mivel az okosságot megtaláljuk önmagunkban, embertársainkban és Istenben, ennélfogva kötelességeink háromfélék: 1. mi magunkhoz; 2. felebarátainkhoz; 3. Istenhez.

A magunk iránt való kötelességeknek alapja, a formás erkölcsi elv, vagy a mi ezzel egyenlő, természetünknek eredeti méltósága. Önczélok lévén, kell hogy ezt a méltóságot mindig szem előtt tartsuk, valahányszor cselekszünk. Önmagunk iránt való kötelességeink kétfélék, tökéletesek vagy szorosak és hiányosak vagy tágasak. Az elsőket erre az általános kötelességre lehet visszavinni: *élj a természettel megegyezőleg.* A második rendbeliek pedig két kötelességre vihetők vissza: 1. tökéletesitsd magadat úgy, mint czélt;

2. úgy, mint eszközt. A szoros kötelességek alapja: magunk becsülése, vagy eredeti méltóságunk érzése. Az embernek, mint önczélnak, becse önmagában van, következőleg nem valamely czélra való alkalmas voltáért, hanem magamagáért becsültetik.

Önmagunknak, mint testi és erkölcsi valóságoknak, saját magunk iránt való kötelességeiről hosszabban nincs miért tárgyalnunk. Köteles a legkisebb részletekig elmerül fejtegetéseiben s még a lehető ellenvetéseket is számba veszi, első sorban tárgyalván az embernek, mint csupa *testi valóságának* maga iránt való kötelességeit. Fejtegetéseinek alaphangja: a legfelső és utolsó czél a kötelesség teljesítésére: az élet pedig csak a kötelességért czél. E kötelességek alapja: meg kell tartanunk az életet, nem az élet iránt való szeretetből, hanem, hogy kötelességeinket teljesíthessük. Az embernek, *mint erkölcsi valóságnak*, saját maga iránt való kötelességei e kötelességben határozódnak: tartsd meg magadat erkölcsi természetednek épségében, vagy más szókkal: becsüld meg a magad személyiségében az emberiséget.

A *tágas* vagy parancsoló kötelességek, első sorban az embernek, mint erkölcsi valóságnak, maga iránt való *tágas* kötelességei tárgyaltatnak. E szempontból, a mint már láttuk, a magunk tökéletesitése két pontot foglal magában: 1. tökéletesítsük magunkat, mint czélokat; 2. mint eszközöket. A magunk tökéletesítése pedig úgy érhető el, ha tökéletesítjük ismerő, énző és kívánó tehetségünket. *Testünkre* nézve parancsoló kötelességünk ebben áll: *tegyük tökéletesebbé testünket.* Tegyük testünket minél több czélra alkalmasabbá, erősítsük a munka által és boldogságunkat abba helyezzük, a mi a legállandóbb és a mi nemes rendeltetésünkkel leginkább megegyezik.

A felebarátaink iránt való kötelességeink arra intenek, hogy az emberiséget *másokban* is meg kell becsülnünk. E kötelességek két csoportba oszthatók: 1. *a szoros igazság kötelességei;* 2. *a jóság vagy szeretet kötelességei.* Az *igazság kötelességei* vonatkoznak felebarátaink testi természetére nézve és erkölcsi természetére nézve: felebarátainknak kímélnünk kell testi épséget, életét és felebarátainkat becsülnünk kell. A *jóság* kötelességei vonatkoznak felebarátaink *erkölcsi* és *külső* czéljainak előmozditására. E szakaszban tárgyaltatnak a *háladatosság*, a *szeretet és az együttérzés* kötelességei.

Isten iránt való kötelességeinknek alapja Istennek létezése s ismerete. Isten iránt tisztelettel, szeretettel, hálával, engedelmességgel, figyelemmel, bizalommal tartozunk. De

kötelességeink vannak a világ iránt is, mivel az Istennek teremtése. A vallásos kötelességek kifejtése után tér rá Köteles az alkalmazott erkölcstan második részére, a *különös* részre, a mely az embernek azon kötelességeivel foglalkozik, a melyek az embernek különféle viszonyaiból, összeköttetéseiből és állapotjaiból erednek.

A különböző viszonylatok, melyekbe az ember felebarátaival lép, a társasági életet eredményezik. E társasági életnek Köteles következő fajait különbözteti meg: 1. *házassági társaság*; 2. *atyai*; 3. *gazdai*; 4. *polgári társaság*; 5. *világpolgári társaság*.

A *házassági* élet kötelességeit az a czél szabja meg, a mely a házasság elé tüzetik; a házastársaknak egymás iránt való segedelme, a gyermekek felnevelése, az emberi nem fenntartása és szaporitása. E czélok szabják meg a szülőknek a gyermekek, és a gyermekeknek a szülők iránt való kötelességeit is. A gazdának szolgai és a szolgaik gazdája iránt való kötelességei az igazság és a jóságnak kötelességei.

A polgári társaság több családnak egyesülése közös törvények alatt közös czélnak elérésére. E közös czél első sorban a *polgári szabadság*, második sorban pedig a *polgárok jóléte* és *boldogsága*. A társasági életből folyó kötelességek háromfélék: a polgárok kötelessége a status vagy társaság iránt; uralkodók kötelességei az alattvalók iránt; az alattvalók kötelessége az uralkodók iránt. A kötelességek e három neme a minőség szerint: vagy az *igazságosság* vagy a *jóság* kötelességei.

Embertársaink iránt való kötelességek közé tartoznak a baráti kötelességek is. „A *barátság* két személynek egyesülése — úgymond Köteles — a kölcsönös egyenlő szeretet és tisztelet által.“ (II. k. 209. l.). Az *aesthetikai* barátság kútfeje az érzés; az *ethikaié* az okosság.

*

A kötelességek tana után az *alkalmazott asketikát* vagy a *gyakorló részt* adja elő Köteles műve II. kötetének 239—256. szakaszaiban. Az alkalmazott asketika tárgya az embernek erkölcsi neveltetése és megjobbítása. Elveit részint a tiszta asketikából, részint a psychologiából, részint az anthropologiából meríti. Az eszközök, melyek követése mellett a moralitásra neveltetünk: önmagunk ismerete, másoknak ismerete — e kettőre vezérel a psychologia, illetve a telemotologia; továbbá eszköz önmagunknak megvizsgálása; önmagunknak nagyobbulása; a virtusnak gyakorlása. A virtusra

vezető eszközök háromfélék: előkészitő eszközök, közvetlen eszközök, segitő eszközök, melyeknek bőséges leirását a 247—256. szakaszaiban adja Köteles s a melylyel egyszersmind philosophiai művét is végzi.

6. *Köteles vallásphilosophiája.*

Köteles a már említett dolgozatában, a mely a vallás és erkölcsiség összefüggését tárgyalja, vallásphilosophiájának mintegy alapvonalait adja elő. Az első kérdés, melyre feleletet keres: *honnan van a vallás? mi annak fundamentuma?* A vallás általános tény s az ember természetében fundáltatik. A keresztyén kijelentett vallás és az ember okosságából összhangban áll, mivel az isten olyan vallási törvényeket adott nekünk, melyek a mi okos, erkölcsi valónkkal megegyeznek. Világos tehát, hogy a vallásnak eredeti kútfejét az emberben kell keresnünk. Némelyek — helytelenül — a phantasia, mások — ismét helytelenül — a félelemben szülöttjének tekintik a vallást. Ezen véleményekkel szemben Köteles azt a tételt állitja fel, *hogy a vallásnak igazi alapja és eredeti kútfeje az embernek okos és szabad, vagy más szókkal, erkölcsi természete.* (Lásd Tudománygyűjtemény V. kötet 26. lap.)

Az ember erkölcsiségéből úgy fejlődik ki a vallás „mint magból egy szép gyümölcstermelő fa. Következésképen a vallás egy olyan mennyei plánta, mely egyfelől az erkölcsiség mezejében terem és annak nedvességétől táplláltatik; másfelől viszont az erkölcsiségnek gyümölcseit termi“. Az istennek ideája s ismerete nem születik ugyan velünk, de igenis ennek az ideának kifejlődhetésére szolgáló eredeti alkat (Anlage).

A szabadság és erkölcsiség képzete az az első pont, a melyből mind az erkölcstannak, mind a vallástudománynak ki kell indulnia. A vallásphilosophia alapjául tehát az erkölcsiség képzete teendő. A milyen valamely nép és kor erkölcsisége, olyan vallása is, mert az ember a maga képére és hasonlatosságára formálja a maga istenét. Az isten ideajának legfontosabb vonása az erkölcsi szentség, mely nélkül az isten nem isten.

Az erkölcsi világrend létezése vezet istennek létezésére, a halhatatlanság és örök életnek igazságára Az erény csak a jövő életben fejlődhetik ki a maga tökéletességére s ez már magában véve postulálja a halhatatlanság és az örök élet igazságát. Az isten létezésében s a lélek halha-

tatlanságában való hit ismét két nagy igazságra vezérel: a világ erkölcsi igazgatásának és az emberi nem tökéletességének eszméjére.

A vallásnak eme jelleméből szükségképen következik, hogy az *az erénynek, a szeretetnek vallása* s szükségképen *vallása az erkölcsiségnek*, melynek nedvessége által táplálatik s gyümölcseit termi.

III. Köteles és Kant.

A mint már tanulmányunk bevezető soraiban mondottuk, Köteles Sámuel nagyenyedi tanár a Kant philosophiájának hazánkban legelső követője és legelső megértője vala. Éles elméje, a mely ellenállhatlan erővel kényszerité a philosophiai problemák kritikai megismerésére, természetszerűleg vezette őt a königsbergi mester lábaihoz. Legelső munkájában, a Logikában már Kantnak tanítványául mutatkozik: e művét a Jäsche által 1800-ban kiadott: „Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen“ alapján dolgozza ki. Mindenütt a kritikai philosophia elveit domboritja ki s főleg azon igyekszik, hogy a kriticismusnak alapigazságát értsék meg tanítványai és olvasói. Ezért nem szóról szóra, nem szolgai módon követi mesterét, hanem magyarázza is őt és egyes tételeknek, egyes philosophiai problemáknak megállapításában nem egyszer tér el Kanttól.

A logikát egészen kanti értelemben formai tudománynak tartja s szabályának kútfejéül az értelmet jelöli meg. (V. ö. Kant's Logik: „Begriff der Logik“ cz. fejezetét.) Ugyanígy a gondolkozás alaptörvényeit is Kant logikája nyomán adja, csak a sorrendben s az egyes törvények formulázásában tér el tőle. A mi Kant logikájában mintegy vezérfonalképen csak jelezve van, azt Köteles bőven kifejti, megmagyarázza s így az egész dolognak megértését könnyűvé teszi. A Kant által első alaptörvényként tárgyalt principium identitatis et contradictionis-t például két részre bontja Köteles s az első felét mint 1-ső alaptörvényt, a 2-ik felét, mint 2-ik alaptörvényt állítja föl. E két részre bontás által négy alaptörvényt nyer Kant három törvénye helyett.

A fogalmak tana is Kant logikájára utal s vizsgálatuk a *mennyiség, minőség, viszony* és *modalitas* szempontjából történik éppen mint Kantnál, csakhogy a sorrend itt is változik, a mennyiben Köteles először a mennyiség, másodszor a minőség szempontjából teszi vizsgálat tárgyává a fogalmakat, Kanttól eltérőleg, a ki először *quantitas*, azután a

relatio, harmadszor a *qualitas* szempontjából tekinti meg a fogalmak természetét (az egészre nézve v. ö. Kant's Logik VI—VII. fejezeteit.)

Az *ítéletekről* szóló tan a Kant Logikájának alapján s főleg éppen az *Allgemeine Elementarlehre* 17. s következő szakaszok szemmeltartásával készült. Az ítéletek is a menynyiség, minőség, relatio és moralitas szempontjából vizsgáltatnak. *A következtetésről* szóló fejezet a Logik 41. s következő szakaszai alapján iratott.

A logikának második szakasza: a *módszertudomány* vagy a mithologia a Kant Logikájának „Allgemeine Methodenlehre" című fejezete alapján iratott. Az *Alkalmaztatott Logika* is teljes mértékben a Kant szellemében magyarázza tárgyait, csakhogy rendszerbe szedve s egy külön szakaszba olvasztva. Mindazokat a logikai dolgokat, melyeket Kant „Besondere logische Vollkommenheit der Erkenntniss, der Quantität nach, der Relation nach, der Qualität nach, der Moralität nach", valamint a „Wahrscheinlichkeit, Zweifel, Hypothesen" című fejezetekben tárgyal, azokat Köteles a maga Logikájának utolsó részében fejti ki s ez által a megigért, az egynemű dolgoknak áttekintését igen nagy mértékben megkönnyíti.

Kötelesnek logikája Kant Logik-jának alapján készült; a Kant művében foglaltakat rendszeres előadásban, bőséges magyarázatokkal kísérve adja elő, miáltal a logikai törvényeknek és elveknek megértését könnyűvé teszi tanítványainak s olvasóinak egyaránt.

A philosophiai Anthropologia előadására és kidolgozására egyenesen a Kant Anthropologie-ja adta Kötelesnek az indítást. Ez az anthropologia voltaképen lélektan s Kötelesnek egy fennmaradt kézirata tényleg a mellett tesz tanuságot, hogy ő az anthropologiát, vagy legalább is annak egy részét, marosvásárhelyi tanár korában latinul: „Psychologia empirica" név alatt adta elő. Később, úgy látszik magyar nyelvre dolgozta át, a Kant tanához alakitotta s ebből az utolsó átdolgozásból adta ki azt a Magyar Tudományos Akadémia „Philosophiai Anthropologia" néven 1839-ben, az iró halála után.

Köteles anthropologiájának felosztása a Kant Anthropologie-ja első kiadásának felosztását követi s tárgyát annak menetére adja elő. A részletekben azonban igen sokszor eltér Kanttól és *Krug* Fundamentalphilosopie-ját követi. Így mindjárt a bevezető fejtegetések paragraphus a Krug kézikönyvének idevonatkozó részein alapulnak. Azt mondhatjuk, hogy a Köteles philosophiai Anthropologiájának

alapját Kant Anthropologiája képezi, megtoldva a Krug Fundamentalphilosophie-jának egyes idevonatkozó részeivel. Az egyes szakaszokon belül azután nem csupán a Kant anthropologiájára van tekintettel Köteles, hanem különösen az *öntudat* és az *Én* problemájának fejtegetésénél felhasználja a Kritik der reinen Vernunft idevágó magyarázatait is. Az ismeréstehetség alsóbb és felsőbb ágának tárgyalása szintén Kant szellemében történik, habár itt-ott a példák bőségesebb mértékben alkalmaztatnak is.

Ugyanazt mondhatjuk az érzésről szóló tanról is, a melyben azonban az *együttérzés* tárgyalása anyagilag önállónak mondható. A könyv többi részei szintén a Kant anthropologiáját követik. Még csak azt jegyezzük meg, hogy a könyv utolsó szakasza: az emberi *lélek kórtanja* a Kant anthropologiájának „Von den Schwächen und Krankheiten der Seele in ansehung ihres Erkentnissvermögens" cz. fejezete után iratott, de más felosztással és elrendezéssel.

A Kant erkölcstanának hatása alatt és teljes mértékben annak nyomán készült Kötelesnek *erkölcsphilosophiája* is. Erre a disciplinára esik Köteles philosophiai munkásságának súlypontja. Általában véve igen figyelemreméltó jelenség, hogy a magyar philosophusok legnagyobb része az erkölcstani kérdésekkel foglalkozott legszívesebben, a mely körülménynek magyarázata is könnyen adható, ha meggondoljuk, hogy a philosophiával foglalkozó professorok általában véve egyszersmind theologiai professorok is voltak, kiknek feladata a papi pályára készülő ifjak erkölcsi nevelése volt.

Az „*Erkölcsi Philosophiának eleji*" eleddig a legkiválóbb magyar erkölcsphilosophia, a melynek különösen I. kötete mai erkölcstani irodalmunkban is példa és társ nélkül áll. Eredetiség is van abban annyi, mint a többi ilyen természetű magyar munkában. Előadásának világosságára, rendszerességére nézve és a problemák megoldásának mélysége tekintetében pedig felül áll minden specialisan erkölcstani munkánk fölött. Az egész mű Kant erkölcstani munkái alapján készült, mint azt Köteles készséggel elismeri, de nem szolgai utánzata s nem is puszta másolata annak. Kantnak gondolatait, tanát nem viszi ugyan tovább egy ponton sem, de a mit előad és fejteget, az mind mélyen át van gondolva, logikai úton van igazolva és átlátszó elrendezéssel van új formába öntve. A szellem, mely Kötelest munkája megirásában vezette, egészen a Kant kriticismusának szelleme. Az előadásnak alakja, a forma azonban teljesen a Kötelesé, a ki, úgy látszik, e művében is arra töre-

kedett, hogy minél világosabban, minél érthetőbben beszéljen tanítványaihoz és olvasóihoz. És czélját sikerült elérnie. Kantnak ethikai felfogását hűen és pontosan meg lehet ismerni a Köteles Erkölcsphilosophiájából a mely, midőn egyfelől a nagy bölcs tanát világosan adja elő, másfelől annak mintegy magyarázatául és kommentárjául tekinthető.

A Kant elkölcstanának alapvonásai kellőképen domborodnak ki Köteles tanításában, a melynek minden egyes szakaszát igazán philosophus szellem járja át. Léptennyomon érezzük, hogy írónk egész szenvedelemmel merült el a kritikai philosophiának tanulmányozásába s innen az a nemes hév, a melylyel annak elveit, törvényeit, tételeit, védelmezi mind ama tanokkal szemben, a melyek tényleg megtámadták azt, vagy a melyeknek részéről támadás érheti. Innen az az erőteljes támadás, melyet Köteles ama rendszerek ellen intéz, melyek a kriticismus moralis philosophiájával merev ellentétben vannak.

Az „erkölcsi philosophiának eleji". Kant ethikai műveinek alapján iratott s felöleli magában Kant erkölcsphilosophiájának egész anyagát, sőt azt igen sok részletben történeti excurziókkal, kitérő magyarázatokkal bővíti. Az I. kötet a „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" és a „Kritik der praktischen Vernunft" fejtegetéseit tartalmazza; míg a II. kötet a „Metaphysik der Sitten" tartalmát tartja szem előtt, igen sokszor a Fichte erkölcstanainak s különösen annak a kötelességekről szóló részére is hivatkozván.

Mikor azonban Kötelesnek Kant tanától való teljes függését állítjuk, nem szabad, és Kötelessel szemben nem is méltányos dolog, akként értelmeznünk ezt a függést, mintha ő Kantnak munkáit szolgailag másolta volna s nem akart egyéb lenni, csak Kantnak magyarra átdolgozója. A dolog egészen másként áll. Köteles a szó valódi értelmében: *Kant tanítványa.* Mesterének tanítását egy ponton sem viszi tovább, fejtegetéseihez a maga részéről semmi lényeges vonást hozzá nem teszen, a felvetett problemák megoldásának minden sorát aláírja, de az ekként szinte érintetlenül átvett *tartalmat*, a maga szellemi dispositiójának megfelelőleg, más formában, más elrendezésben adja elő. Köteles tanítása és philosophiája merőben a Kant kriticismusának alapján áll, de ez a tanítás és ez a philosophia az ő lelkétől nem idegen, hanem szellemének hű és találó kinyomata. E philosophiában mindenütt ráismerünk a kriticismus szellemének lüktetésére, de másfelől azt is érezzük, hogy e szellem Köteles lelkének legsajátosabb szerkezetével megegyező és rokon. *Köteles, ha philosophussá lett,*

más nem lehetett, csak a Kant philosophiájának híve és hirdetője. Az ő tanítása csak a kriticismusnak szabad levegőjén fejlődhetett ki és tanítói munkássága csak a Kant szellemének lehetett hűséges és buzgó hirdetője. Köteles Sámuelt, egyénisége, Kant philosophiájára utalta éppen úgy, a mint Mihályi Károlyt, egyénisége Beneke hű követőjévé predestinálta. Köteles szellemének kritikai ereje sokkal nagyobb volt, semhogy a divatos dogmatismussal rokonszenvezhetett volna és elméjének mindent átfogó hatalma megakadályozta abban, hogy a Jacobi-féle mysticismus karjaiba dobja magát, habár Jacobinak személyiségével rokonszenvezni látszott (lásd a Vallás és erkölcsiség viszonyáról írott értekezését).

Köteles Sámuel munkáinak Kant munkáiról való aprólékos és részletes összehasonlítása rendkívüli módon megtágítaná tanulmányunk kereteit, de, azt hiszem, alig is lehetséges, és pedig a fennebb előadott okokból. Köteles sokkal önállóbb feldolgozója Kant tanításának, mint a milyen feldolgozója Mihályi a Beneke philosophiájának. Köteles Logikájára, Anthropologiájára, Erkölcsphilosophiájára vetett futólagos pillantás is meggyőzhet kellőképen arról, hogy mind e munkák Kant munkáinak szellemében, de azoknak elrendezésétől, felosztásától, fogalmazásától teljesen függetlenül írottak. A legszorgalmasabb philologiai akribiára volna szükségünk, ha ki akarnók mutatni az egyes művek egyes részleteinek formális függését — ez a munka pedig már inkább antiquariusi, mintsem philosophusi.

Mielőtt Köteles philosophiájáról szóló tanulmányunkat befejeznők, szólanunk kell Kötelesnek *Encyclopaediájáról*, melynek tartalmát czikkünk legelején adtuk elő főbb vonásaiban. E műnek czélja teljesen paedagogikus volt: bevezetőül akart szolgálni a philosophiába és pedig éppen a Köteles philosophiájába. E czél már magában véve jellemzi a művet, a mely természetszerűleg a kriticismus szellemének bélyegét viseli magán és Kant művének egyes részlete mellett, úgy nézem, a Krug és Heydenreich műveit követi. A tudományok elosztására nézve Heydenreich encyclopaedikus munkája vezette, az egyes részletek kifejtésében helyen-helyen Krug volt vezetője. A philosophia fogalmára, rendszerére czéljaira nézve Kant logikájának III. részét követi, de megbővíti Kant fejtegetéseit Krug és Heydenreich műveiből vett részletekkel, a mi ugyan a dolog lényegére nézve éppen nem fontos, de a történészre nézve érdekes. A mathematika és philosophia megegyezésének és különbözőségeinek, a mathematikai ismeretet előbbrevalóságának tárgyalásában szintént Kant felfogását vallja. A philosophiai rendszereknek:

dogmatikus, sceptikus és kritikai rendszerre való felosztásában már Krug nyomán jár Köteles. A philosophia részeinek megállapitásában is a Fundamentalphilosophie fejtegetései vezérlik irónkat, a ki azonban egy perczre sem téveszti szem elől a kriticismos elveinek előtérbe állitását és megvilágitását. Kötelesnek Encyclopaediáját ma is haszonnal forgathatják mindazok, kik a philosophia nagy kérdéseibe elmerülni akarnak.

Köteles bejárván a philosophiának egész mezejét, foglalkozván a logikának, anthropologiának, philosophiai erkölcstannak nagy kérdéseivel: elérkezett végül az utolsó mezőhöz, melyet a philosophia nagy területe az ő felfogása szerint magába zár: *a vallásbölcsészethez.* Vallásbölcsészeti nézeteit, már emlitett értekezésében adja elő s itt mesterének, a königsbergi philosophusnak tanát fogadja vezetőül: az erkölcsiségre alapozza a vallásnak épületét.

*

Tanulmányunknak végére jutottunk. Czélunk volt megismerkedni a magyar philosophiának egyik legkiválóbb alakjával, az első magyar Kantistával, Köteles Sámuellel. Ismertetni akartuk Kötelesnek személyiségét, jellemét, philosophiai elmélkedéseit s ez által is felakartuk hívni a figyelmet a magyar philosophiai irodalomnak elfeledett munkásaira. E szerény férfiak életének és működésének ismerete nélkül a magyar szellemi művelődésnek történetét megírni nem fogja senki sem. Sőt hazánk, különösen pedig Erdély politikai életének ismeretére nézve is sokszor felvilágositásul szolgálhatnak azok a férfiak, kik távol a forum zajától munkálkodtak csendesen, észrevétlenül, mert — philosophusok voltak. És mert philosophusok voltak, még ma sem hajlandó őket észrevenni az irodalomtörténet, melynek feladata volna megismertetni őket ismét a magyar közönséggel.

Köteles Sámuel egyike volt azoknak a magyar gondolkozóknak, a kik a magyar philosophia helyes útra való terelésében buzgón fáradoztak.

Kolozsvár.

Bartók György.

AZ IGAZSÁGOS VÁLASZTÓJOG.

Írta *dr. Eöttevényi Nagy Olivér.*

A modern állami élet akaratnyilvánulásainál elsőrendű szerepet játszik a választójog helyes megoldása, vagyis azoknak a kérdéseknek az illető nemzet specialis viszonyai szerint való rendezése, a melyek a népakarat miként való megnyilvánulásának lehetőségét nyujtják. Kétségtelen, hogy idealis szempontból tekintve a dolgot, minden önrendelkezési joggal bíró állam cselekvéseiben az ő polgárainak, tehát a nép egészének az akaratát kell hogy valóra váltsa. Az állam, vagyis annak a sok ezer vagy millió embernek az összessége, a kik egy meghatározott területen állandó souverainitas alatt élnek, a maga czélját és szándékait tulajdonképen polgárai összességének czéljaiból és szándékaiból kell hogy levezesse, bár e mellett lehetséges az is, hogy az államczél az egyes polgárok egyéni czéljaival ellentétben áll, a mire példát nyujt a vér- és pénzadó kötelezettsége, minthogy ez az egyénnek áldozat, az államnak azonban szükséglet, — mégis ennek daczára tényként kell megállapítanunk azt, hogy az állam jól felfogott érdekei egyes polgárainak, bár esetleg csak végső vonatkozásaiban, de mégis fontos czéljait szolgálják. Ha pedig ez tény, akkor a legfontosabb kérdések közé tartozik annak eldöntése, hogy a polgárok akarata miként tud a leghelyesebben, a legigazabban megnyilvánulni, mert hiszen ez az államakarat, illetőleg a nemzetsouverainitas megvalósításának a módja. Az absolutismusnál, a hol a fejedelmi akarat képviseli az államhatalmat, egy ember felfogása és elhatározása azonosul az államéval, de az alkotmányos államformákban és pedig akár a köztársaságokban, akár az alkotmányos monarchiákban, egyenesen az állam igazi akarata, az állam valódi szándéka problemájává lesz az a megoldási mód, a melylyel biztosítjuk a polgárok államigazgatási felfogásának a megnyilvánulását.

A kérdés tehát, a melyet felvetünk, röviden szövegezve a következő. Minthogy mindenféle alkotmányos állam-

ban a polgárság, vagyis a nemzet akarata a döntő, tehát elsőrangú fontossággal bír az a problema, vajjon miként tudjuk ezt az akaratot a legigazabban kifejezésre juttatni? *Idealis szempontból tekintve a dolgot, az állam minden egyes tagjának, vagyis minden egyes polgárának az akaratát kellene minden egyes állami ügyre nézve kikérdezni és e szerint dönteni azt el.* Ennek a megoldásnak azonban két akadálya van. Az egyik az, hogy minden állampolgár nem bír képességgel arra, hogy ő az állam nagyjelentőségű ügyeiben véleményt nyilvánítson, a másik pedig az, hogy még feltéve a képességnek általánosságát is, adott esetben többféle vélemény nyilvánulhatna és ez a többségnek a kisebbség feletti uralmát, vagy ha a többségi elvet el nem ismerjük, a kérdés eldöntetlenségét eredményezné, nem tekintve azt, a nagyobb államokban leküzdhetetlen technikai nehézséget, mely minden állami ügyben minden polgár megkérdezésével és kívánságának hivatalos constatálásával járna.

A mi azt illeti, hogy nem minden állampolgárnak van véleményalkotó képessége, ez bővebb magyarázatra nem szorul. Hiszen bizonyos, hogy egy csecsemő, vagy egy fejletlen gyermek az államfeladatok megitélésére nem képes, tehát megállapithatjuk azt, hogy még a nemzetsouverainitas legerősebb megvalósulása esetén is igen nagy azoknak a nemzettagoknak a száma, a kik az államakaratra semmiféle befolyással nincsenek. A második nehézségre, t. i. a többségi elvre nézve pedig kétségtelen, hogy ennek vannak ugyan gyógyító szerei, de oly megoldási módok, a melyek a többség akaratának a kisebbség fölé kerekedését kizárnák, nincsenek, holott ha ez igaz, akkor mindig nagy lesz azoknak az állampolgároknak a száma, a kiknek az akarata, minthogy a kisebbséget alkotják, nem érvényesülhet s igy az állami elhatározások még sem lesznek minden, joggal bíró polgárnak együttes akaratelhatározásai.

Elérkeztünk tehát igy a legfontosabb kérdéshez, ahhoz t. i., hogy kit illessen meg az államokban a választójog, mert hiszen az az államjogi processus, a melylyel az állampolgárok az államakarat megvalósítását keresztül viszik: a választójogban nyilvánul meg. De csak a mai nagy államokban. A classikus kor kis város-államaiban pl. Athénben, minden felnőtt polgárnak megvolt a maga közvetlen részvételi joga az államigazgatásban, a melyet akként gyakorolt, hogy a népgyüléseken résztvett s az ott előterjesztett javaslatok felett szavazott. Ez ma már a sok millió lakósú államokban lehetetlen és épp azért nem is fordul elő napjainkban, csak oly kis államszerkezeteknél, a hol a pol-

gárság közvetlen részvéte physikailag lehetséges, így egyes kis svájczi cantonokban. Bizonyos, hogy ez a legidealisabb megoldási mód és bár a gyakorlati életben ennek is voltak hátrányai, a melyek közül csak egyre mutatunk rá akkor, a mikor a szélsőséges áramlatokra könnyen hangolható, sőt nem egyszer megvásárolható tömegek psychologiáját emeljük ki, de elméletileg kétségtelen, hogy aránylag mégis ez a legidealisabb megoldás. Igen, de hát ez az úgynevezett közvetlen demokratia ma a nagy államokban kivihetetlen, mert hiszen hogy tudnók elképzelni azt, hogy minden állami kérdésben minden polgár a véleményét nyilvánítsa? Gondoskodni kell tehát egy más, a helyzetnek megfelelőbb szervezetről, a melynek a leghelyesebb módja egy oly kifogástalan választójogi rendszernek az alkalmazása, a mely lehetővé teszi a nemzettagok igazi akaratának a megvalósulását. E mellett azonban még mindig gondoskodnunk kell arról is, hogy a mennyiben egyes nagy kérdésekre nézve a nemzet közvetlen megkérdezése válnék szükségessé, ennek semmi se állja útját.

Kérdés, hogy mily módon tudjuk a nemzet igazi akaratát a legczélszerűbben kipuhatolni, ha már minden egyes kérdésre nézve minden polgárnak külön beleszólást technikai okokból nem engedhetünk? Ez a választójog mily módon való megvalósításának a terére tartozik. Arról már szólottunk, hogy minden állampolgárnak lehetetlenség megadni a beleszólás jogát, mert hisz nincs arra elegendő értelmi ereje, hogy ennek a feladatnak megfeleljen. Ebből folyik tehát, hogy a gyermekeket és az elmebajosokat okvetlenül ki kell ebből rekesztenünk. De már vitás az, hogy vajjon részükre, illetve nevükben másoknak nem adhatnók-e meg a véleménynyilvánítás jogát s a mint például magánjogilag a kiskorú helyett a gyámja van jogosítva eljárni, nem volna-e megokolt ezt közjogilag is megvalósítani, mert tulajdonképen ez lenne az egész nemzet minden tagjának activ részvétele az államéletben? Tegyük azonban fel, — a mint hogy a gyakorlat is erre vall — hogy ez lehetetlen. Akkor is még előttünk áll az elegendő értelmi képességgel bíróknak egy nagy tömege, a melyből az egyik országban kevesebbnek, a másik országban többnek adják meg a beleszólás jogát. Ha most már az elmebajosokat és gyermekeket kirekesztettük a sorozatból, akkor — szem előtt tartva a nemzetsouverainitas elvét — minden többi államtagot fel kell oda venni, tehát férfit és nőt, szegényt és gazdagot, magas és alacsony műveltségűt egyaránt. Korlátként legfeljebb csak azt lehet felállítani, hogy mindenki

birjon azzal a minimalis intelligentiával, a mely az államügyek eldöntéséhez szükséges. *Ez az idealis választójog.* De mindazok a tételes törvények, a melyeket a különböző államok ma az általános választójog neve alatt megvalósítottak, kivétel nélkül távol esnek ettől az idealtól, mert az általános választójognak először is nem lehet határa az ember neme, minthogy a kellő és pedig, mint jeleztük, a minimalis értelmi fokot a nő épp úgy megütheti, mint a férfi, de nem lehet korlátja az a sok egyéb intézkedés sem, a melyet az egyes tételes törvények a választójog gyakorlati alkalmazása elé állítanak, a minő pl. a bizonyos időn át egy helyben való lakás, vagy a választói névjegyzékbe történt felvétel. Ez már mind korlátot jelent. Ez már mind, a idealis állapotot tekintve, szépséghiba, mert ismételjük, minden, az államfeladatok végzésére minimalis értelmiséggel bíró állampolgárnak joga van ezt tényleg gyakorolnia is. Bátran ki lehet tehát mondani, hogy *ma az egész világon sehol sincs általános választójog*, a miből folyik, hogy azon államokban sincs, a melyek állitólag ezt a rendszert honositották meg törvényeikben. Más kérdés azonban az, hogy az idealis általános választójog keresztülvihető-e egyáltalában vagy sem? És itt most már az egyes korlátozásokra kell gondolnunk.

Ha mindenki a kifejtett értelemben választójoggal birna, kétségtelen, hogy a nemzet többsége kormányozna. De már az bizonytalan, hogy ez helyes volna e, mert bár igaz, hogy az államtagok együttességéből származtatjuk az államakaratot, de az már vitás, hogy ez-e az államnak igazán a helyesen felfogott érdeke? Rámutattunk arra, hogy először is csak a többség akarata érvényesülhet. De mi az a többség? Általános felfogás szerint a valamely kérdésben állást foglalóknál a szavazóknak több mint fele. Tudjuk azonban, hogy adott esetben némely alkotmány úgynevezett qualifikált többséget is kíván, a mikor tehát egyes parlamentekben egyes, pl. alkotmánymódosító törvények meghozatalára a tételes törvény az összes szavazatoknak $^2/_3$, sőt $^3/_4$ részét is megköveteli. Látjuk tehát, hogy már a többség fogalma is bizonytalan. De ez még nem minden. Tegyük fel ugyanis, hogy a többség kérdését el tudnók intézni, akkor is elénk tolul a másik problema, hogy t. i. mi legyen a kisebbség akaratával? Vajjon az teljesen czéltalan legyen, vajjon annak semmiféle eredménye ne legyen? A modern elmélet s ennek alapján néhány tételes törvény is igyekezett ezen segiteni az aránylagos képviseletnek a megteremtésével s a kisebbségek képviseletének a behozatalával, a

mi lehetővé tette a nagyobb tömegekben jelentkező minoritasoknak az érvényesülését. A dolog másik oldalára tekintve pedig, felvetjük azt a kérdést, hogy vajjon helyes-e, ha tehát minden állampolgár egyforma akaratának, vagyis egyenlő befolyásának a következményeiként állapítjuk meg az államczélt? A dolgot akként lehetne formulázni, hogy miután minden állampolgárnak egyforma joga van az államakarat kimondására, tehát az elképzelhető legjobb megoldás-e az, hogy ezek következményeként mindig az ő általuk létesitett többségi akarat valósuljon meg? Ez már ismét vitás, mert rámutattunk arra, hogy az egyéni akaratok és érdekek akárhányszor ellentétbe kerülnek az állam akaratával és érdekeivel és hogy az államot nem lehet úgy képzelnünk, mint sok millió ember önző érdekeinek az együttességét, hanem *egy magasabb erkölcsi czélt is oda kell állítanunk az állam elé, a mely esetleg az egyes tagok egyéni érdekeivel ellentétben áll.* Hogy ezt bebizonyíthassuk, egy példával élünk. Képzeljük el, hogy az állam csupa alacsony műveltségű, tehát magasabb czélok iránt érzékkel nem biró tagokból áll. Vajjon elképzelhető-e, hogy ezek az őtőlük áldozatot kívánó véradót vagy pénzadót megszavazzák? Hiszen a magunk anyagi erejét kevesbíteni és a magunk életét koczkára tenni kétségkívül áldozat, tehát felette valószínű, hogy ily alacsony intelligentiájú néptömegek az állam oly feladatait, a melyek annak fenntartása érdekében elkerülhetetlenek, de a melyek az egyénektől jelentékeny áldozatot követelnek, nem értenék át, tehát megtagadnák az államtól existentialis feltételeit s ezáltal aláásnák annak a lételét. Mi következik most már ebből? Az, hogy bár elméletileg minden állampolgárnak egyformán döntő súlyt kell adnunk az államigazgatásban, a gyakorlatban éppen az állam fenntartása végett arra kell törekednünk, hogy az állam idealis és erkölcsi czéljainak az elérésére, a melyek igen gyakran, végső következményükben, az összes polgárokra nézve is anyagi erők forrásaivá lesznek, oly alapot teremtsünk, a mely az egyéni önzésen felül emelkedve, áldozatok árán is képes az államczélokat megvalósítani.

Hogy az államfeladatok ezen áldozatot kívánó ága is kellőleg honoráltassék, erre két mód kínálkozik. Az egyik az, hogy *kiválogassuk azokat az elemeket, a melyeknek elegendő intelligentiájuk van ezen magasabb teendők felfogására,* a másik, hogy *az általános műveltséget annyira fejleszszük,* hogy emez önzetlen, altruistikus felfogás a polgárság millióiban *általánossá* váljék. A végső czél kétségkívül az utóbbi mód. Az lesz az idealis állapot, a mikor az államnak

minden polgára, a kinek csak elegendő észbeli fejlettsége van, tehát a gyermekeket és elmebajosokat kivéve mindenki, oly intelligentiával fog bírni, hogy az esetleg az ő egyéni érdekeit sértő, de az államra előnyös czélokat is pártolni képes, vagyis más szóval *idealis állapot az, a mikor az állam érdekében vallott altruismus még a legegyszerűbb emberben is legyőzi az egoismust.* Csakhogy ez igazán csak elméletileg valószínű, mert nem hihető, hogy valamikor is egy culturállam elérjen oly magaslatot, a hol *minden* polgárának ilyen erkölcsi tisztaságon alapuló politikai felfogása lehetséges volna. A gyakorlati élet számára marad tehát a második megoldás, vagyis az, hogy bár elméletileg az általános jogot állítjuk oda alapul, de *in praxi* azt különféle korlátokkal veszszük körül, abban a reményben, hogy így most már ki tudjuk válogatni a polgárságnak azt a részét, a melynek az államczélok iránt érzéke van. Tehát ismételjük, sehol a világon ma igazi általános választójog nincs, bár a gyakorlatban így is neveznek némely positiv törvényt, mert mire való pl. a tételes választójogi törvényekben a bizonyos ideig egy helyben való lakás kötelezettsége? Miért kívánja meg az egyik ország törvénye azt, hogy választó csak az lehet, a ki legalább fél évig, a másik országé meg azt, a ki legalább egy évig egy helyben lakik? Azért, mert ezzel a teljesen bizonytalan, vagyis az államczélok idealis felfogása szempontjából nem elég intelligentiával, vagy talán jóakarattal bíró elemeket, a csavargókat, kiknek magasabb erkölcsi felfogásuk nincs, ki akarja rekeszteni az állam kormányzásából. Vagy miért kívánja meg pl. némely ország választótörvénye a választótól az írni-olvasni tudást? Azért, mert ebben a minimalis értelmiségben bizonyítékát véli feltalálhatni annak, hogy az illető polgár az államfeladatok erkölcsi és idealis megvalósulását megérteni képes.

Vonjuk le tehát a consequentiákat.

Az állam mindenféle feladatát csak oly intelligentiával bíró polgárság képes valóra váltani, mely átérzi az ő egyéni érdekei ellenére is a közjót. *Értelmileg és erkölcsileg minél fejlettebb egy állam, annál több polgárának kell az államkormányzásba való beleszólást megengednie,* ellenben alacsonyabb műveltségű államoknál ez az idealis végczél csak fokozatosan érhető el.

Kérdés most már, hogy miként lehet a selectiót a legügyesebben elvégezni abban a tekintetben, hogy az államfeladatokat leginkább megértő elemek akarata valósuljon meg? E tekintetben kiinduló pontunk ugyanis az, hogy olyan államokat a jelenkor nem ismer, a melyekben minden

polgárnak egyforma érzéke volna a magasabbrendű államczéloknak a végzésére, tehát meg kell állapítanunk azt az adott körülmények között leghelyesebb módot, a mely kilátást nyujt a polgárság javának a kiválogatására. Azok a mozzanatok, a melyeket a mai úgynevezett általános választójogot megvalósító országok tételes törvényei tárnak elénk, már ezt a czélt szolgálják, mert pl. akkor, midőn a nem egy helyben lakó, tehát bizonytalan elemeket kizárjuk a választójogból, akkor már a selectio egy bizonyos mértékét alkalmaztuk, vagyis kerestük a módot, hogy a polgárságnak mintegy az elitje jusson csak politikai befolyáshoz. De ez az egy módszer magában még nem alkalmas az összes nem odavaló elemek kiszoritására, mert lehet valakinek állandó lakóhelye s ennek daczára erkölcsi s értelmi fejlettsége oly alacsony szinvonalú, hogy az államczélokat felfogni nem képes. Tovább kell tehát mennünk. A pluralitas — bár a jogegyenlőség szempontjából aggályos — szintén ezt a kérdést igyekezett megoldani, mert hisz azáltal, hogy a nagyobb intelligentiával birók szavazatát nagyobb értékűnek tekinti, ellensúlyozni akarja a nagy tömegeknek az uralmát. Bizonyos ugyanis, hogy művelt, képzett ember mindenütt kevesebb van, mint műveletlen. Bizonyos az is, hogy a művelt embernek több érzéke van az államfeladatokra, mint az intelligentia nélkülinek. Ha azonban mindenkinek egyenlő a befolyása, akkor a kis értelmiségű tömeg a maga akaratát feltétlenül úrrá teszi az értelmesebb polgárság akarata felett, tehát nem a jobb, azaz az államra előnyösebb, hanem a kevésbbé idealis felfogásokból kiinduló nézetek valósulnak meg. Azért állithatjuk, hogy — bár ismételjük, a pluralitas idealis szempontból és a jogegyenlőségnek természetszerű és elvitázhatatlan basisán állva, elvetendő — azzal, mind *correctivummal*, mégis le kell számolnunk.

Az írás-olvasás birása vajjon bizonyiték-e az államfeladatok megértésére? Alig. Hisz az, hogy valaki a tudásnak ezt a minimumát elsajátitotta, nem igazolja még az ő lelkének csiszoltságát, az ő erkölcsi felfogásának azt a tisztaságát, a mely az államigazgatáshoz nélkülözhetetlen. Sőt forditsuk meg a dolgot. Nincs kizárva az sem, hogy valaki, bár irni-olvasni nem tud, elegendő képességgel bir az államczélok felfogására. E tekintetben éppen hazánkban találhatunk elég bizonyitékot, mert vajjon egy öreg, tapasztalt, a közügyek iránt érdeklődő s abban járatos földművesnek a józan véleményét a közdolgokban nem tartjuk-e értékesnek, bár az illető az írás-olvasás mesterségét nem, vagy csak gyengén érti? Hát talán a vagyon az, a mely zsinórmér-

tékül szolgálhat? Bizonyos tekintetben ez épp úgy jogosult, mint az értelmiségi census. Mert hisz az kétségtelen, hogy a ki némi anyagi függetlenséggel bír, az nehezebben befolyásolható, az önállóbb gondolkodású s arra nézve nem közömbös az, hogy az állammal mi történjék, mert végső eredményben az ő existentiájára is befolyással van az. De tévedés volna azt hinni, hogy egy bizonyos adó fizetése, vagy egy bizonyos vagyonnak a bírása már biztosítéka volna az illető idealis közéleti felfogásának.

Teljesen, minden tekintetben elfogadható alapot tehát nem lehet találnunk. Azok a különböző eszközök, a melyeket az egyes tételes törvények e tekintetben alkalmaznak, csak megközelítik a czélt, de meg nem valósítják. Az ideal, a mely felé törekednünk kell, a szellemi és erkölcsi intelligentia oly fokának az elérése a nemzet minden rétegében, a mely garantiát nyujt az államfeladatok megértésére. Az efelé haladó úton aztán országok és népek szerint különféle segédeszközökhöz fordulhatunk, a melyek azonban végleges megoldást nem nyujtanak.

Az igazságos választójog kérdésének a helyes megoldásához tartozik annak az eldöntése is, hogy mi helyesebb, a titkos vagy a nyilt szavazás? Tudjuk, hogy ma igen csekély kivételtől eltekintve világszerte a titkos szavazást állapítják meg a választójogi törvények. Ez azonban nem zárja ki azt, hogy elméletileg vitatkozhassunk e rendszer helyessége vagy helytelensége felett. A titkosság alapja az, hogy itt a polgár, minden befolyástól menten, a saját akaratát szavazás által, egy politikai párt mellett való állásfoglalás útján mondhatja meg. A titkos szavazatért senkit sem lehet üldözni, arra senkit nem lehet kényszeríteni, azért senkinek anyagi előnyöket nem igérünk, mert hiszen bizonytalan, vajjon az illető adott igéretét megtartja-e vagy sem? Leszámolva tehát az emberi hibákkal és gyöngeségekkel, leszámolva a mindenkori tényleges hatalomnak nagy erejével és befolyásával, valószínű, hogy a titkos választási rendszer a helyesebb, de kérdés, hogy erkölcsileg, végső czélként, jobb-e, mint a nyilvános? Miért kelljen ugyanis azt a polgárnak eltitkolnia, hogy ő milyen nézetet vall, talán szégyelni való az? Egy, a nemzetsouverainitast igazán megvalósító államban elképzelhető-e az, hogy valakit a politikai felfogásáért üldözzenek? Nincs-e rá mód, hogy azt, a ki visszaél hatalmával és valakit bármily módon meggyőződésével ellenkező szavazásra kényszerít, szigorúan büntesse a törvény? A szavazás után nem lesz-e úgyis nyilvánossá az ország politikai felfogása? De tovább megyünk.

Nem a legidealisabb joga-e a polgárnak az, hogy ő a hazája kormányzására befolyással bír? Hát miért kelljen ezt neki titokban megtennie? A nyilvános szavazás, eltekintve attól, hogy a polgár önérzetét növeli és erkölcsi erejét fejleszti, még végső szempontból is azt mutatja, hogy a nemzet akaratának a megnyilatkozása ezen a módon nem kevésbbé jó, mint a titkosság útján. A titkosságra igenis szükség van addig, a míg a különféle befolyásoktól való félelem az emberek őszinteségét próbára teszi s a míg nincs biztosítékunk arra, hogy a választási visszaélések a legkíméletlenebbül megtoroltassanak, de a mint garantiát kaptunk arra, hogy a polgár a maga akaratának mindenkor érvényt is szerezhet, megszünik a titkosság nagy előnye s helyébe a nyilvánosság lép.

Ebben a rövid értekezésben csak egy-két futó pillantást vetünk a választójog nagy problemáira, azokat mintegy csak érintjük, azért az eddigiekben csak mintegy *per summos apices* szólottunk a választójog lényegéről s fontosabb problemáiról. Ugyanígy óhajtunk még egy-két idevágó kérdéssel is röviden foglalkozni. Ezek sorában elkerülhetetlen annak az eldöntése, hogy helye van-e a választási eljárásnál a *közvetlenségnek*, vagy szükség van-e a *közvetett választásra?* A mai tételes törvények igen kevés példát nyujtanak ez utóbbira (például szolgálhatna a franczia választási törvény a felsőházi tagok, a senatorok választásánál, a kik nem a választópolgároktól, hanem egy vegyes testülettől, melyben képviselők, megyebizottsági tagok stb. vannak, nyerik mandátumaikat). Helyes-e tehát a közvetett választási rendszer, vagyis az, mikor a választónak nem adják meg közvetlenül a képviselőre való szavazás jogát? Van-e ennek értelme? A közvetett választórendszernek a hívei azzal érvelnek, hogy némelyik polgárnak arra van elég intelligencziája, hogy meg tudja válogatni, vajjon ki alkalmas a parlamenti tag megválasztására, de annyi értelmiség nincs benne, hogy ő maga volna képes a választást eldönteni. Azt hiszem azonban, ez egészen téves okoskodás. Mert vagy van a választónak annyi értelmisége, hogy neki politikai szerepet adhatunk és akkor nem lehet kétségünk az iránt sem, hogy választójoggal kell őt felruháznunk, vagy nincsen, akkor meg electort sem választhat. A politikai érettség terén ilyen fokozatokat felállítani nem lehet és a kevés képzettséggel bíró elemeknek ellensúlyozását nem ekként kell elérnünk, hanem más módon, a mire elegendő példát nyujt a pluralitas, vagy a józanul alkalmazott census. Megjegyzendő, hogy a franczia senatorválasztásnak a

specialis bizottságokra bízása nem a polgár selectionális képtelenségének a folyománya, hisz ott éppen az általános választójog alapján igenis megvan a joga minden polgárnak a közvetlen képviselőválasztásra, hanem abból az elvből származik, hogy a senatust nem szabad a politikai áramlatok közvetlen hullámzásának a hatása alatt álló választópolgárság könnyen változható véleményének áldozatul dobni. Ez az oka annak is, hogy a franczia senatorok mandatuma kilencz évig tart s három évenkint a senatoroknak csak egyharmada kerül választás alá, míg a képviselői megbizatás négy évre szól s az alsóház egyszerre frissül fel. A közvetett választásra a mai positiv törvények közt classikus példa a porosz *Dreiklassenwahlsystem.*)

Bizonytalan az is, hogy a *kisebbségek képviseltetése* elméletileg helyes-e? Itt lehet pro és contra érveket felhozni. Mellette szól az a már röviden kifejtett tény, hogy ha a többségnek feltétlen uralmat adunk, esetleg milliókat megfosztunk akaratuk megvalósításának a lehetőségétől, de ellene szól az, hogy minden kisebbségi árnyalat még a legjobb rendszer mellett sem tudna szóhoz jutni, vagyis az, hogy nem érvényesült politikai felfogások még a proportionalismus mellett is mindig lehetnek. Ha a nagy átlagot nézzük, igaz, hogy egyes országok választásainál nem egyszer jelentékeny kisebbségek üttetnek el az érvényesüléstől, sőt még az sincs kizárva, hogy a parlamenti többség nem felel meg a választók többségének. Ez különösen ott fordulhat elő, a hol a választókerületek nem egyenlő nagyok. Mai, immár közel 40 éves választójogi törvényünk szerint, van Magyarországon olyan választókerület, a hol az összes választók száma 132 és van olyan, a hol kereken 17.000 választó van. Mi következik most már ebből? Az, hogy az egyik helyen 67 szavazó valamelyik pártnak már többséget, tehát mandátumot adhat, a másik helyen pedig még 8499 választó sem tudja a maga pártját diadalra juttatni. Ha már most elképzeljük, hogy egy országban a választókerületek tekintetében sok ilyen abnormitas fordul elő, akkor az is lehetséges, hogy a parlamentben található többség a választók kisebbségének felel meg s megfordítva, a választók többsége a parlamentben minoritasban van. Ezen az anomalián kétségkívül segíthet a kisebbségi rendszer, tehát azon különféle megoldási módok egyike, a melyek azt czélozzák, hogy a kisebbségek is szóhoz juthassanak. Nem akarok itt e kérdés részleteibe bocsátkozni, csak leszögezem azt az elvet, hogy *a kisebbségek bizonyos fokú képviseltetésének a szüksége az igazságos*

választójog szempontjából elvitázhatatlan. De ezen kívül gondoskodnunk kell még a *választókerületek lehetőleg egyenlővé tételével* a feltünőbb hibák kiküszöböléséről is. Az ugyanis bizonyos, hogy egészen egyforma számú választókkal bíró kerületeket nem lehet létrehozni már csak azért sem, mert a választók száma állandóan hullámzik, egy-egy állam politikai és nemzetiségi tagozódása okából pedig nem lehet ezt feltétlenül megvalósítani a nemzet, illetve az állam jellegét megadó faj konzerválása végett sem, mint pl. nálunk, a hol éppen a magyarság suprematiája a magyar kerületek nagyobb befolyását teszi éppen államfenntartási czélból megokolttá, — azonban arról igen is lehet gondoskodni, hogy a nagy ellentétek elsimuljanak s ezáltal a kisebbségek érvényesülésének is lehetőleg az útját egyengessük.

Az idevágó belga törvény meghozatala óta sokat vitatott kérdés *a szavazás kötelezővé tétele is.* Vajjon csak jog-e vagy egyúttal kötelesség is szavazni? Ha csak joggá teszszük, akkor a gyakorlati élet azt mutatja, hogy a jogosítottaknak százezrei nem veszik azt igénybe. Miért? Ezt nehéz eldönteni. Indolentiából, félelemből, a politikai élet iránt való közömbösségből. A statisztika adatai szerint minden európai államban minden választás alkalmával igen jelentéken $^0/_0$-ra rúg a választási abstinensek száma. Az átlag egy-egy ország szavazóinak 25—35 $^0/_0$-a, de volt rá példa, hogy 40, sőt 60$^0/_0$-ra is felment a választójoggal nem élők száma, a minek az a következménye, hogy a választásokból kialakult nemzeti akarat tulajdonképen nem hű képe a nemzettagok gondolkozásának. Igaz, hogy ezzel szemben azt lehetne felhozni, hogy a ki nem akar választójogával élni, abból arra nézve sérelem sem származhatik, ámde ezt a jogosítványt nem szabad úgy felfogni, mint egy pusztán magánjogi lehetőséget, képességet, a melylyel csak akkor élünk, ha nekünk tetszik. A mint az állam egy mindnyájunk felett élő szervezet, a melynek a hatalmát állandóan érezzük s a melynek a jótéteményeiben mindnyájan részesülünk, épp úgy igaz az is, hogy az államéletben való részvétel minden polgárnak erkölcsi kötelessége. Kérdés csak az, hogy czélszerű-e ennek a kötelességnek tételes törvénynyel való kikényszerítése? A belga törvény megtette ezt és a szavazástól tartózkodót pénzbirsággal sujtja, többszöri ismétlés esetén pedig meg is fosztja választójogától. Ez helyes, mert elvégre is a választási abstinensre diffamáló büntetést kiszabni nem volna czélszerű, ellenben ha valaki oly kevésre tartja ezt a legnagyobb közjogát, hogy azzal

nem él, akkor nagyon helyes, ha ismétlés esetén ki is rekesztik annak a gyakorlásából.

Ezek azok a főbb mozzanatok, a melyek a választójog kérdései körül csoportosulnak s ezek azok az úgyszólván naponta elénk álló problemák, a melyeknek adott körülmények szerint helyes vagy helytelen megoldásától függ egy-egy nemzet egészének politikai érvényesülése vagy háttérbe szoritása. Az elméleti politikus nem bocsátkozhatik annak taglalásába, hogy az egyes államok tényleges politikai eseményei milyen irányban igazoljuk a felállitott tételeket, hanem csak az idealis czélt állíthatja maga elé, a mely nem egyéb, mint a nemzeti akarat minél teljesebb megnyilatkozásának a biztosítása. *Az a legjobb választójog, a mely leginkább lehetővé teszi a polgárság millióinak befolyástól ment, őszinte akaratnyilvánítását.* Mindezek a részletkérdések, a melyeket röviden érintettem, ezt a végső czélt szolgálják. A feladat, a melyet magunk elé tűzünk s a melynek minél helyesebb megoldására kell törekednünk, az, hogy a fejlődő és a culturában évről évre erősbödő nemzeteket mindinkább a maguk akaratának, felfogásának, elhatározásának a megvalósítására tegyük képesekké. Athén minden hibájával elénk állitotta a népsouverainitást már több mint 2000 esztendővel ezelőtt. Nekünk, modern nemzeteknek arra kell törekednünk, hogy a nemzetsouverainitast megvalósítsuk annak a multban tapasztalt hibái nélkül. Ha ezt elértük, akkor a választójog nagy problemái a legidealisabb módon nyertek megfejtést.

A Magyar Tudományos Akadémia kiadásában megjelenő

folyóiratok:

Akadémiai Értesítő. A M. Tud. Akadémia megbízásából szerkeszti **Heinrich Gusztáv** főtitkár. Huszonkettedik kötet. 1911. évfolyam.

A M. Tud. Akadémia üléseiről a tárgyalások jegyzőkönyvi alakban, az üléseken fölolvasott emlékbeszédeket, jelentéseket, birálatokat, valamint az értekezések kivonatát (ha ugyan a kivonatozásra alkalmasak) külön czikkek során közli. Ismerteti az osztályértekezletek és állandó bizottságok tárgyalásait, kiszemelvén belőlük azokat, a melyek szélesebb köröket is érdekelhetnek. Az Akadémia kiadásában vagy az ő támogatásával megjelent munkák- és folyóiratokról tárgyias ismertetéseket közöl vagy az illető szerzők és szerkesztők, vagy más megbízható szakférfiak tollából. Megjelenik minden hó 15-én. Évi előfizetési ára 6 kor. Az „Akadémiai Értesítő"-t díjtalanul és bérmentve kapják: az Akadémia minden rendű beltagjai, alapítványtevői s a Könyvkiadó Vállalat pártoló tagja. Az I—XXI. kötet még néhány példányban rendelkezésre áll. Egy-egy kötet ára 6 kor.; a Könyvkiadó Vállalat új aláiróinak 4 kor.

Archaeologiai Értesítő. Új folyam. XXXI. köt. A M. Tud. Akadémia arch. bizottságának és az orsz. régészeti s embertani társulatnak közlönye. Szerkeszti **Hampel József.**

Czélja a hazai és külföldi archaeologiai és műtörténelmi mozzanatokat a közönséggel megismertetni, és kisebb archaelogiai s műtörténelmi czikkeket közölni. Megjelenik évenként öt füzetben, mindenkor hat nagy ívnyi tartalommal és számos képpel, február, április, június, október és deczember hónapok 15-ik napján. Bölti ára 12 kor., egyes füzetek ára 2 kor. 40 fill.

Athenaeum. Philosophiai és államtudományi folyóirat. A M. Tud. Akadémia megbízásából szerkeszti dr. **Pauer Imre** osztálytitkár. Huszadik évfolyam.

Az «Athenaeum» a philosophia és államtudományok szakszerű művelését és tudományos irodalmi fejlesztését tűzi feladatául. Megjelen az Akadémia kiadásában időhöz nem kötött füzetekben, 28—30 ívnyi tartalommal. Előfizetési ára 10 kor.

ATHENAEUM

PHILOSOPHIAI ÉS ÁLLAMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

*

A MAGYAR TUD. AKADÉMIA MEGBIZÁSÁBÓL

SZERKESZTI

Dr. PAUER IMRE,

OSZTÁLYTITKÁR.

20. ÉVFOLYAM. 1. SZÁM.

TARTALOM:

BUDAPEST

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA.

1911.

Ezen füzet ára 3 kor. 20 fill.

Az „ATHENAEUM“ a philosophia és államtudományok szakszerű művelését és tudományos irodalmi fejlesztését tűzi feladatául.

Megjelen az Akadémia kiadásában időhöz nem kötött füzetekben 28—30 ívnyi tartalommal.

Előfizetési ára 10 kor. Előfizethetni az Akadémia könyvkiadó-hivatalában (Akadémia palotája).

A szerkesztőséget illető közlemények a szerkesztő neve alatt az Akadémia palotájába intézendők.

A szerkesztésért kizárólag a szerkesztő felelős.

Kéziratokat nem adunk vissza.

Irodalomtörténeti közlemények. Huszadik évfolyam. Szerkeszti Szilády Áron, a bizottság előadója.

E negyedévenként megjelenő folyóirat a M. Tud. Akadémia irodalomtörténeti bizottságának megbízásából bocsáttatik közre s irodalomtörténeti tanulmányokat és adatokat közöl. Előfizetési ára egész évre 10 kor., egyes füzet ára 3 kor.

Mathematikai és Természettudományi Értesítő. XXIX. kötet. A M. Tud. Akadémia III. osztályának folyóirata. Szerkeszti König Gyula osztálytitkár.

A «Mathematikai és Természettudományi Értesítő» a M. Tud. Akadémia III. osztályának folyóirata, melyben az ülésein részletesen bemutatott vagy csak röviden bejelentett tudományos munkálatokat teszi közzé, föltéve, hogy a követelményeknek megfelelnek. Az Értesítőben csak oly közlemények foglalhatnak helyet, melyek az illető szaktudomány művelésében az elért eredmények vagy a használt módszerek tekintetében haladást jeleznek és irodalmi szempontból is kellő gonddal készültek. Terjedelem tekintetében az Akadémia rövid és szabatos fogalmazást kiván, melyben a dolgozat tudományos tartalmának megértésére szükséges részletek kellően kidomborodnak. Az Értesítő évi öt füzetben jelenik meg; a füzetek megjelenési határideje február, április, június, október és deczember hónapoknak mindenkor utolsó napja. Előfizetési ára egy-egy kötetnek 10 kor.

Nyelvtudományi Közlemények. XLI. kötet. A Magyar Tudományos Akadémia nyelvtudományi bizottságának megbízásából szerkeszti Szinnyei József.

A tágabb értelemben vett magyar nyelvtudományt öleli fel, melynek feladata: a magyarral hason alkotású altáji nyelveket behatóan tanulmányozni s tudományosan feldolgozni, kiváló tekintettel arra, hogy a magyar nyelv tényeinek földerítésére vagyis tudományos megfejtésére szolgáljanak. Más, bár nem hason alkotású nyelveknek, a melyek a magyarral történelmileg érintkeztek, reá gyakorolt hatását feltüntetni. Megjelenik negyedévenként, még pedig márczius, június, szeptember és deczember elsején Az egész évfolyam legalább harmincz ívből áll s előfizetési ára 6 kor.

Megrendelhetők

a Magyar Tud. Akadémia könyvkiadó-hivatalában

Budapesten, V. kerület, Akadémia-utcza 2. szám.

Hornyánszky V. cs. és kir. udv. könyvnyomdája Budapesten. 49567

ATHENAEUM

PHILOSOPHIAI ÉS ÁLLAMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

*

A MAGYAR TUD. AKADÉMIA MEGBIZÁSÁBÓL

SZERKESZTI

Dr. PAUER IMRE,

OSZTÁLYTITKÁR.

20. ÉVFOLYAM. 2. SZÁM.

TARTALOM:

BUDAPEST

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA.

1911.

Ezen füzet ára 3 kor. 40 fill.

Az „ATHENAEUM“ a philosophia és államtudományok szakszerű művelését és tudományos irodalmi fejlesztését tűzi feladatául.

Megjelen az Akadémia kiadásában időhöz nem kötött füzetekben 28—30 ívnyi tartalommal.

Előfizetési ára 10 kor. Előfizethetni az Akadémia könyvkiadó-hivatalában (Akadémia palotája).

A szerkesztőséget illető közlemények a szerkesztő neve alatt az Akadémia palotájába intézendők.

A szerkesztésért kizárólag a szerkesztő felelős.

Kéziratokat nem adunk vissza.

A Magyar Tudományos Akadémia kiadásában megjelenő

folyóiratok:

Akadémiai Értesítő. A M. Tud. Akadémia megbízásából szerkeszti **Heinrich Gusztáv** főtitkár. Huszonkettedik kötet. 1911. évfolyam.

A M. Tud. Akadémia üléseiről a tárgyalások jegyzőkönyvi alakban, az üléseken fölolvasott emlékbeszédeket, jelentéseket, birálatokat, valamint az értekezések kivonatát (ha ugyan a kivonatozásra alkalmasak) külön czikkek során közli. Ismerteti az osztályértekezletek és állandó bizottságok tárgyalásait, kiszemelvén belőlük azokat, a melyek szélesebb köröket is érdekelhetnek. Az Akadémia kiadásában vagy az ő támogatásával megjelent munkák- és folyóiratokról tárgyias ismertetéseket közöl vagy az illető szerzők és szerkesztők, vagy más megbizható szakférfiak tollából. Megjelenik minden hó 15-én. Évi előfizetési ára 6 kor. Az „Akadémiai Értesítő"-t díjtalanul és bérmentve kapják: az Akadémia minden rendű beltagjai, alapítványtevői s a Könyvkiadó Vállalat pártoló tagja. Az I—XXI. kötet még néhány példányban rendelkezésre áll. Egy-egy kötet ára 6 kor.; a Könyvkiadó Vállalat új aláiróinak 4 kor.

Archaeologiai Értesítő. Új folyam. XXXI. köt. A M. Tud. Akadémia arch. bizottságának és az orsz. régészeti s embertani társulatnak közlönye. Szerkeszti **Hampel József.**

Czélja a hazai és külföldi archaeologiai és műtörténelmi mozzanatokat a közönséggel megismertetni, és kisebb archaelogiai s műtörténelmi czikkeket közölni. Megjelenik évenként öt füzetben, mindenkor hat nagy ívnyi tartalommal és számos képpel, február, április, június, október és deczember hónapok 15-ik napján. Bolti ára 12 kor., egyes füzetek ára 2 kor. 40 fill.

Athenaeum. Philosophiai és államtudományi folyóirat. A M. Tud. Akadémia megbízásából szerkeszti dr. **Pauer Imre** osztálytitkár. Huszadik évfolyam.

Az «Athenaeum» a philosophia és államtudományok szakszerű művelését és tudományos irodalmi fejlesztését tűzi feladatául. Megjelen az Akadémia kiadásában időhöz nem kötött füzetekben, 28—30 ívnyi tartalommal. Előfizetési ára 10 kor.

Hornyánszky V. cs. és kir. udv. könyvnyomdája Budapesten. 50329.

ATHENAEUM

PHILOSOPHIAI ÉS ÁLLAMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

*

A MAGYAR TUD. AKADÉMIA MEGBIZÁSÁBÓL

SZERKESZTI

Dr. PAUER IMRE,

OSZTÁLYTITKÁR.

20. ÉVFOLYAM. 3. SZÁM.

TARTALOM:

BUDAPEST

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA.

1911.

Ezen füzet ára 2 kor. 60 fill.

Az „ATHENAEUM“ a philosophia és államtudományok szakszerű művelését és tudományos irodalmi fejlesztését tűzi feladatául.

Megjelen az Akadémia kiadásában időhöz nem kötött füzetekben 28—30 ívnyi tartalommal.

Előfizetési ára 10 kor. Előfizethetni az Akadémia könyvkiadó-hivatalában (Akadémia palotája).

A szerkesztőséget illető közlemények a szerkesztő neve alatt az Akadémia palotájába intézendők.

A szerkesztésért kizárólag a szerkesztő felelős.

Kéziratokat nem adunk vissza.

A Magyar Tudományos Akadémia kiadásában megjelenő

folyóiratok:

Akadémiai Értesítő. A M. Tud. Akadémia megbízásából szerkeszti **Heinrich Gusztáv** főtitkár. Huszonkettedik kötet. 1911. évfolyam.

A M. Tud. Akadémia üléseiről a tárgyalások jegyzőkönyvi alakban, az üléseken fölolvasott emlékbeszédeket, jelentéseket, birálatokat, valamint az értekezések kivonatát (ha ugyan a kivonatozásra alkalmasak) külön czikkek során közli. Ismerteti az osztályértekezletek és állandó bizottságok tárgyalásait, kiszemelvén belőlük azokat, a melyek szélesebb köröket is érdekelhetnek. Az Akadémia kiadásában vagy az ő támogatásával megjelent munkák- és folyóiratokról tárgyias ismertetéseket közöl vagy az illető szerzők és szerkesztők, vagy más megbízható szakférfiak tollából. Megjelenik minden hó 15-én. Évi előfizetési ára 6 kor. Az „Akadémiai Értesitő"-t díjtalanul és bérmentve kapják: az Akadémia minden rendű beltagjai, alapitványtevői s a Könyvkiadó Vállalat pártoló tagja. Az I—XXI. kötet még néhány példányban rendelkezésre áll. Egy-egy kötet ára 6 kor.; a Könyvkiadó Vállalat új aláiróinak 4 kor.

Archaeologiai Értesítő. Új folyam. XXXI. köt. A M. Tud. Akadémia arch. bizottságának és az orsz. régészeti s embertani társulatnak közlönye. Szerkeszti **Hampel József.**

Czélja a hazai és külföldi archaeologiai és műtörténelmi mozzanatokat a közönséggel megismertetni, és kisebb archaeologiai s műtörténelmi czikkeket közölni. Megjelenik évenként öt füzetben, mindenkor hat nagy ívnyi tartalommal és számos képpel, február, április, június, október és deczember hónapok 15-ik napján. Bolti ára 12 kor., egyes füzetek ára 2 kor. 40 fill.

Athenaeum. Philosophiai és államtudományi folyóirat. A M. Tud. Akadémia megbízásából szerkeszti dr. **Pauer Imre** osztálytitkár. Huszadik évfolyam.

Az «Athenaeum» a philosophia és államtudományok szakszerű művelését és tudományos irodalmi fejlesztését tűzi feladatául. Megjelen az Akadémia kiadásában időhöz nem kötött füzetekben, 28—30 ívnyi tartalommal. Előfizetési ára 10 kor.

Irodalomtörténeti közlemények. Huszadik évfolyam. Szerkeszti Szilády Áron, a bizottság előadója.

E negyedévenként megjelenő folyóirat a M. Tud. Akadémia irodalomtörténeti bizottságának megbizásából bocsáttatik közre s irodalomtörténeti tanulmányokat és adatokat közöl. Előfizetési ára egész évre 10 kor., egyes füzet ára 3 kor.

Mathematikai és Természettudományi Értesítő. XXIX. kötet. A M. Tud. Akadémia III. osztályának folyóirata. Szerkeszti König Gyula osztálytitkár.

A «Mathematikai és Természettudományi Értesitő» a M. Tud. Akadémia III. osztályának folyóirata, melyben az ülésein részletesen bemutatott vagy csak röviden bejelentett tudományos munkálatokat teszi közzé föltéve, hogy a követelményeknek megfelelnek. Az Értesitőben csak oly közlemények foglalhatnak helyet, melyek az illető szaktudomány művelésében az elért eredmények vagy a használt módszerek tekintetében haladást jelesznek és irodalmi szempontból is kellő gonddal készültek. Terjedelem tekintetében az Akadémia rövid és szabatos fogalmazást kiván, melyben a dolgozat tudományos tartalmának megértésére szükséges részletek kellően kidomborodnak. Az Értesitő évi öt füzetben jelenik meg; a füzetek megjelenési határideje február, április, június, október és deczember hónapoknak mindenkor utolsó napja. Előfizetési ára egy-egy kötetnek 10 kor.

Nyelvtudományi Közlemények. XLI. kötet. A Magyar Tudományos Akadémia nyelvtudományi bizottságának megbízásából szerkeszti Szinnyei József.

A tágabb értelemben vett magyar nyelvtudományt öleli fel, melynek feladata: a magyarral hason alkotású altáji nyelveket behatóan tanulmányozni s tudományosan feldolgozni, kiváló tekintettel arra, hogy a magyar nyelv tényeinek földerítésére vagyis tudományos megfejtésére szolgáljanak. Más, bár nem hason alkotású nyelveknek, a melyek a magyarral történelmileg érintkeztek, reá gyakorolt hatását feltüntetni. Megjelenik negyedévenként, még pedig márczius, június, szeptember és deczember elsején. Az egész évfolyam legalább harmincz ívből áll s előfizetési ára 6 kor.

Hornyánszky V. cs. és kir. udv. könyvnyomdája Budapesten. 50329.

ATHENAEUM

PHILOSOPHIAI ÉS ÁLLAMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

*

A MAGYAR TUD. AKADÉMIA MEGBIZÁSÁBÓL

SZERKESZTI

Dr. PAUER IMRE,

OSZTÁLYTITKÁR.

20. ÉVFOLYAM. 4. SZÁM.

TARTALOM:

BUDAPEST

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA.

1911.

Ezen füzet ára 3 kor. 20 fill.

Az „ATHENAEUM“ a philosophia és államtudományok szakszerű művelését és tudományos irodalmi fejlesztését tűzi feladatául.

Megjelen az Akadémia kiadásában időhöz nem kötött füzetekben 28—30 ívnyi tartalommal.

Előfizetési ára 10 kor. Előfizethetni az Akadémia könyvkiadó-hivatalában (Akadémia palotája).

A szerkesztőséget illető közlemények a szerkesztő neve alatt az Akadémia palotájába intézendők.

A szerkesztésért kizárólag a szerkesztő felelős.

Kéziratokat nem adunk vissza.

A Magyar Tudományos Akadémia kiadásában megjelenő

folyóiratok:

Akadémiai Értesítő. A M. Tud. Akadémia megbízásából szerkeszti **Heinrich Gusztáv** főtitkár. Huszonkettedik kötet. 1911. évfolyam.

A M. Tud. Akadémia üléseiről a tárgyalások jegyzőkönyvi alakban, az üléseken fölolvasott emlékbeszédeket, jelentéseket, birálatokat, valamint az értekezések kivonatát (ha ugyan a kivonatozásra alkalmasak) külön czikkek során közli. Ismerteti az osztályértekezletek és állandó bizottságok tárgyalásait, kiszemelvén belőlük azokat, a melyek szélesebb köröket is érdekelhetnek. Az Akadémia kiadásában vagy az ő támogatásával megjelent munkák- és folyóiratokról tárgyias ismertetéseket közöl vagy az illető szerzők és szerkesztők, vagy más megbízható szakférfiak tollából. Megjelenik minden hó 15-én. Évi előfizetési ára 6 kor. Az „Akadémiai Értesítő"-t díjtalanul és bérmentve kapják: az Akadémia minden rendű beltagjai, alapítványtevői s a Könyvkiadó Vállalat pártoló tagja. Az I—XXI. kötet még néhány példányban rendelkezésre áll. Egy-egy kötet ára 6 kor.; a Könyvkiadó Vállalat új aláiróinak 4 kor.

Archaeologiai Értesítő. Új folyam. XXXI. köt. A M. Tud. Akadémia arch. bizottságának és az orsz. régészeti s embertani társulatnak közlönye. Szerkeszti **Hampel József.**

Czélja a hazai és külföldi archaeologiai és műtörténelmi mozzanatokat a közönséggel megismertetni, és kisebb archaeologiai s műtörténelmi czikkeket közölni. Megjelenik évenként öt füzetben, mindenkor hat nagy ívnyi tartalommal és számos képpel, február, április, június, október és deczember hónapok 15-ik napján. Bölti ára 12 kor., egyes füzetek ára 2 kor. 40 fill.

Athenaeum. Philosophiai és államtudományi folyóirat. A M. Tud. Akadémia megbízásából szerkeszti dr. **Pauer Imre** osztálytitkár. Huszadik évfolyam.

Az «Athenaeum» a philosophia és államtudományok szakszerű művelését és tudományos irodalmi fejlesztését tűzi feladatául. Megjelen az Akadémia kiadásában időhöz nem kötött füzetekben, 28—30 ívnyi tartalommal. Előfizetési ára 10 kor.

Irodalomtörténeti közlemények. Huszadik évfolyam. Szerkeszti Szilády Áron, a bizottság előadója.

E negyedévenként megjelenő folyóirat a M. Tud. Akadémia irodalomtörténeti bizottságának megbizásából bocsáttatik közre s irodalomtörténeti tanulmányokat és adatokat közöl. Előfizetési ára egész évre 10 kor., egyes füzet ára 3 kor.

Mathematikai és Természettudományi Értesítő. XXIX. kötet. A M. Tud. Akadémia III. osztályának folyóirata. Szerkeszti König Gyula osztálytitkár.

A «Mathematikai és Természettudományi Értesítő» a M. Tud. Akadémia III. osztályának folyóirata, melyben az ülésein részletesen bemutatott vagy csak röviden bejelentett tudományos munkálatokat teszi közzé föltéve, hogy a követelményeknek megfelelnek. Az Értesítőben csak oly közlemények foglalhatnak helyet, melyek az illető szaktudomány művelésében az elért eredmények vagy a használt módszerek tekintetében haladást jeleznek és irodalmi szempontból is kellő gonddal készültek. Terjedelem tekintetében az Akadémia rövid és szabatos fogalmazást kiván, melyben a dolgozat tudományos tartalmának megértésére szükséges részletek kellően kidomborodnak. Az Értesítő évi öt füzetben jelenik meg; a füzetek megjelenési határideje február, április, június, október és deczember hónapoknak mindenkor utolsó napja. Előfizetési ára egy-egy kötetnek 10 kor.

Nyelvtudományi Közlemények. XLI. kötet. A Magyar Tudományos Akadémia nyelvtudományi bizottságának megbízásából szerkeszti Szinnyei József.

A tágabb értelemben vett magyar nyelvtudományt öleli fel, melynek feladata: a magyarral hason alkotású altáji nyelveket behatóan tanulmányozni s tudományosan feldolgozni, kiváló tekintettel arra, hogy a magyar nyelv tényeinek földerítésére vagyis tudományos megfejtésére szolgáljanak. Más, bár nem hason alkotású nyelveknek, a melyek a magyarral történelmileg érintkeztek, reá gyakorolt hatását feltüntetni. Megjelenik negyedévenként, még pedig márczius, június, szeptember és deczember elsején Az egész évfolyam legalább harmincz ívből áll s előfizetési ára 6 kor.

Hornyánszky V. cs. és kir. udv. könyvnyomdája Budapesten. 52210.