

MAGYAR PHILOSOPHIAI SZEMLE.

TÖBBEK KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTIK

BARÁTH FERENCZ és BÖHM KÁROLY.

II. ÉVFOLYAM.

4. FÜZET.

1883. JUNIUS.

Megismeritek az igazságot, és az igazság
szabadokká téssen titeket.

János VIII. 32.

TARTALOM:

1. Kriticismus és positivismus. — *Böhm Károly.*
2. A jellem eszméje. — Második közlemény. — *Dr. Nemes Imre.*
3. Byron »Kain«-ja és Hartmann E. bölseleti rendszere. — I-ső közlemény. — *Dr. Buday József.*
4. Értesítő: Dr. Fritz Schultze. Philos. der Naturwissenschaft. (Vége). — Hermann Lotze. Grundzüge der Naturphilosophie. — H. Lotze. Gesch. der deutschen Philos. seit Kant, &-tól. — P. Angelo Secchi. Die Grösse der Schöpfung.
5. A philosophiai folyóiratokból.
6. Újabb philosophiai művek.

BUDAPEST.

AIGNER LAJOS.

1883.

A »Magyar Philosophiai Szemle« megjelenik kéthavi füzetekben, tehát évenként összesen hat füzetben, mintegy 30—35 ivnyi tartalommal.

A »Magyar Philosophiai Szemle« ezen évfolyamát a Magyar Tudományos Akadémia támogatja ugyan, de a lap szellemi irányáért és tartalmáért csakis a szerkesztőség felelős.

Előfizetési ár: egész évre **5 forint**. Egyetemek, theologiai intézetek s egyéb felső iskolák hallgatói, ha ellenőrizve történik az előfizetés, személyök részére évenként **3 forinttal** fizethetnek elő.

A lap szellemi részét, s általában a szerkesztést illető tudósítások a szerkesztőséghez (*Deák-tér 4. sz., evang. főgymnasium*), az anyagi részt s kiadást illetőleg pedig **Aigner Lajos**hoz (*Városház-tér*) küldendők.

Felelős szerkesztő: **Böhm Károly**.

Társszerkesztő: **Baráth F.**

KRITICISMUS ÉS POSITIVISMUS.

A mi korunknak philosophiai téren két nagyszerű alkotása van, melyeknek szerzői egymást nem ismerték s melyek mégis csak egységükben nyújtanak egy rendszeres egészet: Kant kriticismusa és Comte Ágost positivismusa. Amaz az alap, emez az épület; amaz egyengette emennek az útjait; a kriticismus elhordta a régi philosophiai dogmatismus romjait, Comte építette a réginek helyére az új, a maradandó épületet. A logikai összefüggést, melyben a philosophiának ezen két legnagyobb conceptiója áll egymással, a német idealismus, melynek hatása alatt áll manap is a német philosophia, elhomályosította ugyan; hanem a ki a kriticismus álláspontjáról végig gondolja részletesebben, mint Kant tette, az egyes problemákat, az könnyű szerrel meggyőződhetik arról, hogy Kant tanának következetes végig gondolása Comte rendszeres álláspontjára vezet. Az elméleti philosophia számára mai nap épen azért első teendő, ezen egyes problemákat Kant szellemében végig gondolni s ily módon ismeretelméletileg igazolni a positivismus alapgondolatát, mely eddig még csak következményei által s positiv sikereivel képes volt a gondolkodásra befolylni. Mert lehet a philosophiának mindenféle célt kitűzni; ha azonban tudományos rendszer akar lenni, akkor annak öntudatosan kezelt s minden ponton bebizonyítható ismereteket kell tartalmaznia, nem feltevéseket, a melyekre a mai philosophia, minden ágában s minden népnél, nagyon is hajlandó. Ezen célját pedig a philosophia csak Kant kritikai álláspontján Comte positiv módszerével fogja elérhetni.

Jelen cikkecske a positivismus tudományos alaptételét akarja dialektikailag kifejteni. Célja, a melyre törekszik, hármias. Egyrészt egy példán azt akarja mutatni, miként eszközölhető a problémáknál azok pozitív oldalának, azaz felismerhető részleteinek, kimutatása; másfelől jellemezni akarja a különbséget a régi methaphysikai s az újabb pozitív philosophia között, hogy ily módon egyuttal előkészítőtül s tájékoztatóul szolgáljon ama cikksorozatnak, melyben a »Szemle« következő füzetei a positivismus rendszerét fogják az olvasó elé vezetni. A positivismus ezen alap gondolata az, hogy az emberi ismeret sem a végső okokkal, sem a történet mikéntjével nem foglalkozhatik, hanem egyedüli ismeret csak az egymásmellettség és egymásutánosság törvényeinek kifürkészésében állhat. Comte maga ezt számtalanszor hangoztatja s egyebek közt így szól: »Nos explications positives se réduisent constamment, en effet, à lier entre eux les divers phénomènes, tantôt comme semblables, tantôt comme successifs, sans que nous puissions d'ailleurs rien constater réellement, à cet égard, au delà du fait invariable d'une telle similitude, ou d'une telle succession, dont la source et le mode doivent rester à jamais impénétrables«. (Cours de philos. posit. VI. köt. 611. l. 4^o kiadás. 1877.) Ezen tétel kimutatását célozza fejtegetésem, melynek végül még azon feladata is van, hogy egy igen nehéz s eddig egyáltalában meg nem fejtett philosophiai problémának valóságos nehézségeit újra állítsa a gondolkodók elé, újbóli megfontolás s újbóli megfejtés céljából. A pozitív megfejtést jelen cikkem nem fogja adni, mert az, rendszeres összefüggésétől kiszakítva, külön egyáltalában nem eszközölhető.

A problema, mely a philosophiát egyenesen s elutasíthatatlanul a positivismus irányába utasítja, a változás (Veränderung) methaphysikai kérdését tartalmazza. A fejtegetés ki fogja mutatni, tekintetbe véve a problema egyes szálait s minden megoldási módot, hogy a változás metaphysikai megoldása teljesen lehetetlen s hogy annál fogva annak lényege tudományos ismeretnek tárgya soha nem lehet. Az átvezető mozzanat pedig, mely innen a positivismusra utal, a változás egyetemességében rejlik. Lelkünk ugyanis

minden létezőt cselekvőnek kénytelen felfogni; a cselekvés pedig mindenkor változást hoz elő, melynek előttünk egyedül ismeretes formája a mozgás. Minthogy már most az összes tünemények cselekvésnek eredményei, illetőleg változások s így szemléletileg mozgások, azért a tünemények logikai megértése a változás megértésétől függ; a mennyire ismerjük a változást, annyira ismerjük a tüneményeket, legyenek azok a természet élettelen mozgásai vagy pedig oly változások, melyeket élet s öntudat kísér. Minden hiány, mely a változás fogalmának megértéséhez tapad, nyomokat hagy hátra a concret változás vagy egyes tünemény megértésében. S ha annál fogva a problema fejtegetése azt eredményezné, hogy a változás maga ismeretlen, hogy annak csak tér-és időbeli összefüggése észlelhető s érthető, — akkor a positivismust ismeretelméletileg igazoltnak tekinthetni. Minthogy ugyanis a változástól összes ismeretünk függ logikailag, azért a positivismus nem csak egy kérdésre s egy téren, hanem az összes ismereti kérdésekre vonatkozólag egyedül igazolható philosophiai felfogásnak lesz elismerendő.

Nézzük már most a változás jelentését. A magyar szónak kettős értelme van; jelenti a cselekvést, mely változtat, s jelenti az eredményt is, melyet e cselekvés létesít. Amazt változásnak, emezt változatnak lehetne nevezni, rövidség okából. A metaph. problema nem az utóbbit, hanem magát a változtató cselekvést érinti. Ennek azonban jelentését világért sem kell compendiumokból meríteni, mert ezek már pártosan meghamisítják, hanem közvetlenül a szemlélethez kell fordulnunk, a hol az tisztán lehető. Az egyedüli közvetlenül észlelhető változás pedig öntudatunk változása; azért, más helyett, (mert bármely változási forma ugyanazt mutatja, de a legegyszerűbb az öntudat változása) ezt választjuk adott tényül. Mit jelent tehát az öntudat változása?

Két oldalt kell itt tekintetbe venni. Minthogy ugyanis az öntudat szemlélő és szemlélt egyben, azért a változás mindkét részről, alany és tárgy részéről, fog előállani. Tárgy szempontjából a változás abban áll, hogy egy kép, a mely tudatunkban nem volt, feltűnik előtte, vagy pedig egy kép, mely tudatunkban volt, kilép abból. Alany szempontjából pedig a változás abban áll, hogy az alany nyugalomból vagy azonosságából átmegy

cselekvésbe (azaz szemléli a képet). Röviden: a mi volt, az nincsen többé; s a mi nem volt, az van.

Mondhatjuk annál fogva, hogy öntudatunk változása két különböző állapot egymásutániságával jelzi természetét. Azonban ezen két állapot szoros összefüggésben áll egymással; ha a nap fényes korongja után a holdnak sápadt képe tűnik fel, akkor nem mondhatjuk, hogy a nap vagy a hold változott. Az ég vagy a szemlélő öntudata változhattak. Változásnak tehát két különböző állapot egymásutánisága csak akkor nevezhető, ha közös alapjuk van, vagy ha egy és ugyanazon tárgyon váltakoznak az állapotok. Az öntudat az, melyen e két állapot egymásután jelentkezik.

Ha azonban a tárgy az, mely változik, akkor a változás a tárgynak magának bizonyos cselekvése; mert minden változat egy cselekvésnek az eredménye. Ezen tárgy azonban a változás után is a régi, bár változott tárgy; a nélkül, hogy változatlan maradna, nem állíthatnók, hogy ez a változott tárgy. A változás annál fogva olyan cselekvése a tárgynak, melynek folytán mássá lesz ugyan, de mégis a réginek marad; állandóság nélkül nem változás, hanem teljesen új alakzat állana előttünk vagy teremtés ment volna végbe. A változás pedig azt jelenti, (a fenti concret esetben), hogy az öntudat ezen változása dacára is öntudatnak marad. E nélkül az állandó nélkül nincs értelme a változásnak. Meghatározhatni tehát a változást akképen: a z á l l a n d ó v á l t o z i k. Még pedig ez szükségképeni tétel; a létező csak cselekvő képében érthető, a cselekvés pedig változó, azért az állandót változónak kell felfogni. Viszont a változó nem volna változó, ha állandó nem volna. Mert csak az állandón mehetnek végbe különböző állapotok. Azért ezen ítélet: az állandó változik, synthetikus ítélet, még pedig apriori synthetikus ítélet, kényszerűsége s egyetemessége folytán. S a ki a változást megakarja magyarázni, annak kötelessége ezen apriori synthetikus ítéletnek lehetőségét megfejtani.

A z á l l a n d ó v á l t o z i k; ebben rejlik tehát a változás problémája. Ezen így összeállított fogalmakat azonban teljes komolysággal kell gondolni, nehogy, azok szigorúságából engedve, az egész összeállítás játékká fajuljon. Az állandóság alatt l o g i k a i és szemléleti állandóságot kell érteni; logikait, mennyiben

a gondolt tárgy jelentésének ugyanannak kell maradnia, — szemléletit, mennyiben ugyanazon helyen (térben és időben) állandónak kell lennie. Hasonlóképen a változás is ugyanazt mondja: változik a tárgy jelentése is folyton, változik annak helye is folyton (térben és időben). Ha annál fogva a problema azt állítja, hogy az állandó változik, akkor azt úgy kell érteni, hogy az, a minek bizonyos jelentése és helye van, folyton más jelentést nyer s folyton más helyen mozog. Ez a változásnak komoly gondolata; a mely változás ebből a szigorúságból enged, az már meghamisítja a tényt és lehetetlenné teszi a változás megfejtését. Pedig a gondolkodók nagyon hajlandók épen itt engedni a szigorúságból, mert a nehézségektől megrémülve, azoknak élet eltompítani, az egészet értelmileg gyengíteni akarják, hogy a valóságot lepő felfogást nyerhessenek. Ilyen compromissumoktól tehát óvakodni kell, ha a változást gondolni kívánjuk.

A problema nehézsége már most abban rejlik, hogy

1. a valóságot állandónak és változónak kell gondolni.

2. E gondolatok egyike sem felel meg a valóságnak, sem nem gondolható m a g á b a n.

3. E gondolatok együttvéve nem gondolhatók, mint a valóság realis vonásai.

Mutassuk ki e tételeknek ezen ismereti szükségképeniségét és mégis lehetetlenségét.

1. A valóságot állandónak és változónak kell gondolni.

Állandónak kell gondolni is, szemlélni is mindent. Mert ha A-t gondolva mást gondolnék, akkor nem A-t gondoltam volna, — azaz ellenmondást követtem volna el. Szemléletileg pedig, ha A tárgyat egy helyen szemlélttem, akkor azt ezen helyen és időben kellett szemlélnem, nem másban. Minden mozgás és minden változás feltesz egyrészt egy állandó helyet, a honnan indul, másrészt egy állandó jelentést (erőt), a melyből elváltozott mássá. Ezen gondolat tehát szükségképeni.

Másfelől változásban is kell mindent gondolnom, a mi van. Mert van az, a mi reám hat, (a létnek ezen hatáson kívül nincs értelme); hat pedig az, a mi cselekszik; cselekszik pedig az, a mi változik. A dolognak cselekvését nem lehet másként gondolni, mint hogy egy oly állapotban leledzik most, a milyen-

ben előbb nem volt. Hogy tehát valamit valónak gondolhassak, ahhoz szükséges, hogy azt változónak gondoljam. Ugyanilyen eredményre jutunk a mozgásnál; hogy ugyanis a test észrevehetően változtassa a helyét, azaz mozogjon, ahhoz szükséges, hogy magában a dologban végbe ment legyen valami cselekvés, azaz változás, melynek szemléleti eredményét a mozgásban találjuk.

Ebből láthatni, hogy az állandóság és változás egyformán szükséges két jelzője a valóságnak, melyet in abstracto lehet ugyan csak az egyik vagy csak a másik jelző alatt gondolni, de a mely mint konkrét valóság mind a kettőt kénytelen magába foglalni. A valóság tehát a változó állandó vagyis az állandó változó; a mi egyre megy.

2. Ámde sem az állandóság, sem a változás egymagában nem gondolható s egyenként nem felel meg a valóságnak egyikük sem.

Az állandóság ugyanis, ha valóságot akar kifejezni, okvetlenül hatni kénytelen valamire, legalább öntudatunkra, hogy az lételéről tudomást nyerjen. Épen azért az állandót cselekvőnek s így változónak kell vennünk vagyis egymagában nem felel meg a valóságnak, sem pedig nem gondolható.

Magában a változás pedig szintén ellenmondás. Mert ha csak változik, akkor tulajdonképpen egy oly létezővel van dolgunk, a mely magában soha nincsen, hanem mindig csak volt; azaz ez esetben soha semmi sincsen csak a változás (mint Herakleitos tanította). Ámde a változás maga csak egy alapul szolgáló létén vehető észre, s azért magában a változást nem gondolhatni. A gondolat pedig ezen belső ellenmondáson kívül még a valóságnak sem felel meg. Mert ha a külsőben változnék is minden folytonosan, belsőnkben vannak, ideig legalább, állandó képek, melyeknek megértésére csak állandóságuk folytán vagyunk képesítve. Ha pedig a változás megvan, akkor azt, komolyan gondolva, csakis folytonosnak gondolhatjuk (l. fent). Mert ha nem volna folytonos, hanem csak az állandóságnak felváltása, azaz, ha valaki úgy akarna segíteni magán, hogy a valóság t időben állandó, t₁ időben pedig változó, akkor a lét fogalmát tökéletesen megrontaná. Mert vagy azt kellene képzelni, hogy a változás kívülről jön ama létezőbe,

a mi nem gondolható; vagy pedig, hogy kétféle létező van: egyik állandó, másik változó, a mi a létnek fogalmával ellenmondó; vagy pedig folytonosnak kell gondolni, a mi pedig lehetlenség.

A változásban ezen értelmi nehézségen kívül még van egy másik, nagyon figyelemre méltó, szemléleti oldal. Minthogy t. i. gondolni csak azt lehet, a mit (valahogyan) szemlélünk, szemlélni pedig térben és időben kell, — azért a változást gondolni csak tér és idő formájában lehet. Vagyis a változásnak egyedül ismeretes, szemlélhető alakja mozgás. Ez esetben azonban a változás logikai nehézsége szemléleti nehézségekkel párosul.

a) Időbelileg tekintve a változást, azt akkép kell fel-fogni, hogy a változás az idő minimális részében is meg van; mert ha a differenzialis részben nem lenne, annak integráljában sem lehetne. Ámde ezen minimalis részt kétféleképpen lehet kép-zelni (ámbar matematikailag a gondolat nem mutat ilyen ambi-guitast). Képzélhetem amaz idő-minimumot befejezettnek és oszt-hatlannak, egyszerűnek; vagy képzélhetem úgy, hogy annál fel-sőbbfokú differenzialék is lehetnek. Az első gondolatot lepi öntuda-tunk azon adata, hogy bizonyos észlelhető időminimumot kell elfogadnunk; a másiknak megfelel a matematikai lehetőség, melynek alapján az időminimumot differenzialékból integrált véges értéknek tekinthetem. Mindkét esetben azonban a változás lehetetlen.

á) Feltéve ugyanis, hogy azon idő-minimum befejezett — akkor abban többé részeket gondolnom nem szabad, azaz egyszerű időpontot kell benne látnom s ebben képzem a vál-tozó dolgot (melyet szemléleti könnyebbség kedvéért szintén differenzialnak lehet gondolni, pl. atomusnak). Az atomus annál-fogva egyszerre változik el, azaz ugyanaz és mégis más; ez logikuma. De ezen elváltozás az egyszerű pontban szemléltetik; épen azért, minthogy már most az egyszerűben nincs rész, abban van is, n i n c s is, a mi változik. Mert ha előbb v o l n a s aztán v á l t o z n é k, akkor az időpont ketté oszolnék, a mi egyszerűsége miatt nem eszközölhető.

β) Feltéve azonban, hogy ama differenziálban felsőbb fokú differenzialok rejlenek, akkor a változás vagy soha el sem kez-

dődnék, vagy a lét ellenmondóvá válnék. Ha ugyanis t -időben dt bizonyos száma rejlenék, akkor az A atomus mindezen dt -ben volna is, nem is (a mi α) alatt ellenmondónak lett kimutatva), s épen azért a t -időben észlelhető volna ugyan a változás, mint eredmény, de maga a változás, mint folyamat a dt -időben csak hozzá volna gondolva, de nem szemlélve. Pedig ennek a gondola sa ép oly lehetetlen, mint szemlélete; mert a gondolt változást minden differenzialban egyszerre kellene gondolni is nem is — a mi ellenmondás.

Ha azonban valaki mégis azt mondaná, hogy a dt -ben volt egyik formában, a d^2t -ben más formában az A , — akkor azt vallaná, hogy az A változása nem esett sem dt -be, sem d^2t -be, hanem a kettő közti dt_n -be, — a mi pedig képtelenség több oknál fogva. Mert a dt és d^2t között egy harmadik dt nem fol yhatik le, s ha benne volna mégis, akkor a d^2t -ben volna épen az α) alatt jelzett ellenmondás.

Foglaljuk össze. Ha a változást időminimumban akarom szemlélni, akkor a változás vagy benne van abban egyszerre, nincs is; vagy pedig differenzialis részleteiben (miket nem szemléltünk) megy végbe, azaz szemlélhetetlen; mely utóbbi esetben az értelmi nehézség még mindig fennáll, hogy ha nem is szemlélem, de a differenzialban gondolnom kell a folytonos változást, azaz gondolom annak a jelentésnek is, másnak is.

β) Minden időbeli változás azonban térben szemlélendő, mint minden objectív szemlélet egyetemes formájában; annál is inkább, mert a változásnak egyetlen ismeretes formája a mozgás, azaz térváltozás. A tért azonban ép úgy lehet pontokra oszlónak tekinteni, mint az időt s e differenzialok ép úgy lehetnek kétfélék: a tapasztalati minimum és matematikai értelemben. Egyik esetben sem mehet végbe a változás, illetőleg a mozgás.

α) Mert ha a ds véges differenzial, akkor a mozgásnak az az értelme, hogy ezen ds -ben van is, nincs is. A mennyiben ugyanis egyszerű a ds , annyiban az A mozgása a ds -en át azt jelenti, hogy A , mikor ds -be lép, már is kívül van azon s átment ds_1, ds_2, ds_3 st. térpontokba (mert mozgás = térváltoztatás). Az A annál fogva mindezekben a pontokban van is nincs is; mert

ha ds-ben volna, akkor nem mozogna; ha nem volna, akkor nem a ds-en át ment mozgása iránya. Már pedig ds-ben egyszerre lenni és nem lenni, — ellenmondás.

β) Viszont ha ds-ben d^2s , d^3s kisebb differenzialok jelenének, akkor a mozgás el sem kezdődhetnék vagy ellenmondóvá lenne. Ha ugyanis ds-ben akarna kezdődni, akkor a ds-től végtelenbe kellene a differenzialék fokozatán kezdődnie; a mi soha mozgásra nem vezetne, mert ugyanazon ds folyton megoszolnék s új pontot állítana az A elé átmenetül.* Akkor ugyan t-idő mulva más helyen lenne az A, mint t kezdetén; de akkor a mozgást nem szemléltük, hanem hozzá gondoltuk, a mi egyrészt a mozgás ellenmondása, másrészt ugyanazon értelmi ellenmondás, melyet az időnél s a változásnál általában felmutattunk.

Nem marad tehát egyéb hátra, mint a következő. Az A atomus a ds mindegyikében van is nincs is, vagy a ds és d^2s közé új ds -t kell bele toldani. Ez utóbbi azonban nem sokat segít, a mennyiben az első nehézség (van és nincs) nála újra csak ismétlődnek. Itt is tehát az utolsó kibuvó az, hogy az A mozgását ds és ds, között végbemenőnek kell gondolni; a mi azonban lehetetlen, mert két ds között még mindig van egy harmadik.

Idő és tér tekintetében annál fogva a folytonos változás végre-mehetetlen útvesztőbe vezet. Az egyetlen menekülés abban van, hogy bevalljuk: a változás nem észlelhető, csak az eredménye, a változat; a változás két állapot közé toldott értelmi pótlék, a két állapot különbözőségét megokoló gondolat, de nem szemléleti tény. Minthogy pedig nem szemlélhető, azért ismereti tárgy sem lehet soha. Azaz: a tapasztalat, melynek tartalmát a szemlélet nyújtja, két különböző állapotot (a és a^1) mutat A tárgyon. Ezeknek összefüggését törvényesen megállapíthatjuk, de az átmenet a-ról a^1 -re nem észlelhető, az csak októrvény szerint toldott pótlék, melyet ismereti ténynek elismerünk, de a melynek természetét sem gondolni, sem szemlélni nem lehet.

* Ez volt eleai Zenon²-ik »Achilleusnek« nevezett ellenvetése a mozgás ellen; a miről olvashatni Dühring. Krit. Gesch. der Phil. 40–50 ll. 3d. kiad. 1878 s a megarai iskoláról Zeller Gesch. der griech. Philos. II. 189. sk. Diodorus a mozgás ellen.

3. Az állandóság és változás egyenlően szükségesnek bizonyodott be a valóság felfogásánál; láttuk azonban, hogy ezek egyikét sem gondolhatjuk magában. Hátra van most már a 3-ik tétel: ezeknek egysége, a mely a valóság által követeltetik, realisnak nem gondolható s nem szemlélhető. Ha ugyanis az állandóság és a változás egyformán realis jelzői volnának a létezőnek, akkor a létező a legnagyobb ellenmondást mutatná. Akkor ugyanis azt kellene gondolnunk, hogy a valóság jelentése határozott és mégis más is, pl. a veres — veres is, más is; a mi lehetetlenség, legalább a mi felfogásunkra nézve. Mert ha a vereset fogom fel, akkor ezt nem tehetem úgy, hogy pl. zöldet functiózó idegszállal tegyem. Másfelől a dolog folyton volna is egy helyen, nem is; a változás egy idő-differenciálban menne végbe, a mi mind ellenmondás. Azt tehát sem gondolni, sem szemlélni nem lehet, hogy ugyan az a tőlünk független valóság állandó is legyen, változó is.

Már pedig ilyennek kell azt gondolni is, szemlélni is. A változás nehézségei tehát röviden abban foglalhatók össze, hogy

1. Minden dolgot állandónak és változónak kell felfogni.

2. Pedig sem az állandóság sem a változás magukban nem gondolhatók, mert ellenmondásokat rejtenek magukban értelmileg és szemléletileg.

3. S még sem gondolható egyben sem mind a kettő, mert a valóságot ilyen ellenmondás szétrobbantáná.

Ezen nehézségek megfajtására vezető utat e helyen nem szándékozom kijelölni, mert a rendszeres előzményeket itt nem közölhetem, a mennyire azok szükségesek volnának. De az ugró pontot, melyből mind ezen nehézségek származnak, megjelölhetjük, mert az nincs másban, mint abban, hogy a változás végbenemlést szemlélni akarjuk, azaz az öntudatos ismerés formáit az örökké nemtudatosra alkalmazzuk. Pedig a változás nem szemlélhető; szemlélhető csak az eredménye. A dolognak a és a₁ egymásután következő állapotai, melyeket az A-nak ismeretlen x tulajdonságából (cselekvésből) megokolunk. Ezen egymásutániség idejét, sorrendjét, az állapotok logikai jelentését lehet meghatározni s szükségképeni ítéletekben (= törvényekben) kifejezni; s ezt teszi a positivismus. Ellenben magát az x-et nem lehet megfajteni, mert ez nem szemléleti do-

log; pedig ezt akarja a metaphysika. Nyilván való, hol van a biztos tudásnak lehetősége, s hol kezdődik a mystikus képzelem az ő constructióival. A változásnál az x utáni kérdésnél kezdődik.

Érdekes és célunkra nagyon fontos azon sikertelen kísérletek rövid áttekintése, melyeket ezen nehézségek megfejtésére régóta tett a metaphysika. A megfejtendő problema azon tétel volt, hogy: az állandó változik. A metaphysika, ezen ellenmondást valóságban megtűrni nem bírván, realistikus irányánál fogva a megfejtést egész következetesen három irányban próbálta eszközölni, úgy, hogy vagy az egyik tagnak valóságát tagadta vagy pedig két való elvre osztotta meg az ellenmondást.

1. Az első kísérlet volt Herakleitosé, kihez csatlakozik minden későbbi emanitionális s evolutionális elmélet (Hegelt és a darwinistákat is beleszámítva). A változás ennek értelmében a dolgok belső természete s mint ilyen folytonos és absolut. »A valót egy folyam folyásához hasonlítva azt mondja (Herakleitos), hogy kétszer ugyanazon folyóba nem szállhatsz« (Platon. Kratylus 402. p.). Az állandóságot csak érzékeink durvasága kápráztatja elénk. A megfejtés azonban sikertelen. Eltekintve az absolut változásnak logikai és szemléleti nehézségeitől (l. fent), az állandóság mégis van, ha csak mint látszat is, de meg van. S e látszatnak megfejtése lelt volna a teendő. Mert a megfejtendő tétel csak akkor van igazán megfejtve, ha mindkét alkatrészét kimutatjuk jogosultságában; itt pedig az egyik (állandóság) tagadva lett. A későbbi tanok a kérdés logikumával nem törődnek; Hegelnél pl. az absolut szellem változó fokozatainak előállása egészen háttérbe szorul s az ellenmondás, épen az alakzatok nagysága miatt, elhomályosodik. Az újabbkori evolutionalismus pedig, mely az infinitesimalis elv alkalmazása alapján akar a logikumon segíteni, magába zárja azon nehézségeket, melyeket fent az idő- és térdifferenciálnál feltüntetünk.

2. Ezzel ellentétben, mint történelmi reakciók sora lép fel az eleai monismus, a megarai dialektika és az atomismus (régii és újabb egyaránt). A lét egysége, melyet Parmenides tanított, nem lényeges gondolat; egyformasága azonban, melynélfogva

homogen mindenütt, hasznavehető s a lét fogalmának megfelelő conceptio. A létező pedig szerinte állandó; a változás a látszat, melyet újra érzékeinknek rónak fel. Az eleai és megarai iskola bámulatos élességgel fejtette ki épen a differenciálban rejlő ellenmondásokat, melyeket a változás dialektikájában felmutattunk. De ama látszat mégis valóság: ha más nem is változnék, a lét-ről való képünk változik, és ezt az eleai iskola kimagyarázni nem tudta. Azon helyes érzete azonban neki is volt, ugymint Herakleitosnak, hogy a valóságban állandóság és változás egyformán reális vonásként nem létezhetik, bár ő is egyoldalulag fejtette meg a problemát az egyik tagnak tagadásával.

Az eleai $\epsilon\nu$ -nek szétvetése egyes atomusokra a gondolaton lényegesen nem változtat. Az atomismusnak minden alakja csak bicegő compromissumot mutat, de nem megoldás a problémának. Az ellenkező két elv benne van a valóságban az atomismus szerint is. Az atomus ugyan minőségében nem változik; de változik helye vagyis az atomusok configuratiója. Ha már most a mozgást nem akarjuk mint lebegő semmit az atomusok mellé állítani, vagy, erő alakjában gondolva azt, kétféle valóságot (állandót és változót) tanítani, akkor ama mozgást az atomus szívében kell keresni. Akkor azonban ott vagyunk újra a differenciál nehézségeiben, a melyektől szabadulni akartunk. Különben is az atomismus (bár Herbart úgy hiszi) még sem tudja azon egyenletet megmagyarázni, hogy az, a mi változott, mégis a régi. Mert ha A dologból kilép a, b, c...n atomus s helyébe lép a' b' c' . . n' atomus, akkor, feltéve, hogy a (d e f) csoport állandóan maradt is, a dolog még sem a régi többé. Mert

A — változás előtt = (a b c d e f n)

A — változás után = (a' b' c' d e f n')

azaz a dolog más. Ha pedig a' b' c' . . n' atomusok (vagy realék) nem tartoznak a dolog lényegéhez, akkor nyilván nem a dolog változott. Pedig azt állítottuk s ezt akartuk megfejtetni.

3. A harmadik megfejtési módot a két elv coordinációjában keresték. A fogalmazás többféle, a dualismus mindenikben maradt. Platon az $\epsilon\dot{\iota}\delta\omicron\varsigma$ és $\acute{\upsilon}\lambda\eta$ elveit állítja ellentétbe, de az $\epsilon\dot{\iota}\delta\omicron\varsigma$ -ban életet, mozgást tételezván fel (Zeller Gesch. der gr. Phil. II. 447.), az egyik elvet megzavarja. A későbbi tanok a substantiát vették a változatlanak, az accidenst a változóznak. A

nehézségek nyíltan állanak előttünk. Először elrontottuk a léleknek fogalmát, mert kétféle lényegesen különböző létet állítottunk; 2-szor a változás minden nehézsége megmaradt; 3-szor a valóságot és a tényt meghamisítottuk, mert a valóság nem vagy állandó vagy változó, hanem a valóság = változó állandóság. Ha a két létező így külön volna a valóságban, akkor egy harmadikra volna szükségünk, mely azokat összefogja, s ezen 3-dik megint állandó és változó is kénytelen volna lenni.

Röviden s csakis a főpontokban vázoltam a lét legfőbb kérdésének nehézségeit; de reményelem, hogy a problémának minden szálát sikerült a szíves olvasó szeme elé állítanom, a megnyílt egy ilyen kis képecskében épen lehetséges. Nem akartam a nehézségek pozitív megoldását adni, ámbár igen egyszerű a rejtély megfejtése annak számára, a ki a kellő állásponttól kellő módszerrel fog hozzá. Elhalasztván e módszer fejtegetését más alkalomra, vissza akarom most vezetni az olvasót kiindulási pontunkra. A pozitivizmus teljesen különbözik minden más filozófiától abban, hogy ismeretelméleti alapja a régi metafizika tagadásában rejlik. Ezt akartam egy példán felmutatni, a mely példa fundamentális tételt tartalmazott. A metafizika absolute tehetetlen a változás problémájával szemben. Nincs semmi módszerre, hogy azt megfejtse s szellemi szervezetünk olyan, hogy e megfejtést nem is remélheti a legtávolabb jövőtől sem. Az egyedüli ismereti tény a változások tartalma (logikai jelentése, anyagi összetétele) és e változásoknak tér- és időbeli sora. Minthogy pedig minden tünemény (azaz mind az, a mit mi észlelünk) változások képében áll előttünk, azért sehol többet nem tudhatunk, mint a mit a pozitivizmusnak megalapítója jelzett. »A pozitív fejtegetések végtére folyton arra szorítkoznak, hogy a különböző tüneményeket egymással összekössük, majd mint hasonlókat (logikai), majd mint egymásutániakat (szemléleti) a nélkül, hogy különben e tekintetben bár mit is bírnánk megállapítani, azon egy változatlan tényen kívül, hogy van ilyen hasonlóság, van ilyen egymásutánosság, melynek forrása és módja örökké kénytelen beláthatatlannak maradni.« Ezen törvények kutatása az élettelen és élő természet minden ágában, a

szellem és társadalom terén ugyanazon positiv módszerrel és szellemben, mint a matematika és physika egyes ágaiban, ez a positiv ismeret tárgya s ezt nevezte Comte positiv philosophiának. Ennek kifejtését szándékozunk a Szemle következő füzetében, megkísérleni, hogy a magyar olvasó közönség egységes képét nyerje annak a nagy gondolatnak, melynek egyes szálaival (kivált a sociológiával) alkalma volt mások irataiból megismerkedni.

Böhm Károly.

A JELLEM ESZMÉJE.

— Második közlemény. —

B) Hogyan fogták fel a philosophusok a jellem eszméjét?

Valamint minden philosophiai eszme, úgy a jellem eszméje is a philosophiai rendszereken belül különböző fejlődési alakot mutat. S minthogy a philosophiai rendszerek összesége a bölcsészettörténelem egészét teszi, ennél fogva helyezkedjünk bölcsészettörténelmi álláspontra s tekintsük ethikai szempontból a jellem eszméjét az ó-, közép- és ujkorban.

a) Az ókori bölcsészetben Socrates előtt ethicát rendszeres alakban nem találunk. Egyedül a socratesi philosophia adott az ethicának létet és fejlődést. Ezt látjuk Socrates-, Plato- és Aristotelesnél és a Socrates utáni philosophiában a stoicusoknál.

1. Socrates philosophiájának egyedüli tárgya az ember. Nézete szerint az embernek a szép (*καλόν*), a jó (*ἀγαθόν*) és a kettő egysége eszméjét (*καλοκαγαθία*) kell megvalósítania. A megvalósítás az észbeli belátás és a helyes cselekvés által történik. Ha bír az ember a cselekvés észbeli belátásával, úgy a bölcseséget hozza elő. Hasonlóképen deducálja a bátorság, igazságosság és mértékletesség erényét.

Socrates a jellemről határozottan nem szól, de a jellem lényeges vonását fejti ki, midőn az észbeli belátást, azaz a tudást teszi minden igaz ismeret és helyes cselekvés alapjává. Azért mondja: Csak a tudósok uralkodjanak, mert csak ezek tudják az állam hajóját kormányozni. A tudástól tette a szép és jó eszméje megvalósítását is függővé. S ő ennek mintája, mivel a szép, jó és a kettő egysége eszméjét saját élete által valósította meg

ugy, hogy mint magasztos jellemű férfiü tündöklük a bölcsészet egén.

2. Plato a Socrates által kttüzött jó eszméjét ethicája alapjává tette és kifejtette. Nézete szerint a jó eszméjét, azaz az Istennel, mint legfőbb jóval való azonosulást a magán- és államéletben kell megvalósítani. A magán-életben a jót az ember az erény által fejezi ki, mely az emberi léleknek egészsége és szépsége. S ezen állapotba a lélek csak ugy jut, hogy ha tehetségeit a jóhoz alkalmazza. De minthogy Plato a lélekben eszes, kedélyes és vágyó (akaró) tehetséget különböztet meg, ennélfogva az erényeket e tehetségekre alapítja. Az eszes tehetségé a jónak megismerése, a bölcsesség (*σοφία*), mely nem egyéb, mint tudása minden emberi cselekedet céljának. A tudás minden jónak, a tudatlanság minden rosznak kútforrása. A rosz megakadályozására a kedély erénye, a bátorság (*ἀνδρεία*) szükséges, mely a kedélyt az ellenkezők között a tudás mértéke szerint kormányozza. A bátorság e szerint a tudás eszköze, mely, mint lelki erő, képes a vágyó tehetséget is mérsékelni és józanul tartani. Igy származik a mértékletesség (*σωφροσύνη*). Végre azon erény, mely mind a hármat egyesíti magában, s melynek, mintegytemes erénynek feladata örködni, hogy a három lelki tehetség erényes legyen, az igazságosság (*δικαιοσύνη*).

Ebből látszik, hogy Plato a jellem eszméjének intelligibilis vonásait az emberi szellem tehetségeinek alapján igen alaposan körvonalozta. Kifejtette az empiriai karakter vonásait is a négy sarkalatos erény által. Plato sem említi ugyan a jellem eszméjét, de az eszme egész valóságában emelkedik ki ethikai rendszeréből. Senkinél az ó-kori bölcsészek közül nem tűnik elő a jellem eszméje oly határozott alakban. Még Aristotelesnél sem, pedig ő a jellemet ethicájában határozottan megnevezi.

3. Aristoteles az intelligibilis jó jellemet az erényre és erényes cselekedetekre nézve szükségképeni föltétnek mondja. »Az erény körébe eső cselekedetek még nem mondhatók erényeseknek, ha bizonyos minőséggel birnak, p. az igazságosság és önuralkodás cselekedetei, hanem csak akkor, ha maga a cselekvő bizonyos minőségben és bizonyos föltétek mellett jár, még pedig először ha tudatosán, másodszer ha szándékosan és melléktekintetek nélkül, harmadszer ha szí-

lár dan és tántoríthatatlan jellemmel cselekszik» (Nikomachus ethica II. könyv IV. fei.).

A tudatosság az észbeli belátás, a szándékosság, szilárdság és tántoríthatatlanság a szabad akarat erősségének tulajdonsága. Aristoteles e jellemvonásokat csak az egyes erényekkel való ok-szerű viszony alapján magyarázza meg, de nem a szellemi te-hetségek alapján oly logikai következetességgel, mint Plato tette.

Az észbeli belátás megismeri a cselekedetek közti közepet a szerfölötti és túlkevés között. E közép az erény lényege. »A félelem és vakmerőség közt közbeesőnek teszszük a bátorságot. Középnek mondjuk a bőkezűséget, a szerfölöttit és túlkeveset ismerjük mint tékozlást és fősვნყséget. A kedv és kedvtelen-ség érzeteinél középnek tekintjük az önuralkodást, túlsapásnak pedig a féktelenséget« (u. o. II. k. VII. fej.).

Aristoteles az erényt jónak tartja. A jót az erényes ember a szándék tárgyává teszi. »Az erényes ember azt fogja óhajtani és akarui, a mi valóban jó, a vétkes pedig valami esetékest« (u. o. III. k. VI. fej.). De az erényre nem elég, azt pusztán óhajtani és akarni, hanem tenni kell »... igazságos tetteket gya-korolván, az ember igazságos lesz, önmaga felett uralkodván, higgadtá s magát meggyőzővé lesz, a ki azt elhanyagolja, soha sem lehet jó s erényes ember« (u. o. II. k. III. fej.). A jó és erényes ember akarata cselekedeteiben készséget szerez s ezt szilárdan megtartja. E készséget részint ethice, részint theoretice fejti elő. Innen Aristoteles az erényeket ethikai és theoretikai erényekre osztja fel. Az ethikai erényekben az ész belátván a helyes közepet, a vágyakat és indulatokat önmaga alá helyezi. Az erkölcsi erények felosztásában nem követ Aristoteles szigorú logikai módszert. Módszere külső, s ennél fogva az egyes erényeket egymás mellé helyezi. Legfőbb ethikai erénynek tartja az igazságosságot. Theoretikai erények szerinte a tudomány, művészet és erkölcsi belátás.

Aristoteles szerint »az erény és hasonlóan a véték a mi hatalmunkban van, mert a minék cselekvése tőlünk függ, ennek elhagyása is rajtunk áll, ... az erkölcsileg szépnék vagy rútnak cselekvése s hasonlóan annak nem cselekvése is szabad akaratunktól függ ... , szabad akaratunkban áll erkölcsösökké vagy erkölcstelenekké válunk« (u. o. III. k. VIII. fej.). Következő-

leg Aristoteles a jó és rossz jellem létrehozását is szabad akaratunktól teszi függővé, mert »rajtunk áll jóknak vagy rosszaknak leütnünk... az erkölcsileg szép, bizony-bizony az erkölcsileg rút cselekvés is tőlünk függ« (u. o.)

Jóllehet Aristoteles az intelligibilis jó jellemet az erényekre szükségképeni föltétnek állítja »szükséges, hogy az erényekkel rokon jellem, mely az erkölcsileg szépet szeretni és a rútat utálni tudja, már elöle gesen is meglegyen« (u. o. X. fej.): azt még sem fejt ki oly tüzetesen, mint Plato. De az empiriai jellemet az erények sokasága által sokoldalulag fejtegeti. Erénytanában az individuális jó jellem szép vonásait találjuk.

Aristoteles ethicáján kívül figyelemre méltó mozzanatait találjuk a jellemnek a stoicusok ethicájában.

4. A stoicusok ethicája Aristotelesénél fejlettebb alakban tűnik elő. Elvek által kötelességet szab az akarat elé s cselekvésmódját erkölcsileg szigorúan meghatározza. »Élj a természettel megegyezőleg«. Ez általános természeti törvény, melylyel a szabad akaratnak összhangzania kell. Az összhangzás szükségképeni eszközlése az ember kötelessége. De az összhangzás létrehozása erény is.

Az erény örömet szül. Azonban törekvésünk főcélja nem az öröm, hanem a boldogság. Az erény a boldogsággal teljesen azonos. Következőleg az erényes ember boldog, de 1) bölcs is; mivel ismeri a jót és rosszat, az erényt és bünt, továbbá a törvénnyel való megegyezés- vagy meg nem egyezésnél fogva azt, hogy minden erény egyenlő és viszont minden bűn egyenlő. Ezen ismeret teszi az erkölcsi belátást (*φρόνησις*). 2. A bölcs önmegtartózkodó a bűnös érzelmek- és gyönyöröktől, tehát mértékletes. Ez a józanság. 3. A bölcs minden baj és szenvedés iránt közönyös, alattok el nem csügged, hanem hősiiesen küzd velök. Ez a bátorság. 4. A bölcs kötelességét önmaga, az emberek, a természet és isten iránt tökéletesen teljesíti. Ez az igazságosság.

A bölcs tehát egyedül boldog, mértékletes, azaz szabad, hős, igazságos és tökéletes. Ő király, úr, szónok, orvos és nevelő.

E szerint a stoicusok a jellem eszméjéből lényeges vonásokat fejtettek ki, nevezetesen az intelligibilis jó jellemből az észbeli belátást, mely az erkölcsi elveket a szabad akarat elé írja és az akaratot kötelezi; másodsor az akaratnak szabadon esz-

közlött összhangzását a törvényekkel, vagyis az akarat erkölcsi erősségének kifejtését; harmadszor a bűnös érzelmek és gyönyörök iránt való kedélyi negatív viselkedést vagyis erkölcsi érzületet.

E három intelligibilis jellemvonásból folyik három subjectiv erény és a kötelességteljesítés önmagunk és embertársaink iránt. Végre ebből folyik az igazságosság. Az erények teszik az empiriai jó jellem vonásait. Ezeket összességökben egyedül a bölcs birto kolja. Ennélfogva a jó jellem eszméjének megvalósítója a bölcs. Az ő jelleme fenséges, s mint ilyen egy öntudatos szabad ész lénynél, még Zeusnál sem áll hátrább méltóságra nézve. De a bölcs eszméjének, következőleg a fenséges jellemnek megvalósi tása a stoicusok előtt csak elérhetetlen eszmény (ideale) maradt, mivel azt senki, még Zeno sem tudta az életben megvalósítani. Innen sok stoicusnál a cél elérhetetlensége miatt előfordult két ségbeesés és öngyilkosság.

A stoica ethicán kívül nem találunk az ó-kori bölcsészet ben semmi említésre méltót a jellemre nézve.

b) Hasonlót mondhatni a középkori bölcsészetről is. Ez semmi újat az ethicában nem hozott létre, hanem Plato és Aristoteles bölcsészete fölött vitatkozott, s majd az egyiket, majd a másikat juttatta érvényre. Ezt látjuk leginkább a realismus és nominalis mus irányában. E két irány átnyult az újkorba is.

c) Az újkori bölcsészet két irányban kezdett fejlődni, realis tikus és idealisticus irányban. Az elsőnek megalapítója volt Veru lami Baco (sz. 1561), az utóbbinak Des Cartes (sz. 1596). Sem Baco, sem Des Cartes nem foglalkodott az ethicával rendszere sen. És így a jellem eszméjét nem méltatták különös figyelemre.

Az, ki az újkori bölcsészet kezdetén az ethicát rendszeres alakban kifejtette, Spinoza Benedek volt (sz. 1632). Lássuk tehát ethicájában a jellem eszméjét.

1. Spinozanál az ethica a legfőbb bölcselmi rész. Ethicája legfőbb jónak az absolut substantia megismerését mondja, melyből származik a legfőbb erény, t. i. az Isten iránti intellectualis szeretet.

Ethicája III., IV. és V. részében fejtegeti a jellem eszméje intelligibilis és empiriai oldalát.

Omne ens suum esse conservare conatur. Ezen elvből vezeti le, hogy az önfentartás alapja minden erkölcsiségnek és erényes-

ségnek. Ugyanis az önfentartás cselekvésre indít. »Erényesen cselekedni annyit tesz, mint az ész vezetése szerint cselekedni.« (IV. r. 36. tétel). Mi az erény? »A valódi erény csakis az ész vezetésében való élet« (u. o. 37. t.). Ennek ellenkezője »az aléltóság, mely abban áll, hogy az ember oly dolgoktól, melyek kívül vannak, engedi magát vezetetni és meghatároztatni, hogy azt tegye, mit az ész nem helyesel« (u. o.). Mind a jót, mind a rosszat az ész ismeri meg. Az ész képes az életet a jó irányában vezetni, másfelől az indulatokat és szenvedélyeket legyőzni, melyek a lelket szolgaságba hurcolják. »Minél nagyobb hatalma van a léleknek az indulatok felett, annál kevesebbet szenved tőlök« (V. r.). Tagadja a stoicusok és Des Cartes nézetét, hogy a lélek az indulatok és szenvedélyek fölött abszolút uralkodásra jut. S e nézetét a szabadság létének tagadására alapítja. »Mert ugyanis a lélekben nincsen más hatalom, mint gondolkodni és elegendő képzeleteket alkotni . . .« (u. o.).

Minthogy a lélek lényege nem a szabadság, hanem a gondolkodás és tehetsége, a gondolkodó ész, ennél fogva az intelligibilis jó jellem legfőbb vonása az ész útmutatásának követése. Az ész útmutatását elvei, Spinoza szerint, parancsai képezik. »Az ember azt, a mit bizonyosan jónak tart, csak az ész parancsából cselekszi« (IV. r. 50. t.). Az ily cselekedetet nevezi Spinoza erénynek. Úgyde a cselekedet a lelket nemcsak gondolkodónak, hanem cselekvőnek is mutatja. És ezt Spinoza tényleg megengedi. »Az akarást (érti a jóakarást) lehet a lélekre vonatkoztatni, a mennyiben az, mint cselekvő fogatik fel« (IV. r. 51. t.) De az akarást azonosítja az indulattal (affectus). S az akarás vagy jó vagy rossz indulatból cselekszik. A jó indulatú akarás jóakarás. »A jóakarás nem mond ellen az észnek, hanem vele megegyezhet és belőle eredhet, mert a jóakarás szeretet az iránt, a ki mással jót tett« (u. o.). Azon cselekedeteket, melyek jóindulatból erednek, a bátorsághoz számítja. A bátorságot lelkierősségre és nemeslelkűségre osztja. (III. r. 39. t.). »A mértékletesség, józanság és a veszélyekben való lélekjelenlét a lelkierősség fajai, ellenben a szerénység, szelídség stb. a nemeslelkűség fajai« (u. o.).

Így deducálja Spinoza az ész útmutatásának követése és a jóakarásból, mint a jó jellem intelligibilis vonásaiból az erényeket, mint az empiriai jó jellem egyes vonásait.

Azonban Spinoza a rossz jellem intelligibilis vonásairól is szól. Ilyennek mondja a rossz indulatot, mely a belőle eredő cselekedeteket is rosszakká teszi. »Minden cselekedet rossz, mely gyűlöletből vagy más rossz indulatból ered« (IV. r. 59. t.). »A gyűlölet soha sem lehet jó« (u. o. 45. t.). A gyűlölet fajihoz számítja az irigységet, gúnyt, megvetést, haragot, bosszút s több más a gyűlölethez tartozó vagy belőle eredő rossz indulatot (u. o.) A rossz indulat fajtái az empiriai rossz jellem vonásait teszik. Ezek ellenébe állítja az empiriai jó jellem vonásait. »A ki az ész vezetésében él, törekszik, a mennyire teheti, másnak gyűlöletét, haragját, megvetését önmaga iránt szeretettel vagy nemeslelkűséggel viszonzni« (u. o. 46. t.). »A ki a sértéseket gyűlölettel viszonzza és az által önmagát megbosszulni akarja, az valóban nyomorútan él. A ki ellenben a gyűlöletet szeretet által igyekszik legyőzni, az vidáman és biztosan küzd« (u. o.).

Jellemről szabadság nélkül szó nem lehet. Hogyan tud az ember az ész parancsai szerint cselekedni, hogyha »a léleknek nincs más hatalma, mint gondolkodni?« (V. r.). Hiszen úgy az ember önmagát az ész törvényei szerint való cselekvésre sem tudná elhatározni. Következésképp erkölcsiséget vagy erkölcstelenséget sem lenne képes önmagában létrehozni. De minthogy Spinoza szerint az ember tud részint az ész törvényei szerint cselekedni, tehát erényes lenni: meg kell Spinozának, ha önmagával ellentmondásba jöni nem akar, a szabadság létét is az emberben engednie, mert különben a szabadság tagadása s mégis ethicának létesítése képtelenség.

Spinoza után Kantig senki, még Leibnitz sem foglalkodott az ethicával tüzetesen. Leibnitz szerint az ethica nem tudomány, mivel tárgya nem konstruálható, csakis a jogtudomány. Átmegyünk tehát Kantra.

2. Kant, az újkor lángelméjű bölcseste, a jellem eszméjét behatólag tárgyalja a »Tiszta és bírálatá«-ban és az anthropologiában.

A jellem, Kant szerint, tágabb és szorosabb érteményben veendő. Tágabban véve a jellemhez sorozza az ember természeti jellemét, különösen pszichológiai határozottságait, minők a természeti hajlam és vérmérséklet, szorosan véve érti a jellem alatt az erkölcsi jellemet (moralischer Character), »mely csak

egyetlen egy vagy egy sem lehet« (Hartenstein-féle kiadás. VII. köt. 607. l.). Mi feladatunknál fogva csak az utolsóra terjeszkedhetünk ki.

Kant az erkölcsi jellemet az észszel és szabadsággal ellátott lény kiváló birtokának mondja. Az elvek férfia nem az ösztön, hanem az akarat által vezetetti önmagát, s az ilyennek jelleme van (u. o.). Ennélfogva a jellemet különösen az elme és akarat szempontjából tárgyalja. A kedély szempontja csak alárendelt szereppel bír.

E szempontok szerint így határozza meg a jellemet. »Jellemmel általában véve bírni jelenti az akarat azon tulajdonságával bírni, mely szerint a subjectum önmagát határozott practicai elvekhez köti, melyeket önmagának esze által változhatatlanul előírt. Jóllehet az elvek néha helytelenek, hamisak és hibásak lehetnek, úgy mindamellett az akarás alakisága, mely határozott elvek szerint cselekszik . . ., valami becslésre és csodálatra méltóval bír; a mi azonban ritkaság.« (U. o. 614. l.).

Noha Kant e definitio szerint jellemnek az akarat állandó tulajdonságát mondja, melyet az ész által előírt practicai elvek állandó követésében nyilvánít: mindamellett elme vagyis ész szempontjából is eszközli a definitiót, tekintve, hogy az ész practicai elveivel határozza meg az akaratot.

Az elmei oldalt Kant bővebben fejti ki. »Az utánzó az erkölcsiségben jellem nélküli, mert a jellem a gondolkodás mód eredetiségében áll. De azért az ész emberének nem szabad különködönnök lenni, nem is fog lenni soha, mivel ő elveken sarkallik, melyek mindenkire érvényesek« (u. o. 615. l.).

Azon gondolkodásmód, melyet Kant a jó jellem intelligibilis vonásának mond, szorosán véve az erkölcsi gondolkodásmód, melyet követ a gondolkodó elme, midőn az észbeli belátás az egyetemes elvek szerint a cselekedetet az erkölcsiséggel összhangzásba hozza.

De Kant a kedély szempontját sem hagyja egészen érintetlenül. Az állandó és változatlan maximáknak szilárd akarattal való megvalósítási törekvése lelkiezőség. Ennek és a lelkijósnak (Seelengüte) »egy és ugyanazon subjectumban föl kell taláztatniok, hogy azt kifejtsék, a mi inkább eszmény, mint valóság, t. i. a lelkinagyság címére jogosítsanak« (u. o.)

Kant e tételben kedélyi oldalról is érinti a jó jellem intelligibilis vonását, t. i. a lelkijóságot, mint erkölcsi érzületet. Nézete szerint a lelkiezőség, melyet az ész egyetemes elvei és az akarat erkölcsi erőssége által hoz elő, a kedély jellemvonásával, a lelkijóssággal egyesülve, a lelkinagyságot teszi. Ennyit az intelligibilis jó jellem vonásairól.

A jellem 'intelligibilis' és 'empíriai' elnevezése Kant »Tiszta ész bírálat«-a című művében fordul elő legelőször. »Az érzékek tárgyán azt, a mi nem tünemény, intelligibilisnek nevezem.« Előadja, hogy azon lény causalitását, mely lény önmagában való tehetséggel bír, s mely nem az érzéki szemlélet tárgya, de mégis tünemények oka lehet, két oldalról lehet tekinteni, mint intelligibilist önmisége (Ding an sich) szerint és sensibilist az érzéki világban való tüneménye szerint. »Minden működő oknak characterrel kell bírnia, t. i. causalitásának törvényével, mely nélkül az nem lehet ok. Az érzéki világ subjectumában tehát először empiriai characterrel bírnak, mely által cselekedetei, mint tünemények általában véve más tüneményekkel az állandó természeti törvények szerint összefüggésben állanak... Másodsor tulajdonítani kell neki (t. i. a subjectumnek) intelligibilis character-t is, mely által ugyan a subjectum a cselekedeteknek, mint tüneményeknek oka, de azért ez (t. i. az intelligibilis ch.) az érzékiség semmi föltétele alatt nem áll s nem tünemény... Ezen intelligibilis character soha közvetlenül nem ismerhető meg, mivel semmit sem vehetünk észre, csakis a mennyiben előtűnik, de annak mégis az empiriai characterrel megegyezőnek kell gondolatnia, mivel a tüneményeknek transcendentalis tárgyat helyezünk alapul, noha arról, hogy mi önmagában véve, semmit sem tudunk« (Hart. III. k. 374—5. l.).

Az intelligibilis és empiriai character közti okszerű viszonynál fogva Kant az erényről következő szép nyilatkozatot tesz: »Talán a philosophusok okai annak, hogy e fogalmat (érti a jó jellemet) még soha elkülönítve nem helyezték elég világosságba és az erényt csak töredékben, de soha egészen szép alakjában nem tüntették elő és nem törekedtek minden emberre nézve érdekessé tenni« (H. VII. k. 617. l.).

Ezen tételből kiindulva Kant példát hoz fel az igazmondásról, mint erényről, melyben a jó jellem, mint lényeg tűnik

elő. »Az igazmondás, melyet az ember az önmaga előtt való valóság belsejében és egyszersmind a mások iránti viseletben legfőbb elvvé tesz, az ember tudatának egyetlen bizonyítéka, hogy jelleme van, ... s evvel birni a belső értékek, az emberi méltóságnak maximuma« (u. o.).

Kant az egyes erényeket erénytanában terjedelmesen tárgyalja. Ha ezeket egyenkint előadásunkba akarnók vonni és viszonyukat az intelligibilis jó jellemmel méltatni: úgy értékezésünk határain messze túlmennénk, a mi előadásunknak nem feladata, sem célja.

A Kant után következő bölcsezszek közül azok, kik a jellem eszméjét tüzetesen tárgyalták, Schopenhauer és Hartmann Ede voltak.

3. Schopenhauer »Welt als Wille und Vorstellung« című műve 55. §-ában így szól: »A szükségesség együttlétét az önmagában való akarat szabadságával Kant mutatta ki először, midőn az intelligibilis és empiriai character közti különbséget felállította, melyet egészen megtartok, mivel az első az akarat, mint önmiség, a mennyiben egy határozott individuumban határozott fokon előtűnik, az utóbbi pedig a tünemény maga úgy, a mint a cselekvésmódban idő szerint és a corporatióban tér szerint előtűnik ... Minden ember intelligibilis characteré időnkivüli, ennél fogva oszthatatlan és változhatatlan akaratú ténykedés, melynek időben, térben és az elégséges ok minden formájában kifejlődött és szétkülönült tüneménye az empiriai jellem, mely az ember egész cselekvésmódjában és életfolyamában tapasztalásszerűleg előtűnik ... Az ember minden cselekedete csak intelligibilis characterének folytonosan ismételt és formában való változó nyilvánulása, s ennek összegéből létrejövő inductio adja az ő empiriai characterét.«

Jóllehet Schopenhauer az akaratot önmagában véve szabadnak mondja, mindamellett a cselekvés köréből, pedig a cselekvésben közvetlenül az akarat nyilvánul, a szabadságot száműzi. »A posteriori, a tapasztalásból és a tapasztalás előtti gondolkodásból megismeri az ember, hogy cselekvése a characternek a motivumokkal való összetalálkozásából szükségképen jó létre« (u. o.). A cselekvés szükségképenisége a

motivatio törvénye alá esik, mely szerint »az adott jellem és fenforgó motivum következtében a cselekedet kimaradhatatlan«. Schopenhauer a szükségképeniséget empirice fogja fel. »Az értelem az akarat határozatait csak a posteriori és empirice tudja meg. Ennélfogva nincs adat valamely fenforgó választásnál, hogy az akarat miképen fogja önmagát elhatározni. Ugyanis az intelligibilis character, melynélfogva az adott motivumok alkalmával csak egy elhatározás lehetséges, nem esik az értelem ismeretébe, hanem csak az empiriai lesz egyes actusai által successive ismeretes« (u. o.).

Ebből kitűnik, hogy Schopenhauer az intelligibilis jellem lényegét az akaratnak a motivumok iránti szabad magatartásába, az empiriai jellem lényegét pedig az akaratnak egyik vagy másik motivum szerinti szükségképeni elhatározásába és az egyes akarat actusokba helyezi, melyekből egy határozott emberi individuum cselekvésmódja tüneményszerűleg előtűnik.

Az elhatározás Schopenhauer szerint az értelem körébe egészen empiriailag lép, mint a dolog végleges kimenetele. »Az értelem e mellett semmi egyebet nem tehet, minthogy a motivumok sajátágát mindenoldalúlag és élesen megvilágítja, de az akaratot nem tudja elhatározásra bírni, mivel ez előtte egészen hozzáférhetetlen, sőt kifürkészhetetlen« (u. o.).

Schopenhauer tehát a jellemet kizárólag az akarat szempontjából határozza meg. Az értelemnek pedig a motivumok megvilágításán kívül semmi befolyást a jellem létrehozására nem enged meg. S ezt azért teszi, mivel nézete szerint az akarat az alap, az értelem következmény, amaz lényeg, emez tünemény, amaz állandó és változatlan, emez esetékes és változó — azonosítja az értelmet az agy somatologiai funkciójával. Következéleg a jellem, mint az akarat, állandó és változhatatlan. Határozottan ellenmond tehát Des Cartes és Spinoza nézetének, mely szerint a jellem változó és megszereshető. Náluk ugyanis az értelem az első, az akarat másodrendű. Náluk tehát az ember először a dolgot jónak ismeri meg, s ennek következtében akarja, a helyett, hogy először akarja és ennek következtében azt jónak tartsa. Ezért mondja Schopenhauer. »Minden ember az, a mi akarata, és jelleme eredeti. Az akarás

lényegének basisa. Az odajárult ismeret által tapasztalja a tapasztalás folyamában, hogy mi ő, azaz *tanulja jellemeit ismerni*... Az ember önmagának műve minden ismeret előtt, s ez csak odajárul, hogy megvilágítsa. Ennélfogva nem tudja az ember elhatározni, hogy ilyen vagy olyan legyen, sem nem lehet más, hanem ő az, a mi, egyszer s mindenkorra s megismeri successive, hogy mi ő. Azoknál akarja az ember azt, a mit megismer, nálam megismeri azt, a mit akar« (u. o.).

A jellem változhatatlanságából kiindulva, ellenmond Schopenhauer a stoicusok nézetének is »*διδασκῆναι εἶναι τὴν ἀρετὴν*«, hanem Seneca nézetét osztja: *velle non discitur*. Megengedi, hogy az akarat törekvése és célja a külső behatás, oktatás, nevelés, tanok stb. által módosítható, változtatható: de az akarat és jelleme önmagában véve változhatatlan Megengedi az ismeret behatása következtében a cselekvés módosulhatását is (Modificabilität), melyen az embert az oktatás, megjavított ismeret taníthatja, hogy az eszközökben tévedett, következőleg azt teheti, hogy a célt, melyre az akarat belső lényege szerint törekszik, egészen más úton, sőt más tárgyban keresse, mint eddig. Az ember »például Mahomed paradicsomát egyszer a valóságos világban, máskor a képzeleti világban törekszik elérni, az eszközöket is ehez mérve, első ízben okosságot, erőszakot és csalást, második ízben önmegtartózkodást, igazságosságot, alamizsnálkodást és Mekkába való bucsújárását alkalmaz. De azért az ember törekvése nem változott s még kevésbbé önmaga« (u. o.).

A változhatatlan akarat és jellem a cselekvés által nyilatkozik meg. Ebből »a posteriori tanuljuk önmagunkat ismerni, mint egészen másokat, mint a milyeneknek önmagunkat a priori tartottuk, s gyakran megijedünk akkor önmagunktól.« Ennélfogva az akaratban és jellemben van a jó (das Gute) és a rossz (das Böse). »Hasztalan tehát az ember fáradsága, characterre javításán dolgozni vagy a gonosz hajlamok erőszakkánál ellenállani, ennélfogva tanácsosabb, önmagát a változhatatlannak alávetni és minden hajlamnak, legyen bár gonosz, kedvére tenni« (u. o.).

»A tettek a characternek lenyomatai, az akaratnak tükei, melyekbe nézve, önmagunkat, akaratunk magját ismerjük meg«

(u. o.). A tetteket ugyanis az akarat a *motivumoknak* rája való hatása, egyiknek vagy másiknak választása s a szerint való elhatározása által hozza létre.

Motivumok intézik, mint finom láthatatlan szálak a cselekedeteket. »Motivum lesz a gondolat, miként a szemlélet, mihelyt az előforduló akaratra tud hatni« (Freiheit des Willens. S. 35.). »A legtöbb esetben, eltekintve az egészen jelentéktelen cselekedetektől, abstract és meggondolt motivumok határoznak meg, nem jelenlevő benyomások... Ennélfogva fájdalmunk, mint örömnünk oka többnyire nem rejlik a realis jelenben, hanem az abstract gondolatokban, ezek azok, melyek gyakran nekünk elviselhetetlenek, kinokat okoznak, melyek mellett az állatvilág minden szenvedése nagyon csekély. Sőt gyakran azok mellett a saját physicali fájdalmunkat nem érezzük. Igen heves lelki fájdalma mellett physicaliakat okozunk magunknak, csak hogy figyelmünket azokról ezekre fordítsuk. Ennélfogva az ember nagy lelki fájdalmában haját tépi, mellét veri, arcát szétmarcangolja, földön fetreng..., a kétségbeesőnek vagy a beteges kedvetlenségtől emésztettnek az öngyilkosság igen könnyűvé válik, noha előbb e gondolattól visszaborzadt« (W. a. W. u. V. I. k. 55. §.).

A *motivum* szerinti elhatározás a cselekedet által lesz valóságos s mind az emberre, mind másokra nézve bizonyos. Egyedül a tett az, mely mint emberi cselekedet, mindig bizonyos megfontolást szükségesel, a megfontolás észre mutat, az ész meggondolja az abstract *motivumokat*, az ember ezek közül választ és önmagát elhatározza, a cselekedet pedig az ember cselekvése intelligibilis maximájának kifejezése, belső akarásának resultuma, mely az ember empiriai characterét jelöli, »mely csak intelligibilis characterének időbeli kifejezése. Ennélfogva csak tettek nehezülnek az ember lelkiismeretére, nem kívánságok és gondolatok, mivel csak tetteink tartják akaratunk tükörét előnkbe« (u. o.).

Mínthogy a jellem Schopenhauer szerint szükségképen változhatatlan; mínthogy az intelligibilis jellem az empiriai jellemnek szolgál alapul, mely mint tünemény időben és a cselekedetek sokaságában tünik elő: ennélfogva a jó jellem szükségképen a posteriori jó cselekedeteket, a rossz jellem szükségképen rossz cselekedeteket hoz létre. Velle non discitur. »Következésképpen az

erények velünk születtek s nem praedicálhatók ránk« (Ueber das Fundament der Moral §. 20.). S erről mindenki a tapasztalás által győződik meg úgy másoknál, mint önmagánál. A posteriori látja empiriai characterének változhatatlan tulajdonságait. Az ember individualis jellemének eme tökéletes ismeretét nevezi Schopenhauer szerzett jellemnek (erworbener Character). »De az individualis jellemek különbsége az emberrel született és kiríthatatlan. A gonosznak a gonoszsága épen úgy veleszületett, mint a kigyónak méregfoga és méregzacskója« (u. o.).

Szóval Schopenhauer állítja, »hogy a jó jellemből az erény t. i. az érzület jósága« szükségképen származik, a rossz jellemből pedig a bűn, mert a bűnre való hajlam a characterben rejlik. »A milyen az ember, úgy fog s úgy kell, hogy cselekedjék« (F. d. M. §. 20.).

Az érzület jóságából deducálja Schopenhauer a részvét és igazságosság erényét. Mindkét erényből folynak a kötelességek is (u. o. 16. §.).

Azt, hogy a jellem nem egészen változhatatlan minőség, és hogy az erény sem velünk született, Hartmann Ede fejti meg »Philosophie des Unbewussten« című művében.

4. Hartmann Ede a jellem meghatározásában Schopenhauert követi. Ő is a jellemet az akaratnak a motivumokkal való viszonya alapján határozza meg.

»Nincs az akaratnak egy lépése is a tüneménybe indító ok, motivum nélkül. Az individuum akarata előbb úgy viselkedik, mint potentialis lét, mint lappangó erő, s átmenete az erőnyilatkozásba, a határozott akarásba, elégséges ok gyanánt motivumot kíván, mely mindig a képzelet formájával bír. Hogy miképen viselkedik valamely határozott individuum ezen vagy azon motivum iránt, nem tudhatja előbb az ember, a míg nem tapasztalta. Ha tudja az ember, hogy miképen hat vissza valaki minden lehetséges motivumra, úgy ismeri annak minden sajátosságát, ismeri jellemét. A jellem tehát a reactio modusa a motivumok mindenik osztályára, vagy a mi ugyanazt teszi: a vágyak mindenik osztálya ingerlékenységi képességeinek összefoglalása« (Ph. d. U. I. B. Abschnitt B. Cap. IV.).

Az akaratnak a cselekvésbe való átmenetétét következőleg

adja elő: »... mindig egyidejűleg az ösztönök nagyobb sokasága illetetik és az egyidejűleg felizgatott vágyak resultansa a cselekvő akarat, mely feltartóztathatatlanul és közvetlenül a tettet involválja magában, ha ez physicali okok által nincs megakadályozva, . . . tényleg a sajátképeni, igaz és végérvényes akaratnak csak egy biztos ismerve van, s ez a tett, mindegy ha vajjon sikerül vagy az első kísérletben külső körülmények által elfojtatik, . . . némely tett az embernél sohasem tűnik előp. azáltal, hogy mindig a kivitel lehetetlenségét tartja szemel előtt« (u. o.).

Habár Hartmann is, mint Schopenhauer, a jellemet az akarat álláspontjáról fogja fel, mégsem mellőzheti ő sem az értelem álláspontját. Az értelemnek is enged lényeges befolyást a jellemre az indokok megfontolása által. Csakhogy Hartmann a megfontolást a tiszta akarati ténykedéssel, a választással, azonosítja s ezt az értelem funkciójának mondja, a mi határozott tévedésen alapszik. »Az úgynevezett öntudatos akarati választás és ingadozás semmi esetre sem az akarat öntudatos ingadozása, hanem az ismeret (értelem) ingadozása a motivumok helyes megértése fölött és a fölött, hogy miképen fognak a viszonyok most és jövőben az akarattal szemközt alakulni és iránta viselkedni. Ha az ismeret tisztában van, úgy az akarat is azonnal tisztában van« (u. o.). Ez az egész szellemi processus nem akarati választás, hanem értelmi meggondolás, helyesebben megfontolás. A választás csak akkor nyilvánul az akarat részéről, midőn az értelem abstrahál a többi motivumtól és egyre reflectál, ezt azután az akarat választja, s önmagát a cselekvésre elhatározza. E reactio, miként Hartmann nevezi, a különböző individuumnál különbözőleg történik, a pszichológiai eredeti határozottságoktól, különösen a szabadságtól függ. Azonban Hartmann egy szóval sem említi az akarat reactiójában az öntudatos szabadságot. Ő a reactiót röviden az individuum ismertető jegyének, jellemének nevezi (u. o.).

Az ismereten kívül említi értelmi állásponttról a tudat befolyását a cselekedetre. »A tudat a cselekedeteket befolyásolhatja, midőn egész hatályossággal azon motivumokat tartja eléjük, melyek alkalmasak az öntudatlan ethicumra visszahatni; de vajjon miképen fog e reactio bekövetkezni, azt a tu-

datnak nyugalmasan be kell várni és csak a tette induló akaraton tudja meg, hogy vajjon az azon fogalmakkal összhangzik-e, melyekkel az erkölcsi és erkölcstelenről bír« (u. o.).

A mondottak szerint Hartmann a jellemet erkölcsi értelemben véve, az ember »practicus én«-je minőségének tartja, »melynél fogva embernek érdemet és bünt be lehet számítani és felelőséget rá róni . . . Önmagunk legbelsőbb magvát csak ugyanazon úton tanuljuk ismerni, mint más embereknél, t. i. a cselekvésből való visszavivő következtetések által. Saját gyümölcseikről ismerjétek meg őket, — ez ige az önismeretre is érvényes« (u. o.).

Hartmann is, mint Schopenhauer, tagadja, hogy az erkölcsiséget tanok által, létre lehet hozni, hanem csak a meglévő moralitást lehet felkölteni a legalkalmasabb motívumok által. »A jellem alapja is gyakorlás és szokás által módosítható, de soha tanok által (mivel az erkölcstannak legszebb ismerete holt-tudás, hogyha az akaratra nem hat mint motívum, és hogy vajjon ezt teszi-e, egyedül individuális akarata természetétől, azaz jellemétől függ« (u. o.).

Az erkölcsiséget a jó és az erkölcsteleniséget a rossz eszméje szempontjából definiálja. » . . . Az erkölcsi- és erkölcstelenbe csak akkor mennek át ama fogalmak (a jó és rossz eszméje), midőn a lényeket működésökért felelősökké tesszük.« Csakhogy itt az életkor is mérvadó. »Egy kis gyermeknél a rossz indulatnak ugyanazon kitörését legfőlebb haragosnak nevezhetjük, mely érettebb korban ugyanazon jellemet, mint erkölcstelenet kárhóztatja« (u. o.).

Hartmann reflectál a jellem változhatlanságára is Schopenhauer-nél. Darwin leszármazási tana szerint megengedi Hartmann, hogy vannak az emberben veleszületett jellemvonások, melyeket apai vagy anyai vonalon örököl. »Minden ember e szerint jellemének nagy részét magával hozza a világra. Hogy mily nagy az evvel való viszonyban azon rész, melyet ő a h h o z s z e r e z, a viszonyok szokatlanságától és abnormis sajátosságától függ, a melyekben mozog. A legtöbb esetben egy emberi élet szokása nem elég arra, hogy a z ö r ö k l ö t t j e l l e m b e n mélyenható v á l t o z á s o k a t idézzon elő. A jellem szerzettrész rendszerint az új odajárult lényegtelen tulajdonságokra, vagy a meglévők megszilárdítására, vagy mások gyön-

gítésére a nem-használás által szoritkozik. Az utóbbi relative kisebb mértékben fordul elő, mert valamint minden tanulás közl a megtanult elfeledése a legnehezebb, úgy minden jellem megváltoztatása közl legnehezebb a meglevő tulajdonságok elnyomása és gyöngítése. Ez az különösen, a mi Schopenhauert arra indította, hogy a jellem változhatatlanságát állítsa a. (Ph. d. U. II. B. Absch. C. Cap. XI.)

E szerint Hartmann csak részben osztja Schopenhauer nézetét a jellem változhatatlanságáról, részben nem, mivel az ember öröklött tulajdonságait elnyomhatja, gyöngítheti vagy újakat szerzhet hozzájuk. Mindez a szabadság által történik, mely nélkül jellem nincs.

Mind Schopenhauer, mind Hartmann téved, hogy a jellem eszméjének lényegébe oly szellemi, határozottabban kedélyi és akaratú tulajdonságokat is vonnak, melyeket az öntudatos szellem szabadsága által nem hozott létre, hanem szükségképen természetben talál, mint individualis határozottságokat, s melyek az emberrel születnek, p. a jó- vagy keményszívűség hajlama. Ez nem erkölcsi tulajdonság, mivel nem az öntudatos szabadság hozta létre és szilárdította meg, következőleg nem erkölcsi jellemvonás, hanem az emberrel született pszichológiai határozottság, minő a vérmérséklet is általában véve. A pszichológiai határozottságokban erkölcsiséget vagy erkölcstelenséget a szabadság hozzájárulása nélkül nem található, mivel önmagokban szükségképeniek, mint a természet lényege, tehát sem nem jók, sem nem rosszak. Csak midőn a szabadsággal egyesülnek s általa nyilvánítják önmagokat, származnak az erkölcsi jellemvonások. Például a jószívűség egyes emberrel veleszületett lelki tulajdonság lehet, de minthogy az illető szegény, nem engedik viszonyai, hogy szabadon nyilvánítsa jószívűségét adakozás által. Tehát az adakozás, mint erény által, mely a szabadság műve, nem képezhet ki önmagában erkölcsi jellemvonást a jószívűség alapján. Ok nélkül van meg a jószívűség, a szabadság hozzájárulása nélkül jellemvonássá nem fejlődhetik ki. Más ember keményszívűnek születik, ha érettebb korában öntudatosan megfigyeli az ész törvényét: tégy jót az emberrel, és szabadsága által kezd ezen elvet az emberi méltó-

ság iránti tiszteletből követni, kedvező vagyoni helyzetét felhasználja s adakozóvá lesz, noha keményszívűnek született. Ime az ész és törvényének követése által létrehozza az ember a keményszívűség s z a b a d elnyomása következtében a jószívűség és az emberszeretet jellemvonását.

Schopenhauer tehát általában véve és Hartmann részben a jellemvonások és a jellem meghatározásában tévednek. Tévednek, mivel meghatározásukban nem annyira az ethikai szabadság, mint inkább a pszichológiai szükségképeniség a mérvadó.

Tagadhatatlan, hogy a jellem eszméjébe a szükségképeniség vonásai befolyanak, de a nélkül, hogy az erkölcsi jellem vonásait alkotnák vagy ezekkel azonosak volnának. Különböznek az erkölcsi jellem vonásaitól a szükségesség által s viszont ezek különböznek a szükségesség vonásaitól a szabadság által. De egymással a szellemi világban lényeges viszonyban állanak, mivel a szellemenben lelik alapjokat, azonban lényegesen különböző alapjokat.

Hogy a lényeges viszony alapján mennyiben egyeznek meg egymással s mennyiben különböznek egymástól az érintett vonások a szellemi világban; hogy hol és miben leli egyik is, másik is lényeges alapját: annak megismerése a jellem eszméjének az emberben való előtünéséből lehetséges. A jellemnek ezen oldalról való méltatása emberismereti álláspontról történik. Eljutottunk tehát feladatunk harmadik kérdéséhez.

C) Miképen tűnik elő a jellem eszméje az emberben?

Kitűzött kérdésünkre általános szempontból adhatunk feleletet. S ez a következő. A jellem kizárólag jó vagy kizárólag rossz minőségben ritkán tűnik elő: hanem legtöbbször a jellem jó és rossz vonásai egyesülve fordulnak elő. S ennek oka az, mivel az emberben majd a pszichológiai szükségesség jut a vágyak, hajlamok, indulatok és ösztönök alakjában az öntudatos ész szabadsága fölött kifejezésre, majd az öntudatos ész szabadságának törvényszerű uralma a pszichológiai szükségesség fölött. Következésképpen a legtöbb ember majd rosszat, majd jót cselekszik, s jelleme e kettőnek bizonytalan vegyülete, miként Kölcsey mondja. A legtöbb ember jellemére illik tehát ama latin közmondás: *Sunt bona mixta malis*.

Majd minden emberben vannak tehát az erények mellett bűnök is, s viszont a bűnök mellett erények is. Az ily jellem

nem felel meg az ember erkölcsi rendeltetésének, mivel nincs tiszta erkölcsi alakjában megvalósítva. Már pedig erre kell az embernek, mint öntudatos erkölcsi észlénynak törekednie, mert csak így tudja az öntökélyesítés elvénél fogva (perficie te ipsum) jellemét természet- és rendeltetésszerűleg kiképezni. A jellemképzés az ember rendeltetésszerű célja. E cél ismét eszköz, mely által az ember azzá lesz, a mivé lennie kell.

Az általános szempont csak el van vonva az emberi individuumból, kiknek az ember lényegét teszi, s kik az ember individualis sokaságát alkotják. Következőleg az individualis tulajdonságok is nyújtnak szempontokat, minők az életkor, nem és vérmérséklet. Ilyenek még a vágyak, hajlamok, indulatok és ösztönök, melyek az emberből szintén kiirthatatlanok s együtt véve az érzékiség körét teszik. Ezek a jellem alakulására és előtünésére roppant befolyással bírnak.

Az individualis szempontokból adott feleletek az individualis jellem előtünésére vonatkoznak. Ennek ismerete is az ember jellemére igen fontos, mivel az ismeretnek, mint alább látni fogjuk, magasztos célja van. S ez a jellemképzés.

Az általános és individualis szempontok mellett az együttes szempontok is, minők a műveltség, tudományosság és vallásosság, mint concret szempontok szintén fontosak, melyekből a jellem előtünésére feleletet lehet adni. A jellem ilyenén előtünésének ismerete is igen fontos a jellemképzésre.

Ha tehát valamely emberi individuum jellemét előtünéséből megakarjuk ismerni, úgy a pszichologiai szükségesség és ethikai szabadság vonásait élesen meg kell különböztetnünk, mert a jellemben, miként Kant mondja, nem az a lényeg, »a mit a természet, hanem a mit a z ember önmagából élesinál, mivel... az előbbinél a subjectum nagyrészt passiv marad, s csak az utóbbi enged megismerni, hogy az embernek jelleme van« (Hart. VII. k. 614. l.).

Tekintsük tehát a jellem előtünését a) életkor és nem, b) vérmérséklet, c) a műveltség, tudományosság és vallásosság szempontjából, s végre d) a jellemképzést, törvényével együtt.

a) Életünk fejlődési korszakokkal és nemi különbséggel bir. Jellemet e szerint az emberben csak akkor kereshetünk,

midőn öntudatos szabadságával kezd élni és szellemében állandó erkölcsi tulajdonságokat létesít.

1. Az életkor első fejlődési fokain belül, nevezetesen a csecsemő- és gyermekkorban megállapított erkölcsi tulajdonságokat még nem találunk, mivel a fiú és leány élete ekkor még a fejlődés kezdetleges stadiumában levén, a vágyak, hajlamok, indulatok és ösztönök szükségessége uralja a lelki életet. Az ember ekkor túlnyomólag érzéki életet él, mert a szabadság még nem bontakozott ki az érzékiség kötelékeiből. Ezt látjuk a gyermeknél, midőn vágyának, hajlamának és indulatának enged. Nyilvánítja például vágyát az érzéki tárgyak iránt, hajlamát az engedelmességre vagy engedetlenségre, a jó vagy keményszívűségre, igazmondásra vagy hazudozásra, őszinteségre vagy alattomosagra, bizalomra vagy gyanakodásra, bátorságra vagy félnkségre, a békeszeretetre vagy veszekedésre. Hasonlóképen nyilvánítja indulatát is például a harag vagy szelidség, boszankodás vagy türelem, öröm és kedvetlenség által.

A gyermeket az érzékiség határozza meg ekkor, nevezetesen a testi ingerlékenység és lelki öntevőség az ellentétes érzelmek által, melyeknek szükségképenisége tekintetében az ész még nem használja az öntudatos szabadságot. A nevelésnek jut ekkor ama fontos feladat, mely szerint a szabadság észszerű irányozását az érzékiség világán belül érvényre juttassa, azaz a nemes és jó irányú hajlamokat a gyermekben öntudatosan fejleszse, az ellenkező irányúak felett pedig a gyermek szabadságát uralomra emelje, hogy a rossz irányú hajlamok a jó irányúak felett túlsúlyra ne jussanak. A nevelésnek eme pozitív, negatív és konkrét irányú folyamítása teszi a gyermek természet- és rendeltetészerű jellemképzésének kezdetét.

A vágyak, hajlamok, indulatok és ösztönök az életkor további fejlődési fokain belül szintén fejlődnek. Lássuk ezt a fiatal korban.

2. A fiatal korban, melyben a test tökéletes kifejlődésre jut, az érintett pszichológiai tulajdonságok nem pillanatnyi és elmuló tünetenyekben nyilvánulnak, hanem mindegyre elő szoktak fordulni és ismétlés által megszokott készségek fejlődnek ki belőlök, például, hogy ha az öntudatos ész erkölcsi elvek hiányában szabadsága által megengedi, miszerint a vágyak, hajlamok, indu-

latok és ösztönök nyilvánulásai gyakori ismétlés által meggyökerezzenek. De ha az öntudatos ész elveinek szabadon való érvényesítése által az érzékiség fölé emelkedik, úgy a szabadság az érzékiség fölött szintén állandó, de erkölcsi tulajdonságokat szilárdít meg. Az érzékiségből származik a bűn, ellenben az öntudatos észnek az érzékiség fölötti erkölcsi uralkodásából az erény. A bűn az empiriai rossz, az erény az empiriai jó jellem kinyomata.

A fiatalkor tehát a szabadság öntudatával bírván, tőle függ, hogy önmagát az érzékiségtől befolyásoltassa vagy uralkodjék fölötte. Ennélfogva a fiatalkor tetteiből 'jellem tűnik elő. A gyermekkorban fogamosításba vett nevelés célja, a jellemképzés, itt egész fontosságában lép föl. A jellemképzés nemes feladatát képezi a szüléknek, nevelöknek és tanítónak.

A szüleli gondosság, óvás és jóra való intés megóvjja a fiatalt a rossz jellem irányától és a jó jellem kifejlődését nagyban eszközölheti. Azon szüle lemond kötelességszerű feladatáról, ki fia vagy leánya nevelésével s ennek céljával, a jellemképzéssel, nem törődik, a bűnökért nem feddi meg s jóra nem inti.

Vannak szülék, kik gyermekök nevelését nevelöre bizzák. Nemes feladatuk megoldását részben a nevelőtől várják. Ennélfogva a nevelöknek ugyanazt kell tennie, a mit különben a szülék tennének. S ez az, hogy a növendéket természet- és rendeltetészerű irányban fejleszse. Ez a növendék jellemképzésének *conditio sine qua non*-ja, mivel csak nevelés által lesz az ember azzá, a mivé lennie kell. A végcélra nézve tehát a valódi nevelés és jellemképzés azonos.

Tanítással foglalkozóknak is, különösen a nyelv-, történet- és bölcsészettanároknak kedvező alkalmuk van a fiatalság jellemképzését eszközölni. A nyelvtanár erkölcsi tanulást tartalmazó olvasmányok, mint mesék és példázatok, továbbá leíró olvasmányok, jellemrajzok és jellemképek fejtegetése vagy az irodalmi személyek jellemének erkölcsi méltatása és műveiknek *aesthetikai* magyarázata által a tanuló ifjuság jellemképzésére jótékonyan befolyhat. Hasonlóképen alkalma nyílik a történettanárnak is majd minden lépten-nyomon a tanulók jellemképzésére reflectálni, midőn előadásában nem a pusztá száraz eseményeket sorolja elő, hanem a történeti személyek ténykedése által

előtüntetett jellemeket is erkölcsileg méltatja és a tanulságot levonja. Az ifjuság jellemképzésére leglényegesebben befoly a bölcsészettanár, ki nemcsak a tanulók elméjét ismeretekkel gazdagítja, hanem az elme, kedély és akarat művelését is célul tűzi ki. Az elmét műveli a logikai törvények által logikai készségre, a kedélyt az aetheticai törvények által aetheticai izlésre és az akaratot az ethikai törvények által erkölcsi tökélyesítésre. Ily erkölcsi tökélyesítés a jellemképzés. Ennélfogva a tanulók jellemképzése kiválólag a bölcsészettanár lényeges feladatát képezi. Neki legtöbb alkalma van az oktatásban erkölcsi példákat felhozni, tekintettel a jellemképzésre. Elmondhatja, hogy az ember erkölcsi lény, neki erkölcsi hivatása van a világon. Ennélfogva jellemét meg kell alapítania, az erkölcsi hiányokat el kell távolítania és tökélyekkel pótolnia. Elmondhatja, hogy a jellem megállapodása egy percig sem marad ugyanazon állapotban, mert valamint a természeti világrendben nincs megállapodás, hanem a folytonosság törvénye szerint folytonos haladás vagy maradás: szintúgy az erkölcsi világban sincs. Következőleg az erkölcsi jellemet folytonosan tökéletesíteni, azaz képezni kell.

Nagyvárad.

Dr. Nemes Imre.

BYRON „KAIN“-JA ÉS HARTMANN E. BÖLCSELETI RENDSZERE.

I.

E költemény, mely Goethe bámulatát és csodálatát kelté föl s melyet Byronnak sok tekintetben igazságtalan bírálója, Gervinus is Byron legmélyebb elmetermékei közé iktat, megrázóan hatásos gondolataival, egyike a legszebbeknek, melyek valaha az élet semmiségéről irattak.

Mielőtt e költemény alapeszméjét, nyíltan kifejezett s rejtett tartalékgondolatait, továbbá az egyes személyek jellemét Hartmann rendszerére vonatkoztatva előadnók: a bővebb tájékozottság és a mű titkaiba való mélyebb behatolás szempontja szükségessé teszik a tartalom főbb mozzanatainak közlését.

E költeménynek — »Cain. A Mystery.« — az 1821. év szept. 20-án, Ravennában irt előszavában Byron tudtul adja, hogy a bibliai részleteket a köznép előtt hajdanta jelenítve előadó mysteriumok példájára tartá célszerűnek, e névvel jelölni meg drámáját, mely — tárgyát kivéve — miben sem hasonlít a keresztény dráma jelzett kezdetlegességeihez, különösen nem akkor, ha »Kain« és a mysteriumok belértékét tekintjük. — Néhány szóval megérintve drámája és az ó-szövetség, nemkülönben Cuviernek a földalakulásra vonatkozó alapnézete között levő viszonyokat: kijelenti Byron, hogy más költőknek ugyane tárgyat érintő dolgozatai vagy semmi vagy csak lényegtelen befolyással voltak reá. Szükségesnek tartja még megjegyezni a költő, hogy az anachronismusoktól őrizzék, igyekezett jellemeinek megfelelő

nyelvezetet adni és hogy Lucifert — jóllehet nem beszélthetné úgy, mint egy plébánost — mégis törekedett a szellemes illendőség határai között tartani.

»A kigyó ravaszabb vala a föld minden állatainál, melyeket az Ur Isten alkotott vala.« Mózes I. k. 3. 3. 1.

Az első felvonásban, a paradicsomon kívül, napfölkeltkor, áldozati foglalkozások között találjuk Ádámot, Évát, gyermekeiket: Adahot, Zillahot és Ábelt, kik dicsőítő imákkal könyörögnek a világot teremtő Jehovához, a szeretet istenéhez, míg a gondolkozás hőse, Kain, a hangos imánál jobbnak tartja a hallgatást s midőn Ádám őt, mint első szülöttjét imára hívja föl — büszkén azt feleli: Nincs mit kérnem és nincs miért hálálkodnom! Talán életemet köszönjem meg? De nem kell-e meghalnom?!

A kétely és a halál gondolata marcangolja őt!

Szülői, testvérei, Adah — nővére s egyszersmind neje — ájtatosságukat bevégezve néhány szeretetteljes szót intéznek hozzá és munkájára hívják. Kain nem megyen. Az egyedül maradt meghasonlott lélek tovább szövi gondolatát. »Hát élet ez? Munka és ismét munka!-S miért? Mert atyám vétkezett az Édenben. . . Tehetek én róla! — Nem voltam a világon, nem is óhajtottam élni és korántsem örvendek az állapotnak, melybe a születés taszított. . . Miért hallgatott atyám az asszonyra és a kigyóra? De ha tette: oly nagy bűn-e ez, hogy szenvednie kell miatta? Ha nem számára lett ültetve a fa: miért tették közelébe? »Mert ő így akarta és ő jó« — mindig csak ez a felelet. Honnan tudják ezt? Mintha bizony azért, hogy mindenható, következnék, hogy legjobb is! Én csak a keserű gyümölcsökből következtetek, melyeket meg kell ennem mások hibája miatt!«

Az így tépelődő s ily kedélyhangulatban levő Kaint megrezzenti egy, a távolban feltűnő, szellemhez hasonló lény alakja. E szellem nem kevésbé szép, mint az eddig Kain által látottak; lényén rideg komorság, bánat, szomorúság ömlik el, de hatalmasabbnak tűnik föl valamennyi angyalnál. Kain bátran bevarja; nem riad vissza tőle, hisz nem fél azon lángpallosú szellemektől sem, kikkel alkonyat idejében találkozni szokott, midőn kíván-

csiságától sarkalva, az elvesztett paradicsom édenébe bepillantani szeretne. Mi rosszat okozhatna e titokzatos szellem? »Lehet-e keserűbb, fájdalmasabb, rosszabb magánál az emberi életnél?« Lucifer megérkezik s a Kainnal megkezdett párbeszédben úgy van föltüntetve, mint ki ismeri a földi lények gondolatait és szerencsétlenségük, nyomoruk miatt velök rokonszenvez. Kain közli vele viharzó lelkének gondolatait: »Élek, — hogy meghaljak! De nem félnék a haláltól, ha belém nem lenne oltva a léthez egy legyőzhetlen, ösztönszerű ragaszkodás, melyet megvetni óhajtának ép úgy, mint magamat, de melyet legyőzni nem tudok. Így élek! — S ha tőlem függött volna, sohasem élnék!«

Lucifer fölfedezi Kain előtt, hogy örök életre van kárhovatva és a földi lét lerázása után Kain, ha nem is lesz több, de kevesebb sem, mint a mi most. Az lesz talán, a mi ő: halhatatlan, hatalmas, de nem boldog, hanem szerencsétlen. De ki vagy te? — kérdi Kain. Kinézésed olyan, mint istené.

»Az nem, hanem szellem vagyok, ki olyan akar lenni, mint az, ki téged alkotott. — Én másként teremtettem volna! Mint-hogy azonban isten nem lehettem, más nem akarok lenni, mint mi vagyok. Ő győzött, legyen ő az ur! Nem zengek neki hozsánákat a szerafokkal, kiknek énekelniök kell, mert különben olyanok leendenek, mint te az emberek, vagy a szellemek között én, vagyis olyan, mint az a férfi, ki a halhatatlanságtól erősítve bátran szemébe néz az örökkévalónak s merészeli a hatalmas úrnak megmondani, hogy az általa előhozott rossz, nem jó. Létrehozott ugyan minket, de nem képes összezúzni, mert halhatatlanok vagyunk! S ő akarta, hogy ilyenek legyünk, mert így kínozhat legjobban! Ám legyen! Nagy úr ő, de nagyságával nem boldogabb, mint mi küzdelmeinkben. — Végtelen jószág nem alkothat rosszat, mint ő alkotott. Ott ül ridegen, magányosan trónján; világot teremt, hogy ne legyen elviselhetlen az örökkévalóság senki által meg nem osztott unalmas magánya, csillagokat népesít be és mégis — egyedül marad! Végtelen, meg nem szűnő zsarnok ő! Ha magát megtudná semmisíteni, az lenne a legnagyobb kegyelem, mit valaha nyújtott! De csak uralkodjék és növelje saját kínjait tovább! A szellemek és emberek legalább együtt érzenek s megosztva egymás közt fájdalmainkat, enyhíti szenvedéseinket az, hogy velünk mások is sirnak. De ő

oly szegény magányában; neki szünet nélkül alkotnia kell, hogy rombolhasson!«

Lucifer e férfיאban Kain magára ismer és az előadott eszmék fölköltik, fölrázzák benne azon gondolatokat, melyek lelke mélyén oly régóta, titkon lappanganak. Már régen látá az ellenmondást, melyet a szülőtől hallottak és a tapasztaltak között talált. Érezé a munka terhét, a gondolkodás kínjait, mérges fulánkjait. Látá semmiségét a mindenségben és mégis gyakran oly érzelem fogá el, mintha képes lenne az összes világot leigázni, de az így önmagával meghasonlott eddig azt hívé, hogy csak ő ily szerencsétlen, nyomorult, mert megelégedetten, az isteni végzésben jamborul megnyugvó környezete nem érté lelkének kínjait, a keserű gondolatoknak szívére nehezedő terheit. Örül tehát, hogy rokon lélekre talál Luciferben, ki, mindinkább rokonszenvesebbnek mutatva magát, tiltakozik az ellen, mintha ő csábította volna el az első emberpárt kígyó alakjában, melyet utál, mint mindent, a mi csúszik mászik és meghajol Isten előtt, ki csak azért teremtette a világot, hogy a lények örökkévalósága előtt — büszkeségének hízelegve — térdre omoljanak. A kígyó nem vala szellem; csak az emberek félelme és hiúsága okozza a maga tévedéseért megrovólag a szellemet. A kígyó csak egyszerű kígyó volt, nsm több, nem kevesebb mint az ember, ki szintén porból való, de okosabb, mert megcsalá az embert és előre látá a tudás következményeit. Lucifer nem csábítá el szavai szerint az emberpárt; ily csalárdságokhoz nem folyamodik ő és nem is talált irigylésre méltót az éden szűk körében ő, a szellem, ki téreket repülhet át. Ő csak igazsággal szokott kísértetbe hozni és így valjon ő-e a sátán, ki istenekké tette volna az embereket, éltetvén őket ismeret-, örömben és hatalomban: vagy az a másik, ki az ártatlanok szeme láttára növeszté az élet és ismeret fáját, de gyümölcseiktől eltiltá őket s így roszakaratulag fölcsigázá ártatlan kíváncsiságukat, midőn pedig megízlelék az ismeret fájának gyümölcsét, kikergeté őket, nehogy az élet fájából is egyenek és istennel egyenlők legyenek. »De megszerezhetitek azon erőt is, mi részetekre az élet-fa gyümölcsének ízlelése után kijutandott, ha állandóan dacoltok istennel. Mi sem képes szétrombolni a szellemet, ha önmagára támaszkodva, a dolgok központja leszen, mert teremtve van uralkodásra.«

Az ismeret- s tudásszomjtól zaklatott Kain lelke szivacsként szívja magába Lucifer gondolatait és gyötörtetve a szülõi által annyiszor félelmesnek, iszonyúnak, elkerülhetlennek festett halál gondolatától, mely ismeretlenül bár, az ő bátor szívére is reá-nehezedik — kérdéseket intéz Luciferhez a halálról, melyet ő lénynek gondol, mert mi más tehetne ily rosszat a lényekkel, mint mely maga is lény. Lucifer alaktalannak mondja, mely azonban minden földi alakkal birót megsemmisít és mely tulajdonképen maga az Isten, a megsemmisítő, ki csak azért teremt, hogy legyen mit összezúznia. Lucifer szavai emeltyükként hozzák felszínre azon gondolatokat, melyeket Kain lelke homályában már azelőtt szövött.

»Sejtetem én is ezt! De mi az a halál? Érezem, hogy rettenetes dolog, de hogy micsoda, nem tudom. Alá vagyunk vetve, mint valami rosznak, akár vétkezünk, akár nem. Miben áll? Hogy porrá leszünk? Az nem lenne baj, ha csendes por leszünk, bár mindig azok maradtunk volna! Esztelenség, hogy atyám az élet fájáról szakított előbb! Míg az ismeret fájáról nem evett, nem tudott semmit a halálról. Most sem tudunk mást, csak azt, hogy létezik és eljövend. Félek tőle és rettegek — de nem tudom mitől!« »S én — mondja Lucifer — ki mindent tudok, nem rettegek semmitől. Lásd ez az igaz tudás és téged is megtanítalak reá, ha leborulva urad gyanánt imádasz. Én nem vagyok atyád istene és nincs közösségem vele. Nem is töreksem ilyesmire! Magasabb, sőt alacsonyabb igen, de társa, hatalmának szolgája nem akarok lenni. Távol élek tőle, mindamellett nagy, hatalmas vagyok; sokan imádnak most, még többen később: légy ezek elseje te!«

De Kain, ki atyja istenének sem hajtott soha térdet, nem akar leborulni Lucifer előtt sem, ki hajlandó így is megmutatni Kainnak a lét titkait, mert isten előtt térdre nem borulni annyit tesz, mint övé lenni. Magával hívja tehát az ismeret után áhító Kaint, de ez elmélázva mozdulatlanul marad, mert az előtt az őt könnyezve kérő ikertestvérenek s nejének Adahnak megígérte, hogy áldozatot fog bemutatni istennek. E nő, kinek könyeitől mitsem képes Kain megtagadni — csakhamar megérkezik. Valóságos megtestesültsége a hitvesi és a testvéri szeretetnek s elvégezvén a Kainra eső munkát is most hívja őt,

hogyan mutassa be megígért áldozatát, de csakhamar nyugtalan szívvel értesül, hogy az eleinte jó szellemnek tartott Lucifer magával készül vinni Kaint. Adah férjével akar menni és Lucifer ellenzésére rémülve kérdi: Ki vagy te, ki szívünk közé tolakodol? Kain azon szavaira, hogy Lucifer úgy beszél, mint egy isten: szomorúan hozza fel a kigyót, mely szintén így beszélt, de hazudott. »A fa csakugyan az ismeretfája volt és ha belőle bú, baj fakadt, ezt ne a kigyónak, hanem magának az ismeretnek tulajdonítsátok. A kigyó, ha csábított is, ezt csak az igazság útján tevé; az igazság pedig természete szerint csak jó lehet.« Mérges kigyó módjára fonja át L. körmönfont okoskodásaival az egyszerű, ártatlan, az isteni végzésben megnyugvást találó és Kain iránti való szeretetében magát boldognak érző Adahnak lelkét, melynek L. bódító szavainak daemóni csapásai alatt, küzködő kínos vergődését meghatóan festi a költő. Lucifer a többek között célozva azon, a testvéri viszonyt túlhaladó szerelemre, mely Kain és Adah szívét eltölti — megjegyzi, hogy a jövő nemzedéknél már bűn leendő az ilyen mű szeretet. Adahnak erre adott felelete a bűn árnyékát sem ismerő s csak a szeretettel eltelt lélek egyik legszebb nyilatkozata.

Lucifer tovább szövi eszméit és megjegyzéseit: az isten az édenben az emberek iránt nem a szeretet istenének mutatta magát és sokkal magasabb lények lennének, ha függetlenségüket többre becsülnék a szolgálai hízélgésnél, melylyel az istent elhalmozzák, mint mondják szeretetből, de tulajdonképen félelem és önző nyereség reményéből. E gondolatok mérges légkörében elkábulva, elbűvölve hallgatja Adah Lucifert, kit nem utál, de kire félelemmel néz. Borzalommal tekint reá, de tőle elfutni nem képes; levarázsolva érzi szemeit és a szellemmindinkább magához látszik őt ragadni. Reszketve borul végre Kain keblére kérve őt, mentse meg e gonosz szellemtől. Midőn B. előadja, hogy a magasabb tudás megsemmisíti a szeretetet, s midőn felszólítja Adahot és Kaint, hogy válaszszanak a kettő között: Adah esdekelve kéri Kaint, hogy válaszszon a szeretetnek.

»A szeretetet irántad — mondja Kain — nem kell választanom, mert az ugyanis velem született! Kivüled azonban senkit sem szeretek.« Adah szívének nemes gyöngédségével figyelmezteti Kaint szülőire és kedves kis gyermekükre, Enochra.

»Igen Enoch! és gagyogó testvérkéje! Ha tudnám, hogy boldogok leendenek, feledném szüleim hibáit is! De nem! 3000 emberöltő sem feledhet el ilyesmit! Sohasem ünnepli az ember azon párnak emlékét, mely egy órában a rosznak és az emberiségnek magvát hinté el, s a mely nem elégedve meg azzal, hogy maguk nyomorultak, engem, téged és a jelenleg élőket nemzették, miáltal hova-tovább szaporodó kinokat reánk is átruházák, örökösökké tevén minket. S én ily nyomorult lényeknek legyek atyjok? — Bájjaid, szeretetünk, örömünk s vidám óráink, az édes tekintetek, mindaz mit magunkon és gyermekeinken szeretünk, mindaz minket, gyermekeinket a vétek és fájdalom néhány — talán nagyon kevés, de mindig nyomorral telt — évein át, melyekben a megkeserített örömek, élvezetek is csak pillanatnyiak — mindaz az ismeretlen valamihez, a halálhoz vezet csak! — Azt hiszem, a fa ígérését nem teljesíté. Ha vétkeztek, tudniok kellene, mi tudásra méltó: a halál rejtélyét. De mit tudnak? Hogy nyomorultak, szerencsétlenek vagyunk? Hogy ezt megtanuljam, ahhoz nem kell sem kigyó, sem gyümölcs!«

Adah szeretetteljes szavaival le akarja simítani a gondok sötét felhőit a vakmerő gondolkodásra Lucifer által még jobban feltűzelt Kain homlokáról.

»Én nem érzem magam szerencsétlennek, ha te Kain! boldog volnál. Egyedül nem vagyok képes és nem is óhajtanék boldog lenni. Ki lehet jó és boldog magányosan? Sokszor a magány majdnem bűnnek tűnt föl előttem, ha nem reméltem volna, hogy nemsokára láthatom szeretteimet. De azt hiszem, ezekkel együtt mégis boldog lehetnék a halál dacára, melyet nem ismerek, és melytől ép azért nem is rettegek, bár a hallottak nyomán az iszony képeinek gondolom.« Hát isten, ki egyedül és magányosan van — boldog és jó-e — kérdi Lucifer és Adah azon szavaira, hogy isten angyalai és teremtett emberei mellett nincs magányosan, és hogy boldogsága abban áll, miszerint ezeknek örömeiket szerez — L. e szavakra gúnyosan figyelmezteti Adahot az édenből kiűzött szülőknek, és a Kainnak szerzett örömeikre.

Adah női kíváncsisággal kérdezősködik — vajjon L. az égből való-e? »Ha nem onnan való vagyok: kérdezősködjél a mindenhatónál a »miért« után; ez az ő titka. A mi rendelteté-

sünk a türelem vagy az ellenszegülés. Mindkettő a szerafok szerint hasztalan, de érdemes megpróbálni, ha nem is áll be javulás. Szellemünkben bölcsesség lakik, mely igaz útra vezet minket.«

Adah megszánja L.-t: »Szerencsétlennek nézesz ki; ne tégy minket azzá és megkönnyezem szomorú sorsodat!« L. utal azon könnyekre, melyek az Adah méhéből fakadó nemzetség fog hullatni, a benépesített föld és a túltömött pokol myriadjainak jövőendő könnyeire; és Adah azon kérdésére, hol van lakóhelye? így felel: »Hol másutt mint a végtelen térben? Hol istened és isteneid vannak, ott vagyok én is; meg van osztva minden velem: az élet, halál, az idő és örökkévalóság, az ég úgy, mint a föld és mi nem ég és nem föld, hanem azok hazája, kik mindkettőt már lakák vagy benépesíteni fogják: az az én országom! Ugy, hogy az ő részét, azonkívül még egy országot bírok, mely nem övé. Ha nem az volnék, milyennek magamat mondám: állhatnék-e itt kémeledő angyalai szeme láttára?« Miután az aggodó Adahnak megígéri, hogy néhány röpké perc múlva visszadja neki Kaint, felszólítja ez utóbbit, hogy kövesse őt. »Ha szomjuhozod az ismeretet, enyhítendem szomjadat és ne félj nem nyujtok oly gyümölcsöt, mely elrabolhatná azon kis javadat is, mit legyőződ számodra még meghagyott! Kövess!«

A II. felvonásban megkezdí Kain vándor útját, hogy Lucifer bemutassa neki a jelen, a letűnt és a jövő világok történetét. A költemény e részlete valóságos modern divina comoedia Dante scholasticismusa nélkül; a világ végtelenségének hymnusa, melynek gloriáját csak a kétely szürke köde homályosítja be. Szenvedni és meghalni — ez a világegyetem szeszélye; a magasabbnál magasabb világok s lényei, melyek számtalanabbak a földteke poránál, ugyanezen sors alatt nyögnek. Ez Lucifer sőtét tana.

Szédületes gyorsasággal emelkednek a világűrben; a föld csakhamar kised pontnak tűnik föl, melyen K. gyenge szeme hasztalan keresi az elvesztett éden helyét. Közelednek a fénytenger, az ég csillagezrei felé és Lucifer párbeszédében, jelzett tanából kiindulva, még saját lényegének magvát, végső evangéliumát, a gondolkodás büszkeségét is becsméri, midőn annak az aljas anyaghoz való leláncoltságáról beszél a szokatlan látványtól megbüvölt Kain előtt.

»S ha a büszke gondolkodás az anyag tehetetlen, durva, szolgálilag aljas tömegéhez volna leláncolva, s ha a dolgok megértése, a minél magasabb tudás óhaja párosulva volna a legközöségesebb, a legparányibb, a legszánandóbb aljas, undok szűkséggel, s ha a legfőbb, legeragadóbb élvezeted csak édes gyálázat, önlealacsonyítás és elerőtlenítő piszkos csalétek lenne csak, mely ingerelve csábít új testek és lelkek nemzésére, miknek előre kijelölt sorsuk az, hogy oly szerencsétlenek, de kevésbbé boldogak legyenek, mint te, ugyan mit szólnál ehhez?« L. e gondolatai Kain lelkében oly hatalmasan termékenyítők, mint a mesés sárkány fogai. »Halld szellem! Jól lehet csak azt tudom a halálról, hogy rettenetes örökség, melyet szülőimnek köszönhetek az étellel együtt, mit szerencsés adománynak szintén nem mondhatok, — de mégis, ha igaz, mit te beszélsz s minek igazságát kinnal érzem: úgy hagyj meghalnom szellem! mert életet nemzeni azért, hogy a lények kínos éveken át szenvedjenek csak azért, hogy meghaljanak, annyi mint e halált tovább terjeszteni és a pusztulás, rombolás, mézárulás magyát elvetni!«

L. figyelmezteti utitársát arra, mit a másik jónak tartott elhallgatni az emberek előtt, hogy t. i. van valami elenyészhetlen az emberben. De midőn a halhatatlanságról beszél: föltárja egyszersmind »a magas büszkesége dacára, a porban, a férgekkel együtt élő« Kain előtt az ember semmiségét és azt, hogy halhatatlannak lenni annyi, mind örökké szenvedni, kínlódni.

Kain lebegve a mindenség fölött, szemlélve az ég azurkékjében e hömpölygő csillagok ezreit: sötét, komor gondolatai dacára elragadtatva, elvarázsolva, elbájolva a világegyetem, a fénytenger ragyogó látványától, reszkető lélekkel kiált föl: »Oh isten, istenek vagy bárkik vagytok is! mily szép, mily dicső a ti művetek!«

E lelkesedéstől örömittas lélek ellensúlyozására L. ezután Kainnak, a halál-birodalom megismerése után való kíváncsiságot kelti föl és késznek nyilatkozik tudásszomjtól gyötört utitársának bemutatni a Kain létét megelőző életet, a világ ős eszméjét, melynek a mostani csak töredéke, selejtes másolata: szóval a halál országát, hol a letűnt mult mammutszerű phantomjai, az előkor Leviathan szörnyei lebegnek, melyek egykor élő lények valának és most gigantikus árnyak. A költemény e részlete a halálnak,

az emberiség és az összmindenség e fatumának tragoediája. Megkezdik leszálló utjokat a »Hades«-ba, folytatván párbeszédjüket. »Hát nem uj a mi világunk?«. »Ép oly kevéssé, mint az élet, mely előbb volt, mint én, te és a nálunknál magasabbnak tetsző lények. Van sok dolog, minek sohasem lesz vége és van sok, mik úgy látszanak, mintha sohasem kezdődtek volna, pedig oly közönséges módon jöttek létre, mint te. Nagy dolgok szűnnek meg gyakran, hogy alig képzelhető kisszerűeknek pillanatra helyet készítsenek. Sokszor teszi ezt a mindenható szeszélye az időben és még többször az örökkévalóságban.«

A csillagok eltűnnek; rémes szürkület homálya veszi körül Kaint, kinek szívében még visszacseng az előbb látott természeti szépségek által elővarázsolt érzelem és kutatja a világűrben elhagyott földet, hogy bucsupillantást vethessen még egyszer reá. Kezdődik a halál birodalma! A sötét ország kapuja előtt ráborul Kain lelkére a belső kín sötét fellege és bátorsága pillanatra elhagyja őt. »Ne félj Kain! visszatérsz földedre, a porhoz. Miként népesülne be másként a halál birodalma? Most még kevés a lakók száma, de majd megerősül, majd megnövekszik általd és nemzetséged által!«

Eltűnnek a felhőkön át és csakhamar megjelennek az alvilágban. A letűnt multról beszélő halál birodalmában, réműletes homályban, a nyüzsgő, mozgó árnyékok, phantomok körében Kain szorult kebelrel, szivfacsaró érzéssel szitkokkal illeti azt, ki kitalálta a halálhoz vezető életet; megátkozza az életanyagot, mely élő nem maradhat, hanem szétrontja, megöli az életet, még az ártatlanban is, és mely tulajdonképen a rombolás csirája.

»Átkozott legyen atyám, mert ő is megátkozott azzal, hogy életet adott! Megátkozott, szakítván a tiltott gyümölcsből, mielőtt születtem.«

L. Kainnal körsétát tesz a rémesen mozgó, büszké, de szomorú phantomok, az óriási árnyak között, kik nem hasonlítanak sem az angyalokhoz, mert ezek fenségét el nem érik, sem az emberekhez, kiknek szépségét, erejét messze fölülmulják. Ezek egykoron oly értelmesek, szépek és magasztosak valának, hogy Ádám a paradicsom minden előnyével nem lenne képes közülök a legkisebbel sem versenyre kelni. Ezekkel szemben Ádám nemzedéke hitvány törpeség. A föld sem vala kicsi, erőtlen, hanem

nagyszerű, fenséges, méltó, hogy ily lényeket hordozzon, kik sohasem térhetnek vissza a mai földre, régi lakóhelyükre, melynek minden zúga elsufitva, eltörpítve van. Mily szép volt e föld, sóhajt fel L., mily dicsők voltak a lények! és a földdel együtt őket is szétrombolá a teremtő, kinek abban telik kedve, hogy az elemeket chaoszszá zavarja össze gyakran.

»Hogy reád és nemzetségedre valjon hasonló sors várakozik-e: kérdezzed meg Kain teremtődöt. Én csak megmutatom azokat, kik előtted éltenek. Hogy milyenek lehettek ezek valaha, azt te most annyival gyengébben és homályosabban sejtethed, a mennyivel náluknál kevesebb jutott ki részedre az ésből és a földi erőből. De van közös tulajdontok is: az élet, mit ők birtak és a halál, mi reátok vár. Mi titeket — férgekhez méltóan — fölcifrázva megkülönböztet tőlük: ez csak azon mód, mely szerint a világegyetem seprőjéből jöttetek létre, kiknek boldogsága abban állt, hogy a vak tudatlanság és korlátoltság paradicsomába lettetek elhelyezve, honnan gonosz méreg gyanánt az ismeret száműzve volt. Jól megnézd e magas lényeket és ha kifáradt szemed, térj vissza szeretett földed porához és munkához. Bizonynyal visszavezetlek!«

Kain életuntan, létét megutálva, örökre ott maradni akar a sötétség e birodalmában s midőn L. ellenkezésén szándoka megtörik, resignálva így sóhajt föl: »Nem gyűlölöm a földet, bár vissza kell térnem. Csak az bánt, hogy munka nélkül nem élvezhetem fényes szépségét, hogy tüzes lelkeket, mely az ismeretet szomjuhozza, ki nem elégíthetem és hogy le nem küzdhetem ezerszeres félelmemet, iszonyomat a halál és élet iránt!«

Lucifer ezután bemutatja a letűnt kor állatvilágának csodáit, szörnyeit, melyekkel, ha Ádám satnya nemzedékének most küzdeni kellene, a mostani törpe emberfaj oly hamar elenyészne, hogy nem is lett volna szükséges azt megátkozni. A küzdelem szónál meghökken Kain, de L. emlékébe hozza a paradicsomból való kiűzetést kísérő szöveget:

»Küzdelem egymás között! halál minden lény és a legtöbb számára betegség, nyomor, fájdalom: de a tiltott fa gyümölcse, mely pusztulást, romlást hoz földed állatvilágára is, melyek a teremtő akarata szerint Ádámmal együtt buktanak.« Szegények! — sóhajt fel Kain. — Ah! atyám sorsában osztozkodnak ők is,

mint mi, pedig az almát sem izlelték s a drágán megvásárolt ismeretből sincs részük, mint nekünk sincs. Az ismeret fája a hazugság fája volt. Mitsem tudunk! Jóllehet a halál árán, de mégis tudást ígért; és mit tud, mit ismer az ember?

»Lehet, vigasztalja L., hogy a halál végcélhoz, ismeret-hez vezet és világosabban látandasz halhatatlanságodban.« Majd Kainnak és fajának jövőendő szenvedéseire célozva, így folytatja: »Az első embereknek első szülöttje! Jelen szerencsétlen sorsod még ártatlan éden jövődhez képest, melynek kínjai elenyésző csekélységek azon nyomorokkal, szenvedésekkel szemben, mikén a hovatovább — por gyanánt — szaporodó nemzedékeidnek — kik csak a föld porát szaporítandják — át kell esniök. Ime sokat láttál, mit tudni kívántál s ha az igazság, az ismeret útja nem vezet boldogságra — nem tehetek róla! Most jer vissza földedre!«

Akkor jól tevő — mondja Kain — atyám istene, hogy megtiltá az ismeret fájának gyümölcsét!

»Még jobban teszi vala, ha egyáltalán nem ülteti. Különben a gonosz nem tudása nem óv meg attól. A rossz a dolgok természetében fekszik és azok éltető elemét képezi. Az előbb látott csillagos ég is csak messziről fenséges; nézd csak meg Kain jól közléről földed tárgyait és eltűnik azok szépsége.«

A legszebb, mit ismerék, ép akkor volt legkedvesebb — jegyzi meg Kain — midőn legközelebb valék hozzá és e lény... Adahom, testvérem! Az égbolt ragyogó csillagai; az éj titkos szépsége; a szürkület színárnyalatai; a kimondhatlanul elragadó napfölkelte és lenyugta; a szeretettől énekelni látszó madárka édes, epedő dala, mely versenyre kel a cherubimok dicsőhymuszával, kik égi dalokat zengenek, ha lepelt borít az éj az éden kertjére — mindez előttem semmiség Adah tekintetével szemben! Elfelejttem az eget és a földet, ha őt láthatom!

»De ha bírod a legszebb asszonyt, miért vagy nyomorult: Kain?«

»Miért élek? Miért vagy te és minden nyomorult? Sőt annak is, ki minket alkotott, ilyennek kell lennie, hogy ily nyomort hozhatott elő. A valódi boldogságnak kinyomata sohasem lehet a rombolás, a pusztítás s mégis azt mondja atyám, hogy ő mindenható. Miért a baj, a rossz akkor, ha ő jó?! Ezt kérdém

atyámtól. »Mert ez a rossz csak az út a jóhoz« — volt a felelet. — Sajátságos ez a jó, mely csak halálos ellenségétől születhetik! Láttam a minap, hogy egy kígyó megharapott egy báránycákát. A szegény állat rángatózó tagokkal, fuldokolva feküdt a gyepen és szánandó anyja megrázóan bégetett. Atyám füveket rakva sebére, gyógyígtatá. Az önmagával tehetetlen kis teremtmény lassanként felépült, felállt és keresé anyjának emlőit, mely reszkető örömmel nyalogatá az újra éledt tagokat. »Lásd fiam — mondá atyám — hogy fakad a rosszól a jó!« Nem szóltam semmit, mert atyám mondá, de azt gondolám, ha a kígyó egyáltalán meg nem csípi, jobb lett volna mint az, hogy kimondhatlan kínok árán újra életre ébredt?»

Lucifer visszatereli a beszédet Adahra, ki bizonyára szép, milyent csak gyenge halandó, a teremtés első virágzatában létrehozhatott és milyent az első szülők első ölelése csak alkotott: mindamellert mégis csak csakkép, melylyel Kain szemei elkápráztatva vannak, mert a szépség rövid ideig tart, mulandó. »Szánlak Kain, hogy mulandót szeretsz!«

»És én szánlak tégedet, hogy mitsem szeretsz. Sajnálom azt is, hogy a szépség mulandó; de ha elenyészik is Adahom szépsége, nem kevésbé szeretendem őt, mint most és Adah szépségének eltűnével többet veszít az, ki minden szépséget létrehozott, mint én, ki művét elomlani látom.«

Adahról Kain testvérére Ábelre vezeti L. a társalgást és utal azon szeretetteljes és örvendező tekintetekre, mikkel Ábelnek, az isten kegyeltjének áldozatát az égiek, az angyalok fogadják. Midőn L. Kainnak szive rejtekében fejledezni kezdő testvérgyűlölet csirájára céloz — Kain így felel: »Ha gondoltam is ilyeket, minek földélni újra oly gondolatokat, melyek (egész belsejében felgerjedve, elnémul.) Halljad szellem! most világodban vagyunk, beszéljünk erről és ne az enyimről. Sokat mutattál nekem, de nem mindent. Mutasd meg: a te vagy az ő édenében lakik-e Jehova? együtt laktok-e?

»Nem; Együtt uralkodunk, de együtt nem lakunk.«

K.: Azt hiszem jobb lenne, ha egy léteznék csak közületek! Bár egy célra egyesülnétek újra ti, kiket, úgy látszik, egy vihar egymástól elszakított. Hogy jöhettek viszályba ti bölcs,

végtelen szellemek? Lényegtek, természetetek szerint nem vagytok-e ti testvérek?

L.: Nem vagy te is Ábel testvére?

K.: Testvérek vagyunk és azok is maradunk! De ha nem volnánk is azok: valjon a test hasonló a szellemhez? Miért viszálykodtok tehát és miért különültök el, nyomort hintvén a világra? Talán az uralkodás végett? Nem végtelen-e a tér, nem férhetnétek-e meg mindketten egymás mellett, egymással egyetértve? — Egyiknek közületek gonosznak kell lennie és az te vagy, mert tehetnél jót az emberekkel, hát miért nem teszed?

K.: Miért nem tesz az, ki titeket alkotott? Ő teremtett titeket és nem én!

K.: Akkor engedd, hogy teremtményei maradjunk vagy különben mutasd meg, hol lakik ő és te.

L.: Eljő az idő, midőn egyikét vagy másikat mindig láthatod. Az emberi kedély alig képes nyugodtan és világosan szemlélni azon keveset is, mit neked mutattam és te kétszeres mysteriumról, a mindenség két, mélységes titkú, alapeszméjéről akarod levonni a fátyolt, hogy színről-színre láthassad?! Por! mérsékelj vágyaidat, mert hogy egyiket most meglássad, el kellene enyészned!

K.: Hagyj elenyésznem, csak láthassam!

L.: Igy beszél az almalygó gyermeke! Ha elenyésznél is, most mitsem láthatnál. Ily szemléletre más állapot szükséges.

K.: A halál talán?

L.: Ez csak előjátéka.

K.: Akkor kevésbé félek tőle, mert most legalább tudom, hogy valami bizonyoshoz vezet!

L.: S most visszakalauzollak földedre, hol Ádám ivadékát szaporítnod kell s hol enni, inni, dolgozni, nevetni, sirni, aludni és végre meghalni fogsz.

K.: Mi célja van, hogy én láttam azokat, miket te mutattál?

L.: Nem kívántad-e az ismeretet és megtanítottalak téged arra, hogy szemlélvén a dolgokat, önmagadat ismerd meg.

K.: Semminek érzem magamat!

L.: Az végeredménye az emberi ismeretnek, hogy az emberi lét semmiségét megtudjuk. Add át örökségkép gyermekeidnek ez ismeretet és ez sok bajtól, nyomortól megmenti őket.

K.: Fenhéjazó szellem! mily büszkén beszélsz, de gögöd dacára fölötted is uralkodik Ő.

L.: Nem! nem! Az égre, mit ő bir, a mélységre, a világok és az élet végtelenségére — mik közös tulajdonunk — mondom, hogy nem! Ő bár legyőzőm, de nem uram. Küzdök ellene, mint egykor a legmagasabb egekben harcoltam. Küzdök vele az örökkévalóságon, a Hades megmérhetlen torkolatain, a tér határtalan sorain és az el nem enyésző idő végtelenségén keresztül addig, míg kölcsönösen meg nem semmisülünk. De mi semmisítheti meg a halhatatlanságot? Mi pusztítja el a mi örök, kölcsönös gyűlölködésünket? Mint győző a legyőzöttet gonoszknak mondja, de mi azon jó, melyet ő ad? Ha én lettem volna a győző: az ő művei neveztetek volna egyedül rosszaknak. Mi jóval ajándékozott meg titeket, ujszülötteket és mi jót adott kisded földeteknek?

K.: Keveset, de sok keserű dolgot.

L.: Ugy jer vissza velem földre és ízleld meg égi adományainak hátralevő részét. Jó és rossz az, mi lényegében, magában véve az és jóvá vagy rosszá nem az adományozó teszi. Azért, ha jót teszen veletek Isten, dicsérvétek őt, de ha rossz származik tőle, ne tulajdonítsátok addig az én művemnek, míg valódi forrását föl nem fedezitek. Ne ítéljétek szavak, még a szellemek szavai szerint sem, hanem azon gyümölcsök szerint, melyeket létetek terem. Egy jót hozott számotokra azon végzetes alma: értelmet! Ne engedjétek soha zsarnoki fenyegetések által elnémtatni; soha se tűrjétek, hogy oly valaminek hívására kényszerítsen valaki, mely ellen föllázad a külső érzék úgy, mint belső kedélyállapotok. Gondolkodjatok és tűrjétek; alkossatok magatoknak belsőtökben egy világot, ha ki nem elégít a külső. Így közeledni fogtok a szellemi természethez és a magatokét pedig eredménynyel leküzdhetitek.

Az emberi értelem magasztosságáról mondott e beszéd után L. Kainnal eltűnik és a 2. felvonás véget ér.

A 3. felvonás a paradicsom közelében lefolyó, meghatóan szép családi jelenettel kezdődik. Adah elvezeti a világ utjáról visszatérő Kaint a cyprusfa lombjai alatt szunnyadó gyermekük-höz, Enochhoz.

»Cypruslombok?! Miért helyzéd e komor fa alá, mely gyászolni látszik azt, kit beárnyékol, és mely a leghosszabb ideig tartó álom védelmére a legalkalmasabb.« Az így beszélő Kaint néhány pillanatra fölvidítja biborajkával mosolygó alvó kisedének látása, de csakhamar sötét gond nehezedik lelkére: »Mily kedvesen mosolyog álmában! Aludjál és mosolyogj az új világnak fiatal örököse! Csak aludjál és mosolyogj! mert korodban az álom és mosoly még ártatlan, szennytelen s vidám. Oh, hogy el kell jönnie az időnek, midőn bűnhödnöd kell mások vétkeért. De csak aludjál tovább gyermekem! Hogy játszik ajka körül a mosoly! ugyan miről álmodol? Talán a paradicsomról? Csak álmodjál róla, mert valóban álom az, minthogy sem te, sem gyermekeid soha nem juthatnak az élvek, örömök e tanyájára vissza, honnan kizárva vagyunk!«

Adah vigasztalja őt. Miért e gyászdal kis alvónk fölött? Miért sopánkodol szüntelen az elvesztett éden után? Egy másikat alkothatunk helyette ott, hol akarod, mert a hol te vagy, ott nem érzem az éden hiányát. Istenem Kain! azt hívém, hogy a szellem tudásszomjadat kielégítve lekednek nyugalmat ad, és ime most még komorabb vagy! De hála azon büszke szellemnek, hogy oly hamar visszaadott téged nekem!

Kain elbeszéli vándorútjait; előadja, hogy a világok myriadjai között eltelve mintegy az örökkévalósággal, úgy érzi magát, mintha lelke a végtelenség fénytengerében fürdött volna és ime most még hitványabb semmiségnek találja magát, mint azelőtt. »Jól mondá a büszke szellem, hogy semmi vagyok. A másik nem mond ilyesmit, hanem csak megelégszik azzal, ha megsemmisíthet. Megizletteti velünk, előnkbe kápráztatja az édent, sejteti, érezteti a halhatatlanságot, szóval elkábit néhány pillanatra, hogy annál kegyetlenebbül zuzhasson össze csakhamar. S miért? Atyánk vétkeért? Mi közünk ehhez? Ők vétkeztek, tehát haljanak meg ők.« »Nem a te gondolataid ezek — mondja Adah — hanem utitársadé, a büszke szellemé. Én kész vagyok meghalni szülőim érte!«

K.: Én is azt mondanám, ha az örökké telhetetlent áldozatokkal kielégíteni lehetne, és ha rózsás, kis alvónk ment leendene az ember szenvedéseitől, és a haláltól, továbbá, ha nem örökítené át ezeket még utódaira is. Az ártatlanok is lakolnak

tehát a bűnökért? Mondd meg Adahom: ki ellen véténk mi, mikor még nem is létezőnk, hogy nekünk is áldozatul kell esnünk? A titkos bűn miatt — ha egyáltalán bűn az ismeret után a törekvés — miért kell nekünk is ártatlanoknak bűnhödnünk? Adah istentelennek mondja Kain beszédjét.

K.: Akkor hagyj el!

A.: Még akkor sem, ha elhagy istened!

Kain ezután észreveszi a két áldozati oltárt, melyek egyikét Abel emelte Kain részére. »Honnan tudja, hogy röktön kész leszek égő áldozatra, melyet ő inkább a félelem, mint az igazi istentisztelettől áthatott, szolgálilag alázatos arccal naponként benyújt istenének lekenyerezésére. Egy oltár elég! Dolgoztam, verejtékeztem úgy, miként az átok meghagyá; még többet tegyek? Ugyan miért legyek jámbor, szelid? A küzdelemért, a harcért, melyet folytatok a természettel, hogy kenyeret adjon? Miért legyek háladatos? Hogy por vagyok és porban mászom egyideig, hogy végre ismét a porhoz visszatérjek? Ha misem vagyok; hitvány hizelgő legyek a semmiért és tetessem magam, hogy a kín örömeiket szerezz?

Miért legyek bűnbánatos vezeklő? Talán csak nem atyám vétkeért, mely már eléggé meg van büntetve — pedig nem érdemli meg — azon évszázadokon át, melyeket ivadékainknak jósolnak? E kisdéd viruló alvónk itt! nem is álmodja, hogy a végtelen nyomorok csiráit hordja magában myriadok számára! jobb lenne, ha alvása közben megragadnám és fejét szétzuznám e sziklákon, mint az, hogy él.....«

Adah rémülten kiált: Ne bántsd gyermekedet, gyermekünket!

K.: Ne félj! az ég minden csillagáért sem érinteném más-ként, mint atyai csókommal s csak azt akartam mondani, hogy jobb lenne nem élnie, mint részes lenni azon nyomorokban, melyek hovatovább keserűbbek leendenek. A legjobb lett volna a számára az, ha sohasem születik.

Adah: Oh ne beszélj így! Hol lenne akkor az anya öröme, gyönyörűsége, mely e kisdédet őrzi, ápolja, szereti. Nézd fölérredt! Tele van életörömmel, szépséggel, erővel, vidámsággal. Mint hasonlít hozzám és — ha nem vagy komor — hozzád. Arcán, mint csendes vízben az atya, anya vonásai tükröződnek le.

Szeress hát K. minket és kedvünkért szeressd magadat is. Mi úgy szeretünk téged! Nézd, hogy mosolyog e kis alvó, mint nyujtja feléd kisdied karjait; mint keres kék szemeivel, hogy üdvözöljön téged — atyját! Mint rezegnek örömtől tagjai! Ne beszélj K. fájdalomról, mert a gyermektelen cherubimok is irigyelhetnék atyai örömeidet! Oh! áldd meg őt! Nincs ugyan még szava, hogy kifejezze haláját neked, de szíve bizonynyal megteszi. Áldd meg őt, talán az atyai áldás megőrizheti őt a kigyó cseleitől.

L.: Kétlem! De megteszem. Legyen áldott tehát, ha ember áldása megmentheti őt a kigyó átkától.

Megérkezik Abel és Adah csakhamar magukra hagyja a két testvért. K. előadja, hogy egy az angyolok közé nem tartozó, mindamellett hatalmas szellemmel a megszokott kört túllaladó vándorúton volt. E szellem lehet bár ellensége annak — kit Ábel legmagasabbnak nevez — de barátja az embereknek, milyenek Ábel istene nem mutatá magát. K. ezeket előre bocsátva elszámolja a látottakat: »Szemléltem a halhatatlan halottakat; a tér végtelen titkait; a letűnt és létező világok ezreit. Hallottam pályájukon menydörögni a napot, holdat, csillagokat! Mindez sükketté, alkalmatlanná tett a földi beszélgetésre. Hagyj el Ábel!»

Ábel: Természetellenes fény tüzel szemeidben; arcod szokatlan pirban ég és félelmesen rezegnek szavaid. Mit jelentsen ez? Jer áldozzunk együtt, és ez talán megnyugtatja háborgó, vergődő lelkedet!

L.: Áldozzál egyedül te, kít Jehova szeret s ha jobban mint engem — azzal sem törődöm. Te ügyesebb vagy ily szolgálatra. Tiszteld egyedül, vagy legalább nélkülüm. Lelkem misem képes már megnyugtatni. Nem is tudám soha, mi a léleknyugalom. Hagyj távoznom, mig elvégzed jámbor tiszteted!

A szelid Ábel meg nem szünő, szeretetteljes könyörgésének végre fanyar kedvvel enged. Öcsésére Ábelra bizza, hogy válasszon neki a két oltár közül egyet, mert azok előtte csak pusztá gyephantok és kövek.

Ábel a nyáj első szülötteit teszi az oltárra, Kain összeszedi a föld gyümölcseit. Meggyujtják oltáraikat.

K.: Ujonek vagyok, kezdő te az imát! Én majd követni foglak, a mint tudom.

Ábel térdelve, az egyszerű, megelégedett, jámbor és hívő lélek alázatos imájával, könnyörögve ad hálát a végtelenül jó, igaz és szerető Istennek. Imája után Kain állva imígyen szól: »Szellem! bárki, bármi és bárhol vagy! Talán mindenható és jó vagy; hát mutassd meg ezt az által, hogy műveid a gonosztól, a rosztól mentesek! A föld Jehovája és az ég Istene! Talán más névvel is neveztetél, mert oly sokfélék erőid, mint műveid, ha imákkal neked szépelegni kell: nesze itt van! Ha áldozatokkal szükséges neked hizelegni: ime fogadd! Két lény hoz most neked áldozatot; ha a vért szereted, ime itt füstölög tiszteletedre jobbra a pásztor oltára a nyáj első szülöttivel. Nézzd mint gőzölög véres testük eged felé, és ha a földnek a szelid lég és a nap által megérlelt édes gyümölcsei és virágai tetszenek, és ha a vér nélküli oltár megnyerheti kedvedet: ugy nézz ide! Az, ki neked nyújtja, olyan, milyenek alkotád; nem könnyörög semmiért, a mit térden csúszva lehet csak megnyerni. Ha gonosz: zúzd porrá őt; hatalmas vagy s megbirod tenni ezt, mert mit tehet ő ellened? Ha jó: emeld vagy sujtsd tetszésed szerint, mert minden tőled függ. A jó és gonosz — magukban véve tehetetlenek — csak akarod szeszélyétől függenek. Vajjon jó vagy gonosz-e valami: én nem tudom, mert nem vagyok mindenható, nem is vagyok ügyes felfogni a mindenhatót. Én csak arra vagyok alkalmas, hogy elszenvedjem azt, mit ő parancsol és mai napig szenvedtem is eleget.«

Ábel oltáráról a tűz lángoszlopokban emelkedik ég felé. Kain oltáráról egy szélroham eloltja a tüzet és a földre szórja a gyümölcsöket.

A költemény következő részletei drámai tekinteteből a legjelentékenyebbek Byron alkotásai között. A testvérgyilkosság dus okadatolásáról, Éva átkáról és az igazi tragoedia magas stílusában előadott végkifejletről Goethe egész elragadtatással beszél.

K.: A húsáldozatnak több szerencséje volt. Mily kapzsian nyaldossa az ég a vértől terhes lángokat! Hah kedvesen vevé Ábel áldozatát, ...kedvesen!... De a sistergő vér és az égő izmok fölött való tetszés mi ahhoz képest, mit a szegény állat anyja kiállott, midőn zsenge fiait emlőtől elszakíták! Mi e tetszés azon kinokhoz képest, miket az öldöklő kés ez ártatlanoknak okozott! Nem türök több oltárt! Ledöntöm Ábel az ég előtt

való hizelkedésednek, dőre, balga imádnak e gőzölgő hirdetőjét, e véres tanujelt, hol vérbe fojtva hevernek az ártatlan állatok. Le vele! ne álljon tovább, a teremés csúfjára, e véres jelvény. (Ábel eléje áll.) Ha szereted magad: térj ki előlem, míg szétrombolom e hitvány gyepphantot, különben . . .

Ábel: Jobban szeretem istenemet, mint életemet!

Kain felzaklatott dühében, az oltárról fölkapott tüzes üszökkel megüti a őt föltartóztatni akaró Ábelt, ki halantékon találva összerogy.

A haldokló Ábel, megbocsátást rebegve keresi Kain kezeit és nejét, Zillahot emlegetve zárja be ajkait.

Kain kábultságából lassan föleszmél; ráborul testvéreére és költögeti. Azt hiszi, öcsese tréfát űz vele. »Igaz ugyan, hogy megütélek, de halálos csapást nem akartam rád mérni! Ebredj Ábel! ébredj! Oh isten! istenem!«

Ábel föleszmél: Ki beszél itt istenről?

K.: A te gyilkosod!

Ábel: Ugy bocsásson meg neki isten! — Kain vigasztald a szegény Zillahot. Most már csak egy fivére lesz! Ábel meghal. Kain óriásiilag feldult lelkét és a büntudat által marcangolt szívét megragadó felkiáltásokban festi a költő. Első közöttük Zillah, ki szemrehányásokat tesz Kainnak, hogy miért nem védelmezé öcscsét, majd férje holttestére borul és végre e szavakkal: »A halál megjelent a földön« — elrohan.

K.: S ki hozta be? Én, ki annyira utáltam nevét, hogy annak pusztá gondolata is már megkeseríté életemet. Én idéztem legelőször; én magam tettem fagyos, hideg karjaiba testvéremet, mintha különben nem róttá volna le maga Ábel is a halálnak adóját!

A Zillah kiáltására előfutott családtagok csakhamar fölismerik a fejét lecsüggesztő és vad tekintetét véres kezével elfödő Kainban a gyilkost. Éva iszonyú átokkal illeti. Ádám nem átkozza meg mert Kainra a legnagyobb átok saját lelkiismerete, hanem kitaszítja őt a szülői körből. Iszonynyal távoznak el tőle. Adah azonban a szerető, kedves s csak boldogságot nyújtó Adah mellette marad, hogy Kainnak nemtője legyen küzdelmeiben, nyomorában, szenvedéseiben.

Adah: Hallottad Kain! nekünk távoznunk kell innen. Én készen vagyok. Én viszem Enochot, te testvérkéjét. Siessünk,

nehogy az éj a vadonban lepjen meg. Nincs szavad hozzám, ki tiéd vagyok ?

K. : Hagyj el Adah !

A. : Hiszen mindnyájan elhagytak !

K. : S miért késedelmezel te is ? Nem félsz olyannal maradni, ki ilyet követett el ? !

Adah : Én csak attól félek, hogy téged el kell hagynom. Bár borzadok a tett miatt, mely megfosztott öcsédőtől, de ne beszéljünk többet erről. Isteneddel végezd el az ügyet.

Kain belsejében megszólal e szózat : Kain ! Kain ! és csakhamar megjelenik az ur anyyala.

Angyal : Megölted testvéredet ! Ki véd meg téged egykoron saját gyermeked ellen ?

Adah : Irgalom ! Ó anyy ! ne mondd, hogy e szegény kebel gyermekében atyagyilkost növel.

Angyal : Csak az lenne, mi atyja. A testvérgyilkosság atyagyilkosságot nemz. De ne legyen így ! Uram istenem parancsot adott, hogy jelt süssek Kain homlokodra, s úgy biztos lehetsz mindenkitől, mert ki Kaint megölni meri, arra hétszeres bosszú vár !

K. : Engedj meghalnom !

Angyal : Most még nem ! (Jelt süt K. homlokára.)

K. : Ég a homlokom, de mi az ahhoz képest, mi itt belül éget ! — Mi vár még reám ? ! Szólj, végezz velem ; kiállom a mint birom !

Angyal : Születésedtől fogva komor, makaes, sötét, kemény valál hasonlóan a földhöz, melyet művelned kell ; mig a másik, kit agyonütél, szelid, jámbor vala, mint a nyáj, melyet őriz.

K. : Kevéssel a bűnbeesés után nemzetek szülőim ; anyám szíve még sajgott a kigyó csábitásától és atyám még siratá az édent. Most az vagyok, a mi vagyok. Nem kerestem az életet és nem is nemzettem önmagamat. Ha visszavásárolhatnám saját halállommal Ábel életét — s miért ne lehetne ez ? Hozd életre őt és legyen én — ekkor isten által visszaadtnék az élet annak, kit szeretett és tőlem elvételnek a lét, mit soha örömmel nem hordoztam.

Angyal : Ki gyógyítaná meg a halált ? Megtörtént, a mi történt. Eredj ! végezd napi munkádat, s ne legyenek hasonlók ez utolsóhoz tetteid.

Adah : Kain ! az angyal már elment ! Jer menjünk mi is.
Hallom a kis Enoch kiáltását.

K. : Menj a gyermekekhez ! Majd követni foglak tüstént

Adah : Nem engedlek magányosan lenni a halottal. Együtt menjünk.

K. : Te holt és örök tanu, kinek piros vére bepirosítja a földet ! hogy mi vagy te most — azt nem tudom, de ha te látnád, mi vagyok én : azt hiszem megbocsátanál annak, kinek az isten és saját lelke sohasem fog megbocsátani. Isten veled ! — Nem szabad megérintenem téged. Én ki veled ugyanazon anyától származik ; kit ugyanazon emlők tápláltak, ki téged anyniszor szorított testvéri kebléhez — én soha többé nem foglak látni. Még azt sem szabad megtennem — mit te bizonyára megtettél volna nekem — hogy eltemesselek. Ó föld, minden gyümölcseidért, mivel megajándékoztál, ma ezt adom neked érettük vissza ! Most el a vadonba !

Adah letérdel és megcsókolja Abel holttetemét : Iszonyu, időelötti halál vala sorsod, testvérem ! Gyászolóid közül egyedül csak nekem szabad sirnom. De siratóid közül egy sem gyászol úgy, mint én, nemcsak miattad, hanem azért is, ki téged megölt. Most Kain megosztani akarom terhedet. Jer !

K. : Az édentől keletre vegyük utunkat. Az a legsívárabb a legkietlenebb : az illik legjobban hozzám.

Adah : Előre hát ! Légy te a vezetőm és a tied istenünk ! Menjünk a gyermekekért.

K. : S ki itt fekszik, gyermektelen vala ! Megsemmisítém a szelidebb nemzetség forrását, Ábel ivadéka gyermekeimmel egyesülve mérsékelte volna sötét véretem. Ó Ábel !

Adah : Legyen béke vele !

Kain : De nem velem !

Ujvidék.

Dr. Buday József.

É R T E S I T Ő.

Philosophie der Naturwissenschaft Eine philosophische Einleitung in das Studium der Natur und ihrer Wissenschaften von Dr. F r i t z S c h u l t z e o. ö. Prof. der Philos. an der technischen Hochschule zu Dresden. 1–2 Theil. Lpzg. Ernst Günther 1881—1882. (M. 18) (Vége)

Miután szerzőnk az első kötetben kimutatta,* hogy a philos. egész fejlődése egyenesen Kantra utal, s annak műveiben találta el a kellő viszonyt alany és tárgy között, a 2-ik kötet ezen tant részletesen és meglehetősen népszerűen fejtegeti. Kiindul e fejtegetéseiben a kritikai empirizmus alapkérdéséből: mi a határ igaz és látszó ismeret között? E célból az ismeretnek fogalmát úgy határozza meg, hogy az formailag »apriori synth. ítéletekben áll« (15. l.), s kutatja vajjon vannak e ilyen ítéletek? Synthetikus ítéletek alatt pedig azokat érti, melyekben különböző képzetek vannak összekapcsolva. Hogy ezen ítéletek ismereteket tartalmazzanak, ahhoz szükséges, hogy ezen kapcsolat ne legyen esetleges, hanem szükségképeni és egyetemes. Minthogy azonban ilyen ítéleteket a tapasztalat nem nyújt, azért az igazi ismeret csak olyan ítéletekben állhat, melyek a tapasztalatot megelőzőleg (a priori) léteznek.

Ilyen synthet. ítéletek pedig vannak a mértanban, számtanban s ilyenekre épül a természettudomány is, a mennyiben alapja az oktvény, ez pedig apriorikus ítélet, még pedig, mivel az ok fogalma az okozatot nem zárja magába, synthetikus ítélet. Hasonló ítéletek vannak a metaphysikában is, a mennyiben ez az isten létét, a lélek létét, a világ tér- és időbeli kezdetét tanítja, a mik mind apriorikus és synthetikus ítéletek. Ha azonban ezen tudományok igazságáról akarunk ítéletet hozni, akkor ezen ítéleteknek maguknak természetét kell megtekintenünk. »A természettudomány philosophiájának feladata tehát nem abban

* Lásd 1-ső közl. M. Ph. Sz. II. évf. 54–65 ll.

áll, hogy az egyes tapasztalati tudományoknak aposteriorikus specialis törvényeit vizsgálja, neki egyedül az ezektől egyetemben eleve föltett alapaxiomákkal, az elsőrendű ismeretekkel, a tulajdonképeni ismereti ítéletekkel vagy a priori synth. ítéletekkel van dolga.« (II. 20.)

Az első lépés e célból annak meghatározásában áll, mit jelent az apriori? Az apriori azon képzeteket jelenti, melyek minden embernek minden gondolkodásában előfordulnak s ezek csak: tér, idő és okiség. »E három fő- és alapképezési módban valamennyi ember gondolkodása egyezik.« Minden emberi kép pedig két tényező eredménye; egyrészt vannak »világíngerek« (Weltreize), melyek a lélekre hatnak, másrészt pedig maga ezen lélek is sajátos természetű, azért sajátosan visszahat vagyis neki »sajátos formái« (Eigenformen) vannak. Éppen úgy, a mint valamely tükörkép a tükör lapjától és a rávető tárgy sugaraitól függ; valamint ezen kép középső a tükör és a tárgy közt, ép úgy a képzetünk is középső lelkünk formái s a világíngerek között. Ezen sajátos formák pedig vagy egyéniek (pl. zenei, matematikai és más arravalóságok), melyek talán a szüléktől öröklődnek s nemiek (mint tér, idő és oktörvény). Ezen nemi formák tehát sem származnak a tapasztalatból, tehát tapasztalat előttiék, de benne vannak, általa fejlesztetnek s nélküle nem lehetnek cselekvők. Ezen nemi formák vagy úgy érthetők, hogy a külvilág is tér-idő-okbeli kapcsolatot mutat, s mi onnan csak elvonjuk; vagy pedig úgy, hogy csak belsők szervezetében bírják alapjukat. Hogy ez utóbbit a zigazi, a z Kant tanaának velejeje. — Tér, idő és okviszonyt elfogva ismeretünk funkciói, melybe mindennemű tapasztalati anyagot beleillesztünk, melyek szerint mindent rendezünk. A tapasztalatot megelőzik, azt magát lehetségessé teszik, s mégis tapasztalat által jutunk azok lételeének tudomására.

Ezen tételnek megértetéseért Schultze (a 4. fej.-ben) azt fejtegeti, hogy a tapasztalati világ tisztán csak a mi képzetek világá. E tételt már Berkeley és Kant állították fel, de általánosságá az erről való meggyőződést csak Schopenhauer tette. Mindaz ugyanis, a mit külsőnek tekintünk, csak a mi képünk; a színek, hangok, a tapintási adatok, szag és íz mind csak belső állapotaink. A mi belső állapotaink pedig a külső világtól teljesen különböznek (II. 47). Ezen nem épen kritikai tételt azonnal visszaveszi szerzőnk is, mennyiben (48 l) azt állítja, hogy a viszonyról, mely van ezen belső képek s a külső tárgyak között, egyáltalában semmit se tudunk. De báha a mi képeink mégis megfelelnek valami módon ama külső tárgyakkal? ha másolatok azon eredeti létezőkhöz képest? Ámde ezen eset nem gondolható; mert ha úgy állana a dolog, akkor az ok és az okozat közt, ha nem is egyenlőség, de minden esetre hasonlóság

volna tapasztalható. Már pedig ez nincsen meg. Mennyi gondolatot kelt bennünk a betűk szavakba foglalása! pedig a szavak nyomdafestékből állanak, s így semmi viszonyban nincsenek gondolatainkkal. Az idegek specifica energiája is ezt bizonyítja; ugyanazon inger, pl. villamos folyam, különböző idegekben különböző hatást hoz elő, a nyelvben savanyú ízt, a szemben veres vagy kék színt, a bőrben csiklándoztató érzést, a fülben zúgó hangot. Ebből következik, hogy a mi belső világunk és a mi külső valóságunk teljesen különbözők, mert a belső világ lelkünknek természetétől függő productum. Hogy a külső dolgok olyanok, mint ezen képeink, az tehát tisztán helytelen következtetés, egy ontológiai zárlat, a melynek eredetét egy későbbi helyen (II. 274. sz. II.) igen érdekesen s meggyőző módon találjuk fejtegetve. Pedig azon külső tárgyak lételet sem lehet bebizonyítani; ez is csak következtetés, melyet kivált akaratumk tehetetlensége idéz elő, melynél fogva a képek akaratumk ellenére is következnek egymásra. Ámde ha ezen dolgoknak sem lételet, sem minőségét kimutatni nem bírjuk, mi tárgya van akkor a methaphysikának? Nyilvánvaló, a metaphysika tárgytalan tudomány. Ez azonban a mi tapasztalati ismeretünk biztosságán semmit sem változtat; mert akár valóság, akár látszat, de kénszerű ezen látszat, s ennek törvényeit feltalálni mindenkor érvényes tudományt ad. E dolgot Mangras (Cours de philosophie) élcesen úgy fejezi ki, hogy »egy állandó látszatokból álló világ ugyanazon eljárást, ugyanazon óvatosságot kívánná, mint a valóságok világa. Ha egy rabló látszata egy utazó látszatát látszólag megölte s tárcája látszatát elvette volna, akkor mégis a látszó rendőrség látszólag felkerekednék, hogy a látszó banditát a látszó bíró elé látszólag oda állítsa, s egy látszó hóhér által látszólag megölessen.« A mi gyakorlati életünk teendőit annál fogva ezen elméleti okoskodás meg nem zavarhatja.

Ezen tétel ellen, igaz, rendesen ellenvetések szoktak felhozni. »Hiszen«, úgy mondják, »magamon kívül látom a tárgyakat.« Ámde a ki megfontolta azt, hogy mindaz, a mit elménkben bírunk, annak belsejében van, nem kívüle, az be fogja vallani, hogy a külső tér és idő csakugyan belsejében van szintén, s ha valaki a tért és az időt magán kívül véli észlelhetni, akkor abban téved; mert magán kívül a mit észrevesz, azok csak egyes tárgyak és azok tulajdonságai, de sem tér, sem idő érzékileg észre nem vehető.

Szerzőnk erre átmegy a tér és idő fejtegetéseire. Először is megállapítja: milyen a tér és az idő? s csak azután tér át a kettő természetének megfejtésére.

A mi legelőször is a tért illeti, az mindegyikünknek »mint minden oldal felé három méretben (dimensio) elterjedő folytonos

kiterjedés jelentkezik. « E három méretnek átmetszeti pontja minden egyesnek a fejében ott van, a hol gondolkodik; a tér tehát már e tekintetben is egyéni. Ennek bizonyosságát adja azon körülmény is, hogy minden ember a tért távlatilag látja, a mely látszatot az okoskodás helyre igazít; ugyanilyen bizonyítást meríthetni az ugyn. pseudoskopikus látásból, mikor vonalok és egész alakok kisebbeknek vagy nagyobbaknak tetszenek, mint a milyenek valóban. A tér továbbá érzéki munkásságunktól is függ, mert a képének legnagyobb részét látásunk szolgáltatja, ez pedig nagyon bonyolódott munkásság. De még az értelem is hozzájárul; operált vakok csak lassan nyerik a helyes térképet s Kaspar Hauser és a gyermekek csak lassan birnak benne tájékozódni. A térnek alanyiságát bizonyítják végre az opiumevők álmai, valamint a tébolyodottaknál tapasztalt elváltozások, melyeken térszemléletük átment.

Ugyanez áll az időről is. Ez is mint folytonos, egyirányú kiterjedés tűnik elő, melyben csak a »most« az igazi idő. Van pedig háromféle idő: az alanyi, mely minden emberben különböző hosszúságú; a tárgyi, melyet egyenletes mozgások segítségével mérünk; s az abszolút idő, mely minden mozgástól függetlenül örök egyenletességben lefolyik (Newton, tempus absolutum). Ámde az obj. idő csak mozgás, az abszolút idő csak matematikai feltevés, melyet az asztronómia tesz; marad annál fogva pusztán azon idő, mely tisztán alanyi szervezeteinktől függ.

Tér és idő annál fogva csak phaenomenalis, tüneményi léttel birnak; képzeleteink közt, belsőkben van az ő helyük. S ezen természetüket legjobban fogta fel Kant, kinek tanát szerzőnk részletesen tárgyalja s érdekesen felvilágosító megjegyzésekkel kíséri. Ezen tan, mely a két formának alanyiságát állítva, azoknak természetét abban találja, hogy apriori szemléletek és nem, mint Kant koráig hitték, fogalmak, — sokkal ismeretesebb, semhogy annak részletezésében szerzőnket kisérnök. Megjegyzései közül kivált azok igényelnek figyelmet, melyeket annak bizonyítására hoz fel, hogy ezen két forma nem fogalom. A fogalom és szemlélet közti különbséget Schultze előadói nagy képességével minden gondolkodó számára meggyőzően vizsgálja. Hasonló gondról és előadói ügyességről tanuskodnak azon fejtegetései, melyekkel eme szemléletek apriorikus voltát teszi világossá.

Kant tana a tér természetét illetőleg legkiválóbb támaszát abban nyeri, hogy a térről szóló tudománynak, a geometriának tételeit ezen aprioritas nélkül kötelező exact voltukban megérteni egyáltalában nem lehetséges. Ezen tan az újabb időben egy oly tanfejlemény által nyert váratlan új megvilágítást, melyet metamatematikai speculációknak lehet nevezni. Ezen speculációk kiindulási pontja Lobatschewsky, kasan tanár azon feltevésében

volt, hogy képzelhető egy tér, a melyben a háromszög szögeinek összege 180° -nál kisebb. Ebből a feltevésből kiindulva kimutatta, hogy ha ez így van, akkor egészen más, az eukleidesi geometriától különböző geometria keletkezik, minek folytán az eukleidesi csak egy speciális eset, mely épen a mi terünkre vonatkozik. A mi terünk ugyanis egy tér, a melynek görbületi mértéke $= 0$, vagyis a melyben egy idom soha se változtatja alakját, bárhová tétessék is. Gondolhatni azonban kétféle tért, állandó és folyton változó görbületi mértékkel. Amannál pedig a g. m. lehet vagy $= 0$ vagy > 0 vagy < 0 ; ez utolsó nem gondolható, a második a gömb felülete, az első a sík tér. Az eukleidesi mértan ezen utóbbira érvényes. Ezen térben három méret van; ámde, mivel a méret szintén csak alanyi s nem a tér tulajdonsága, azért gondolható többféle tér 1, 2, 3, 4... n dimenzióval. Ebből következik, hogy a mi terünk nem az absolut tér, hanem egészen alanyi, szemléltéheztésünk természetétől függő tér, melynek görbületi mértéke 0, mérete pedig 3. Azaz egy speciális eset a sok közül, melyenket más szemléltéheztések teremthetnek.

Miután tapasztalati világunk tisztán alanyi voltát ekkép elméletileg levezette, Schultze egy fejezetben (6-ik fej.) történelmét adja ezen tannak, mely Kanttal a criticismus alakjában lépett fel. Az érdekes összeállítást, mely különösen Kant tanának helyes felfogását állítja előtérbe, helyszüke miatt csak jelezzük s áttérünk a mű utolsó tudományos részletére: az ok t ö r v é n y fejtegetésére. — Míg ugyanis a matematikai tételek apriori érvényesek azért, mert alapjuk, a tér, tapasztalatot megelőző forma, addig a természettudomány szintén feltesz egy apriori synthetikus törvényt, az ok t ö r v é n y t, melynek érvényességétől függ az egyes tapasztalati törvények érvényessége. A kutatás ezentúl 3 kérdésre fordul: 1., hogy a tapasztalati világ és tapasztalati tudatunk ugyanaz, 2., az ok t ö r v é n y aprioritása melletti bizonylatok 3., annak megfejtése, miért nézzük mi ezen pusztán belső állapotokat mégis külsőknek, tárgyaknak?

Az első tétel, hogy tapasztalati világ = tapasztalati tudat, két részre oszlik; 1., hogy tapasztalati világunk függ tudatunktól s 2., tudatunk a világtól. Az első rész az eddigi fejtegetésekből folyik. Mi a világot csak annyiban ismerjük, mennyiben képzeljük; ezen képzetek pedig tudatunkban vannak; s így a tapasztalati világ függ tudatunktól. A második résznél tekintetbe veendő, hogy a tudat soha nincsen képzetek nélkül; ezen képzetek »világingere« folytán keletkeznek bennünk; ha tehát ezen képek nem volnának meg, akkor tudatunk sem lehetne. A tiszta öntudat csak abstractio, mely vallási motívumokban leli eredetét. Ez első tétel tehát azt mondja: nincs alany tárgy nélkül s megfordítva. A hol ezen eredmény még nincs elérve, ott dogma-

tismus van, a mely 3 csoportba engedi különböző rendszereit beosztani.

1. Az egyik szerint csak a tárgy van, melyből az alanyt kell magyarázni. Ez a transcendent realismus, melynek főalakja a materialismus (Demokritos és a »Système de la nature«.).

2. A másik szerint csak az alany, a tiszta, anyagtalán é n van. Ez a transcend. idealismus (Berkeley, Fichte).

3. A harmadik a kettőt közvetíteni akarja s mind a kettőt önálló realis tényezőnek fogja fel. Ezen belül újra 2 alfaj lehetséges: a) a dualismus nyilt (Platon és Descartes), b) a dualismus lappangó, mennyiben a két tag alapjában egynek vétetik. Ide tartozik α) Spinoza, kinek substantiája nem változik, β) dualist. evolutio, a felsőbb alak az alsóból fejlődés útján áll elő (Aristoteles, Leibnitz, Schelling, Hegel, Schopenhauer), γ) fejlődés felsőből az alsó felé (dualist. emanatio, neoplatonismus, olasz természetphilosophusok).

A másik tétel az ok törvény aprioritásán a k bizonyítása. Ennek kimutatása azon tényből indul ki, hogy a mi képzeink nemcsak térben és időben rendezkednek, hanem okviszonyban is állanak egymáshoz. Ez pedig nem volna lehetséges, ha az ok törvény nem volna értelmünk apriorikus törvénye. Schultze e mellett 10 bizonylatot hoz fel, melyek azonban igen különböző becűek, s könnyen egyetlen egyre redukálhatók. Bizonyítja ezt: 1. a külső világ képeinek létele. A mi világunk tisztán belső képeinkből áll; ezekből a külsőnek gondolatára csak következtetés útján jutunk, a mennyiben akaratumk ellenére is változó képeink okát a külsőben keressük. E keresés pedig felteszi az ok törvény lételét az értelemben. 2. A egyes érzéki képek keletkezése. Mi eleintén csak egyes érzéki adatokat veszünk észre; ezeknek egysége csak oksynthesis (Causalsynthese) által keletkezik, mely belsőnknek törvényét teszi. 3. Az elvonás ok törvényt tesz fel; mert a fogalom, mely az ilyen elvonásnak eredménye, egységet mutat, melyben az egyes jegyek egymással oki viszonyban állanak. 4. Hume skepsise bizonyítja; mert ha sem érzéki tapasztalatból, sem fogalmi boncolásból nem ered, akkor, mivel mégis tényleg érvényes, a priori kell bennünk lennie. 5. A teremtő phantasia működése az adott anyag oki kapcsolásában áll. 6. A tévedés lehetősége azt tartalmazza, hogy ha az oki kapcsolás nem volna apriorikus munkaforma, akkor a képeket nem is bírnók tetszésünk szerint összefűzni s ugy a tévedés lehetősége is bizonyítja ezen aprioritást. 7. E mellett szól az ok törvény kétségbevonhatlansága is. 8. Annak bebizonyíthatatlansága, mert ha bizonyítani akarjuk, máris felteszszük azt 9. az, hogy elmebetegknél is megmarad, s végre 10. az agyvelő anatómiája,

mely azt kapcsolatban álló számtalan sejtek szerkezetének tünteti fel.

Ezekkel bizonyítja Schultze tételét; s minthogy a világ = tudat, ez utóbbi pedig oktvény nélkül nem lehetséges, azért a mi világunkban egyetemes érvényű az oktvény.

A harmadik kérdés a legfontosabb és a műben igen sikerülten van taglalva. A kérdés t. i. az: miként keletkezik bennünk annak látszata, hogy ezen belső állapotoktólünk különböző, valóságos tárgyak? A tárgyalás először általánosságban fejtegeti a tárgy Ding an-sich-jának látszatát s ezután alkalmazza ezen eredményt a tér, idő és oktvényre.

a) A tárgy magánvalóságának magyarázata. Három mivelet az, mely e látszatot előidézi. Először is nemtudatosan keletkezik nekünk a kép; nem vesszük észre, milyen közbeeső lelki és testi változások előzik meg, egyszerre áll előttünk. Ezen képek 2-szor akaratumk ellen változnak; szeretnők megtartani a kellemes állapotokat s azok mégis eltűnnek, állapotunk változik. Ezen alapon történik azután 3 következtetés, még pedig a) mivel a képek változnak akaratom ellenére is, azért azoknak oka kívüllem van, b) mivel e képek egyes jegyeinek előállítását nem vesszük észre, azért ama másnak tulajdonítjuk. Ez ugyan tévedés, de szükségképeni az oktvény miatt; mintha a zongora, melyet megütnek, így következtetne: ha az emberi ujjak jönnek, hangokat hallok; ha eltávoznak az ujjak, nem hallok több hangot; a hangoknak tehát az ujjakban s ujjakon kell lenniök. (II. 283.) Ehhez jön, c) hogy az adatokat egységbe foglalja a tudat s ez egység a tőle különböző magánvaló (Ding an sich).

Ezen miveleteket pedig minden ember mindannyiszor végzi, valahányszor felébred. Ugyanezen alapon magyarázza már most az idő, a tér és az oktvény magánvalójának látszatát.

b) Az idő nem befejezett forma, hanem bennünk folyton keletkező. Még pedig az okilag összekötött érzéki elemek teszik azt, a mit időnek nevezünk (II. 294). A mi nincsnek összekötte, addig még nincs idő; a mikor az oki synthesis megszűnik, megszűnik az idő is. Ennélfogva oki sor és idő sor azonosok (II. 298), de különbség van »egyes érvényű« (einzelgiltige) és »közérvényű« (allgemeingiltige) idősorok közt. A közérvényű idősorból, azaz oly sorból, mely mindenkiire egyaránt fenáll, származtatjuk az oksort, azt mondván, hogy a mi mindig követi egymást, az oki viszonyban áll egymáshoz (II. 300).

c) A tér szintén folyton keletkező productum. Keletkezik pedig »egy és ugyanazon érzéki tömegnek folytatott oki összefűzéséből« (II. 313). Azért minden, legbensőbb képzetünk is ép

ugy van időben, mint térben. Hypostasisa ugy keletkezik, mint a) alatt.

Ezt nevezi Schultze a tér és idő genetikus leszármaztatásának, melylyel Kant tanát megtoldandónak találja. Hozzá csatolja azután (X. fejt) a kritikai ismerés elveit. Az alapelv a következő: »minden igazán tudományos, emberi ismeret térben és időben összekapcsolt érzékletekre vonatkozik« (II. 325.). Ezen tétel alkalmazása a tér, idő és ok törvényére adja az egyes, részletes ismereti elveket, melyek nagy gonddal s túlságos terjedelmességgel vannak összeállítva, s melyek közül kivált a teleologiai elvének elvető fejtegetése érdemel különös megfigyelést. Ez elvek képesítik szerzőnket arra is, hogy a dogmatika metaphysika beható bírálatát adja, mely többnyire Kant transcend. Dialéktik nyomdokain jár. A Ding an sich nála is ismerhetetlen határfogalom, hanem szükségképeni fogalom, minélfogva, ha nem is az ismeretnek, de a hitnek igen is képezi az alapját. »A tüneményes világ térben, időben, oki kapcsolatban és érzetben hozzáférhető, tapasztalati és emberileg viszonylagos ismeretünk számára; a magánvalók országa mint szellemi idea és ideál szükségképen van adva, de lényegét illetve tapasztalatilag teljesen megismerhetlen s ismeretlen, mert nincs térben, időben, okviszonyban s érzetben. Ekkép a tudás és hit körei szükségképen össze vannak fűzve, de egyszersmind szükségképen választva. Egy más mellett állanak egyforma szükségképeniséggel s egyforma érvénnyel s tiltakoznak kölcsönös összezavarásuk ellen« (II. 385.). A hit és tudás ezen viszonya képezi az utolsó fejezetnek (XII. fejt.) tárgyát.

Tartózkodtunk az eddigiekben minden bíráló megjegyzéstől, mert a szerzőnek világos fejtegetéseit közbeszólással áttetszőségünkben zavarni nem akartuk. Az egész II-ik kötet Kant eredeti tanának terjedelmes, népszerű, könnyű és világos fejtegetése. Kant hívei hálával fogják venni mesterük tanának ezen világos előadását; az, hogy a világ a mi képünk s miként keletkezik bennünk az önálló tárgyokban való hit, mesterileg van keresztül víve. Két dolgot azonban sajnosan nélkülöztünk. Schultze bizonyosan felvetette magának azon kérdést, hogy, ha a világ csak a mi képünk, hol rejlik akkor az igazság kriteriuma? vagy mikor mondhatjuk helyesnek róla szóló felfogásunkat? Az emberi ismeret elvei között akadt volna hely ezen, a subjectiv idealis-

musra nézve életbevágó kérdés fejtegetésére. A második gyenge pont, véleményünk szerint, a tér és idő genetikus magyarázatában rejlik. Ezen pont Kant tanának megtoldása akar lenni; de nézetünk szerint, alig lesz véglegesnek tekinthető. Kant tanának hívei mindnyájan érzik azon nehézséget, azon homályosságot, mely a tőle tanított »forma« fogalmában rejlik. Ha tér és idő szemlélésünk formái, akkor a szemlélés természetéből kell azokat megérteni. Schultze is ezt próbálta; de siker nélkül. Ha a tér csak ugyanazon képzettömeg többszörös kapcsolása, akkor ebből a tér tulajdonságai le nem vezethetők; ép oly kevésbé van helyén azon identificatio, melyet az idő- és oksorra nézve végrehajtott szerzőnk. Az idő szemléleti forma, az oktvörvény értelmi pótlék. Az oktvörvényt tehát »átalán érvényes« idősorokból levezetni akarni s az időt a képek okszerű összefűzéséből, sajnos diallela, semmi egyéb.

Ezen pótlásokat tehát, melyeket Kant tana kíván, sikerteleneknek kell tartanunk; a próba azonban megtörtént s a megoldás bizonyára más oldalról sikerrel fog történni, ha maga Schultze idővel rá nem jönne magyarázatának elégtelenségére. Van azonban egy pont, a melyet említés nélkül nem hagyhatunk, mert ez visszaesést jelez a Kant előtti gondolkodásba s csak kifejtése egy Kant tanaiban csakugyan rejlő, ámbár következetlenül megtűrt dogmatikus részletnek. Szerzőnk a hitnek szükségképeniségét a Ding an sich szükségképeniségevel akarja kimutatni s ennek alapján egy homályos, sehogy sem érthető »kritikai hit« tanítására vetemedik! Az istenben való hit neki »kritikai szükségesség«, s ennek alapján azt mondja, hogy a criticismus bátran szólhat »az isteni kinyilatkoztatásról az ember szellemében« (II. 405). Megengedem, hogy Schultzenak erre csakugyan van »kritikai szüksége«, hogy ő neki van »kritikai vallása«, sőt azt is, hogy neki a »criticismus vallási nézete minden vallás ideális normája és ideális célja« (II. 412); mindezt megengedem Schultzerá nézve, de mindez ellenmond a criticismus szellemének. A vallás nem létezhetik a nélkül, hogy az istenről valami tételt fel ne állítson; de a criticismus szerint az isten léte sem bizonyítható be, (Schultze ugyan nagyon könnyítette magának a dolgot, a mikor az immanent használatra való oktvörvényt a t r a n s c e n d e n t létező bebizonyítására használta fel!) s így róla valamiféle positiv tételt meg sem engedhet. De ha ez így van, akkor a criticismus a vallással szemben csak indifferens lehet, az indifferentismus pedig soha nem volt vallási alak. Átálában criticismus csak t u d o m á n y o s m ó d s z e r ; a vallás pedig dogmatika nélkül nem létezik. Kritikai vallás ez oknál fogva nem létezik, mert egyszerűen ellenmondás, oly ellenmondás, mintha azt állítanám, hogy »költői tudomány.«

Epen azért nem ismerjük el azon tételt sem, hogy »philo-

sophia és vallás létalapjukban s alaplényegükben egy és ugyanaz lennének: mert ez minden, nemcsak criticismusnak, hanem logikának ellenmondója. A philosophia, mely a bebizonyítható és igazolható tételek rendszere akar lenni, s a vallás, mely a bebizonyíthatatlan, mert megfoghatatlan s érthetetlen sejtelmek rendszertelensége, — egy és ugyanaz csak ott lehet, a hol közös ködben tapogatódnak, — mint hajdan Schelling s később Hegel korában. A criticismus az ilyen theologiai velleitásoknak egyszer mindenkorra véget vetett, mikor Kant a transcendentalis dialektikát megírta. Lehet aztán Langeval a hit számára a költészet nemesebb formáját igénybe venni, de ez költészet lesz, nem philosophia s legkevésbé pedig criticismus.

Azt tehát, a mit Schultzenak egyik bírálója (Bertling, a Philos. Mon. h. 1882. p. 601—602) érdemül számít be, mi a leghatározottabban rosszaljuk, mint oly tant, mely, nem tudni mi okból, a criticismus leple alatt be akar hozni a philosophiába oly részletet, melytől hogy megszabadult, épen Kant érdeme. A criticismus nem hitnek, hanem tudásnak dolga; e kettő vagy kizárja egymást vagy indifferens egymás iránt, de békesség köztük nem lehetséges. Eltekintve ezen teljesen felesleges s a criticismus intentióival homlokegyenest ellenkező pietizálástól, a művet nemcsak szakembereknek, hanem általában a gondolkodó mívelt közönségnek melegen ajánljuk figyelmébe; mert alig talál egykönnyen művet, melyben az említett tanok oly vonzóan, világosan és könnyen volnának előadva, mint Schultze Fr. fejtegetett művében.

Budapest.

k.

Hermann Lotze. Grundzüge der Naturphilosophie. Dictate aus den Vorlesungen. Lpzg. Hirzel 1882.

Olvasóink bizonyára szívesen veszik, ha azon férfinak tanaira többször is felhívjuk figyelmüket, ki a német philosophiának nem régen még legkedvesebb, nyugodt és higgadt alakja volt, s kiról a »M. Ph. Sz.« 4. 5. 6. füzetében Dr. Bihari Péter ur részletesebben emlékezett meg. Lotze tisztelõi, halála után, összegyűjtötték az általa előadás után tollba mondottakat (mert az volt szokása, hogy először mintegy fél óráig magyarázott s azután a magyarázatokat tollba mondta), s így jelent meg eddigelé már 5 füzet, melyek tartalmazzák 1. a gyakorlati philosophia, 2. a vallásphilos., 3. a lélektan, 4. természetphilosophia alapvonalait, 5. a német philosophia történetét Kant óta.

A természetphilosophiai nézeteket tartalmazó 110 lapra terjedő füzet a term. phil. feladatául azt tűzi ki, hogy vizsgálja: vajjon a physikában használt alapgondolatok, mint mozgás, erő, anyag, atomusok megfelelnek-e a dolgok való voltának s miként kell

azokat helyesen gondolnunk. A megfejtés Leibnitz és Herbart közt ingadozó, gyengéden idealizáló álláspontról eszközöltetik s bizonyos alaktalan mysticismussal végződik, melyet Lotze kedélyességéből érthetni, ismeretelméletileg azonban nem igazolhatni. Kiindul az egész a mozgásból (1-ső fej.), még pedig az egyforma mozgás képletéből $s = ct$ s ennél azt akarja kimutatni, hogy mi az, a mi által ama pont a téren keresztül hajtatik. Említetik a tétlenség törvénye, az erők egyenközénye s ennek többféle fogalmazása. Erre a mozgató erőkről szól (2-dik fej.). Első személhető eset: az új mozgás előhozása taszítás által. Hogy miként gondolható ez, azt Lotze igen elmésen fejtegeti, nem az atomus áthatatlanságából, hanem annak visszataszító természetéből s azoneredményre jut, hogy az erő csak úgy hathat, ha távolba hat (21. §.). Az erő szerinte »tehetség és kenyszerítés egy bizonyos nemű és nagyságú munkára, a m z realis elem számára akkor keletkezik, a mikor egy másikkal, y, határozott vonatkozásba lép« (24. §.). Azaz a mozgató erők forrása a realis elemek belsejében rejlik. A 3. fej. ezen realis elemek természetét vizsgálja: »Tömeg, anyag és tér« címe alatt. Az anyag egyszerű elemekből áll, melyek tisztán erőpontok, még pedig határozott minőségűek. Ez erőpontok nincsenek térben, mert a tér vonatkozást fejez ki köztük s így, mint minden vonatkozás, csak alanyi jelentőséggel bír. Mi vagyunk kénytelenek térben látni az a és b egymásra vonatkozó elemeket, melyek egymást közt csak cselekvés viszonyában állhatnak. A 4-dik f. szól »a természeti tünemények összefüggéséről.« Lotze szerint ez összefüggés csak akkor igazi, ha a számtalan realet egy alaprealinak különböző módozataiként fogjuk fel (37. §.). A philosophiának tehát ezen közös alapnak jelentésében (Sinn) kell az összefüggést keresnie, míg a természettudomány ettől az alaptól eltekinthet s épen azért nem is juthat el absolut érvényű örök törvényekre (39. §.). A természettudomány elvei a) a tömeg mennyiségének állandósága, a mi ellen Lotze felhossa, hogy a »szellemi világelemek keletkezhetnek s elenyészhetnek« (40. §.), s minőségileg épen nem változhatlanok (41. §.); b) a hatás és visszahatás egyenlősége szintén kétes, a mi az egyenlőséget illeti; itt csak egyenlő értékről lehet szó (aequivalenz), mert a visszahatás az elem természetétől függ; c) az erő megmaradásának törvényét szintén csak kísérletileg bizonyítottnak ismeri el, de nem magától értetődő törvénynek. Az 5-dik fej. szól a fizikai hypothesisokról, melyeknek Lotze szerint az a feladatuk, hogy »a fizikai tényállásnak egyik valóságos, de a közvetlen szemlélet elől elzárt részét« akarják megsejteni.« Ezért előveszi a fénytani, a melegtani, elektrikus és chemiai tünemények magyarázatára felhozott hypotheziseket, melyek közül kivált a villanyosság és a vegytani feltevések részesülnek bővebb tár-

gyalásban. A 6-ik fej. szól az organikus életről, melyben az életerő kérdését fejtegeti s azon eredményre jut, hogy »az életet nem elvileg sajátos működésű erő, hanem erőknek sajátos kombinációja jellemzi«, miért is az »élet mechanikája« mindenkor feltesz már organikus csirát. A fajok elváltozását nem találja lehetetlennek, de az egész világ számára egy előzetes észszerű tervet s így egy abszolút szellemiséget követel, mely az igazi realis causalitást képviseli. Ennek jelentésében (Sinn) rejlik az elemek létének és kapcsolódásának oka (93. §.), s nincsen semmi nehézség azon gondolatban, hogy ezen tervrajz általános törvényein százados változások előfordulhatnak. Ép úgy lehet, hogy új erők is keletkeznek, még pedig az ismeretlen ősalapból.

Ennyiből áll a füzetnek érdekes tartalma. Mi ugyan nem birjuk ezen tanokat elfogadni, mert a betoldott ősalap, az elemek és erők felfogása, a terv s több más gondolat nagyon is homályos és gondolhatatlan képzelet. Mi a természetphilosophiának feladatát egészen másban keressük, mint abban, hogy a valóságot képzeletekkel megtoldja s úgy meghamisítsa. A ki azonban a metaphysikai constructiókat szereti, az gyönyörködni fog ezen óvatosnak és kimértnek látszó, valójában pedig a kedély szava által folyton ingadozásba ejtett, szellemdús, de igazolhatatlan feltevésekben. Azért ajánljuk a mű olvasását mindenkinek, ki arról akar meggyőződni, hogy a metaphysikai constructióknak csakugyan tudományos értéket tulajdonítani többé nem lehet.

Hermann Lotze. Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant. Dictate aus den Vorlesungen. Lpz. Hirzel. 1882.

Ugyanoly körülményeknek köszöni ezen füzet is keletkezését; hallgatóinak szánt kalauz ez a német philosophia utolsó fénykorán keresztül, s egy bevezetésen kívül 6 fejezetben hozza színünk elé az utolsó idők nagy rendszereit, kivált logikai oldalról tekintve azokat.

A bevezetés Cartesius, Geulinx, Spinoza, Leibnitz, Locke és Hume tanait tárgyalja (§. 1—9). Az 1. fej. Kantnak van szánva, s kivált a tér és időre vonatkozó tanok élesen, bár szelíden bírálva (§. 13—20). Reinholdon át vezet minket a 2. fej. Fichte tanára, kinek célja volt »egy eredeti őstetttől az ismeret és gyakorlati ész cselekedeteit« levezetni, s azt tanítja, hogy Fichte későbbi rendszere nem egyéb, mint a Wiss. Lehienben rejlő tannak kifejtése. A 3-ik fej. Schellingről szól, kinek azonossági rendszerét (Identitätssystem) közli részletesebben, s a Lotzenál ismeretes finomsággal. A 4-ik fej.-ben Hegel tanát adja alapgondolatában, módszerének csiráit és subj.-obj. jelentését, valamint a logika tartalmát részletesebben. Ez egyike

a legsikerültebb vázlatoknak, melylyel csak a Herbartról szóló szép fejezet vetekedhetik. Az 5-ik fejezetben összefoglalva találjuk: Jacobi, Fries, Schlegel, Schleiermacher, Baader, Krause, Schopenhauer tanainak jellemző vonásait. A 6-ik Herbartról értekezik, kinél igen elmésen kimutatja, hogy a mit az ontológiában állított, azt az alkalmazásánál kénytelen volt sok tekintetben visszavonni vagy módosítani, miáltal természetphilosophiája sikertelenné vált. A lélektannál rosszalja, hogy a képek játékánál a lelket pusztán szenvedő nézőtérnek fogta fel, helyteleníti a térképzet levezetését, az érzés fejtegetését stb. Az ethica elválasztását az elméleti speculatiótól helyes gondolatnak véli, bár az 5 »gyakorlati ideát«, az egy »jóakaratot« kivéve nem találja alapideának.

A füzet, tekintve azon célját, hogy tanulóknak van szánva, bizonyos tekintetben helyes, más tekintetben szerencsétlen tulajdonságokkal bír. Helyes az, hogy a rendszerekben csak a főelvekre szorítkozik, s azoknak összefüggését logikai tekintetben mindig igyekszik felmutatni, ellentétben amaz utálatos alexandrinismussal, melyet az éremlyégiség mivelnek a mai philosophia-történészek, mikor egyes mondatok és szavak feletti vitában az egész conceptiót elfelejtik. De hiányosnak látszik nekünk az egész annyiban, a mennyiben majdnem kizárólag a rendszerek elméleti, logikai oldalára van súly fektetve, a gyakorlati oldal (aesth., ethica) ellenben mellékesen tárgyalva. Úgy tanuló számára nem elegendő azon rövideg, a melylyel kivált az 5-ik fejezetben szó van pl. Krause, Schopenhauer, Baader tanairól, s nem helyeselhetjük azt sem, hogy férfiakat, mint Dühring és Hartmann, nem vett fel keretébe, ámbár talán ezeket, mint élőket, nem tekintette történelmi taglalásra éretteknek. Kezdők számára, kik a rendszerek részleteibe nincsenek beavatva, a munka bizonyára nehéz, s azon bíráló fejtegetés, mely az egészen átleng, a milyen érdekes és feszítő a rendszerekbe mélyebben beavatottra nézve, ép oly érthetetlen és rideg a kezdőre nézve. Azért az, aki máshonnan ismeri a rendszereket, igen hálás munkát fog végezni, mikor Lotze ezen füzetkéjét átolvassa; mert higgadt ítélete, világos előadása, tiszta pillantása az egyes rendszerek alapgondolatainak összefüggésébe mindenkire nézve tanulságos és kellemes művé tesz ezen füzetet is.

A fejtegetett két füzet Lotze életrajzára vonatkozó két okmányt is közöl. A természetphilosophiához csatolva van »Lotze's Abgangszeugniss von der Universität Leipzig«, melyen 1834—1838 ig orvosi és philos. előadásokat hallgatott. A másikkhoz csatolva van azon előadások sora, melyeket Lotze maga hirdetett, illetőleg tartott A) Lipsében (1839—1844) B) Göttingenben (1844—1881) és C) Berlinben (1881). Ez előadások az utolsó években meta-

physika, vallásphilos., lélektan, természetphilos., logika és encyclopaedia, gyakorlati philos. és philos. tört. körében mozogtak (1855-ben aesthetika is volt hirdetve) s Lotze 2 tárgynál többről 1856 óta nem olvasott egyszerre. *k.*

Die Grösse der Schöpfung. Zwei Vorträge, gehalten vor der Tiberinischen Akademie in Rom von P. Angelo Secchi, Dir. der Sternwarte des Collegium Romanum. Aus dem Italienischen übertragen mit einem Vorwort von Carl Güttler. Leipzig. Bidder. 1882.

Minthogy Du Bois Reymond a »Sieben Welträthsel« című művével ellentétben egyik rectori beszédében a Darwinismus mellett nyilatkozott, azért Ulrici ezen újabb nyilatkozattal szemben Secchi ezen előadásait állítja, melyekben az astronomia és geologia szempontjából ellenvetéseket hoz fel a Darwinismus ellen. Ezt teszi Ulrici a »Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik« 82. Band 2-tes Heft 310—313. lapján, a melyből olvasóink számára a következőket akarjuk összeállítani. Secchi kiindul annak természettudományi bizonyításából, hogy a világ nem lehet öröktől fogva, hanem csak egy határozott idő óta állhat fen. Mert, ugymond (14. l.) »az erők átváltozásának elméletéből az következik, hogy minden feszült erő az egyensúly felé törekszik, a nélkül, hogy azért tönkre menne. Már pedig a természet összes tünetenyei ezen erők különbözősére épülnek; a különbözőség megszüntével tehát a világnak is vége van. Ha annál fogva a világ öröktől fogva volna, akkor a folytonos erőváltozás folytán minden feszült erő már az egyensúlyt érte volna el s így a világ nem léteznék többé.« — Az előadás folyamán a szerves lények keletkezésére utáni kérdést fejtegeti. Kezdi a következő megjegyzéssel: »A legújabb mélységi kutatások a tengerekre vonatkozólag azt tanítják, hogy a mai tengermélységek nem oly lényegesen különböznek a régi, most emeltebb tengerfenéktől, mely ma hegyeinket képezi, mint egykoron vélték. Bizonyos, kihaltak gondolt Crinoida- és Echinida-fajokat 5—6000 m. mélységben találtak, a hol 5—600 légkör nyomása alatt, igen alacsony temperaturában élnek és szaporodnak. Ott találták ama felette gyöngéd organismusokat is, mint a foraminiferákat, radiolariákat és globigerinákat, melyeket az őstenger sajátjául tekintettek. Így tehát igen különböző időkben egyenlő állati organismusok és hasonló geológiai rétegek lehettek; s viszont ebből az következik, hogy a geologusok azon elvvel, miszerint minden egyenlő litho- és geológiai minőségű lerakódások egy és ugyanazon korba esnek, — visszaéltek. — Igaz, hogy a faunák változatossága a fiatalabb rétegekben a régi korszakok egyforma állatvilágával

nagy ellentétet képez ; azért voltak a geologusok azon nézetre hajlandók, hogy az őskor életfeltételei a jelen viszonyoktól igen különböztek. Hanem az újabb kutatások itt is jobbra tanítottak. Mert ezen megfigyelések kimutatták, hogy egyik sarktól a másikig organismusok egyforma világa terjed s hogy a tenger mélységeinek temperaturája is egyforma vagy igen kevésben különböz. (19. l.)

Ennek alapján a geologia szempontjából bírálja Secchi a Darwinismust. »Tudjuk« ugymond »a geológiából, hogy azon organismusok, melyek földünket egykor lakták, folytonos változásnak voltak alávetve, s hogy lassanként eltűntek, hogy többé soha meg ne jelenjenek. Ma tehát azon kérdést vetik fel : mind-ezen organismusok egy vagy kevés tökéletlen őstypusnak csekély, de folytonos elmásulásából származtak-e? vagy pedig ugyanannyi új, egymástól különböző teremtések által jöttek létre fejlett és tökéletes lények? Azt állították, hogy a régibb földrétegek az első, tökéletlenebb organismusokat rejtegetik, s hogy ily módon a moneráktól és protistáktól a polypusok-, férgek- és crustaceáig átmehetünk, melyekhez az íz- és gerinczes állatok csatlakoznak legtökéletesebb fejlődési fokozatukkal, az anthromorph majommal, míg végre az egész épületet az ember koronázza meg.« Ezen fokozatot illetőleg Secchi azt véli, »hogy azt ezentúl fentartani nem lesz lehetséges, minthogy az organikus életnek amaz állítólagos kezdeteit még velünk egyidejűleg fennállani látjuk : azok nem vesztek el s így a dolgok kezdetén is tökéletesebb lények kortársai lehettek.« Secchi megengedi, hogy a Darwinismus feltevése az ész és vallás tételeivel nem épen összeegyeztethetlen, ha csak kellő határok közt marad s nem akar mindent az esztelen anyag erejéből levezetni. De ha azon kérdéshez fordulunk : vajjon ezen fokonzanti átváltozás csakugyan megtörtént-e? vajjon a teremtés történelme ezen gondolatot támogatja-e, akkor »a legbuzgóbb transformisták is megengedik, hogy a geologia az ő felfogásuknak épen nem kedvező. Ellenkezőleg azt tanítja, hogy a követelt fokozati sor az ő archivumaiban megőrizve nincsen. A gerinctelen állatok faunájától egy ugrással a tökéletesebb halak faunájához fordul, a crustaceáktól és halaktól átugrik az emlősökre ; s ha a fossil-faunában tagadhatatlan is bizonyos fokozat, akkor ez, szabályszerű egymásutániségban, nem lehet egy és ugyanazon a helyen, hanem el van szórva ezer helyen, s hogy ebből összefüggő láncot képezzünk, a szétarabolt hulla tagjait ezer helyen kell összeszedni. Ha tehát ezen faunák egymásután léptek is életbe, azért még sem szól semmi sem az élő lények lassankénti elváltozása mellett.«

A PHILOSOPHIAI FOLYÓIRATOKBÓL.

I. Zeitschrift für Philos. u. philos. Kritik. Red. von Dr. Hermann Ulrici. Halle. 81. Bd. 1. u. 2. Heft. Philos. folyóirat fokozott, mondhatni dramatikai érdeklődést ébreszt, ha abban számos kipróbált erő ugyanegy cél felé törekszik. Ily jelenség áll előttünk Ulrici philos. folyóiratában. A közös cél, mely körül a folyóiratnak majdnem valamennyi cikke forog, a modern empiristikus irány elleni harc. A jelen füzetben első helyet foglal el Dr. Kreyenbühl Jánosnak »A teleologia mint világnézet« című cikke (Die Teleologie als Weltanschauung). Igen helyesen fejtegeti szerzője, hogy az elvont gondolkodás a darabos empiria és a pusztán alaki gondolkodás merő ellentétével ellenmondásba vezet s nem fejti meg a világ titkát. Az összefüggést a világi tényekben realis hatalom hozza létre, mely a különböző elemek természetét már eleve úgy intézi, hogy valamely határozott eredmény azok szükséges kifolyása. Ez Kreyenbühl szerint csak egy immanens (teleologiai) öslény feltevése mellett lehetséges. Ezen hatalom szerint a világegésznek belső hatalma, »azon előre-látó ész gondolata, a mely előtt az egyes csak annyiban létezik, a mennyiben illően belevág az egésznek meghatározásába.« — Rehmké »Physisch oder psychisch?« című cikkében az érzés kérdését így veti fel: a psychologia vagy a physika körébe tartozik-e az? A cikk Wundtnak psycho-physiologiája ellen van intézve. Wundt ugyanis az érzés jelenségeit mint tér- és időbelileg mérhető jelenségeket tárgyalja s mégis azt állítja, hogy az érzés lelki állapot és nem tartozik a külvilághoz. Rehmké szerint a szelleminél legfeljebb időbeli, de térbeli rendet soha nem képzelhetünk. Wundt »érzése« tehát (Empfindung) tulajdonképen az érzés tárgya, az »érzett«. Ez azonban nem lelki állapot, hanem physikai. Kiemelendő még Ulrici cikke Neudecker ily című művéről: »Das Problem der Erkenntnisstheorie«. — L. A. Koch »Über die Seelenvermögen«. — A. Krohn Zur Erinnerung an Herm. Lotze. — J. Volkelt: Wiedererweckung der Kantischen Ethik. — Eugen Dreher: Über das Sittengesetz.

A 2-dik füzetben C. Caspari szól »Herbarts Realismus und das Problem der Idee als Musterbild, mit Rücksicht auf R. Zimmermanns Anthroposophie«. Bernhard Münz. Die vorsokratische Ethik. — Egon Zöllner. Die philos. Forschungen in Schweden. — Mindkét füzet több könyvismertetést s gazdag bibliographiát tartalmaz.

II. Philosophische Monatshefte. Red. von C. Schaarschmidt. 1883. I. II. és III. IV. Heft.

E kettős füzetek elsejében szól A d o l f H a r p f »Goethe's Erkenntnisprincip« címén Goethe ismeretelméletéről s azon eredményre jut, hogy Goethe relativista; de ezt nem rendszeresen fejtette ki, hanem »Sprüche in Prosa« című művében elszórtan, a hol ez elvet így fejezi ki: »Wir wissen von keiner Welt als in Bezug auf den Menschen« — E. v. H a r t m a n n. »Zur Pessimismusfrage« kivált Horwicz ellen bizonyítja, hogy a pessimismus melletti öt érv: a tapasztalati, lélektani, erkölcsi, vallási és metaphysikai mind érvényes, bár a metaphysikai a legkevésbé önálló s csak az előbbienekre támaszkodik. »Die Möglichkeit der Empfindungsbilance« neve alatt ki akarja mutatni, hogy lehetséges annak kiszámítása, vajjon az öröm vagy a fájdalom nagyobb-e? Th. W e b e r. »Du Bois-Reymonds sieben Welträthsel« címen úgy találja, hogy Du Bois Reymond sok »rejtélyt« állít fel, a mennyiben nemcsak a történések mikéntjét, hanem a dolgok mivoltának is nagy részét megérthetetlennek állítja (v. ö. M. Ph. Sz. I. Évf. 158. l.).

A III. IV. füzetben újra terjeszkedik az émyegésig üzött Kant-philologia két cikkben: »Eine unbeachtete gebliebene Quelle zur Entwicklungsgeschichte Kants« B. Erdmann-tól. Ez a Pöhlitztől 1821-ben kiadott »Kant's Vorlesungen über die Metaphysik«. — »Die angebliche Blattversetzung in Kant's Prolegomena« neve alatt Dr. J. H. Witte Bonnban, Vaihinger, strassburgi tanár azon famozus felfedezése ellen vív gyilkos harcot, hogy Kant Prolegomenáiban a 2. és 4. §. fel vannak cserélve, a mit szegény Kant maga észre nem vett teljes életében. »Über Bewegungswahrnehmungen« cím alatt Dr. E. Philippi (Tübingenben) azon kérdést fejtegeti: mely érzéki benyomások hatása alatt alkalmazzuk a mozgás képzetit? A cikk Stricker S. bécsi tanárnak »Studien über die Bewegungsvorstellungen« (Wien, 1882) című irata alkalmából van írva s annak azon tétele ellen harcol, hogy a mozgás képét, akár érzéki észrevét, akár emlékezeti kép alakjában lép fel, mindenkor izomérzetek kísérik, úgy hogy »mozgást izomérzet nélkül nem képzelhetni.« Ez ellen Philippi tényekre hivatkozva kimutatja, hogy a mozgást látás és tapintás által vesszük észre, hogy tehát ezen kép keletkezéséhez nem szükséges az izomérzet, mely azt csak kíséri alkalmilag.

A bírálatok közül a III. és IV. füzetben Falkenberg Rich. ismerteti Windelband V. művét »Die Gesch. der neueren Philos. in ihrem Zusammenh. mit der allg. Cultur und den besondern Wissenschaften« 1. 2. kötet, mely 2-dik kötet Hegel és Herbartig terjed. Igen érdemes munkának jelzi, s miután a 3-dik kötet a francia, angol és német jelenlegi philosophusokig fog terjedni, ajánljuk az olvasók figyelmébe. — Az I. II. füzetben A. K ü h l m a n n »Moderne Rechtsphilosophen« cím alatt 5 művet állított össze, Schuppe, Moulart, dr. Benedict, A. Lasson és Post műveit, melyekben a most divatozó jogbölcészeti irányok jellemző kifejezést találnak.

Mind a két füzet igen gazdag Litteraturbericht-et és Bibliographiát tartalmaz.

UJABB PHILOSOPHIAI MŰVEK.*

1. Német.

J. Braid. Der Hypnotismus. Ausgewählte Schriften, deutsch von W. Preyer. Berlin, Paetel. (10 M.)

O. Caspari. Hermann Lotze in seiner Stellung zu der durch Kant begründeten neuesten Gesch. der Philos. Breslau. 1883. (3 M.)

Du Bois-Reymond. Die allgemeine Functionstheorie. I. Th. Metaphysik und Theorie der mathem. Grundbegriffe, Grösse, Grenze, Argument und Funktion. Tübingen. Laupp. 1882. (8 M.)

M. Jahn. Psychologie als Grundwiss. der Paedagogik. Ein Lehrbuch für Seminaristen, Studierende und Lehrer. Leipzig. Froberg. 1883. (2 M.)

Lotze H. Grundzüge der Naturphilos. Dictate. Leipzig. Hirzel. 1882. (1,80).

J. Mohr. Grunglage der empir. Psychologie. Leipzig. Mutze. 1882. (2 M.)

M. Perty. Ohne die myst. Thats. keine erschöpfende Psychologie. Leipzig. Winter. 1883. (1 M.)

P. A. Secchi. Die Grösse der Schöpfung. 2 Vorträge aus dem Italienischen, nebst Vorwort von C. Güttler. Leipzig. Bidder. 1882. (1,20)

A. Stricker. Studien über die Association der Vorstellungen. Wien, Braumüller. 1883. (3 M.)

B. Wenderhold. Zur Metaphysik und Psychol. des Raumes. Inaug. Diss. Halle. 1882.

Vorträge, philos. hsg. von der philos. Ges. in Berlin. 2 Heft. Pfeiffer. (1 M. 20). Inhalt: Herbert Spencers Syst der Philos. und sein Vh. zur deutschen Philos. von Prof. Michelet. — Ueber das Princip des Schönen in der Kunst. Von Jul. Rau.

2. Francia.

Bonnet H. Philosophie et physiol. cliniques de l'alienation mentale. 3 fr. 50.

Bretton G. Essai sur la poésie philosophique en Grèce. Paris. Hachette et Co. 5 fr.

Caro E. Littre et le positivisme. Paris. Hachette. 3 fr. 50.

Delboenf J. Elements de psychophysique générale et spéciale. Paris. Baillière. 3 fr. 50.

Du Gont d'Albert. Le grand philosophe des temps modernes. Paris. Téqui.

Ferri L. La psychologie de l'association depuis Hobbes jusqu' à nos jours. Paris. Baillière. 7 fr. 50.

Brillat Savarin. Physiologie du gout. Paris. Denin. 1 fr.

* Hogy ezen állandó rovatot minél teljesebbé tehesük, kérjük a szakunkba vágó művek szerzőit vagy kiadóit, hogy újonnan megjelenő műveikből egy példányt vagy legalább annak teljes címét a szerkesztőséghez beküldeni sziveskedjenek.

Szerk.