

MAGYAR  
PHILOSOPHIAI SZEMLE

SZERKESZTI ÉS KIADJA

BOKOR JÓZSEF

EGYETEMI M. TANÁR.

VII. ÉVFOLYAM.

1888. V—VI. FÜZET.

BUDAPEST

SZERKESZTŐ- ÉS KIADÓHIVATAL : IV., KECSKEMÉTI-UTCZA 6.

A «MAGYAR PHIL. SZEMLE» ÖT IVES FÜZETEKBE, ÉVENTE HATSZOR JELENIK MEG.  
ELŐFIZETÉSI ÁR EGÉSZ ÉVRE 5 FRT. E SZÁM ÁRA 2 FRT.

# ELŐFIZETÉSI FELHIVÁS

A

## MAGYAR PHILOSOPHIAI SZEMLE

1889-İK VIII. ÉVFOLYAMÁRA.

Midőn folyóiratunk nyolczadik évfolyamába lép, újlag felhívjuk a közönséget a «M. PHILOS. SZEMLE» pártolására. Azt a közönyt, mely nálunk a philosophiai kérdések iránt mutatkozik, lassankint megtörhetni véljük, miben legtöbb segítséget munkatársaink buzgóságának köszönhetünk.

A «M. PHIL. SZEMLE» megjelenik évente hat füzetben, harmincz ivnyi tartalommal. Ára öt forint.

Budapest, IV. Kecskeméti-u. 6.

**BOKOR JÓZSEF**  
szerkesztő és kiadó.

5652,



## ÉSZREVÉTELEK BRASSAI CZIKKÉRE.

A «Magy. Phil. Szemle» ez évi III—IV. füzetében Brassai «A philosophia fordulta» czímen egy cikket közöl, melyet lehetetlen figyelem nélkül hagyni. Nem kevesebbet ígér Brassai, mint egy teljes philosophiai rendszert, melyben «kiindítva egy alapelvől (az öntudatból) hézag és ugrás nélkül lánczolatosan legyen kifejtve, levezetve a philos. igazságok sora». A philosophiának jelen állapota egész Európában, mely hol élőködés régi rendszerek testén, hol forrongás a czél biztos tudata nélkül, — de különösen hazai philosophiai irodalmunk szegénysége nagy eseménynek fogja feltüntetni Brassai vállalkozását, ha ígérését csakugyan beváltja. Minthogy pedig Br. a cikksorozat folytatását attól teszi függővé, ha cikkére figyelmesekké leszünk és «észrevételek nyilvánulnak reá», — azért, ha más oldalról észrevétel nem is nyilvánul, én legalább megteszem megjegyzéseimet; s ha Brassai azután indittatva érzi magát cikkének folytatására, bizton tudom, hogy nemcsak az én hálámat, hanem az összes magyar philosophálókét is meg fogja nyerni.

Mielőtt azonban a cikk tartalmára térnék, nem mellőzhetem megjegyzés nélkül Br. feltételét, melyhez ígérete beváltását kötötte. Sajátságosan érinti az embert, mikor egy Brassai Sámuel, a hirneves egyetemi tanár és akademikus, a nagyhirü tudós attól való félelmét nyilvánítja, hogy cikkét agyonhallgatják. Brassai bizonyára szebb időket élt, mint milyenek most a Nestor szeme előtt lefolynak: éienk emlékezetében vannak a Hegel rendszere feletti heves viták, melyekben ő is derekasán részt vett az őszinte szókimondás, mely azokat s más akkori tudományos tevékenységünket jellemezte — s ha ezzel szemben a mi sima, száraz, közönyös tudományos életünket tekinti, bizony nem a mi oldalunkon, a fiatalabbakén lesz a dicsőség, nem a miénk a haladás pálmája. Igaza van Brassainak, ha az agyonhallga-

tástól fél; mert a mely korban tudományos akadémiák egész köteteket tudnak elhallgatni, abban nagyon könnyen megesisik az, hogy egy czikk felett napirendre tér a tudós had és agyon hallgatja. Az idealismus lelkesedése, a fellengző szeretetteljes belemélyedés, valamely eszmesorba, a személyt nem tekintő őszinte ítélet — ritkaság, — annál nagyobb kedveltségnek örvend az agyonhallgatás módszere. Bedugjuk fülünket s azt hiszszük, senki sem hallja a kifogásokat, miket vásári munkánkra hangosan kiáltanak; szemet hunyunk s azt hiszszük, senki sem látja a rongyokat, melyekkel silány tudásunkat mindennemű irodalmak zsbivásárán feldiszítettük. A mi kellemetlen, — agyonhallgatjuk; a mi igaz, de fáj, — agyonhallgatjuk; a mi nálunk nagyobb, azelőtt szemet hunyunk; nem látjuk, — nincs! Agyonhallgatjuk.

De Brassainak nem lett volna oka, az agyonhallgatástól tartani. Ha a közönyösség a philosophia terén még nagyobb volna, mint a milyen (ámbar csak bizonyos privilegizált körökben), egy Brassai czikke nyom nélkül el nem tűnhetik. Oly önálló gondolkodásu férfi, milyennek Brassait már csak a «logikájából» mindenki ismeri, nem írhat czikket, mely nyom nélkül eltűnnék és ha a jelenben nem is élvezné Brassai gyümölcsét, mint jó gazda, a jövő számára ültet s az le fogja róni irányában a hála és elismerés köteles adóját.

Annnyival inkább, mivel oly cikksorozatról van szó, mely (hogy az elejére visszatérjek) a magyar philosophia szegénységét egy új rendszerrel akarja gazdagítani! Brassai maga jól tudja, hogy a kiindulási pont, az «alapelű», melyből ő akarja tételeit levezetni, nem új; az öntudat régen oda lőn már állítva minden ismeret alapjának, minden philosophia kiindulójának. Ujabb időben *Reinhold Károly* «az öntudat tételét» találta olyannak, melylyel Kant tiszta ész birálatát meg kellene toldani s kiegészíteni, s Fichte ugyanezen én-re tért vissza, sokkal nagyobb igényekkel lépve fel, mint elődei. De ha régi is a kiindulás, abban igaza van Brassainak, hogy az öntudat mindörökké minden bizonyosságnak (evidentiának; jobban szeretem, mint a «szembeötlőséget»), melyet Brassai használ, mert a szembeötlőség tárgyi vonás, a bizonyosság pedig alanyi állapot s ez az öntudatnál a fő eredeti forrása s e nélkül a bizonyításnak igazi alapja nincsen. Részletezni ezt nem kell e helyen, mert Brassai érti, mit akarok s a tagadásban leledzőket úgy sem térítendő meg, mert bajos valakinek hamarosan «új szemet» csinálni, mint Fichte akarta. Brassai azon lételt, hogy az összes bebizonyítandó igazságok alapja, vagyis az alapigazság

az öntudat ténye, mely szerint «vagyok és tudom, hogy vagyok», — már ezen cikkben is oly meggyőzően vezette le, hogy nehéz ellene küzdeni is, czáfolni pedig lehetetlen.

Semmi kétség tehát benne, hogy a kiindulási pontnak az öntudatnak kell lenni, mely minden bizonyosság felett dönt s a tételeknek «szembeötlőséget» kölcsönöz. Ámde az iránt: miként folynak ebből a philos. igazságok? Brassai tájékoztatást nem nyújt jelen cikkében. S épen azért nem bocsátkozom azon kérdés fejtegetésébe sem: milyen módszerrel lehetne az öntudat alaptényéből az igazságok sorát levezetni? Attól nem félek, hogy Brassai a Hegel útján találna járni s annyira kibélelné azt az ént (vagy létet?), hogy aztán szájából jó hosszú pántlikát huzgálhasson ki. Csak azt sejttem, hogy a tételek, miket *pusztán* az öntudatból hoz le, *formaiak* lesznek; mert az öntudatnak csak *egy* tartalma van: ő maga. Nekünk azért most egyelőre várunk kell, míg megtudjuk: 1., mit tartalmaz Brassai szerint az öntudat és 2., milyen igazságokat kíván vagy vél belőle levezethetni?

Addig is csak két pontra akarok még rátérni. Az egyik a «logika lényege», melyet (168. l.) röviden jelez. Tökéletesen egyezem Brassai-val; csak abban a véleményben nem osztozom, hogy ha már más alapon állunk: minek az aristotelesi syllogismust tanítani, mint ő a logikájában (206. s köv. §.)? Nem elég neki, ha a logika *történelmében* taglalják? Különben Brassai logikája jól átgondolt könyv; csak egy baja van — lélektani alapon áll, mástól kölcsönzi evidentiáját.

A múltra való ezen visszapillantás után a jelen cikknek még egy tételét merném jelen alakjában kétségbe vonni; azt t. i., hogy «a logika és a beszéd egyformán a társadalom szüleményei». Valami pia fraus-t sejtek benne. A logika, igaz, a társadalom szüleménye, mint minden tudomány; és a beszéd a társadalom szüleménye, mint minden jelentő kifejezés. Egyéb hasonlóság azonban nincs köztük. Beszélni az ember társaság nélkül nem tud; de gondolkodni, azt a történelem tanúsága szerint a társadalom megalakulta előtt is tudta. A logika ezen értelemben társadalom előtti s ebben igaza van Millnek; mert a logikai okszerű és czélszerű gondolkodás nélkül az ősember elpusztult volna; az ő logikája volt az igazán realis logika. Nyelvre azonban szüksége nem volt, mert nem volt kivel beszélnie.

Ezen kételyem azonban nem vonatkozik Brassai azon állítására, hogy az állítás igazsága kettőt tesz fel: «mondót és hallót». Csak-hogy az öntudat természete mindenkor az volt, hogy ő volt a mondó

és a halló egyben, én mondok és én hallok, — ahhoz pedig nem kell társadalom; ámbár én is azok közé tartozom, kik a legjobb társaságot saját magukban találják. Ez azonban a «társadalomnak» csak képies felfogása. S azért, ha a bizonyítás fel is tesz mondót és hallót, a mint azt felteszi tényleg, mert én hallok azt, a mit én mondok magamnak, — a logika mégis társadalom előtti lehet; mert a társadalom előtt is meg volt az öntudat alapmegválása: én és nem én, mondó és halló irányában.

Bajos egy kezdő cikkhez hozzászólni. Épen azért most befejezem elmélkedésemet, hogy esetleg, vagy a cikksorozat folyamán, Brassai engedelmével, közbe szóljak, vagy türelmesen bevárva a végét, sommásan nyilatkozzam Brassai rendszeres levezetéseiről.

Böhm Károly.

## BÖLCSÉSZETI FELADATOK.

Ama feladatokról kívánok szólni, melyek — nézetem szerint — a fejlődés jelen fokán, a philosophia művelőire várnak s alig is terjeszkedem ki többre, a problema főbb pontjainak lehető szabatos bemutatásánál, azon meggyőződésben levén, hogy e téren a tájékozódás már félsiker, sikerre pedig, vagy csak a siker némi reményére a philosophiának korunkban beh nagy szüksége van!

A helyzet ugyanis ez. Mintegy ötven év óta a philosophiai irodalom világszerte hanyatlásban van. Ma nincs egyetlen philosophema, mely iskolát tartana fenn, vagy legalább jellemét megadná egyik vagy másik főiskolának. A philosophiai irodalommal vagy tanítással foglalkozók a korábbi rendszereket sorba halomra döntik, s a mi positivumot termelnek, az is rövid s szűkkörű föltűnés után az elődök rendszere mellé dől, mielőtt a tágabb közönséget mozgásba hozta volna, vagy csak érdekelte volna. Hegel halála óta nincs köztekintélyt élvező bölcsésze a művelt világnak, holott bölcsészei — nem csupán a hivatalosokat értem — elég nagy számmal vannak.

E tény, hogy a philosophia érdemes művelőkben s több-kevesebb becsű irodalmi termékekben éppen nem szűkölködik, hatása a korra s a mi aggasztóbb, a növekvő nemzedékre mégis kevés, arra látszik utalni, hogy a hanyatlás okát ne egy nemzet, se kizárólag egy irodalmi faj, tudniillik a philosophia művelőinek gyarlóságaiában keressük, ha ugyan arra a felszínes következtetésre nem akarnánk bukkanni, hogy ez úgynevezett tudomány végleg lejárta magát s felvirágzása, méltó munkások hiján, többé nem várható s nem is kívánatos, mely rohamos következtetésre egyébiránt szinte van példa.

Az olvasó remélhetőleg javamra tudja be, ha e kétségbeesett felfogással tüzetesen nem foglalkozom. Kit indirect érvel'seim a philosophia életképessége, jövője és pedig — mindig nézetem szerint —

nagy jövője felől meg nem győznek, azt polemiám még kevésbé győzné meg. Minden feleselés mellőzésével egyenesen célomra török.

Hozzávetőleg mintegy félszázadosnak, Hegel halálától keltezettnek mondám a philosophia hanyatlását. E kelet szabatosan összevág Európánk, sőt az egész földgömb közéletét átalakító találmány tágabb körű alkalmazásba vételével, a gőzgépekével. Új, olcsó s az ember fizikai erejét mindenkorra felülmúló erőt nyert a gőzben az emberiség, melynek hatását a közlekedésre, mezőgazdaságra, iparra, kereskedelemre, politikára nekem felesleges lenne itt vázolni, a lehető érdekes kép szerkesztése messze is ütne kitűzött feladatomtól. Fontosabb rám nézve annak megemlítése, hogy a gőzgépekkel kapcsolatosan felfedezett erők és műszaki találmányok teljesen átalakítják a szükség és igényekben legváltozatosabb élőlénynek, az embernek viszonyait. E tárgyról szólva Gneist\* így ír: «Mindenütt feloldódnak azon tagozatok, melyek a korábbi rendi társadalomban birtokot és munkát összekapcsolának s a beállt ingadozás között egy család sem számíthat gazdasági alapjainak változatlan fenmaradására csak egy évtizeden át sem». Felszínre az egyén, s a még kérlelhetetlenebb osztályérdek jutott s ez érdek megint az erők fokozását, újabb hasznossági és kényelmi eszközök előállítását követeli egyetlen megbízható tanácsadója és kiségitőjétől, az úgynevezett természettudományoktól. Ő idézte föl s tartja folytonos izgalomban az érdekek harcát; az ő matematikai biztosságú tekintélye uralkodik a köztudatban, leszorítva minden mást, köztük legjobban mégis a philosophiát.

Hogy mért éppen a philosophiára lett ily lenyomó hatása az uralkodó természettudományoknak, annak közelebbi magyarázatát is adhatom. Az érdekek szolgálatába szegődött tudomány ugyanis, miben — közbevetőleg megjegyzem — semmi becsmérlést nem foglalok, szükségkép az egyes esetekre fordítja minden figyelmét, ha ugyan sikere a felmerült vagy feladott problémák szabatos elkülönzésétől s megoldásától függ. Bizonyos, felette kétes értékű, általános ismeret mellett, mindegyik technikus szükségkép csak a maga szakában erős és sikeres dogmaszerűleg követeli a munka megosztást nem csak az érdekek, de a tudomány terén is. E dogmájuk: a *tudomány megosztásáról*, látnivaló, hogy homlok egyenest ellentétben van azzal, a mit az általános conceptiók, a vue d'ensemble tudományának, egyszóval philosophiának hív

\* A jogi állam. Ford. Takács L. Budapest 1875.



a világ. S mentül nagyobb a megosztott munka sikere, annál ellenesebb az e siker által vezetett közönség véleménye az általános conceptiók iránt. A mit mindenki megérthet, megfog: a *részlet*, ma az irányadó. A detail pedig, mint Voltaire gúnyos szava mondja, *vermine, qui ronge les grands ouvrages*.

Meg kell aztán említenem a természettudományok uralkodásából egy, a philosophiára megint hátrányosan ható körülményt, melyért ismét nincs szándékomban perbe szállni sem a korrallal, sem áramlatával, noha a kérdés már nagyon rá tartozik a philosophiára, értem: a természettudományok módszerét. A tények szemmeltartása, összevetés, a viszonyokból törvények megállapítása, egyszóval az úgynevezett egyetemesítés az az út, melyet a természettudomány majd kizárólag helyesnek tart, s tekintve ez útmód bizonyítható voltát, egyedüli tekintélyt követel még abban az esetben is, ha művelői egyike-másika, a szellemesebbek, más néven jutottak is céljához. Az pedig tagadhatatlan, hogy a szoros inductió módszerén, — hiába ajánlotta ilyennek azt az éppen nem inductív észjárású, végtelen szellemes Verulamii Bacon — philosophiát alkotni ma még nem lehet, s kérdés, lesz-e oly helyzetben az emberiség, hogy *csak* ez úton valaha lehessen.

Imé ez a helyzete ma a philosophiának. Megadják neki a szabadságot a tetszés szerinti philosophálásra, de kikötik, hogy módszere miatt bizonyosságra úgy sem jut; az általános conceptiókkal foglalkozás sikerre úgy sem vezet; munkáját a közönség napi érdeke meg egyáltalán nem követeli. Csoda-e még, ha ily viszonyok közt a philosophia bomlásnak indul? Csoda-e, ha művelői a kritikán kívül másra, tudniillik az alkotásra nem igen vállalkoznak? hiszen ők is korunknak gyermekei!

Ez elég sötétre festett háttér után forduljunk most a kedvezőbb, a philosophiára némi reménnyel, talán a jövő perspectivájával kecsgetető szempontok felé. Vannak ilyenek! Maga az uralkodó természettudomány tolja azokat elének.

Tudva van, hogy a physika minden esetről-esetra való eljárása mellett is jó nagy körét vette már vizsgálat alá a megismerésre való dolgoknak.

Tudjuk, hogy nem elégedett s nem elégszik be az úgynevezett anorganikus világgal, de átvitte hódítását a szerves világra, sőt az ember összes anyagi érdekű dolgaira, minők a gyógyászat, a töldmívelés, az ipar, a kereskedés stb. Sikereitől fölbátorítva átesapott

aztán a munka egyéb terére. Melyik győző is az, ki mértéket tudna tartani dicsőségében?

Igy például *nyelvünket* physiologiai alapokra fekteti s a hangtani idomkopás és szójárású újjászülemelés törvényeivel magyarázza: elágazásukat, hanyatlásukat és emelkedésüket.

*Vallásunkat* az átalakult nyelv értelemvesztett kifejezéseire s az ezekből támadt mythosokra reducálja.

A *műalkotásnak* természetes kánonát keresi s ha az «aranymetset»-ben, mint Zeising, vagy a «középújj»-ban, mint Ch. Blanc, valami hozzátvetőleges méretre talál, azt véli, hogy megtalálta elméletének sarkpontját, sőt gyakorlatának perspectiváját.

Megméri a *gondolatok* szülemelésének és végrehajthatóságának arányát s kitüzi a hajdani «mesés szabadság»-nak physikai korlátait.

Szerinte él s élni vágy az ember, s az erősebb — mint akármely szerves lény — fönmarad a gyöngé rovására; beajtja hát a hasznoságot a *jog* s az *erkölcs* legsupranaturálisabb törvényébe.

Megvallom, hogy nekem mindenkor tanúságot s egyúttal örömet szerez az uralkodó természettudomány e kiterjeszkedése. Tanúságot azért, mert felszínre hozott adatai, megfigyelésének eredményei élénk világot vetnek az övétől még oly különböző feladatokra is; örömet azért, mert épen e törekvésével bizonyítja be, hogy az ember, bárhogy tiltakozzék is ellene az uralkodó természettudomány, valóban philosophus lény. Hiszen ime a természettudomány nevében egy egész tan, vagy mint német szomszédaink hívnák: *világnézet* van készülöben, magában foglaló a mindenség dolgainak összefüggő magyarázatát. És ha ez nem philosophia? En valóban nem tudom, mit kelljen érteni philosophia alatt.

Még abban sem képez kivételt a természettudományi világnézet a philosophia alól, mintha merőben új alapjai, új módszere lennének. Tudvalevő, legalább Aristoteles írásaiból azt olvassuk, hogy már ő előtte meg volt kísértve természettudományi alapokra fektetése a philosophiának az Atomistáknál s azóta hányszor meg nem újult e kísérlet napjainkig? Módszere pedig, az inductio, egyidejű a philosophia szülemelésével.

A mai természettudományi alapon készülö philosophia összesen abban különbözik hát minden előzőjétől, hogy ma a természet tágabb körű ismeretével, végtelenül tökéletesebb eszközökkel s a kitartó munkások nagyobb számával halad célja felé. E különbségek

egyike sem szól pedig a philosophia hátrányára, sőt mindkettejük, ő s a természettudományok egyaránt hasznukat látják.

E szempontból tekintve a dolgot, úgy látszik, hogy physika és philosophia bátran kezét nyújthatnának egymásnak; azt vélem legalább, hogy a physikának semmi kifogása sem lenne egy az ő alapjain s az ő módszerében szerkesztett világnézet ellen. — Annál több van azonban a philosophiának. A philosophia, mint mindig tette, úgy ma is kénytelen tiltakozni amaz alapok és rendszerek ellen, melyek kizárólag természettudományi szempontokból vállalkoznak a világ dolgainak magyarázására, a természeti tünemények körébe vonván le a közelet oly tárgyait is, melyek mivoltuknál fogva rajta kívül esnek. Ime itt van a forduló pont! S nézetem szerint ide kell irányozni minden figyelmét a philosophnak, ha a közvélemény lankadt hangulatát maga iránt fölébreszteni s tán egykor a természettudományokkal a csatát megívni akarja, valamenyőnk, az igazság javára!

A kényessé váló tárgy érdekében vessünk egy rövid tekintetet a természettudományok feladatára. Legkiválóbb művelői megegyeznek abban, hogy feladatuk a tőlünk függetlenül jelentkező tények viszonyainak tanulmányozásában, az e viszonyokban megvalósult törvények megállapításában s e törvények birtokában, a physikai erőknek szolgáltatunkra alkalmasakká tételében áll. Tudni és tudni és megint tudni, ez a természettudomány lényege, vagyis birtokában lenni kész és biztos ítéleteknek a mindenkoron való használatra, a nélkül mégis, hogy a törvények alkalmazásán kívül tovább terjedhetne e tudás; a nélkül, hogy a merő tudás alkotásra vezetne.

Ha már a világ minden dolga, mint a természettudományok veszik, tőlünk merőben független erők nyilatkozata lenne, s e tőlünk független jelentkező tünemények viszonyainak belátása képezné csupán az ember ambitioinak tárgyát, nem kételkedném a physika tudományának oly időelőtti tökélyében, mely a mindenséget a ködfoltoktól kezdve a ma elkövetett utolsó büntényig törvényszerűleg kimagyarázni képes, hogy ekként megszerkeszse a minden mást fölöslegessé tevő physika philosophiáját.

Ámde épen ez a fölvétel az üres hypothesis, melylyel szemben az a realitás, hogy dolgaink legnagyobb s legéletbevágóbb része nem ily tőlünk független tüneményből áll, de oly tényekből, melyeknek alkotásába mi magunk is belefolyánk. Befolytunk s belefolyunk — s ne véljük, hogy itt csupa szavakkal történik játék! — nem csupán tudá-

sunkkal, hanem befolyunk minden tudást, tudniillik a biztos itéletek birtokát megelőző, elemi erővel működő egyéb tehetségeinkkel. S e tehetségek alkotó erejüket kész tényekben hozzák kifejezésre, mely tényeknek meg lesznek ugyan elméleteik, oly keretjük, melyeket a végtelenbe törekvő értelem készít számukra, a nélkül mégis, hogy az elméletek a legbecesebbet, ez általunk létrehozott tények alkotó elemeit teljesen fedezni bírják. Hisz nem az egyoldalú elme hozza létre őket, mint a természettudományokat, hogy gondolhatnók hát, hogy a természettudományok valaha képesek legyenek a mi tényeink teljes megbecslésére? — Sokrates démonaitól Schoppenhauer Wille-jeig ez elménkivüli s mégis magunkénak vallott alkotó erők rendszerbefoglalásán törte fejét a philosophia, jól sejtve, hogy a nélkül martalékává válik a kétszerkettő bizonyosságával haladó természettudományoknak.

Sejthetett azonban a philosophia akármennyit, ha mondanivalóját a minden lépését igazolni tudó, tiszta nyelvű physika elé gátul vetni nem bírta. Sőt elrontotta dolgát azzal, hogy a nem neki való természettudományi eljárást véve zsinórmértékül, lépre ment, a tehetségek osztályozására s maig vergődik azon tételeken, hogy az értelem mellett mi más tehetségeket különböztessen meg az emberben, nevezetesen az emlékezetet, a képzeletet, az akaratot s ezeknek különböző fokozatait; aztán, hogy mi értelmet adjon észnek, elmének, értelemnek; meg hogy mi önállóságot vagy függést tulajdonítson mindezeknek. E réven születek meg az anyag és formáról, a substantiáról, a principium individuationisról szóló kalandos teoriák, melyektől hemzseg a korunkban irt lélektanok legtöbbsze, s a melyek, fájdalom, egy lépéssel sem vitték előbbre a philosophia ügyét. Sőt éppen ezzel tárt útát az analysáló természettudománynak, ki egyszer bevívén viszonykutató módszerét az emberi dolgok tisztázásába, a hova lábát betette, onnan semmi dialektika által kiriasztatni magát nem engedti. Az analysis terén nincs ki legyőzze a természettudományt, hiszen éltető eleme az analysisben áll.

E fonák s mindene-etre a philosophiát terhelő eljárásnak eredménye lett, hogy ma van tapasztalati és speculativ lélektanunk; de hogy lelkünk van e, azt egyik sem képes bizonyítani, hanem bízza a kérdést a szent theológiára, vagy a phraseológiára. Alig is áll másból ma a lélek ügye, mint hitből s egy csomó szólamból.

Nem üres szólamokra, nem is viszonykutató analysisre van szüksége a philosophiának, ha ugyan veszni indult ügyét még megmen-

teni akarja, hanem tényekre. Oly tényekre tudniillik, melyek létele még csak kérdés alá vehető se legyen s egyúttal olyanokra, melyekkel szemben a természettudomány is beismerje, hogy sem alapja, sem műszerei, sem módszere nem elegendők a teljes magyarázatra. E tények előtérbe tolásával akarom megkísérteni a philosophia szerencsését a haladó természettudományok feltartóztatására s ilyenekül a *művészeteket*, az *államot*, az *egyházakat*, az *iskolákat* sorolom föl, melyeket nem az elmélet szülöttinek, mégis röviden az emberiség alkotásának nevezek.

Egyelőre ne keressük azt, mire a természettudós és philosoph is rögtön hajlandó, hogy mely elmélet nevében nevezem őket, ez elősorolt alkotásokat az emberiség tényeinek. A meddig a szavakat a köztudat értelmében használom, nem tartozom felelőséggel sem egyik, sem másinak. Különbösen is elmélet megkésztítése ezután vár reánk, illetve a jövő philosophiájára. A most szükséges tájékozódás érdekében elég annyit tudomásul vennünk, hogy az elősoroltak valóban a mieink, az emberiségé; hogy az által ütnek el minden úgynevezett physikai ténytől, hogy imezeknek csak vizsgáló alanya volt az ember, viszont tárgya az embertől függetlennek tartott természet. Főnt elősorolt tényeinknek pedig nem csupán alanyai, de tárgyai is mi vagyunk, illetve a merőben általunk létrehozott alkotások.

Ismétlem, hogy rám nézve egyelőre a res facti a kérdés. Tény-e az, hogy az elősoroltakban emberi alkotással bírnak? Igen vagy nem? Tény-e a művészeteknek, az államnak, az egyháznak, az iskolának léte? És ha igen, mely feleletre az ép eszű ember magától rájő, a másikat pedig ez alkotások hatása viszi rá, egy lépéssel tovább mehetünk, azon kérdés felvetésére, hogy miután az ember nagyon complex lény, minek köszönik ez alkotások létüket? Más szóval mi bennük a constitutív elem.

Ha a régebbi philosophiák előbb részletezett hibájába a tényeket megelőző időelőtti analysisbe bocsátkozni nem akarunk, nem vár ránk más feladat, mint maguknak, elősorolt tényeinknek beszéltetése. A philosoph ne tegyen egy lépést sem addig előre, míg tanácsot nem kért maguktól a művészetektől, az államtól, az egyháztól, az iskolától; más szóval ez eléggé elkülönített emberiségi tényeink átértése az *első philosophiai feladat*, melynek keresésére indultam.

Erőm gyöngeségének teljes érzetében sem tehetem, hogy ha már idáig jutottam, hogy meg ne kísértsem nevezett nagy alkotásaink beszélgetését. Hadd szóljon hozzám először a művészet, vagy mivel tényt

említettem, nevében hadd szóljon egy műdarabja, például a közönségesen ismert Belvederi Apollo. Az bizonyos, hogy a természettudományok révén messze el lehet jutnunk az említett szobor megismerésére. Hogy az anyaga márvány, vagy terra-cotta, vagy gipsz, azt a természettudomány legjobban tudja. Méretei megállapításához hasonlóképp a természettudomány az illetékes. Aztán a bonczani szempontok épen úgy az ő illetékessége alá tartoznak, sőt e téren számtani bizonyosságával megállapíthatja, hogy a szobor csipője minden anatomia-törvény ellenére túlságos karesű, hasonlóképp, hogy a szobor egyik válla hosszabb a másiknál. Mindezt tudva, sőt tudva a szobor külső leírását, melyekben a természettudomány leíró része mindig remekel, kérdem: eljutottunk-e Belvederi Apolló ismeretéhez? Azt a főt, melynél könnyebben fő nyakon s vállon még nem nyugodott; azt a győzelmes s üde test tartást, melyen az élet lüktetését érezzük; azt a fölöttünk álló s mégis hozzánk tartozó lényt, kit becsülve magunkat érezzük megbecsültnek, azt a valamit — hogy az aesthetikusok közt egy Winkelmannal versenyre kelni ne látszassam, csak röviden jegyzem meg — azt a valamit, a mihez a természettudománynak egyáltalában nincs, nekünk magunknak is csak conventionalis szavunk van: a *szépet* ki magyarázza meg nekünk, ha nem maga a szobor, vagy a festmény, vagy az épület és a zene, vagy a költészet? Bennünk, valamennyiünkben rejlik ugyan a szép iránti fogékonyság, hisz magunk, a mi művészeink hozzák létre a műalkotásokat; a szép megismerésének útja művészre s a nagy közönségre mégis mindig műdarabok szemlélése s nem magyarázatainknak, még ha oly szellemes modorban irvák is meg, megtanulása. A művészetek constitutív eleme nem a tudás, nem az elmélet, hanem a szép, a fenséges. De nemcsak a természettudományt nem vélem alkalmasnak a művészetek átértésére, panaszom van a philosophia, és pedig az újabbkori philosophia fejlődésén átvonuló felfogásra is. Ez újabbkori nevesb philosophiai elméletek tudvalevőleg ugyanis majd mind Kant elméletéből indultak ki. Kant korszakalkotó munkássága pedig az ész, vagy mint ő nevezte: «a tiszta ész» szükségképeni előfeltételeinek vizsgálatában s néhányának szerencsés kitézésében határozódik. Erről lejjebb még megemlékezem. Most összesen ama híres tételére gondolok, mely a dolgok mivoltát általunk megismerhetetlennek vitatja. Kerkápoly e tételben az ismeretlen létét látja veszélyeztetettnak s helyesen jegyzi meg, követve az eredeti kifejezés tenorát: «Ha önmagában lenni annyit tesz, mint másra nézve nem lenni, úgy Kant tétele ellen mit se szólhatni».

Ámde épen a művészetek, sőt maga az állam, az egyház, az iskola a legjobb tanui, hogy nemcsak magukban s magukért vannak a dolgok, hanem hogy épen benső mivoltukban várnak megismerésre. E tények, tudniillik az emberiség alkotásai tekintetében, tehát, Kant álláspontja reformálásra vár s e reform nincs elérve sem Hegel, sem Schopenhauer rendszerében, melyek elseje a szépet például egyszerűen az eszme látzatának, tehát formalismusnak nyilvánítja; másika, noha sokkal több művészi hajlammal, az összes mindenséget átható «utánajárhatatlan» akarat egy mozzanatának, szintén megismerhetetlen ideának. — Helyesebb irányban látszik mozogni imezeknél ama teljesen modern aesthetika, mely a szépet, mint az ismeret egyik forrását tárgyalja. Érdekel nézhetünk művelőinek eredményei felé.

Az *állam* magyarázásához napról-napra több szempontot szolgáltat a természettudomány, nevezetesen mindabban, a mi a fizikai személy élete, egészségtani viszonyára, továbbá anyagi dolgaira, a tulajdon felhalmozódása és megoszlására vonatkozik. Nehány államtani disciplina, nevezetesen a statistika, a nemzetgazdaság egyenesen az ő befolyása alatt áll. Bármily közelről érdekeljük is mindezek és ehhez hasonlók az államot, nyilván látnivaló, hogy miként nem e szakadozott elméletekből keletkezett, úgy belőlük ki sem magyarázható az állam. Az egyes személyen s annak érdekein túl, alig van a természettudományok értéke a collectiv érdekek, illetve az ugynevezett jogi személy iránt. A társadalmat már úgy találja s ennek az államba befolyása, — e befolyás alatt keletkezett közhatalmak: a törvényhozás, a kormányzás s a főhatalom iránt nincs a természettudományok semmi gondolata. Hogy ez intézmény valamennyiünk *cselekvésének* korlátozására való, valamenyiünk által, hogyan lenne a felől tudomása a természettudományoknak? mikor ő az elméleten kívül egyebet nem ismer, legkevésbé azon aktív erőt, mely a cselekvésnek gazdaságát, s benne az intézmények alkotásának fokozatait hozza elő, melyekhez a természettudományoknak mértéke egyáltalán nincs. — Tőle függ pedig legnagyobb részben, t. i. a cselekvéstől, népek, egyesek üdve, minek jele az is, hogy két oly gazdag forrásból bugyogó tényeire, miről a magunk és fajunk föntartása önmagából oly korlátokat alkotott, mint a *jog* és a *morál*. Az első az állam constitutív eleme, a másik az egyházé. Mint többször mondtam, tényeket beszéltek s nem pusztá viszonyokat, mint teszi azt az angol ethikai iskola, mely jogot, morált aktuális intézményeiktől függetlenül tárgyal, akként, mintha teszem föl a nehézkedést,

a hőt stb. a megfelelő anyag nélkül tárgyalná. S csak is a problema ily félszeg felállítása vihette rá, hogy az elsőben *hasznosságnál*, a morálban *önérdeknél* egyebet ne lásjon. Ez uton könnyen alkalmazásba veheték az elméletek pórázán járó természettudományi módszert s juthatott el arra az eredményre, hogy az önmegtágadást, vagy a kereszténység nyelvén a szeretetet, az egyház ez alkotó elemét is bevonja természettudományi vizsgálódásai körébe, holott sem iránta, sem a jog iránt a természettudományoknak mértéke, igazában még csak szava sincs. Tények s mindig ismétlem: tények tanulmányozása az első feladat a philosophra; s a tényleges államot és egyházat nem azért hozta létre az emberiség munkás ereje, hogy bármely tetszetős elmélet kedvéért kikerüljünk az alkotásokat!

Hasonlót kell mondanom utolsó sorban említett nagy emberiségi tényünkről, az iskoláról. Az igaz, hogy különös helyzetben vagyunk e ténynyel szemben. Létét, egyéb emberi alkotástól önállóságát alig lehet kétségbe vonni; a természetiektől függetlenségét még bizonyítja az is, hogy míg a művészetet, államot bizonyos állatrokonsági — tehát lényegesen természettudományi elméletek érdekében úgy divat bemutatni, mint a melyek nem csupán az emberiségben, de az állatvilágban is feltalálhatók, ez állatrokonsági elméletek szerzői legkevésbé gondolnak arra, hogy az iskolát is átvigyék az állatvilág körébe, úgy tudniillik, hogy az állatok egyik vagy másik faja a miénkhez hasonló akadémiákat, felső-, közép- vagy elemi iskolákat alkotna vagy tartana fenn, tehát hogy ez alkotásunkat még inkább magunkénak kell tartanunk, mint a művészetet, az államot: mégis az iskolaszervezés körében található a legtöbb tapogatódzás, annyira, hogy elméletétől, a paedagogiától nem egyszer halljuk megvonatni a tudomány nevet, holott az egyháztudomány, az államtudomány, az aethetica rendszerint a tudományok sorába foglaltatik.

A visszásságot növeli aztán még az a körülmény, hogy noha minden alkotásaink közül ez látszik legközelebb állónak az elmülethez, okvetlenül több benne a theoria, mint akár az államban, akár a művészetekben: mégis ez alkotásunkra, az iskolára veté legkevésbé erejét a vele egy tenoron, az elmületeken haladó természettudomány? Hogy van az, hogy bár a közönségesen elfogadott s követett elvek szerint elmületeket tanítunk iskoláinkban, — mert mit is taníthatnánk egyebet? — s mégis távol állunk attól, hogy a tanított különböző dolgok elmületeit egy központban, egy szilárd elmülethez összefoglalhatnók?



A régi kihívás nehézsége: nézni azt, hogy hogyan nézünk, ismétlőd-nék netán itt, mindennél fenyegetőbb formában?

E kérdések és nehézségekre nyilván látni való, hogy nem felelet, nem megoldás az, a mit az úgynevezett szaktudományok adnak, hogy ők külön-külön majd elvégzik a maguk dolgát. Egyes szaktudomány határaig ellát bármelyikünk. Ahogy azonban magunk, úgy növendé-keink is több emberek, mint szakmunkások s egy értelmük nem oszt-ható meg a Krisztus palástja módján: nem az egy értelem, az egy ember növelése volna-e a követendőbb czél?

Ha szorosán paedagogiai tárgyú értekezést adnék, tán kiterjesz-kezném itt a megoldás jobb módozataira, tán felpanaszolnám, hogy az egy értelmet cultiváló helyes philosophia hiányával van iskolánk kuszáltsága. Most azonban csak philosophiai feladatokat írok s ez érdekből ismételve, arra kell visszatérnem, hogy semmi szaktudomány érdekeért, tudniillik egy-egy elméletért föl ne áldozzuk magát a tényt, az iskolának tényét. Más szóval, hogy e téren is a sporadikus elmé-leteknél magosabbhoz, az alkotáshoz kell felemelkednünk s ez alkotás tanulmányában szükség keresnünk feladatunk súlypontját. Hiszen ha a viszonyok összefüggésén haladó közönséges elméletekkel megoldható lenne az iskola problémája, soha kedvezőbb alkalom erre, mint a természettudományok jelen uralkodó századában. Az egyszerű elmélethez azonban a nép, vagy hivatott férfainak alkotó ereje is szükséges épen úgy, mint teszem fel a nyelvhez, melyet szintén joggal sorolhatnék föl emberi alkotásaink sorában, a melyet elmélettel, akár Leibnitzé-vel — szinte nem csinálhatni; csinálja azonban a nép alkotó tehet-sége.

Nem tudom, sikerült-e kellő világításba állitanom e vázlatos sorokkal törekvésemet: a természettudományokétól különböző tények problémájának kitűzését, mint a melyekben kell megvetnie lábát — nézetem szerint — minden philosophnak, a ki tudniillik az ural-kodó természettudományok áldozatává esni nem akar. Jóhiszemü-leg felteszem, hogy igen. Most hát arra a könnyen támadható ellen-vetésre fordítom figyelmemet, hogy nem a philosophia dolga bele-ártani magát a művészetek, az állam, az egyház, az iskola, a nyelv ügyeibe, van ezen tényeknek illetékes közönsége az aesthetikusok, a jogtudósok, a theologusok, a philologusok személyében, kik meg tud-ják védni foglalkozásukörüket minden idegen beavatkozás ellen, meg-készítik tárgyuk elméletét maguk s egyúttal eleget tesznek a közélet

e nemű szükségleteinek. Ez a gyakorlati egyének szava, kiknek foglalkozása iránt nemcsak a régi adagium: dat Galenus opes, Justinianus honores, sed pauper Aristoteles cogitur ire pedes — kedvéért adózom minden tisztelettel, de azért is, mert valóban ők azok, a kik szavá tett emberiségi nagy alkotásainkat a tér és idő viszonyai közt ideig-óráig állandósítják. Az ő segélyökkel válnak ez alkotásaink külsőleg is kifejezett tényekké, tehát oly tárgyakká, melyek a természettudományokéhoz hasonlóan — lehetővé teszik a bonczolást, a kísérletezést, az összehasonlítást, az egyetemesítést s ez úton az igazság megközelítését, minden tudománynak egyedüli czélpontját.

Nyilván látni való azonban, hogy a gyakorlati egyének nem kötik le végleg e nagy alkotásokat; elhullnak s helyökbe más új nemzedék lép ugyanazon alkotások megőrzése és továbbképzésére. Maga az egyéni élettartam belejátszik intézményeink alakulásába. Ha hosszabbra nyúlnék az emberi élet középidéje, mint jelenben, valószínűen lassúbb lenne intézményeink változása, viszont rövidebb élettartam mellett rohamosabb. Az egyszerű korkülönbség átlagos szabályul szolgál a közéletben tapasztalható conservatív és radicalis elemek előállítására. Ez ellentéteknek nyilván nagy alkotásainkra vonatkozással van értelme, s pártokká képződve ez alkotások és intézményeik nevében vívják csatájukat, melynek szünetei az intézmények fokenkénti tovább fejlődését, egyes nemzetek körében tekintve: emelkedését vagy hanyatlását képezik. Maga az összesség, az emberiség mindig halad s haladását nagy intézményeinknek harmoniája jelzi.

E haladás útja a történelem. A történelem éltető magva, tehát megint a többször mondott emberiségi nagy alkotásainkban keresendő. Ime! gyakorlati embereinktől megint ide tértünk meg, az eseményeket vezérlő, tisztán emberiségi alkotásokhoz, melyek átnyúlnak múltba s jövőbe. A történelem alapján közelíthető meg a természettudományok jelszava: *savoir c'est prévoir*. E szempontból tekintve az emberiség életét, szintén eltűnik az egyéni lét, el az egyes ember jelentősége, alkotásaink nagy, szintén örökké tartó dolgaival szemben. A mi belőle megmarad, nem más, mint részvétének foka a műalkotásban, államban, egyházban, iskolában. A történetek ez egyéni jelleme nem engedi meg a szorosabb értelemben vett természettudományi módszert, a viszonyok kutatásának kizárólagos alkalmazását, noha jelentőségét itt még inkább be kell ismernem, mint főntebb elősorolt nagy alkotásainkban.

Ime a történelemben egy oly csomóponthoz jutánk, melyben ter-

mészet és emberiség, elmélet és alkotás összeforrt. A történelem, korunk e második, a physikánál semmivel sem jelentéktelenebb uralkodó tudománya határozottan philosophiai jellemet mutat, különbet, mint az egyoldalú természettudományi világnézet. Hogy a philosoph okvetlenül jó történetiró volna, azt nem merem állítani; de azt igen, hogy a jó történetirónak okvetlen philosophnak kell lennie, mi alatt nem értek mást, mint: a tényeknek, a természetieknek úgy, mint az emberiségieknek egy értelemből áttekintését s reproductióját. Az idők folyamatát állítja meg egy percze a hivatott történész, addig, míg kortársait magához emeli s múltba, jövőbe látni megtanítja. A philosophia *második feladata* a történet.

Szólni akarok végül a philosophia speciális, vagy mint köznyelven hívják: szakfeladatáról. Bármily idegenül hangozzék bár, hogy a philosophia egyéb szakok, tudniillik a természettudományok, a művészetek, az állam és egyház tudománya s a paedagogia mellett külön feladattal is bírjon, a köztudat, mely a philosophia létjogát csak e feltétel mellett hajlandó beismerni, valamint saját meggyőződése kedvéért át kell térnem e kényes kérdés tárgyalására is. A nehézséget egyébként nem maga a tárgy, hanem philosophjaink ismert előadási módja s tán problémáik félszogsége okozza.

Nem bíráló szándékkal fogtam azonban tárgyamhoz, hanem feladataimnak, melyeket tudniillik a philosophiáénak tartok, tőlem telhető világos kitűzése és előadására. Ez munkám czélpontja.

Philosophiai szaktárgyat kívánnak tőlem. Jó, elfogadom a felhívást. Tehát más szaktárgya lesz a természettudósnak, t. i. a tőlünk függetlennek tartott természet, melynek viszonyait vizsgálja s törvényeit megállapítja; más a lingvistának, az aesthetiknsnak, a jogásznak, theologusnak, paedagogusnak, sőt más a történésznek. Elég az hozzá, hogy imezek mindegyike mint vizsgáló és rendszerező lép a tőle külön állónak mondott tárgy elé. Ez uton a tárgy többé-kevésbé át lesz vizsgálva s rendszerezve s megfelelő tudományaik kiegészítve. E munka folyamán tehát minden el lesz végezve, a mennyiben t. i. a körülmények megengedik a tárgy megismerésében, egy marad csupán tárgyalatlannul és megismeretlenül, tudniillik a vizsgáló maga, a tanulmányozás alanya. Azt csak nem fogjuk kétségbe vonni, hogy e második tényezőnek az alanynak van legalább is olyan jelentősége a tudományban, mint volt a vizsgálat tárgyának. Ha tehát szaktárgyat kívánnak tőlem a philosophia számára, mért ne jelölhetném meg ilyenül a vizsgálódás

minden mástól elhanyagolt felét: az alanyt? A szaktudósok nevében mondom, hogy az ismerés ténye van olyan szilárd, mint akár melyik üzlet. Es ha az ismerés ténye adva van, mért ne lehetne jogosult az ismerés elméletének keresése? Nos épen ezen ismerés elméletének megoldásában találok a philosophia legvégső, vagy ha a kifejezés jobban tetszik: szakfeladatát. Ez, idáig csak tiszta beszéd s remélhetőleg olyan, melynek tárgyától a létjog meg nem tagadható. A philosophia létjoga, következőkép jövője, van tehát legalább is oly szilárd, mint bármelyik más tudományé, feladata levén az ismeret elméletének megállapítása.

Ez eredménynyel nem akarok azonban itt megelégedni, sőt becsyágyamnak tartom rámutatni azon kérdések és problémák értékére, melyek a feladattal szoros összefüggésben vannak, aztán, hogy némi világot vessek amaz útra, melyen e philosophiai feladat tisztázása megindult. Megindítója tagadhatatlanul Kant volt, kiről már egyszer emlékeztem ez értekezés folyamán. Híres könyve a «Kritik der reinen Vernunft» második kiadása előbeszédében tárgyunkra vonatkozólag így ír: «Eddig úgy vették, hogy ismereteinknek kell a tárgyakhoz idomúlni; e feltétel mellett minden kísérletnek, mely a priori akar valamit mondani az észről, mely ismeretünket ez irányban akarja tágítani, okvetlenül meg kell hiúsúlni. Kisértsük meg hát egyszer, nem megyünk-e messzebb a metaphysika feladványában, ha felteszszük, hogy a tárgyak alkalmazkodnak ismeretünkhöz. Ez úton okvetlenül hamarabb belátható a tárgyak felől való a priori ismeretszerzésnek lehetősége». E fordulat kecségtetővé tételére hivatkozik Kopernik példájára, ki szintén a problema megfordításával, földközpontiból napközpontira téréssel aratta sikereit a csillagásztudományban.

Kantnak szintúgy megvannak sikerei a bölcsészettudományban. A megismerés alanya nem lehet merőben tabula rasa, melyre a külbenyomások tetszés szerint írják föl ábrázatjukat, — mint azt Locke tanította; több a megismerés alanya átöröklött tehetségek személyesítőjénél, mint azt a jelen kor physiologiai elmélete tanítja; van, kell benne lenni bizonyos önállóságnak az általa befogadott tárgyak felé, valami oly határozottságnak, mely a tárgyakból nemcsak elfogad valamit, de az elfogadáshoz hozzá is járul valamivel, ha ugyan minden ősméret az alany és tárgyainak összehatásából keletkezik.

Kant hát, mikor az ismeret e kétoldalúságát belátta, nyilván elfoglalta azt az álláspontot, mely az ismeret értékében, az általánosság

és szükségképeniségben határozottan az alanyra fekteti a súlyt, illetve azon határozottságokra, melyekkel az ismerés alanya a tárgyaktól, mint állítja, sőt vitatja — függetlenül bir. Tökéletes hasonmása a természettudományi elméleteknek. Ezek is azt állítják, hogy a természet független és önálló az embertől s tőle függ minden szilárd ismeret. Kant is azt állítja, hogy az ismerés alanya független és önálló tárgyaitól, de az ismeret általánossága és szükségképenisége kizárólag az alanytól függ. — Vajjon nem a középúton lesz-e az igazság?

Lássuk hát, hova jutott Kant útján a philosophia. Azt már tudjuk, hogy a vizsgálódás alanyát, vagy mint ő nevezi: az ész, minden tapasztalatot megelőző, önálló határozottságokkal bírónak tartja. Agyafúrt dialektikával ki is okoskodja, hogy az ész a priori határozottságai, melyekhez hát a tárgyaknak, bárminéműek legyenek is azok, semmi szava: a tér, meg az idő, meg a kategoriák. A két első alapján, tehát minden tapasztalástól függetlenül jön létre, a kategoriák alapján, ha tudniillik ezek semmi tapasztalásra nem vonatkoznak, hanem úgyszólván az ész őket csak egymásközt, mint malom köveket, melyek közé mag nem vegyül, örli, születtek meg az ideák. Ez ideáknak semmi valóság meg nem felel. Lélek, világ, Isten, — ily ideák, a magára, illetve kategoriára vonatkozó ész szülöttei s mint mondja végzete az emberiségnek, hogy ez ideákat folytonosan újonnan szülje, noha folytonos csalódásnál egyébre soha nem megy velök. S végül a kategoriák, számszerint tizenketten, ha a tapasztalásra vonatkoznának, vagyis a tér és idő formái közt megjelenő tünetenyekre, akkor jön létre a tudomány, s pedig lényegében a természettudomány. Más tudományt, vagy még tán a philosophiát, nem is ismer az agyafúrt bölcseelő.

Ebben a philosophiai rendszerben — hiába hívja szerzője csak kritikának — látni való, semmi helye a mi tényeinknek, minők az iskola, az egyház, az állam, a művészetek. Maguk a természettudományok útja oly pedans korlátok közé van szorítva, melynek párja még alig akadt a tudományok történetében. Kellő méltatásra csupán a matematika talál. Mi az oka mégis, hogy e professor philosophiae lett oly nagy hatással a korra, hogy szintén hozzánk felér? Mi az oka, hogy még ma is, s ime magam is, Kanthoz térünk vissza, mikor a philosophia föladatát szabatosan kitzüni akarjuk?

Nyilvánvaló az ok. Az a szemernyi igazság lel első sorban benne a Kant-féle felfogásban alkalmazást, hogy a megismerésben a tár-

gyak mellett egyenjogú tényező az ismerő alany. E tételt rendíthetetlennek kell tartani mindannak, a ki csak egyszer is gondolt a megismerés lefolyására. Viszont akkor vált félszeggé ez álláspont, maga a mester kezeiben, mikor ez alanyt, a megismerő ész, merőben függetleníté tárgyaitól, vagy mint Kant mondja: «A tiszta ész oly egység, mely a saját természetéből felmerülhető bármely kérdésre kielégítő feleletet ad, vagy ha nem adna, bátran elhajítható, mert ez esetben a többiek megoldására sem lehet bizonyossággal használni». Volt esze a philosophnak, hogy vadonatúj fölfedezését a «tiszta ész» nem hajította el, sőt rajta volt, hogy a tiszta ész pedans formájára alakítsa át a világot, törve, zúzva maga körül mindent, végre önmagát is, mint ennek szomorú jele a «Kritik der praktischen Vernunft»-ban megtalálható.

Kivül esik feladatomon a Kant óta történetek rendszeres ismertetése. E helyett szívesebben fordulok amaz út vázolásához, mely a dolog természete szerint a philosophiára vár.

Mindig mondom, hogy a megismerés elméletét kell megszerkeszteni a philosophiának. A megismerés tárgya mindig bizonyos tényekben áll, melyeknek felismerő, tehát tárgyával egyenjogú tényezője az alany. E kettőnek összehatásából állottak elő ama közös határozottságok, melyeket Kant keresett, s melyeket egyoldalulag csak az alany sajátjainak mutatott be. Innen félszége. Az ő útján az alany — tárgy érintkezési pontjai, ama semleges pontok, vagy jobban mondva erők, melyekben agyunk s a külvilág találkozik — felfedezhetők nem voltak. Pedig épen e közös s kétségkívül az emberi agyban állandó határozottságot nyert s az átöröklés folytán megszilárdult alakzatok s erők, a megismerés s egyúttal alkotás rugói azok, melyek egyenkint tárgyalásra s aztán rendszerbe szedésre várnak. Kant ilyet csak kettőt tudott elég határozottan kimutatni, a tért és az időt. Rendszeréhez méltón abban is tulzott, mikor a «szemlélés szükségképeni feltételei» emészt-hetetlen czímen őket kizárólag az alany sajátjainak mutatta be: Ép oly alaposan, mint Kant tette, ki lehetne mutatni, hogy e formák úgy fejlődnek ki az öntudatban. Guyau egyik szellemes francia philosoph meg is tette a kísérletet. Bizonyos csak az, hogy mindkettejük, tudniillik a tér és idő, épen annyira tartozik a külvilágra, mint agyunkra, tehát épen e czímen azon semleges pontok közé tartozik, melynek határai közt a megismerés végbe megy. De vannak ilyen közös érintkezési pontok alany és tárgy között nagyobb számmal. Hogy melyek azok? Az épen nézetem szerint a jövő philosophiájának dolga, hogy kimu-

tassa. Ez úton a várható eredmény a tárgy s az alany, a kültények s a vizsgáló agy oly compromissumában álland, mely — elméletben legalább — ez ellentéteket kibékíti. Ez állásponton, mely a megismerés, sőt az alkotást határozottan a mi agyunkba tereli, határozott túlsúlyt nyer az ember fölénye. E fölényt hirdeti már is, kiképzett philosophiai rendszer nélkül minden számbavehető tárgy; azt hirdetik iskoláink, azt egyházunk, azt államunk, azt művészetünk, azt nyelvünk, sőt azt természettudományunk. E fölényt az emberiség csak oly erők birtokában vívhatta ki, melyeknek rajta kívül sehol sincs párja. Ez erők amaz érintkezési pontok, melyekben alany és tárgy találkozik.

Joggal hívom azonban minden közönséges természeti erő fölött álló erőnek, s nem csupán passiv természetű kategoriának, mint Kant tette. Ily erők részletes ismeretében kétségkívül más alakot öltnek a szabadság, a determinismus és indifferentismus vitái; tisztább belátást nyerünk az erkölcs, az állami élet mozgó rugóiba; a mainál öntudatosabbat az iskola, a művészet alkotásaiba. — Ezek azok a nagy érdekek, melyekről mondám, hogy a philosophia legfőbb problémájához fűződnek.

Értekezésem elején súlyt fektettem arra, mi képezi a természet-tudományok, a műalkotás, az állam, az egyház, az iskola alkotó elemét s úgy találtam, hogy az elmélet, meg a szép, meg a jó. Most, a mikor ez elemek mind megannyi alkotó szálak összefutnak amaz érintkezési pontokban, melyek az emberi agyban az alany — tárgy megválásának határait s egyúttal ama központokat képezik, melyekből szőjjük minden dicsőségünknek kelméjét, talán szavat adhatnék az e tényezőket kultiváló philosophia alkotó elemének. A szó magában kevés értékű, ha t. i. meg nem szokjuk egyértelemben használatát. A kívánt egyértelműség nincs ugyan még meg e tekintetben, de nyilván láthatólag fokról fokra halad. A physikus, ki szintén nem tagadja az emberi erő fölényét, melyről szólok, egyszerűen természetnek, vagy legjobb esetben emberi természetnek hívja. A költő hasonlóképp gyakran természetnek vagy a természet égi másának hívja, mint e sorokban:

Nem a természet, annak égi mása  
Lesz a mitől függ a költő varázsa.  
E hűtlen hűség, mely szebbít, nagyít,  
Ez alkonysugár, mely az árnyakat,  
E köd, mely nőteti a tárgyakat,

E fénytörődés átlátszó habon,  
E **zöld** erős lég egy májusi napon,  
Ez önmagánál szebb, dicsőbb természet . . .  
Egyszóval a költészet . . .

A mit a költő a természet égi mása czímén magának vindicál, azt az emberiség prózaibb, de alkotásai valamennyiére kiterjedő szava, rég szellemnek hívja.

Ez erőnek, az ember szellemi erejének feldolgozása s egy megállható rendszerben felmutatása lesz a philosophia végfeladata, hiszen alkotó eleme épen a szellemben van.

Szentmiklóssi A.



## A POSITIVISMUS NEVELÉSI RENDSZERE.

### I.

A korszakot alkotó, lángeszű Comte Ágost positivismusának tanulmányozása közben különös érdekléssel olvastam azon, különböző munkáiban elszórt megjegyzéseit, melyekben a jelenkor nevelésügyét bírálja, elítéli s a jövő, positiv szellemben szervezendő nevelés- és oktatásügy nagy épületének alapvonalait, és könyveinek némely helyén ez épület egyes részleteit is előadja. S bár nem vagyunk föltétlen esodálói a positivismusnak, de C. paedagogiájával szemben úgy érezzük magunkat, mint a napfényvel a physikus, ki Dumas-val szólva, észreveszi ugyan a foltokat a nap testén és fénymagvában pedig a fekete csíkokat, melyek arra vallanak, hogy a nap teste sem mentes földi anyagtól, de azért mégis el van bővölve ragyogásától.

Ily alkalmakkor mindig sajnáltam, hogy C. meg nem valósította a társadalom ujjaalkotásának gondolatától áthatottan már az 1822-ik évben kifejezett azon szándékát, miszerint positiv szellemben nevelést fog szerkeszteni.\*

Főmunkájának («Cours de philosophie positive». Paris, 1830—42. 6 kötet; 4. kiadás 1881-ben) utolsó fejezetében\*\* is megígérte, hogy a positiv nevelésről egy értekezést («traité fondamental sur l'éducation positive») fog írni és hangsúlyozza, hogy e dolgról gondolatai telje-

\* «Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société». Paris, 1822. Ujra lenyomatva megjelent a «Système de politique positive, ou traité de sociologie» (1851—54.; 4 kötet; új kiadás 1880—1883.) IV. Appendice général, p. 81.

\*\* Cours de phil. pos. VI. 771. Mi a harmadik kiadás után idézünk, mely Párisban 1869-ben jelent meg.

sen megérve készen vannak. Fájdalom, az ígért értekezés nem készült el, de philosophiai rendszeréből és e tárgyra vonatkozólag munkáiban igen sok helyen előjövő, gazdag tartalmú megjegyzéseiből nem nagy nehézséggel össze lehet állítani C. paedagogiáját.

C.-nak azon munkái, melyekben a nevelés kérdéseire vonatkozó nézetei foglaltatnak, a következők:

1. «Plan des travaux . . .» (1822); «Considérations philosophiques sur les sciences et les savants» (1825); «Considérations sur le pouvoir spirituel» (1826). Ez értekezések a böleselő ifju korából valók és «Appendice général» név alatt újra lenyomva vannak a «Système de pol. pos., ou traité de sociol. instituant la religion de l'humanité» 4. kötetében.

2. «Cours de phil. posit.», mely a fejlődésének magaslatán álló philosophus úgynevezett «objectiv» korszakából származó és a böleselő főmunkája.

3. Az úgynevezett «subjectiv» korszakból eredő és már jelzett «Système de polit. posit.» stb. és a «Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle» 1852.; 2. kiadás 1872. 1. vol.

E munkák képezik a forrásokat C. paedagogiai rendszerének felállításához. Ezek alapján dolgozta ki valamennyi között a legrészletesebben s a legnagyobb tárgyilagossággal Sterzel Frigyes C. nevelési elveit.\*

C. egyik leghirnevesebb tanítványa is, É. Littré, foglalkozik C. nevelési rendszerével a «National»-ban 1849 aug. 27-én megjelent «Education et séparation du pouvoir spirituel d'avec le pouvoir temporel.» cz értekezésében, mely «Conservation, révolution et positivisme par É. Littré de l'Institut, Paris, 1852», cz. alatt külön is megjelent. Ugyancsak Littrének «A. Comte et la philosophie positive, Paris, 1877» cz. műve tárgyunkra nézve igen jelentékeny.

A C.-féle philosophia alapján, de C. tulajdonképeni paedagogiai eszméinek tüzetesebb vizsgálata nélkül a positiv philosophia elvei szerint és positiv szellemben Dr. E. Bourdet megírta «Principes d'éducation positive» cz. munkáját, melynek 2. kiadása Párisban 1877-ben jelent meg.

John St. Mill munkája is (Comte and Positivism. 2. ed. revised

\* «A. Comte als Pädagog. Ein Beitrag zur Kenntniss der positiven Philosophie» von Dr. Georg Friedrich Sterzel. Diaconus zu st. Afra in Meissen. Leipzig. Verlag von Gustav Fock. 1886.

London, 1866. Francziára 1879. Párisban dr G. Clemenceau fordította, németre Elis Gomperz, Lipesében 1874) alapos megjegyzéseket tartalmaz C. paedagogiájáról.

A positivista nevelési rendszer feldolgozását megkísérle Semerie Jenő párisi orvos is, ki az 1870. és 71. évben a francia positivisták nagytársulatának elnöke levén «Positivistes et catholiques» cz. művet írt, melyben korunk nagy társadalmi kérdéseit, a nevelés, a vagyon és nőkre vonatkozólag C. szellemében tárgyalja. E tanulságos és érdekes olvasmánynak első csoportjáról, a nevelésről írt részéből magyarul, két tárcza szűk keretébe szorított kis, de kerekded és figyelemreméltó kivonat jelent meg E.-től (Erődy?) a «Fiume» cz. hetilap 1886. évi 33. és 34. számaiban, jelölül annak, hogy e nagy gondolkodó nevelés tanai hozzánk is átszivárogtak

E munkálatok teljes képpé állították össze mintegy mozaik kövekből C. elszórt neveléstani észrevételeit. Ezek után annak, ki C. paedagogiáját ismertetni akarja, le kell mondania az eredetiségről, még azon elismerésről is, mely a szorgalmas adatgyűjtőt s az adatok összeállítóját rendszerint megilletni szokta. E forrásokra, de különösen Sterzelnek művére támaszkodva, az általa létesített összeállítást alapul véve, midőn a Magy. Philos. Szemle olvasóival C. paedagogiáját közöljük, teszszük azt azon czélból, hogy a positivismus ez irányu gondolatai is terjedjenek honunkban, mert meg vagyunk győződve, hogy ezek -- fogadtassanak bár kedvezően vagy elutasítólag -- mindenestre termékeny talajra esnek, szellemi lendítést eszközölnek s végeredményképpen e paedagogiának nem egy gondolata jelen oktatás — s nevelésügyünk javítására, vagy legalább is a tagadhatatlanul meglevő hibák újabbjainak felismerésére vezetnek és egyenetlik az utat egy józanabb paedagogia inaugurálásához. — C. paedagogiája még azoknak is, kik ellenszenvvel, nem tetszéssel fogadják, egyszersmind azon tanuságot is nyújtja, hogy a nevelés- és oktatásra vonatkozó kérdések elvi magaslatról, philosophiai álláspontról tárgyalandók okvetlenül, ha nem akarunk következetlenségekbe, kipkedés-kapkodásba, toldozgatás-foldozgatásba esni, mikről az elvi magaslattól nélkülözi s naponként föl-fölmerülő, philosophiai rendszerben nem gyökerülő ugynevezett paedagogiai értekezések tanuságot tesznek.

C. neveléstana philosophiájához olyan viszonyban van, mint a gyümölcs a szervezethez s azért mindenhol igyekszünk összefüggésben bemutatni a paedagogiai tanokat és az alapul szolgáló philosophiai

rendszert. E munkánkban könnyítésünkre szolgál azon körülmény hogy e folyóirat a positiv philosophia nagy conceptióval bíró rendszerét részletesen ismertette már több éven át és C. életéről is hozott Böhm K. tollából nagybecsü életrajzot. - Mielőtt az ismertetést megkezdendők, csak azt vagyunk bátrak még megemlíteni, hogy C philosophiai fejlődésében rendesen két korszakot, objectivet és subjectivet szoktak megkülönböztetni, kelteztvén ez utóbbit 1845. évtől s különösen azon időtől, midőn philosophusunk késői, szenvedélyes szerelemre lobbant Clotilde de Vaux iránt, kinek emléke iránt a szeretett lény nemsokára bekövetkezett halála után is, imadásszerű, mystikus tisztelettel rajongott C. élte végéig. E korszakban szerzett műveit tanítványainak legjelentékenyebbjei hanyatlásnak, az eredeti rendszer meghamisításának tekintik. Véleményünk szerint azonban, különösen a mi paedagogiai nézeteit illeti, ily áthidalhatatlan ürt nem látunk a két korszak között és a későbbi korban kifejezett neveléstani nézeteit nem tartjuk olyanoknak, melyek az előbbiektől lényeges elvi eltérést mutatnának.

## II.

Korunk szellemi élete betegségben szenved, mert a világról, emberről s társadalomról alkotott nézetei nélkülözik az egyöntetűséget, az egységes alapot. Ismereteinket nem azon egy szellem hatja át; nem azon egy világitásban látjuk az egész kosmost; nem azon egy gondolkodási mód hatja át egész valónkat. Ismereteink 3 ellentétes gondolkodási irányból vannak összeszöve; e három, összeegyeztethetlen antagonizmusban levő gondolkodási irány: a theologiai vagy vallási, a metaphysikai vagy philosophiai és az exact vagy positiv tudományok iránya, más szóval a természettudományi gondolkodásmód. E három irány a szellemek fölötti hatalom elnyeréséért versenyez egymással, de egyik sem képes a másikat legyőzni s egyetemes érvényre emelkedni. E három irányt egyszerre alkalmazzuk szellemi életünkben. Szedett-vetett nézeteink, melyeket rendesen vallunk, theologiai dogmákkal és inductiv általánosításokkal vegyes, határozatlan és ingadozó metaphysikai fogalmakból állanak. Ebből származik korunk betegsége, az «értelmi anarchia», melyet a multból örököltünk.\* Igaz ugyan, hogy a vallások bizonyos tekintet-

\* Cours de phil. posit. IV. XLVII-ème leçon s többször más helyeken is.

ben egységes világnézletet nyújtanak, de egymásnak ellentmondanak. Egyik vallásfelekezet sem képes a másikat meggyőzni és egyetemes-ségre emelkedni; általán pedig a vallás már láthatólag elvesztette azon erejét, melylyel a szellemeket meghódíthatná. Ez jobbra a philosophiai speculatio befolyásának tulajdonítható, mely midőn fölszabadulva utat tört magának, a vallásos vélemények megrendítésén dolgozott s ezt el is érte. De viszont egyetlen philosophiai iskola sem képes a másikat kiszorítani: egyik rendszer a másikkal harcban van, anélkül, hogy általános érvényre, egyeduralomra juthatna. Az általános meghasonlason felül még a theologiai és a metaphysikai világnézletekben jelentékeny hiány, úr is van. Rég lemondaniok kellett ugyanis arról, hogy vizsgálódásuk körébe bevonják a tünemények azon csoportját, hol az exact tudományok eljárási módja tagadhatatlanul az egyedül jogosult. Ez utóbbi tudományok megelégszenek azon czéllal, hogy a dolgok lényege helyett azok tulajdonságait kutassák s a tünemények változatlan törvényeit föltalálják és elvileg lemondanak az absolut, az általános után való buvárkodásról. Ez által, szemben a theologia- és metaphysikával, azon helyzetben vannak, hogy a körükhöz tartozó kérdésekre positiv, demonstratio által megerősített feleleteket képesek adni. Kutatásaik exact módszere, az általuk elért eredményeknek állandóan emelkedő száma, e gondolkodási iránynak folyton növekvő számú követőket szerez.

De az exact tudományoknak, mint ilyeneknek és a mint jelenleg vannak, — nincs philosophiai értékük. Egyrészt felfogási módjuk még nincs kiterjesztve a tünemények összes körére, mert az emberi társadalom jelenségei eddigi szellemi látkörükön kívül esnek; másrészt hiányzik az a kötelék, mely az egymástól szétesett exact tudományokat egy egységes összefogássá képesné egybe. — A legtöbb természettudós specialitásokba vesz el és kutatásának szűk körében, a részek kedvéért megfélekedzik a részeknek az egészbe való beillesztéséről, a részeknek az egész alá rendeléséről.

Igy tehát korunk szellemi ábrázatát jellemzi az, hogy theologiai rendszerek küzdenek theologiai rendszerekkel, mi közben philosophia és theologia hadi lábón állanak egymással. E jelleghez még az is járul, hogy az egyetemes, általános tanok nem positivok, hanem határozatlanok, ködösek, ingatagok és alkalmazhatlanok, a positiv tudományok pedig nélkülözik az általános tanokat, eszméket. Ime az értelmi anarchia forrása!

Ez értelmi anarchia káros következményű korunk nevelésügyére

nézve is, melynek jelenleg nincs biztos, nincs nem ingadozó alapja s azért C. nincs megelégedve a jelen nevelési rendszerrel, melyet éles, mély bírálat alá vesz. Ide vonatkozó elszórt nézeteit Littré (*Conversation*, stb. 102. s. k. 1) könnyen áttekinthető képbe gyűjtötte össze. — C. szerint theologia és metaphysika versenyeznek egymással, hogy az emberiség értelmi és szellemi művelődésének vezetését kezükbe kerítsék. Eddig a theologia a tulajdonképeni nevelést, a metaphysika a tanítást foglalta le, — de egyik sem szoríthatta ki a másikat, és képtelenek is arra, hogy közülük valamelyik vegye át ez egyeduralmat az összes nevelésügy felett. A vallás eddigi hatalmi körét is, a tulajdonképeni nevelés terén alig tarthatja meg. Mit használ a gyermeket vallásos hitcikkelyeken alapuló morallal látni el, midőn a vallásosság napról-napra hanyatlik s egy pillanatban, a modern levegő szelétől érintve, a gyermekek a hitcikkelyek iránt közönyösek, vagy ellenségesek lesznek és a nem biztos alappal, a hittel, a vallásos meggyőződéssel együtt a rajta felépült legbecesebb erkölcsi alapelveket is az összeroskadás fenyegeti. Egykoron a theologia, az egyház uralkodott a szellemeken; a világ, ember és társadalom theologiai magyarázatát elfogadta mindenki; ekkor egység volt az emberek tanáiban s egység az életben. De az ismeret haladásának arányában a theologiai gondolkodásmód, a vallásos magyarázat ellentétbe jutott a tapasztalással. Most már nem képes azon tért sem megtartani, melyen tagadhatatlanul jelentékeny szolgálatokat tőn egykor az emberiségnek, mert az ókor moraljához képest a középkoré kétségtelenül haladás; annál inkább kitűnik tehetetlensége, ha az oktatás felé akarja kiterjeszteni körét. — Amire képes volt a nevelés és oktatás terén, azt már mind véghezvitte. A rendeleteknek és tételeknek egy csoportját nyújthatja csak, melynek igazolására természet fölötti hatalmakhoz fordul, — de képtelen szélesebb terjedelmű értelmi műveltséget adni. Ha tehát a gondolkodás theologiai módját akarjuk vezérünkül és a kosmos és a társadalom theologiai magyarázatát tanunkul elfogadni, akkor, mint Lewes C. gondolatainak magyarázatainál mondja (*A philosophia története*. III. k. 513), mellőzni kell minden tapasztalatot, meg kell semmisítenünk minden tudományt és a pápához vagy az ország primásához kell fordulnunk feleletért az astronomia, physika, chemia, biologia és sociologia azon kérdéseiben, a melyeket sürgős szükségünk vagy elmélődő tudásvágyunk bennünk netalán támaszt. El van-e erre Európa készülve? El van-e erre valamely nemzet készülve? El van-e erre

akármely elme készülve? Egyébként a vallásnak saját érdekében sem szabad megfelelnie azon követelményeknek, miket mai napság a tudalomtól megkívánunk. Azon modern nehézséggel találja magát ugyanis szemközt, mely így hangzik: «Vagy több oktatás és kevesebb hit, vagy több hit és kevesebb oktatás». Egyiket nem erősíthetjük a nélkül, hogy a másikat ne gyengítenők.

De talán a philosophia kezébe kellene adni egészen, kizárólag az összes nevelésügy vezetését? C. szerint a metaphysika is alkalmatlan erre. Maga a philosophia is érzi gyengéit az erkölcsi behatásra vonatkozólag. Azért a philosophia képviselői sohasem gondolhattak komolyan arra, hogy az oktatás mellett a nevelést is kezükbe vegyék. Ily kísérlet ellen a köztudat is erőteljesen föllépne és nehezen volna hajlandó erkölcsi oktatást fogadni el a metaphysikától, mely csak arra való, hogy szórshálhasogatásaival, subjectiv jellegével az erkölcsi nézeteket compromittálja. Egyébként is a philosophia története eléggé mutatja e gondolkodási irány meddőségét; egyetlen rendszer sincs egyetemesen elfogadva; napjainkban is annyi a rendszer, a hány a philosophia tanára, kik egymás fejéről tépik le a borostyánt. Azonkívül még az oktatás terén is, a philosophia épen úgy, mint a theologia a gondolat nagy térségeit egészen parlagon heverteti és mindkettő rég lemondott az emberi ismeretek egy nagy körének műveléséről.

Egyik sem alkalmas tehát arra, hogy a másik kizárásával, egészen megbizassék a nevelésügy vezetésével. De eltekintve ezen, ugyanazon egy dolgon munkálkodó irányok antagonismusától, mely modern nevelésügyünk első s legfontosabb baja. — azonkívül a nevelésügy egyáltalán nem felel meg a modern társadalom jellegének.

Megjegyzendőnek tartjuk, hogy C. a theologiai és a philosophiai irányoktól korántsem tagad meg minden jogosultságot és értéket: szerinte ezek az emberi szellem fejlődésében szükségképeni átmeneti fokok és azért a tőlük előhozott intézmények teljesen jogosultak voltak arra az időre nézve, melynek szellemi irányzata nekik megfelelő volt. Különösen egész teljűkben méltányolja C. azon szolgálatokat, miket az egyház és pedig a kath. egyház tett az emberiségnek a nevelés terén. A katholicismus kiváló érdeme gyanánt említi föl C. azt, hogy az látta át legelőször az egyetemes népnevelés szükségének köteleességét. Főmunkájának V. kötetében a 259 s köv. lapjain ezeket mondja: A philosophusok nagyobb része, még a katolikusok is kevésre becsülték azon igen nagy és szerencsés újításokat, miket a katholicismus lassan-

ként megvalósított, az egyetemes, értelmi és erkölcsi nevelésnek alapvető rendszerét szervezvén, mely nevelési rendszert kiterjeszté az európai lakosság minden osztályára, még a jobbágyakat sem véve ki. — A kath. egyház csodálatos intézményeiből folyó ezen marandó újításának eminens socialis értékét könnyen méltányolni tanulhatjuk, ha figyelembe vesszük a polytheismus uralmát, mely a lakosság nagy tömegét kérlelhetetlenül az elbutulásra kárhóztatá és pedig nemcsak a számban túlnyomó szolgákat, hanem a szabad emberek nagy számát is, kik lényegileg minden rendszeres oktatást nélkülöztek, nem tekintve azon önkényt kínálkozó befolyást, mely a szépművészetek fejlődéséből származott és azon műveltséget, melyet a nyilvános ünnepélyek, scenikus előállításokkal kapcsolatban, kifejtettek. — Lehetetlen azon nagy elementaris haladást tagadnunk, mit a catholicismus megvalósított. Oly auctoritással, melylyel szemben ellenmondás nincs, kötelességévé tette minden hívőnek, hogy a vallásos oktatás jótéteményét elfogadja, sőt a mennyire lehetséges, hogy ő maga megszerezze. Mindjárt első lépteinél közöltetett vele ez oktatás, mely társadalmi hivatására készíté elő; kíséré egész életén keresztül és az általános és különös, az egyéni és a közös gyakorlatóknak, külső, materialis jeleknek oly csodálatosan összefüggő rendszerét alkalmazá, melyek igen találók valának a megfelelő érzelmek felköltésére: azon czélból, hogy a hívőt alapvető elveinek valódi gyakorlásához, alkalmazásához hozzászoktassák. Ha azon időkbe kellően visszagondoljuk magunkat, könnyen szerezhetjük meg azon belátást, hogy még az értelmi oldalt tekintve is, azon népies philosophiának szerény mesterművei, mik a közönséges katechismusnak alkotó alapelemeit képezik, — valójában akkor mindazt nyújtották, a mit lényegileg azon időben adni lehetett, bármilyen hátramaradottnak tünnek is fel azok a jelen időben.

A katholikus egyháznak, mint a társadalom nevelőjének, az értelmi oldal szempontjából is nagy jelentőségéről C. még bővebben, de hasonló elismeréssel szól. Korántsem tagadja meg a catholicismusnak nevelési jelentőségét, de véleménye szerint e jelentőségnek most már vége van. Az egyház által adható és tényleg adott nevelés és oktatás csak azon korra való, melyben az egyház volt az egyedüli hatalom; a mit mindkét tekintetben nyújtani képes, az nem felel meg többé korunk jellegének.

Midőn az egyház az emberiség nevelője és oktatója lett, tulajdonképen elnyomott népekkel volt dolga; befolyása alatt a rabszolga



bilenseiből megszabadulva, jobbágy lett. Idővel a jobbágyból proletar lett; a legalsóbb individuum emancipáltnak érzi magát. Az így megváltozott világban mit tehet egy nevelési rendszer, mely korában jó volt, de mely csak azon időben volt jó, mely idő most már határozottan elmúlt.

«Az ókorban felforgatólag működhetett, a jelenben az egyiknek csak resignatiót, a másíknak csak alamizsnát ajánlhat.»\* C. korunk nevelésügyének birálatában még a következőket mondja.

Tényleg a mostani nevelés ellentétben van azon czélatokkal, miknek megvalósítására a mai kor törekszik. Mialatt ugyanis minden individualis existentia czélját a socialis életen kívül helyezi: mindeniket egy bizonyos egoismus bajai, gondjai közé zárja, mely egoismusnak chimärikus, határozatlan reményekkel hizeleg. Jellegének megfelelő, hogy a polgár termékeny tevékenysége helyére a henye anachoretaságot ültethette, — szelleme alapján különbözik a modern szellemtől. Ennek a következménye az, hogy a műveltség, melyet adni képes, a jelenkorban elégtelennek bizonyul. Alapjában még mindig ugyanaz a műveltség ez, melyet kezdetben a papok nyertek, állván ez a szent nyelvek ismeretében és az egyházi dogmák megvédésére szükséges dialektikai iskolázottságban. Így a mai műveltség lényegében irodalmi, metaphysikai: ily műveltség azonban elégtelen napjainkban. Először is nincs egyformán kiterjesztve a népesség minden osztályára. A jelenkor oktatásügye, jóllehet állítólag egyetemes, általános, a proletárookra soha sem volt figyelemmel. Különben is lehetetlen, vagy legalább is nagyon elhibázott lenne, azt ezekre is kiterjeszteni. — Mert mit nyernének azzal, hogy részesítenők őket az ugynevezett magasabb osztályok műveltségében? Eszközt kapnának kezökbe az uralkodó visszasságok kritikájára, mely visszasságokban ugy sem szükölködnek; eszközt nyernének a kifejezésre a megfelelő felfogás nélkül; ez csak azt eredményezné, hogy elősegítenők a phantasiának az értelem fölött való elburjánozását és a józan ítélet valódiságának megzavarását, mely zavar, napjainkban, az úgynevezett művelt körökben is eléggé észrevehető.\*\* De ez utóbbiak részére is elégtelen a jelen nevelésügy által nyújtott műveltség. Elégtelen módszerét és tartalmát tekintve. Az oktatásban a complicáltabb tanítatik, mielőtt az egyszerűbbet megértetnék. Ily eljárás mellett milyen lehet az eredmény?\*\*\*

\* Systéme de polit. pos. I. 170.

\*\* Systéme de polit. pos. I. 196.

\*\*\* Systéme de polit. pos. I. 80.

Elhibázott a mostani oktatás azon tekintetben is, ha a későbbi tanulmányhoz általa nyújtott előkészültséget nézzük meg. Az egyetlen előkészültség, a mit p. o. egy orvosi pályára készülő fiatal ember nyer, egy nagy holt nyelvnek megtanulásában és a physika és chemia bizonyos ismereteiben áll, mely ismeretek általán a legnagyobb mértékben felületesek, a részleteket illetőleg pedig a módszer folytán majdnem semmik.

Tartalmát és keretét illetőleg is elégtelen a mai oktatás. Tanul ugyan az ember sokfélét, de azt, a mire valóban szüksége van, nem tanulja; a naponként felmerülő kérdésekre nem tud feleletet adni; a naponként feltűnő jelenségek megoldatlan rejtélyek előtte. De nemcsak a közönséges embert hagyja cserben igen sokszor a nyert műveltsége, hanem a műveltség tulajdonképeni hordnokai is szenvednek az oktatás hiányos alkotása folytán. Specialitásokba vesznek el, míg a dolgok összefüggése elrejtve marad előttük: a specialitás hajszolása betegsége a modern tudósoknak.\* Minden tudákosságuk mellett a legnagyobb tudatlanságban vannak a felöl, mit a mindennapi élet követel. — Csak az emberek vaksága s nem a saját tudásuk biztosítja eddig még nekik azon privilegiumot, hogy az emberiség szellemi vezetői gyanánt szerepelhetnek.\*\*

A jelenkori nevelésügy hiányainak felismerése nem hiányzott, de a kormányok minden kísérletei a jelenlevő hiányok kiküszöbölésére eredménytelenek voltak. A jelenkor nevelésügye alapján elhibázott, mert theologico-metaphysikai alapon nyugszik. Csak radikális gyógy-móddal eszközölhetünk változást az által, hogy a neveléstés oktatást positiv alapra fektetjük és positiv szellemben szervezzük. E czélból mindenekelőtt szükséges a jelzett értelmi anarchiát, a multból reánk maradt ez örökséget kiküszöbölni és korunk e betegségét meggyógyítani.

Korunk szellemi anarchiájának megszüntetésére mindenekelőtt szükséges, hogy a világról, társadalomról és emberről teljesen egyöntetű, minden ismeretet felölelő, egységes, szerves tanegészet, egységes gondolkodási módtól áthatott, elejétől végig a tapasztalat kezességére támaszkodó magyarázatot, világnézletet állítsunk föl. A fentebbiekből világosan kitetszik, hogy ilyen, mindent felölelő s mindenkit megnyugtató világnézlet megalkotására és ezzel a szellemek zavarodottságának,

\* Cours de phil. pos. I. 28.

\*\* Système de pol. pos. I. 189.

zíláltságának, szétesettségének megszüntetésére a theologia és a metaphysika képtelen. Azon körben, hol demonstratio kívántatik, a hitnek argumentumai és a metaphysikai hypothesisok súlytalanok. A kutatás positiv módszerére birnak hajlandósággal a kevélyek, ezek fölött a vallás egyáltalán elveszté hatalmát: a hívés, akár theologiai, akár metaphysikai köntösben fordul elő és a tudás kizárják egymást. A jelzett egységes világnézet alapját tehát nem a theologiai, nem is a meddő philosophiai, hanem az exact, positiv gondolkodásmódban kell keresnünk. Az exact tudományok orvosolhatják tehát az értelmi anarchiát. Módszerük meggyőző, kényszerítő, bizonyító erővel bir; a tünemények nagy tömege felett is megnyugtató magyarázatot tudnak adni. De hogy a dolgok positiv, egységes összefogását megkaphassuk: először is ki kell egészíteni az exact tudományokat, s 2-szor azokat összefűzni, egységbe foglalni, szóval mintegy philosophiai magaslatra kell emelni.

A természettudományok sorozatában levő hiányt azzal egészíti ki C., hogy a természettudományi gondolkodásmódot módszerével együtt a kosmikus tüneményeken kívül a sociologikus tüneményekre is alkalmazza és ezzel megteremti természettudományi alapon a sociológiát, a társadalmi physikát, mely nemesak egész rendszerére, hanem paedagogiájára nézve is nagy fontosságú, miért is társadalmi tudományának alapvonásait röviden előre bocsátjuk.\*

Mint minden megfigyelhető tüneménykörben, úgy az emberi társadalmon belül is változatlan törvények uralkodnak. Mint minden más tünemény, úgy a társadalmi tünemények is kétféle jelenést mutatnak: a statikust és a dynamikust, az egyensúly és a mozgás tüneményeit.

E felfogásból kiindulva a «socialis statiká»-ban a társadalmi állapot létezése és fenmaradása föltételeinek tanulmányozását adja elő és azután a socialis dynamikában mozgásának, változásának, a társadalmi állapot fejlődésének törvényeit kutatja.

Az ember, mondja C., társaságra, a közösségben való életre és működésre született. A természetében gyökerező, ellenállhatatlan «socialis ösztönön», s nem az együttműködés hasznának megismerésén, mely csak a tapasztalásból eredhet, nyugszik a társadalom. Alapjellege magán viseli az emberi természet tulajdonságainak nyomait. Az emberekben pedig az affectiv hajlamok, kívánalmak túlsúlyban vannak az értelmiek fölött, továbbá az alsó, egoistikus ösztönök erősebbek, mint

\* Cours de phil. posit. IV. 230—441.

a nemesek, a társadalmiak. E tulajdonságok határozzák meg a socialis organismus jellegét is.

Az individuum illetén alkotása előtete ugyan a társadalomnak, de ennek alapja a család, mert a társadalom nem egyedekből, hanem családokból áll. A család azonban nemesak alapeleme, de a társadalom alaptypusa is. A család azért a socialis organismus minden intézményének magva. A jövőt a múlttal összefűzi. Két jellemző sajátága a társadalomra nézve is nagy jelentőségű. A család ugyanis a nemek és az életkorok alárendeltségén alapszik.

A nemek, melyek a házasságban egységgé vannak összekötve, nem tekinthetők mint egymás mellé rendelték, mint egyenlő tényezők. A férfi és a női nem, az anatómiai és physiologiai vizsgálatok szerint, physikailag és erkölcsileg különbözök. Az értelmi képességek a férfiban erősebben vannak kifejlődve, míg a nő inkább az affectiv oldalt illetőleg van jobban ellátva. Minthogy pedig minden haladás az értelem működésén alapul, s az emberiség fejlődésében is az értelmi fejlődés a legtöbb hatóerő, nem azért, mintha mivoltunknak leghatalmasabb része az értelmiség volna, sőt éppen az értelmi a leggyöngébb részek egyike, — hanem azért, mert ez a vezérlő rész és nemcsak a saját erejével cselekszik, hanem mivoltunk mindazon részeinek egyesült erejével, melyeket maga után vonzhat, — ez oknál fogva a való életben vezérlő rész a férfit illeti meg. Másrészt, mivel a társadalom a socialis érzelmek tulsúlyát az egoistikusok felett, szükségli, — a nőnek azon társadalmi feladattal kell birnia, hogy befolyásával az egoismust korlátok között tartsa és annak a valódi czélt kijelölje. Így a nemek viszonya a házasságban tipikus meghatározó jelleggel bir azon feladatot illetőleg is, mely a társadalomban a férfira és nőre váraokzik.

Az életkorok alárendeltsége a családban, a gyermekeknek szülőikhez való viszonya a társadalomban, a fiataloknak az öregebbekhez, az alsóknak a főlebbvalókhöz való viszonyában rejltő alárendeltségben nyer egyetemesítést. Itt ugyanazon kötelességérzet lép föl, mely a családban a gyermekek viselkedését szabályozza: t. i. az a tiszteletteljes engedelmesség, mit önként gyakorolnak szülőikkel szemben, kik természetes auctoritással viselkednek irántuk, mely auctoritás a legnagyobb önfeláldozással van összekapcsolva.

Minthogy a társadalom családokból van összetéve s mivel a család alaptulajdonságait magán hordja a társadalom: azért a családtagok közt szereplő s szétosztott munkafelosztás jellege a társada-

lomnak is; e munkafelosztás daczára, vagy jobban mondva ennek folytán az egyes tagok az egész fönnállásán és haladásán működnek közre.

A biologia által bebizonyított törvény, hogy az állati organismusok annál tökéletesebbek lesznek, minél több különböző szervek viszik véghez a specialis functioikat. Ugyanezen törvény lép föl az emberi társadalom organismusában is. «Munkafelosztás és az erőknek mégis összeműködése», — ezen elven alapszik a társadalomnak ép ugy fennállása, mint előrehaladása.

Ezen munkafelosztás azonban a közösség szellemére nézve veszélyt is rejt magában. fölkölti a hajlamot az elkülönzésre és arra, hogy a különös, az egyedi mellett, az általánosról megfeledkezzünk. Azért a társadalom egy kormány meglétét szükségli. Ennek lehetősége az emberi természet azon jelzett hajlamában rejlik, hogy másnak fenhatóságát — kivált ha ez értelmi és erkölcsi természetü — önmagának önkéntes alárendelésével elismeri. Miért is a kormány feladata nemcsak materialis, hanem mindenekelőtt erkölcsi és értelmi, t. i. kötelessége az általános iránti érzéket ébren tartani, a munkát a tagok közt felosztani, ezeket együttműködésre bírni, érzelmeiket s hajlamaikat vezetni, hogy egyéni érdekeik és érzelmeik folytán kifejtett működésük gyűjtőerők, ne pedig egymást megsemmisítő erők legyenek.

A socialis physika 2. részében C. az emberiség fejlődésének törvényeit kutatja és a történetnek positiv álláspontu philosophiáját adja. Az emberiség fejlődésének alaptörvénye így hangzik: összes képzetünk s így a társadalmiak is, melyek az emberiség fejlődését meghatározzák, a theologiai, a metaphysikai és a positiv stádiumon mennek keresztül. A theologiai állapotban, a fetiszizmus, polytheismus és monotheismus 3 egymásra következő fokozatában, az ember a magáról alkotott eszméket a külső világba viszi be és azt hiszi, hogy a dolgok a saját akaratnyilatkozataihoz hasonló akaratnyilatkozatoktól mozgattnak. A metaphysikai stadiumban ezen coneret fogalmak helyére abstract lényegiségek (entitások) jönnek az előbbiekhöz hasonló szereppel; az istenségek helyébe lényiségeket képzel az ember magának a positiv állásponton végre az ember fölfedi, hogy e lényiségek nem egyebek, személyesített elvonásoknál s belátja, hogy az összes tünemények a dolgoknak ismeretüinktől egyedül elérhető tulajdonságai által vannak determinálva, mely tüneményekből változatlan törvények származnak, és csak ezek azok egyedül, mikről ismeretet szerezhetünk.

A theologiai szellemirány az őseredeti; a metaphysikai ennek megszüntetésén fáradozott és átmenetet képez az általa előkészített positiv irányzathoz, mely végérvényes. E szellemirányok mindenike a dolgok bizonyos rendjének képezi értelmi basisát s minden emberi társadalom bizonyos, az elmélődő tehetség nyújtotta alapvető vélemények rendszerén nyugszik. Ezért volt mindig a vélemények és az elmélődő tehetség története — mint Stuart Mill is mondja — a vezérlő elem az emberek történetében; miért is egy új világnézetnek föllépése mindig a tőle elúzótt gondolkodási irány intézményeinek rombadülését eredményezte. A polytheismus következtében más lett a társadalom, mint volt a fetisismus uralma alatt és a monotheismus is a dolgok megváltozását hozta magával. A kereszténységtől életbeléptetett intézmények változást szenvedtek a metaphysikai gondolkodásmód folytán s ha végtére, a jelenkor az állapotok visszásságát mutatja, mely visszásság megfelelő képét és egyúttal okát az értelmi anarchiában bírja; s ha a társadalom egyetlen mentőjeként a positiv philosophia jelentkezik: ugy ennek tanai is minden téren, különösen a társadalom terén, a jelen intézményeknek alapul szolgáló theologiai és metaphysikai véleményeket el fogják zúni és ezekkel együtt el fognak tenni az elaggott rendszerek és alkotások és a positiv philosophia solid alapján egy új világ fog felépülni, melynek biztosan és nyugodtan tovahaladó fejlődése meg fog felelni az alapul szolgáló törvényeknek.

A positiv sociológiának, mint a többi positiv tudományokkal egyrangúnak megteremtésével C. a positiv tudományok sorozatát kiegészíti és ez által meg volt adva az anyag az egységes positiv világnézlethez. Meg volt adva a lehetőség, hogy minden ismeretet ugy lehet tárgyalni, mint egy egynemű szerves egész egyik mozzanatát. A sociologia megteremtésével a természettudományi gondolkodásmód az összes tüneményekre kivétel nélkül ki lett terjesztve s hátra van még ezen exact tudományoknak rendszerbe szervezése, a positiv philosophia, az egységes mindent felölelő világnézet megalkotása, mely philosophia a positiv tudományok rendszerén épülvén föl, ép oly positiv legyen, mint az exact tudományok, és ép oly kényszerítő, bizonyító erővel birjon, mint milyennel ezek, s mely méltán megérdemelje a philosophia nevet, értvén ez alatt a dolgok egységes összefogását. Mert a positiv gondolkodásmód s annak alkalmazása, kiterjesztése az összes tüneményekre még nem positiv philosophia. A positiv tudományoktól föl a positiv philosophiához még nagy út van hátra. C. előtt is voltak posi-

tív tudományok s pozitív gondolkodók, kik annak a szükségét is belátták, hogy a pozitív tudományos módszer minden kutatásra kiterjesztendő, de C. előtt nem volt pozitív philosophia. C. philosophiája voltaképpen ott kezdődik, midőn a különböző tudományok ismeret anyagát, a világ, ember és társadalom törvényeire vonatkozó összes emberi ismeretet úgy rendezé be egy egészbe, hogy ennek minden szakában, minden mozzanat az előbbitől függ és az előbbit foglalja magában. A pozitív ismeret-csoportoknak illetén szervezése képezi C. pozitív philosophiájának eredetiségét és egyszersmind jellemző sajátságait. — A pozitív tudományokat philosophiává akként szervezé, hogy felállítá a tudományok osztályozását, a tudományok emelkedő sorrendjét, hierarchiáját, mi közben azon elv vezérli, hogy a tudományok sorrendében azon tudományok, melyek egyszerűbb tényekkel, tüneményekkel foglalkoznak, megelőzik azokat, melyek bonyolultabbakra vonatkoznak. E sorrendben mindenik az előbbiektől függ, az utóbbiaktól független. A következés sorrendjének megállapításánál az a körülmény a döntő, vajjon egy adott tény, tünemény vagy tulajdonság bizonyos más tények, tünemények, tulajdonságok ismeretét feltételezi-e vagy nem? A melyik tantárgy egyszerűbb s függetlenebbül megérthető tulajdonságokkal foglalkozik, az előbb áll. A mi magát a felosztást illeti, C. a következőleg jár el. Mindenekelőtt megkülönbözteti az elméleti tudományokat a gyakorlatiaktól. Ez utóbbiak az elméleti tudományok alkalmazásai levén: C. csakis az elméleti vagyis a tulajdonképeni tudományok osztályozására szorítkozik és lemond a gyakorlati tudományoknak, az emberi művészet s mesterség végtelen tömegének rendszerbe foglalásáról. Az elméleti tudományokat ismét abstract (elvont) és concret (összevont) tudományokra osztja. Amazok az elemi tényekkel vagyis a tünemények törvényeivel foglalkoznak, ezek a tárgyakkal mint az elemek tényleges combinatioival. Hat abstract tudományt különböztet meg és ezek: a matematika, astronomia, physika, chemia, biologia és sociologia. Ezek tartalmának vizsgálatából kitetszik, hogy a különböző tüneménycsoportok között, mikkel az egyes tudományok foglalkoznak, szoros összefüggés van. A tudományok tehát tartalmuknak megfelelően oly rendbe csoportosíthatók, mely rendben az összetettebb egy fokkal magasabban áll, mint az egyszerűbb és melyben a megelőző a következőnek előfeltétele. A legelső fokon állnak a matematikai tudományok; ezek képezik az összes pozitív ismeretek egész rendszerének közös alapját, mert ezeknek tüneményei leginkább általánosak és leg-

kevésbé bonyolultak; a melynek tüneményei legkevésbé általánosak és leginkább bonyolultak (sociologia) áll az utolsó helyen. E két vég között úgy vannak a tudományok elhelyezve, hogy mindenik szükséges bevezetésül szolgál az utánna következőnek megértéséhez. E sorrend a természetes rendet mutatja, azért sehol meg nem fordítható. Minden tudomány oly tüneményeket zár magába, melyek csak az előbbi tudomány törvényeivel és azokkal magyarázhatók, melyek ő neki sajátjai. A tudományos nevelésnél különösen ragaszkodni kell azon szabályhoz, hogy minden tudomány a megelőzőt, nem pedig az utánna következőt föltételezi. «Valamely tudomány tanulmányozását nem szabad előbb megkezdeni», — ugymond C., — «mig az én osztályozásom szerint, azt megelőző tantárgy elsajátításával magát arra kiki elő nem készítette».

Igy öleli át e sorrend az összes emberi ismeretet\* a világ, ember és társadalom elemi törvényeit illetőleg. E sorrend C. szerint teljesen visszatükrözteti a dolgok közt levő tényleges viszonyokat, azok «objectiv egységét» és megfelel a tudományok általános történelmi fejlődésének is. A legelső helyen áll a leghamarább kifejlődött matematika; a rendszer utolsó tagja pedig a legbonyolultabb tüneményekkel foglalkozó, a többi mind előtételőző s a legutólján kifejlődő sociologia. Azonkívül e természetes sorrend subjectiv egységhez, vagyis a világmindenség philosophiai felfogásához is vezet valamennyi külön tudományt egyetlen tudománynak szerves részévé tevén s különösen a socialis álláspontot jelölvé ki olyannak, melyből egyedül lehetséges a tünemények összeségét igazán megítélni és minden kérdésre megfelelő feleletet találni.

A positiv philosophia alapja tehát a kosmikus tünemények magyarázatában oly bámulatosan eredményesnek bizonyult természettudomány, a positiv ismeret, melyet bármely tüneményről nyertünk vagy nyerhetünk. Módszere a megfigyelés, a tapasztalat kikérdezése és a kísérlet vagyis az objectiv módszer, mely eredményei által igazolta uralkodását, s melyet a kutatás minden körére alkalmaz, kiterjeszt. Főlépítménye a tudományok hierarchiája. Célja a társadalom újjáalakítása. E philosophia a tudományok köréből kizárja mindazt, a mit a természettudományi gondolkodásmód nem igazol, a mi nem positiv,

\* Későbbi elmélődéseiben C. az Erkölestan név alatt egy 7. tudományt csatolt hozzá, melynek tárgyát a biologia és sociologia tárgyától megkülönböztette.



nem exact. Fölhagy mindazon kísérletekkel, hogy a dolgok lényegébe behasson, a tapasztalat körét túlhaladja s az első vagy a végokok birodalmába lépjen. A dolgok mindkét vége elérhetetlen előttünk s csak a közép tartozik reánk. A dolgok kezdetét és végét illető kérdések az emberi ismeret körén kívül esnek és azért nem befolyásolhatják többé a szellemeket a kutatásban, az embereket élethivatásukban, a társadalmat kifejlődésében. A világot nem a kivüle eső okokból törekszik megfejteni, hanem a világon belül levő okokból igyekszik megmagyarázni. A természetbe benyúló önkény helyett a tünemények alapjául szolgáló változhatlan törvényekre utal. A dolgok mögött rejlő entitások nem érdeklik, hanem megelégszik a tünemények egymás melletti és egymás után következő rendjének, vagyis a törvényeknek megállapításával, a tünemények összefüggésének s minden tényt megelőző előfeltételeknek vizsgálatával azon célból, a mi minden egyes tudománynak is célja, hogy t. i. a jövőben bekövetkezendő jelenségeket az ember előre lássa és cselekvését a szerint irányozhassa.

A tünemények között pedig egyéb különbséget nem ismer, mint azt, hogy az egyik többé-kevésbé bonyolultabb mint a másik.

Hogy e philosophia ilyenén álláspontja a nevelés minő elveit állítja fel, azt a következőkben adjuk elő:

### III.

A nevelés C. szerint a *vegetabilis animalis* élőlények összes kifejlődésének egy határozott cél felé való rendszeres vezetésében állván: solid alapját az életről szóló tudományban, a biológiában, illetőleg az emberi természetnek e biológiából nyert ismeretében bírja.

Az emberi természet kikutatásában C. lényegileg a Gall-féle teoriára támaszkodik. Szerinte a Gall-féle phrenologiai physiologia alapján nyer igaz alapot a nevelés.\* Gall tanának két fontos elv képezi alapját, t. i.: 1. a különböző értelmi és érzelmi (affectiv) képességek velünk születettsége; 2. az egymástól teljesen független és lényegesen különböző tehetségek többfélesége, jöllehet a cselekedetek ezek többé vagy kevésbé complicált összműködésének eredményei. Anatomiailag véve e felfogás

\* Cours de phil. posit. III. 326. «Magyar Phil. Szemle». VII. évf. III—IV. f. 258. és általán 256—259. Système de polit. posit. I. 726.; Catéchisme posit. 330.

az agy több organumrésze osztásának felel meg. Valójában az agy nem egy *organum*, hanem szerkezet, a műszerek készlete, mely az állatiság fokához képest többé vagy kevésbé összetett. E szerint az embernek cselekedetei agya ezen organumainak befolyása alatt áll; az egyiknek vagy másiknak túlsúlya a cselekvésre rányomja bélyegét. A phrenologiai physiologia arra törekszik, hogy a képességeknek megfelelő agyrészeket meghatározza, valamint azt megjelölje, hogy mindenik ily rész melyik functiót vezet. Az agy ezen organumainak vizsgálata az ember moralis természetének igaz ismeretére vezet. E vizsgálódások szerint az agy első kevésbé fejlett részén foglalnak helyet az emberiséget leginkább jellemző tehetségek vagyis az értelmiek; viszont az agy hátsó, legterjedelmesebb részében azon tehetségek székelnek, melyek minden állatiság közös alapját képezik, vagyis az érzelmi. Azon tény, hogy ez utóbbiak az agy hátsó és középső szerkezetének felelnek meg, holott az értelmiek az agy első, az egész agytömegnek alig  $\frac{1}{4}$ — $\frac{1}{6}$ -át képező részét foglalják el, czáfolhatatlanul mutatja az emberben az érzelmi tehetségek döntő súlyát, a mire az emberi cselekvés megítélésénél figyelemmel kell lennünk. Az elhamarkodott bírák részéről érheti ugyan e theoriát azon vád, hogy e theoria a nevelést lehetetlenné teszi, mert szerinte az emberi cselekedeteket ellenállhatlan szükséggel létrehozottaknak kell tekinteni. Ily vádat C. szerint csak a positiv philosophia szellemében teljesen járatlan fő hozhat föl. Positiv felfogás szerint amyi áll, hogy a különféle tünemények a szerint módosíthatók kevésbé s a szerint jönnek létre nagyobb ellenállhatatlansággal, kényszerrel, a mint egyszerűbbek és általánosabbak.

A mint a tünemények bonyolulnak, végbemenésük kevésbé válik ellenállhatatlanná, éppen a különböző, összeható föltételeknél fogva, melyek külön-külön, magukban véve, igaz, megőrzik ellenállhatatlanságukat. A tünemények közt legmódosíthatóbbak épen az értelmi és erkölcsi tünemények, mert legspecialisabbak s legbonyolultabbak, ehhez képest legkevésbé ellenállhatatlanok. Módosíthatók igenis és korántsem állítható róluk, hogy meg nem változtatható kényszerűség befolyása alatt jöttek létre, jóllehet a különböző elemi befolyások, melyek azokat környezik, külön-külön nem szűnnek meg a változhatatlan törvényeket követni. Ezt mutatta ki épen Gall és Spurzheim bámulatós érvelése. Elég volt emlékeztetniök arra, hogy a működés majd mindig több tehetség összehatásából jön létre és megjegyezniök első sorban azt, hogy a *gyakorlat* minden tehetséget fejleszt, a tétlenség pedig el-

zsbaszt; másodsorban pedig azt, hogy az értelmi tehetség, melynek célja: az állat magatartásának a helyzetéből folyó különböző követelmények szerinti megszabása. — a különböző helyzetekben, nagyon megváltoztathatja minden más tehetség gyakorlati érvényesülését. Ez elv nyomán ellenállhatatlanság és felelőtlenség igazán nem is állhat elő más esetben, csak az örültségben. E szerint azzal is hibásan vádolták a phrenologiai fiziologiát, hogy elveszi a nevelés tekintélyét. Megfordítva, éppen az agy fiziologiája fogja fel helyesen, észlelesen a tökélyesedés lehetőségét, a nevelés problémáját, s egyedül csak annak alapján nyer igaz alapot a nevelés. E fiziologia emelte továbbá elvvé, hogy az emberek legnagyobb része úgy jóban, mint rosszban, a rendkívül szervezett individuumok csekély számának kivételével, — nagyon közepszerű. Nehány kivételes esetet leszámítva, az emberek valamennyienél meg van az értelmi, érzelmi tehetségek mindenike a nélkül, hogy egyik a másik fölött kiváló alakban jelentkeznek. Ez alapon pedig a nevelés előtt végtelen tág tér nyílik arra, hogy az illetén hajlítható szervezeteket majdnem tetszés szerint idomíthatja, módosíthatja.

De mily értelemben történjék e módosítás? Melyik az a cél, mely felé az egyed kifejlődését vezetni kell?

Túlbecsülnök az agy fiziologiai jelentőségét, bármily fontos szerepet játszik is a nevelésnél, ha e kérdésekre a feleletet e tudomány nál keresnők. A nevelés nagy kérdése nem tartozik kizárólag a biologia körébe. Azon tény, hogy az ember valódi nevelésére elhatározó befolyással volt az illető korban a socialis kifejlődöttség megfelelő helyzete. — arra mutat, hogy a nevelés tulajdonképeni fő vezetése a socialis physikát illeti meg;\* a positiv paedagogia jellemző sajátága a neveléstannak a sociologia alá helyezése. A társaság azon cél, mely felé az egyed kifejlődését rendszeresen vezetni kell. — Az erre szolgáló eszközök összes fogalma — a nevelés, melyet C. már 1826-ban így definiál: «Összes rendszere azon eszméknek s szokásoknak, melyek szükségesek arra, hogy előkészítse az egyedeket a socialis rendre, melyben élni fognak és a mennyire lehet, mindeniket azon sajátos hivatásra ügyessé tegye, melyet a társadalomban betölteni lesz hivatva». \*\*

\* Cours de phil. posit. III. 326.

\*\* Système de pol. posit. IV. App. génér. 193.

Jeleztük már C. sociológiájában is, hogy az emberi individualitás jellemző sajátága az, miszerint az affectív képességek tulsúlyban vannak az értelmiek fölött, az egoistikus ösztönök az altruistikusok fölött. E szerint a nevelés feladata az emberiség erkölcsi problémájának megoldása. Ez abban áll, hogy az egoismus az altruismus alá rendelő. Az egyednek meg kell tanulnia, hogy magát mindenben, a legesekelyebben is, az emberiség alárendelje; másokért élni, «*vivre pour autrui*» kell, hogy az észleges nevelés által minden egyedbe beoltott alapelv legyen

Az emberi természetnek érzelmi- és értelmire oszlása arra mutat, hogy a jelzett problema megfejtésének is két oldala van: a szó tulajdonképeni értelmében vett nevelési és oktatási tevékenységet követel. Az elsőnek feladata az egoismust eltemetni és az altruismust éleszteni, fejleszteni. «*Développer la sociabilité et amortir la personnalité.*» (Système de pol. posit. I. 243.)

A megoldandó problema erkölcsi s azért nem az oktatást, hanem a nevelést illeti a vezérlő szerep, és minél előbb veszi kezdetét, annál nagyobb eredménye lesz, miért is a születéstől kell kezdetét vennie.

A mi az oktatás feladatát és célját illeti, — az értelmi tehetségek ápolásának C. szerint csak annyiban van jogosultsága, a mennyiben erkölcsi jellege van, vagyis a mennyiben az altruistikus érzelmek megerősítésére szolgál. «*A szívet megilleti az uralkodás az ész fölött.*» (Système de polit. posit. I. 405, 402, 435.) A feladat az levén, hogy az általános harmonia elérettessék: nevelés és oktatás, szív és fej között disharmoniának nem szabad lennie. A középkor óta minden nevelési rendszer abban szenved, hogy nem képes megszüntetni az ellentétet az ész és szív között.

A positiv philosophia megszünteti ez ellentétet; a szívnak az ész felett uralmat ad és az oktatás feladatául azt tüzi ki, hogy a szívnak jogos érzelmeit az ész előtt igazolja azon helyzetnek valódi megismeretetésével, melyet az egyed a világban elfoglal; feladata az is, hogy a megszokást szilárd alapelvvé, az ösztönszerű működést tudatos erkölcsi ténykedéssé emelje. Az oktatás feladatának és a positiv nevelésügyön keresztül vonuló szellemnek meghatározásával adva van az oktatás tartalma, menete és terjedelme is.

«*A positiv oktatás tartalma, maga a positiv philosophia*», úgy, hogy a tanuló az összes valóság felől rendszerezett áttekintést kap; és helyzetének igaz megismerésére jut. A tanmenetet az «*encyklo-*

paedikus törvény» jelöli ki, melynek nagy, praktikus haszna itt tűnik ki. E törvény szerint a tanulót első sorban a matematikai és astronomiai törvényekkel kell megismertetni, azután a physikán és chemián kell keresztül vezetni, hogy végre a biológiai fokot is elérvén a sociológiában a társadalom és azon feladatok és kötelességek megértésre jusson, mik a társadalomban az egyesekre háramlanak.

A tudás mennyisége felől nem lehet kétség, mert az értelmi képzés célja tulajdonképen az erkölcsi érzelmek erősítésében találtott föl és az oktatásnak kizárólag erkölcsi jelleg adatott. — Természetes, hogy ily moral, mint a positiv, mely a tudományos demonstratiók alapján nyugszik, korántsem panaszkodhatik a maga részéről, ha az oktatás szélesbedik és mélyíti medrét és azért a positiv philosophia nem foglalhat ellenséges állást el a tudományos speculativ és ezzel járó értelmi képzés kiterjesztésével szemben. A kívánt összhang a kedély, a fej és szív között korántsem föltételezi az értelmi szükségletek elnyomását és az oktatás megszorítását. De másrészt kézzel fogható, hogy a neveléscél elérésének érdekében van, ha az oktatás bölcs korlátozással a főbb dolgokra, az általánosnak kitüntetésére és a detailok kerülésére törekszik. Így tehát a «legfőbbekre való szorítkozás» az elve az értelmi képzésnek, mely elv teljesen megfelel az agy physiologiája által bizonyított azon közepszerű képzettségnek, mely átlag, a legtöbb ember sajátsága és mely elv kivitele oly kiképzést is eredményez, a mi a practikus élet követelményeit és a socialis harmóniát illetőleg tökéletesen elég.

Az értelmi képzés tehát eszköze az erkölcsi képzésnek. Ez utóbbi azonkívül nem megvetendő segédeszközt talál a képzelő erőre ható művészetben is, mert minden aesthetikai cultura, még ha pusztán utánzásra vonatkozik is, hasznos erkölcsi foglalkozás, a mennyiben a sympathia és antipathia érzelmait lendítésbe hozza és ezzel megerősíti. Az aesthetikai képzés erkölcsi jelentősége tehát a művészetnek előkelő állást biztosít a positiv szerelési rendszerben, azonkívül megvan azon értéke is, hogy a vele való foglalkozás a legjobb természetes előkészület a tudományos tanulmányozásra. Költészet, zene és a formák művészetete a szigorú tudomány talaját készítik elő; az aesthetikai contemplatiók és meditatiók tudományos contemplatiohoz és meditatiohoz vezetnek.\*

\* Système de polit. posit. I. 303; IV. 203.

Három képzési elem áll tehát a positiv nevelésügynek rendelkezésére, t. i. az erkölcsi hatás, az aesthetikai képzés és a tudományos oktatás. Ezek practikus alkalmazásánál ragaszkodni kell azon törvényhez, mely szerint minden szellemi kifejlődés, épúgy az egyesé, mint a társadalomé, 3 fokozaton, a theologiai, a metaphysikai és a positiv stadiumon megy keresztül. Az ifjú kezdetben, életének bizonyos szakában theologus, a mennyiben a dolgokat és jelenségeket természetfeletti hatás által előhozottaknak és mozgatottaknak tartja, sőt lassanként a theologiai gondolkodásmód három mozzanatán is keresztül megy s egymásután fetisista, polytheista és monotheista. Majd megérkezik később a kételkedés időszaka, mely őt a metaphysikai gondolkozásmód karjaiba dobja.

Kifejlődésének zártával végre e gondolkodási iránytól is megszabadítja magát s a világ positiv felfogásában állandó megnyugvást talál.

A nevelésnek mindig szem előtt kell tartani a kifejlődési törvényt és mindenkor a tanulónak csak azt szabad nyújtania, mely az illető fejlődési foknak, melyben van, megfelel és a mi a természet által előírt következő fokot előkészíti. «Az individuum positivista nevelésmentének az összesség, a társaság kifejlődését kell reprodukálnia.»\* Korántsem lehet feladata a növendéknek egy csapással a positivista nézet magaslatára emelni; ez egyébként sem sikerülne neki, legfőlebb meghasonlást idézne elő az individuum belsejében, disharmoniát az ész és szív között. Csak arra lehet s kell törekednie, hogy egyik fokról a másikra az átmenet gyorsabban, biztosabban és tökélyetesebben történjék, mint akkor, ha az ember magára lenné hagyva.

Azon vezérlő elvből, hogy nevelésnek, mint társadalmi tevékenységnek az egyedet a társadalom szellemében és hasznára kell kiképeznie: C. nevelés-tanára nézve azon két characteristikus követelmény származik, hogy 1-ször a positiv nevelésnek absolut általánosnak, egyetemességnek kell lennie és 2-ször, hogy a nevelésügy egy, az erre kiválóan qualificált testületnek, az ugynevezett «pouvoir spirituel»-nek «szellemi hatalom»-nak kezeibe tétessék. Azon gondolat, hogy az emberi társadalom minden osztályú és rendű tagjaira egy és ugyanazon nevelési rendszer terjesztendő ki: Comte-ban bár lassanként fogamzott meg, de végre kizárólag érvényre jutott. Eleinte csak azzal látszik foglalkozni, hogy a modern tudós világot reorganizálni szükséges. E tudós világot egyoldalúsággal s a részletekbe való betemetkezéssel vádolja, és meg volt győződve, hogy e hiányokat a megváltozott előképzéssel

\* Cours de phil. posit. VI. 596.

megszüntetni lehet. Ezért első sorban a tudós világra vonatkozólag állítá föl oktatási tervzetét. Minél közelebb jutott azonban társadalomtanának megteremtéséhez, annál inkább ragaszkodott azon gondolathoz, hogy a társadalom minden tagját egyenlő módon lehet és kell is nevelni s oktatni. Így végre a positiv philosophiának követelménye gyanánt állítá föl, hogy a positiv nevelésügy elvei minden individuumra kiterjesztendők.\* Igazolja e követelményt az embernek physiologiai vizsgálata is, mely ugyanazon organumoknak s egyforma képességeknek valamennyi embernél jelenlétét tanítja. Következménye az továbbá a sociologiai álláspontnak is, melyből az egyed tekintetik, mely felfogás az egyed különös létének jogosultságát csak annyiban engedi meg, a mennyiben «az emberiség-szolgája». E szerint valamennyi egyed egyértékű; ennél fogva valamennyi számára elégséges egy s ugyanazon nevelés, ha ez valamennyit socialis feladatának betöltésére ügyessé képes tenni, s a mennyiben illetén nevelési módszer van, mindenkinek joga van ahhoz, hogy abban részesítették.

A positiv nevelés rendszere nem egy, bármilyen tágnak tekintett exclusiv osztály, hanem az összes népség számára való. «A katholicismusnak — mondja C. Cours de phil. posit. VI. 459. — köszönheti az emberiség a középkorban a valóban egyetemes nevelés első berendezését, a melyben, bármily tökélyetlennek kellett is lennie mint első kísérletnek, mégis — volt egy lényegileg homogen alaprézsz, mely a legalacsonyabb s a legelőkelőbb keresztényt közösen illeté. Különös lenne, ha a tovább haladott civilisatio számára egy kevésbé általános institutiót akarnánk szervezni. Az oktatás egyenlőségére céloznak a maguk módjuk szerint, a kath. szervezet kimaradhatatlan hanyatlása után, mintegy a valódi socialis jövő homályos előérzetében, a forradalmi dogmák is, ha eltekintünk azon haszontalanságoktól, melyek a metaphysikai gondolatok ingatag természetéhez rendszerint tapadnak. Kétségkívül mi sem találóbb a jelenkori anarchia megjelölésére, mint azon szégyenletes gondtalanság, melylyel a magasabb osztályok napjainkban a népnevelés teljes hiánya iránt viseltetnek, mi ha sokáig tart, utoljára is őket fenyegeti veszélylyel. A positiv nevelésnek tehát, mely ép úgy erkölcsi, mint értelmi és mely a socialis megújulás szükségképeni alapja, — első lényeges kelléke az, hogy szigoruan universalis legyen». C., a positiv nevelés általánosságának követelményét oly szigoruan veszi,

\* Cours de phil. posit. VI. 459.

hogy még a női nem számára sem fogad el külön nevelést s oktatást. A nevelés egyenlő módon terjesztendő ki mindkét nemre és ezt C. a nevelés azon alapfeladatával indokolja, mely a nevelésre a társadalomban várakozik.

Ilyetén általános nevelési rendszer, mely az összes egyesek értelmi és erkölcsi kifejlődését meghatározza és vezeti azon célból, hogy a társadalomnak hasznos tagokat képezzen — a társadalomnak a legnagyobb mértékben érdekében van, azért a nevelés direct vezetése az összeségnek, az államnak feladata. Saját érdekében kötelessége, hogy abban jövő tagjait kellően részeltesse; másrészt az individuumnak socialis határozottsága folytán joga van az államtól nevelést és oktatást követelni. Azért a kormány kötelessége gondolkodni polgárainak positiv szellemben leendő kiképzéséről. A positiv állam C. szerint két hatóságot igényel: az egyik, a «pouvoir temporel» a materialis érdekekre, a másik a «pouvoir spirituel», melynek feladata kiválóan erkölcsi, értelmi természetű. A «pouvoir spirituel»-t, C. az «egyházi hatalom» analogiájára képezte és az erkölcs-szellemi elemnek, a tiszta positiv elvnek képviselőjét jelenti. — Feladatáról C. már 1826-ban (Cours de phil. posit. IV. App. gén 193) így szólott:

«A szellemi hatalomnak tulajdonképeni hivatása a közvélemény vezetése, vagyis azon elveknek behozatala és fentartása, melyek szerint a különböző socialis viszonyoknak igazodniok kell . . . . Legelső hivatása a nevelés legfelsőbb vezetése, m'ne'lfogva az eszmék és szokások összes rendszerét jelenti, mely szükséges azért, hogy az egyesek a socialis rendre, melyben élni fognak, előkészítettessenek és hogy a mennyire lehetséges, minden egyes azon különös hivatásra ügyessé tétessék, melyet a társadalomban betöltenie kell».

A positiv nevelésügy elvének végső követelménye tehát egy legmagasb hatóság, mely az általános nevelést vezeti.

A nevelés azon definitiójának, mely a társadalmat, vagyis az egészre való odaadást tűzte ki az egyed kifejlődése főczéljául — még pótléka is van, mely szerint minden egyest alkalmassá, ügyessé kell tennie azon hivatására, melyet a társaságban egykoron betöltenie kell. C. szerint a különböző s a növendékek által egykoron a társaságban elfoglalandó socialis helyzetekre való tekintet nem módosíthatja az általános nevelési rendszert. Ellenkezőleg, mivel az összes tudományok széles alapján nyugszik, a legjobb előkészületet képezi minden specialis hivatáshoz. Áll ez különösen azokra, kik polgári foglalkozásokra —



kézműre, technikai iparra, földművelésre, kereskedelemre stbre — szánják magukat. Bármily körére a tüneményeknek esik is tevékenységük, mindenütt már tájékozva vannak, mivel minden tudományba be vannak vezetve. A különös előkészület, melyre még szükségük van, mindig a már ismerthez lesz kapcsolható; a szakképzést az általános képzés lényegesen támogatja. De nemcsak a polgári foglalkozásnemek húznak lényeges hasznot a positiv előkészületből, hanem általa a tudományos továbbképzés is lehetővé van téve. Sőt úgylátszik, hogy C. az összes tüneményeket felölelő olyatén műveltség kötetményét, milyent a positiv nevelés nyújt, — éppen a tudomány emberei érdekében állította föl először.

«A jelenkor szellemi állapotára nézve jellemző a mai tudósok egyoldalúsága. Mindenik egy specialis kör kutatására szorítkozik, anélkül, hogy törődnek azzal, miszerint az egyes kutatások a positiv ismeretek általános rendszerével összefüggjenek. Veszély fenyegeti az emberi szellemet, hogy detail munkákba vész. E baj megszüntetésének egyetlen eszköze az, ha a tudományos általánosságok tanulmányozásáról egy új specialitást alkotunk, vagyis a tudósok egy új osztályát kell felvenni, kik specialis kutatásokat nem folytatva, csak azzal foglalkoznak, hogy a különböző positiv tudományokat mai állásukban vizsgálják, mindenik szellemét meghatározzák és a mennyire lehetséges, valamennyi tudomány különös elveit az általános, közös elvek bizonyos számára visszavezessék, tekintettel mindig a positiv methodus alapvető maximaira. A többiek, a szaktudósok, mielőtt szaktanulmányukat megkezdenék, a positiv ismereteknek összegét a jelzett alakban felölelő szellemi előkészület folytán, oly helyzetbe jutnak, hogy ez előkészületből hasznot húzhatnak szaktanulmányukra, míg másrészt képesek lesznek saját szakmájukból is az előkészület adatait igazolnia. Ily úton a tudományok részekre osztása veszély nélkül a legszélsőbb határig mehet és a tudományos tanulmány akadály nélkül tovább haladhat».

Előnyt nyújt továbbá a positiv nevelés nemcsak a jövő tudósoknak, hanem a művészeknek is, a mennyiben az aesthetikai képzést általánossá teszi és ezzel a művészetnek azon szolgálatot teszi, miszerint az igazi talentumot felkelti és éleszti. A positivismus szükségképen fejleszti a művészetet.

«Mivel csak azt idealisálhatjuk és festhetjük — mondja C. (Système de polit. posit. I. 306) — a mivel megismerkedtünk, azért a költészet mindig valamely philosophián nyugszik, mely képes gondo-

lataink és érzéseink összegének bizonyos irányt adni. Így az igazi költők Homerostól Corneilleig nagy részt vettek az általános nevelésben, mely koruk sajátja volt. Az aesthetikai geniusnak előbb mindazt fel kell fognia, mit előállítani akar. Mi sem képes azokat, kik aesthetikai hivatást éreznek magukban, fölszabadítani a mindenkire nézve közös, alapvető nevelésben való részvételtől. Ha azt föltétlenül szükségesnek ismertük meg a nőkre nézve is, talán a költők és művészek nélkülözhetik azt?»

A positiv nevelésügy tehát — melynek elve az egyednek a társadalom szolgáltatására való kiképzése, — megfelel azon követelményeknek is, hogy az egyedet a világban elfoglalandó különös helyzetére ügyessé kell tennie. Positivista nézetek szerint e theoria semmi kívánni valót sem hagy hátra. — Hogy e theoria a praxisban hogyan néz ki, arra nézve is találunk C.-nál, ha nem is rendszerbe foglalt és részletekig menő nézeteket, de oly megjegyzéseket, mikből paedagogiai eszméinek kiviteléről a positiv társaságon belül, nagyobb körvonalakban képet nyerhetünk.

#### IV.

Erre vonatkozó gondolatainak nagyobb része élte «subjectiv» vagyis azon korából származik, midőn philosophiája vallássá alakult át. E vallás, melynek szertartásait is szervezi C. «a nagy lény» — az emberiség tiszteletében áll. E korszakban a részletekig kidolgozta az emberi társadalom jövő organisatiójának ideálját. E társadalomban a positiv philosophusoknak, miként Plato köztársaságában a tudósoknak, uralkodói állás biztosított és ezek között egy hierarchia-féle, élén egy főnökkel, főpappal állíttatik fel, s azért tekintettel a katholicismusra és hierarchiájára, a positivismus elleneitől «Kereszténység nélküli katholicismus»-nak neveztetik. Megjegyeztük már, hogy e korszakbeli tanait tanítványainak egy része a positiv philosophiával ellentmondóknak tartják. Véleményünk szerint, legalább azon nézetek, melyek a «Système de polit. positiv»-ban C. paedagogiai elveinek megvalósítására vonatkoznak, lényegileg nem ütköznek össze az előbbi korszakban hangoztatott s felállított elveivel.

C. a nevelést két részre, két korszakra osztja: az elsőben a gyermek korban, a kedély nevelése a földolog (házi vagyis privát nevelés) a 2-ik, az érettebb kor, az értelem képzésére irányul. Az első tart a 14-ik életév betöltéséig, a midőn kezdetét veszi a nyilvános iskolák látogatása, a mi 7 évig tart. A gyermek első 14 életévében kizárólag

a családja nevelési behatása alatt áll. E családi nevelés a gyermek testi fejlődésének megfelelően két részre oszlik: az első tart 7 évig; ez az első gyermekkor ideje és a teljes fogzással ér véget; a következő hét év a második gyermekkor nevelését foglalja magában.\*

Mindkét időszakban a gyermek nevelése lényegesen az anyát illeti meg. Az atya foglalkozása miatt akadályozva van azt kezébe venni és a férfi jellegnél fogva, mivel nála az értelem a túlyomó, erre kevésbé is alkalmas oly időben, midőn a fődolog az érzelem kifejtése. Azon követelmény, mely szerint az első s a 2. korszak nevelése az anya lényeges feladata, — C. szerint a positiv philosophia alapelvének eredménye, mely a «normalállapot»-ban vagyis a pozitív-társaságban a nevelés vezetését a «pouvoir spirituel»-re bizza, melynek a családban természetes képviselője a nő, míg a férfi helyzete a családban, a materialis érdekek gondozásával a társadalomban megbízott «pouvoir temporel»-nek felel meg. A női jellem a «pouvoir spirituel» lényegét alkotó mindkét tulajdonsággal bír; a nő az erkölcsi oldalt tekintve lényegileg «affectiv», az értelmi oldalt tekintve lényegileg «synthetikai». Mindkettőre szüksége van a nevelőnek, kinek feladata az érzelemnek az akarat fölött uralmat szerezni és az általánosra hajló irányt győzelemre vezetni azon hajlandóság fölött, mely a különösben szeret elveszni. Leginkább az első feladat háramlik az anyára. A mai nézetek előtt visszatetsző lehet az, hogy a gyermek erkölcsi és értelmi kifejlődése a 14. életévig az asszonyi lényre bízatik, de azon positiv elvnek megvalósítására, mely szerint a szívnek az ész felett kell uralkodnia, oly mérvben mi sem alkalmasabb, mint az anyának befolyása a gyermekekre. Hogy 14 évig vagy legalább is hosszabb időre mint a menyire most szokták, a nevelést az asszonyra lehet bízni s ez jó eredményű lesz, — azt bizonyítják a tények és C. hivatkozik elődeinkre, a lovagokra, kik rendesen asszonyi felügyelet alá voltak helyezve és még sem lehetett szó akkor elpuhulásról. Ha ily nevelés a harczfiak részére jó volt, miért nem lehetne az jó egy békés nemzedék számára? Az érzület nevelésének, mely alapjában véve a legnagyobb befolyást gyakorolja az életre, lényegesen az anyától kell függnie. Azért általán nagyon fontos a növendéket mindig családja ölében hagyni; az iskolai klastromok és a zárdaszerű nevelőintézetek, hol a családtól elidegenítették és a család erkölcsnemesítő befolyásától meg-

\* Syst. de pol. pos. I. 173., 242. IV. 72., 257—272.

fosztatik. — a positiv nevelésügy programjából teljesen ki vannak zárva.\*

A női jellemnek, mely az anyát a családon belül a «positiv spirítuel» képviselőjévé, a gyermek született nevelőjévé teszi, megfelel egészen a feladat, melyet a nevelésnek ezen korszakban megoldania kell. Arról van itt szó, hogy az életnek többé alig változtatható alapját az erkölcsiség megszilárdításával megvessük. Mivel a positiv morál röviden e tételben foglalható össze: «vivre pour autrui», «másokért élni:» az egoistikus ösztönök ellen erélylyel és következetesen kell működni és az ember belsejében csiraként rejlő sympathikus ösztönöket, t. i. az attachement-t, vénération-t és bonté-t, vagyis a vonzalmat, tiszteletet és jószágot kell feléleszteni és kifejleszteni. Ezeket éppen az anya élesztheti és tarthatja leginkább ébren.

Személyére összpontosítja ugyanis a gyermek először mindazon sympathikus érzelmeit, miknek alkalmazásához, másokhoz való viszonyában is, szoknia kell. És mivel a gyermek tettei ezen korban érzelmeinek meghamisítatlan kifejezői, szükséges, hogy cselekvésének érzetétől vált megítélésénél azon alapelvvel ismertessék meg, hogy valamely cselekvés értékénél mindig az érzület a lényeges. Így szokja meg, hogy mindennél, mit eszközölni akar, tettének mozgató alapja iránt kérdezősködjék és csak azt tegye meg, a mi a jó, vagyis a mik a sympathikus érzelmekből fakadnak.\*\*

Ebben a korban az érzület kiképzése ugyan a fődolog, de az értelem kiképzésének is karöltve kell haladnia. A gyermeket körülvevő lények megfigyeléséből származnak első képzetek, miket egészen «fetisistikus synthesis» módjára köt össze. A nevelésnek nem lehet feladata ezt, mint a gyermek értelmének megfelelő gondolkodásmódot megzavarni, az emberi szellem azon alaptörvényének követelménye miatt, miszerint az egyednek ép úgy, mint az összeségnek szellemi kifejlődése 3 stadiumon megy keresztül; a theologiai gondolkozási iránynak pedig első módja a fetisismus. — Minthogy a gyermek nézetei nem kevésbé érzelmi, mint értelmi: úgy a képeknek az érzelmekkel való combinációjával kifejlődik benne az «igazi logika», mely a világgal való összefüggésünknek készséges elismerésében áll»\*\*\*

\* Syst. de polit. pos. I. 242.

\*\* Syst. de pol. posit. IV. 47, 201, 261.

\*\*\* Syst. de pol. pos. IV. 262.

és mivel ezáltal a gyermek érzelmei és nézetei alapján az őt körülölelő világgal, illetőleg a körötte levő lényekkel összefüggésben érzí magát, kifejlődik benne a szellemi egység leggyyszerűbb alakja és ha az egység, a harmonia az összes positiv nevelés célja, úgy az a nevelés első korában a gyermek-fogalom sphärájának megfelelő módon el van érve. — E korban e sphärát a családi kör öleli föl. A család e korbéli gyermek előtt az «emberiség»-gel azonos. A második gyermekkorban e fogalomkör a haza fogalmává szélesedik. A nevelés e második korában a gyermek továbbfejlődését az anya a megindítandó aesthetikai tanulmányokkal eszközli. Ezek — mint C. mondja — poetikaiak, phonikaiak és plastikaiak; más szóval a költészet, zenészet és rajzolás segélyül hívása mellett képeztetik tovább a gyermek kedélye és esze. A nyelvbéli közlés képessége az előző időszakban annyira kifejlődött, hogy a gyermek képes a nyelv legfőbb előhozványait megismerni. A különböző nyelvekben előhozott legértékesebb költeményeket az eredeti nyelven (!) emlékezetébe vési és ezáltal, nemkülönben azok elmondásával, élő szóval való visszaadásával az idegen nyelvek ismeretét sajátítja el, mielőtt írni és olvasni tanult volna. A rajz is szinte oly általános lesz, mint az anyanyelv használata.\*

Az aesthetikai képzésnek, mely a korszakot kitölti, affectiv reactiója van és azért erkölcsnemesítőleg hat. — Azon vonatkozás, mely az aesthetikai képzés és az erkölcsi nevelés közt fönnáll, egyszersmind legjobb mérővessző a növendék szellemi előhaladásának megítélésénél: egy ima, ének és rajz az anya tiszteletére e korszak végén jellemzik a növendékek növekvő képességeit és «az emberiség aesthetikai kincsének felhasználásával» kifejezést is adnak a valódi érzelmeknek.\*\* A művészet normalis túlsúlyának ezen időben azon következménye van, hogy a gyermeket magasabb fokú értelmi, cerebrealis egységre emeli, a mennyiben a dolgok polytheistikus felfogására vezet, mely gondolkodási irány a művészetnek sajátja és éppen ezen életkornak megfelelő is. Az ezen korban elsajátított élőnyelvek ismerete továbbá kiszélesíti ismereteit és fogalomkörét, a mennyiben a «haza» becsülésére emeli.\*\*\*

E korszakot kitöltő, jöllehet nem rendszeresen üzött tanul-

\* Système de polit. pos. IV. 261.; I. 250.

\*\* U. o. IV. 260.

\*\*\* U. o.

mányok, már a tevékenység bizonyos jelentékeny fokát kívánják meg, miért is bizonyos előkészületet képeznek a practikus életre. Bár e tevékenységnek inkább még csak aesthetikusnak, mint technikusnak kell lennie e korban, de igen fontos már most is a gyermek alakító, serkentő ösztönét éleszteni és ápolni, ellensúlyozván ezzel azon természetes romboló ösztönt, melyet mint az önző hajlamok kifejezőjét el kell nyomni. Azonkívül — mi szintén nem csekély jelentőségű — a gyermeket figyelmeztetni kell valamely mű előhozásával járó nehézségekre és föltételekre. Ez úton a gyermek végre megismerni és méltányolni tanulja — mi nagy jelentőségű — az emberi, sőt még az állati erők összműködésének fontosságát, — s így azon tevékenységnek, melyre e korban a gyermek felbuzdítottatik, — nevelési hatása és erkölcsi befolyása is van.

Ilyen a nevelés a gyermek 14. évéig. Jellemző vonása, hogy nélkülöz minden rendszeres befolyást a gyermekre. Kedélye és értelme önként fejlődik a természetadta törvények szerint. A nevelőnek csak corrigálva kell közbelépnie, szem előtt tartván azon alaptételt, hogy minden organum tétlenség folytán, gyengül meg a gyakorlás azt kifejti és erősíti. A gyermek egoistikus hajlamai ellen nemcsak föllép tehát, hanem mindent eltávolít, mi azokat éleszteni; ily módon minél ritkábban működnek az egoistikus ösztönök, annál inkább gyengülnek; és másrészt minél többször nyujt alkalmat a gyermeknek, hogy a benne szunnyadó sympathikus hajlamokat a gyermek kifejezhesse, — annál inkább fogja azokat erősíteni és mindkét eljárásával arra fog működni, hogy a gyermek erkölcsi kifejlődése a valódi, a természettől kijelölt mederbe jöjjön. A gyermekség 2-ik phasisában, a 7-ik évvel kezdetét vevő «tanulás» csak azon tárgyakra terjed ki, melyektől az erkölcsi érzelmek erősbitését lehet várni. Minden systematikus oktatás ki van zárva; játszva tanuljon a gyermek. A szép, melynek országába ekként bevezettetett, a jósághoz vezet; a hasznosat mellékesen, magától megtanulja; az eredeti nyelven megtanult költeményeknek az emlékezetbe vésése az idegen nyelvek megtanulását eszközli a nélkül, hogy a gyermek nyelvtani oktatással kinoztatnék; az olvasást és írást fáradság nélkül és gyorsan megtanulja, ha a gyermek a rajzolásban gyakorlott.

C.-nak a házi nevelést illető ezen gondolataira felvilágosító fényt vet azon képe, melyet *Semerie* idézett művében a positiv szellemű nevelésről összeállított és melyet C. idevágó nézeteinek rövid összefoglalása végett s gyanánt ide iktatunk.

«Az első hét évben hadd éljen a gyermek szabadon, hadd fejlődjék, önkényt, érintetlenül s azért száműzzünk e korból minden rendszeres s elvont oktatást. Jelenleg p. o. korán vezetjük a gyermeket az olvasás által előtte ismeretlen dolgok világába. Hagyjuk őt magára a valóval szemben, hiszen a milyen kíváncsi és mohó mindazt ismerni és tudni, mi őt környezi: magától is elég észleletet gyűjt, miket később elég alkalma lesz rendezni. Ápoljuk a gyermekben előbb a tenyészéletet, a növényalapot és hagyjuk fejlődni az emberi csirát.

A gyermek egyedüli helye e korban a családi kör; az anya szerető korjait rá nézve semmisen pótolja. E korban vési az anya a gyermekbe azon erkölcsi alapelveket, melyek a tulajdonképeni embert alkotják és azon határozott ítéleteket, miknek magyarázatát és okadatolását csak később kapja meg. Az anya feladata e korban az erkölcsmesítés, és mivel a gyakorlati erkölcs alapja a szokás hogy ez kellő mély alapra hasson, szükséges, miszerint az első években legyen az erkölcs az ifjúba bevésve, hogy az ifjú ész és test előkészítve legyen a kitűrhetetlen benyomások elfogadására.

A gyermek nem mindig ért, hanem hisz és engedelmeskedik, s azért szoktatni kell őt az erkölcsös érzelmekre. Ha hozzászoktatjuk, hogy tagadjon meg önönmagától egy darabka czukrot, később nem fogja kivánni felebarátja vagyonát. Az egyedüli argumentumok, miket e korban adhatunk, ilyenek: «ez jól van», «ez rosszul van», «ezt lehet tenni», «ezt nem szabad tenni». Egy kis dorgálás, egy kis simogatás, de mindig a legvonzóbb szeretet legyen az uralkodó elem.

Az összes társadalmi kötelek az anyának gyermeke iránt tartozó kötelessége lazultsága miatt gyengülnek meg. Az anyák kényelmesebb dolognak tartják lerázni magukról gyermekeiket, szoptatókra bizván őket, vagy kaszárnya módra épült klastromokba, úgy nevezett nevelő-intézetekbe küldik, mert úgy vélik, hogy jövőjük így kívánja és rideg elhagyatottságukat örült gyöngédségekkel vélik enyhíteni, melyeknél csak a vak anyai ösztön, de nem a valódi jóság szerepel. A gyermekeket könnyebb elrontani, mint nevelni, s a szülői kötelesség nem abban áll, hogy önmagunkért szeressük a gyermekeket, hanem saját magukért. Ezen, jelzett vétkes eljárásnak kifolyása az, hogy a gyermekek magukra maradnak, közömbösséggel gondolnak rájuk, vagy nevetéses szigornak lesznek kitéve; a szűzies elmére való első benyomásokra kevés gondot fordítanak, a mik azután nemcsak eltűrhetetlen következményűek, de a még következőknek behatását is közömbösítik.

Az anya eljárása a gyermekkorban, minden pillanatban erkölcsi ténykedés, és csakis az anyának lehet elég buzgalma azt kellően gyakorolni. Szánandó az, ki ezt önmagán nem tapasztalta, mert egész életén át érezhető lesz. Az anya e korban, egyedüli gondviselő, tőle jön az anyagi és erkölcsi élet; az anya éltető gondoskodása, és az anya védelme alatt fejlődik kezdetben a kis önző teremtés érző szervezete. És ez a gondoskodás, ez az ápolás, ez a védelem, mely fejlődésében a gyermeket istápolja, a legillőbb hozzá, természetszerint a legmegfelelőbb. Először, is a tisztelet érzete fog nyilatkozni a gyermeknél, a vonzalom, az ösztönszerű kapocsnál fogva úgy is magától szülemlik, a jóság érzete a kisebbek iránt tanusított védelmi pártolásból keletkezik. Ezen, mások iránt táplált ösztönöknek maguktól kell kifejlődniök.

Az első gyermekkorok nevelése az emberi erkölcsösségnek szilárd megalapítását tűzi ki czélul. És az anyának kötelessége a fizikai tisztaság legelemibb fogalmaitól kezdve az erkölcsi tökély legmagasabb fokáig létesíteni azt.

Sok dolgot nem ért meg mindjárt a gyermek, csak később lesz előtte megfoghatóvá. Sokan a pazarlás és rombolás káros következményeit öntapasztalatból tanulják megismerni.

Az első gyermekkor 7-ik évig tart, miközben a gyermek szellemi tehetségei a külső lények és tárgyak szemlélete által fejlődnek; őrizkedniünk kell e fejlődést a theologiai eszmék czáfolása által megzavarni.

A második gyermekkorban, mely 7—14. évig tart, a nevelésnek egy új körét kezdjük meg, s ez az aesthetikai tehetségek fejlesztése, mint volt az első gyermekkor az erkölcsi szokások megállapítása.

Az anyai gondviselés feladata nagyobb; a gyermek észreveszi, hogy a családon kívül van nagyobb létkör, is, melylyel a család élete összefügg; ez meglepi, elragadja. Most arra kell szoktatni, hogy e nagyobb kört tanulja megismerni és szeretni; ez az emberiség. Az emberiségben és az emberiség által élünk. Azon a szöveten magyarazzuk meg a kis leánykának, melyen esetleg himezve dolgozik, az élő és az elhunyt nemzedék fáradalmas vívmányait. Hol venné a gyapjuszálat, ha az apák nem küzdtek volna leéletük veszélyeztetésével a vadállatokat, és nem fékeztek volna meg a hasznavehetőket. Hol vette volna a tüt, ha nem lettek volna bátor emberek, kik leszálltak a föld mélyébe, hogy onnan a vasat előhozzák és sok kísérlet után rá nem jönnek annak módjára, miképen kelljen azt készíteni. Vezessük végig gondolatban, az emberiség által a fejlődésben befutott térségen és mutassunk azon állapotra,



mikor az ember még ruházatlanul szaladgált az erdőben, mint a majom, midőn számtalan bajok, veszélyek és küzdelmek közt szerzék meg az élelmét, midőn a gyengébbnek éhezni, fázni, szomjazni kellett, és mondjuk meg neki, hogy íme a civilizatio épen az ellenkező viszonyokat teremté; ma a nők, a gyermekek védve vannak, a gyengék a társadalom védszárnyai alá menekülhetnek. Látni fogja, hogy a kik környezik, a multnak terhe alatt érette dolgoznak és alkotják számára azt az édes jótévő és védő kört, melyben csendesen és boldogan élhet. Majd belátja akkor, hogy kiszámíthatatlan előkészületi munka alkotá meg azon társadalmi intézményeket, melyek a gondtalan és boldogan élő ifju s leányka előtt most a legegyszerűbb alakban tűnnek fel.

Most már az ifjú növendékkal a négy nyugati nagy nyelvet kell elsajátíttatni. A nyugoti nagy költők műveit hallva, meg fogja tanulni szeretni és becsülni azok hazáját, népét mint testvéreit, kik a közösjavak összehalmozásában együttesen dolgoztak.

A mai viszonyok között ezen tanulmányi rendszer természetesen nagy nehézségekkel járna, mert a mi pedans korunk mindent megvétéssel illet, mi nem görög vagy latin. De eljő az idő, midőn e nehézségeken is túl leszünk, a gyermek saját családi körében kész tanárokat fog találni.

Ha figyelembe vesszük, hogy a növendék e korban mily gyorsan és könnyedén tanul beszélni, nem találjuk túlzottnak amaz állítást, hogy 7—14 éves korban könnyen megtanulhat két nyelvet, de négyet is, ha azokat a családi körben naponként beszélni hallja. Csak nem kell gyötörni az ifjuságot a száraz grammatikai theoriákkal és holmi nyelvmesteri beszélgetési gyakorlatokkal, melyet szerint 6 hó alatt 8 nyelvet kellene megtanulnia és 8 esztendő alatt alig tanul meg néhány szót és mikor szükség van rá, kenyeret vagy vizet sem tud kérni. Ezen eljárás eltompít minden nemesebb törekvést, megvéteti az ifjusággal a legjelesebb költők műveit, mert mielőtt még kellőleg birná a nyelvet, már a classikusok szépségeit akarják vele megértetni erőszakkal; csakis így válhatott gyűlöletessé Homer, Dante és Virgil.

A költészet tanításával össze kellene kapcsolni a rajzot, zenét, vagy legalább az éneket, hogy így a gyermek a szép művészet minden fájával megismerkedjék, melyek eszmeszínezet és alak tekintetében egymásra vonatkoznak. Ezek útján kell fejteni a képzelő tehetséget és pedig az első gyermekkorban összegyűjtött képek nyomán.

A második gyermekkor nevelése tehát tisztán aesthetikai, az ifjú-

kor természetes fejlődésének rendes folyamát követvén; a gyermeket a családi körben hagyjuk, hogy ezen különféle tanulmányokat ott folytassa. Az anya, feltéve, hogy önnönmaga is így lett nevelve, teljesen elégséges, minden külső támogatás nélkül a második kor nevelésének eszközésére.

Az első kor erkölcsi alapját is fenn kell tartani, ápolni, művelni, mert a művészetek tanulmánya könnyen felkölti a hiúságot, de ezenkívül még más különös kellemetlenséget is támaszthat, s ez ama veszedelmes szokás: kifejezni a mit nem érez, magyarázni a mit nem ért, mert a zenei és költői képek nagyon elősegítik a színlelést.

Ennek fékentartására az emberiség aesthetikájából állandó formulákat kell kölcsönöznünk; azokat ügyesen kell alkalmaznunk, mert különben kész a demoralisatio.

Az anya őrködjék a felett, hogy avatatlan kéz ne érintse az ifjú lelkének gyenge rugóit.

Csak az anya őrködhetik biztosan a gyermek lelki tisztasága, annak ártatlansága felett és csupán az anyai őrködés által menekül meg a gyermek az aesthetikai nevelésnek az erkölcsiség lerombolására irányzott veszedelmétől, mert az ifjú költő szíve telve lesz a tiszta szeretet érzetével, s midőn szülemelő tehetségének megkísérlésében egy költeményt vagy rajzot készít vagy dalt énekel, az anya legyen őrangyala, s ha imádkozik, az anya is be legyen szöve imádságába. A képzelet és az elvont tehetségek fejlődése korában, felébred az ifjú kebelben az istenségről való elmélkedés is; ezen kor mindig mohó vágygyal keresi fel a meséket, a csodás és meglepő történeteket, az eszményi világot, az ezeregyéjszaka tüneményeiről szóló elbeszéléseket. Ápolni kell e vágyat s nem ellenszegülni annak, mert szükséges, hogy a képzelő tehetség bőséges és tevékeny legyen; nem szabad mellőzni a theologiai adalékokat sem, hanem legezészerűbb táplálni az ifjúságot, a valódi csodákkal: útirajzok, hajótörések, a földgömb kikutatása, egyes részének fejlődése, a különböző műveltségi állapotok feltüntetése, földgömbünk megszámlálhatatlan állati és növényi terméneinek leírása. — reá nézve nem kevésbbé érdekesekek, mint a legendák és hasznos nyomokat hagynak emlékezetében.

A szülék magyarázzák meg a gyermekeknek, hogy bizonyos hitelvek csakis az ő korukhoz valók, melyek később megváltoznak; e módon ment lesz a gyermek a kárhuzatos hypocrisistól és lassanként megismeri az emberiség positivista dogmáját.

Az így nevelt gyermek 14 éves korában a szigoruan tudományos oktatásra, a nyilvános iskolák látogatására érett lesz és megkezdheti a nevelés 2-ik korát. A positiv nevelésügy, az összes néposztályok számára csak egy nyilvános iskolát ismer, melyet mindkét nembeli növendékek 14-től 21-ik évükig egymástól ugyan elválasztva látogatnak, de ugyanazon tanártól, ugyanazon oktatásban részesülnek. Mivel a társadalom minden tagjának kötelességévé teszi, hogy bizonyos műveltséggel birjanak, úgy az államnak kötelessége a lehetőséget megadni erre és az általános népiskolát, mely állami intézmény, fentartani. Különösen kötelezve van a birtoktalan osztály, a proletárok számára gondoskodni az oktatásról. Egyébként senkit sem akadályozhat meg abban, ha valaki az állami intézményeken kívül hasonló vagy magasabb műveltséget akar szerezni. «Liberté de l'enseignement!» Syst. de pol. posit. I. 122., IV. 259, 381.) Mivel azonban érdekében áll, hogy minden tagját ugyanazon szellem s műveltség hassa át, feladata intézményeit úgy berendezni, hogy ezekkel szemben a magániskolák versenyképesek ne lehessenek. Így azután látogatásuk önként általánossá válik.

Az állam gondoskodása daczára is az egész nyilvános nevelés alatt a szülői ház befolyásának is érvényesülnie kell és a szülőknek kötelessége tehetségük szerint ekkor is közreműködni, míg a növendék el nem éri a teljes értelmi és morális érettséget. Az iskolalátogatás daczára a gyermek családja körében marad; zárdaszerű tanintézetek nincsenek. Ez okból lehetőleg korlátozni kell a tanórak számát, hogy a tanuló minél kevésbé legyen elvonva a családtól és hogy megkezdett aesthetikai tanulmányait ugyanitt az előbbi vezetők alatt folytathassa. A nyilvános iskolának is kötelessége ugyanazon szellemen munkálkodni, a milyenben a házi nevelés megkezdődött; legyen a házinak rendszeres kiegészítése; folytassa ennek munkáját, így azután számíthat a család támogatására és a positiv nevelésügy két tényezője ekként belső kölcsönhatásba jut.

Hogy a nyilvános iskola feladatát jól fogja fel és megvalósítsa, arról kezeskedik az általános nevelést vezető testület, a «szellemi hatalom», melynek köréből vétetnek a tanítók. Ezek képezik értelmi és erkölcsi tekintetben az emberiség elite-jét. C. subjectiv korából származó műveiben ezeket a positiv szellemen újjászületett emberiség «pappjai»-nak nevezi. Ezek a positiv tudományokban kellően kiképezve levén, a tünemények összes csoportjairól szerzett ismeretek fölött uralkodnak; nyilván-

való előttük a különböző tünemények összefüggése és így az egyesnek értelme és jelentősége is. A dolgok összefüggésének e szellemi birtokolása képessé teszi őket arra, hogy a fiatal nemzedék szellemi képzőivé legyenek, mert a közönséges ember képzésénél mindenekelőtt az általános ismeret a fő, s nem a detailismeret. Az oly «pap», ki a positiv képzés daczára, a szellem synthetikus irányát nélkülözi, a népképző hivatására alkalmatlan s a «pouvoir spirituel» másik részét megillető feladat teljesítésére való, arra ugyanis, hogy specialis buvárkodással a tudomány továbbképzését előmozdítsa. — A «pap»-nak azonkívül erkölcsi magaslaton is kell állania és lényege alapirányának affectivnek, érzelmesnek kell lennie. Összes tanulmányai, melyek őt az összes dolgoknak belső, mély összefüggéséről és különösen az embernek e dolgoktól való függéséről világosíták fel, — az affectiv hajlamot erősíték meg benne és adtak egész lényének solid alapot. Jelleme kezeskedik arról, hogy kezeiben az értelmi oktatás az erkölcsi képzés eszközévé válik; hogy a növendékeivel közlött ismeretek azok szívében nem hiú tudásgögot, hanem azon alázatot keltik föl, mely, mint a környező világtól s különösen az emberiségtől való függés érzete, őket arra ösztönzi, hogy betöltsék helyzetüknek megfelelő feladatukat, s ez az élni másokért, «vivre pour autrui!»\* E legmagasabb czéi lebeg a tanító tevékenysége előtt; s midőn a modern társadalomtól megkivánt ismeretekkel felruházza növendékeit azon szándék vezeti, hogy az affectiv vagyis az erkölcsi érzelmeket, mik a természettől a gyermekbe ojtattak és már gyermeksege óta élesztettek és ápoltattak, a növendék értelme előtt igazolja és ezzel az egyes erkölcsiségének megigathatatlan alapját megvesse.

A positiv elv szerint, mely az erkölcsöt, mint a társadalomtan eredményét az exact tudományokra alapítja, — a nyilvános iskola kötelező tantárgyait a 6, már említett tudomány képezi. E szakmákban való oktatással vezetetik a növendék a legmagasabb tudomány tanulmányozására, az etikára, a positiv moral demonstratiójára, melyet C. egy későbbi tantervébe szintén fölvetett, s mely az emberi természet részletes ismeretéből s annak javítását czélzó eszközöknek tudásából áll. Ezekon kívül az iskola más tantárgyakat nem ismer; ezek elégségesek is, mert ép úgy eleget tesznek a szív, mint az agy követelményeinek. Megtanítják az életet és világot ismerni, megérteni és

\* Système de polit. pos. IV. 272.

oly műveltséget adnak, milyent a realékra irányzott kor szelleme kíván és milyent később a tanuló a gyakorlati életben fölhasználhat, mert senkit sem hagynak cserbe, bármily pályát válaszszon is valaki. Másrészt azon alapelvek consolidálásához is vezetnek egyuttal, melyek a gyermekkorban a növendék szívében felkeltettek; így azután fej és szív teljes meg-egyezésben levén, azon socialis harmonia biztosíttatik, mely az összes nevelés végeredménye.

A nyilvános oktatás 7 évig, a gyermek 14-ik évétől 21-ik éveig tart. Egész tartalma alatt az uralkodó elv az, hogy egyszerre egymás mellett soha több tantárgy ne taníttassék. — Az exact tudományok encyklopaedikus hierarchiája megmutatta azon kölcsönös viszonyukat, melyek szerint, a matematikát kivéve, a sorozatban mindenik az előbbinek törvényeit előfeltétel gyanánt szükségli, miért is csak akkor lehet eredményes valamely tudomány tanítása, ha már előfeltételei, vagyis az őt megelőző tudományok teljesen letárgyaltattak. A tanmenetnek az encyklopaedikus hierarchiát kell követnie.

Általában mindenik tudomány előadására egyenlő idő kívántatik. Csak a matematika különös fontossága s nagyobb nehézségei miatt kíván kétszeres időt. A többi tudományok mindenikére (az astronomiára, physikára, chemiára, biológiára és sociológiára) egy év jut. C. későbbi tantervében a matematikára is egy évet szán és így a 7-ik iskolai év a positiv moral tanítására jut.

Minthogy nem az a feladat, hogy a gyermek detailismeretekkel töméssek meg, sőt a részletekremenés veszélyes is lehet, mert az egészre irányuló tekintetet, átnézetet zavarja, megsemmisíti, ezért nincs szükség a tanórák nagy számára. A sok tanóra elvonná a növendéket a szülői ház befolyása alól és akadályozná a növendéket jövő élethivatásukra szükséges praktikus tanulmányuk folytatásában, miket a növendéknek azon idő alatt kell elvégezni, mely alatta nyilvános iskolákat látogatja.

Minden héten egy lecke elégséges; hogy meddig tartson egy lecke, arról C. nem beszél. Negyven leckét elégnek tart egy tudomány egész körének előadására; a matematikára azonban szükséges, de csak a férfiak részére, két év hetenként 2 leckével; a nők részére lehet a matematikát úgy összevonni, hogy elégséges a rendes óraszám.

A tanításnak dogmatikai módszere legyen. C. e tekintetben így nyilatkozik: «Az értelmi nevelés általános problémája abban áll, hogy az egyesnek gyakran közepszerű ismerőtehetségét azon pontra emeljük.

melyet századok hosszú során át a kiváló szellemek nagy száma csak azzal ért el, hogy egymás után egész erejüket életükön keresztül egy s ugyanazon tárgy tanulmányozására fordították. — Nyilvánvaló, hogy végtelenül könnyebb és hamarabb eszközölhető valamit megtanulni mint felfedezni; s lehetetlen lenne a kitűzött célt elérni, ha mindenkinek kötelességévé tennők, hogy gondolkozásával egymásután ugyanazon közbeneső állomásokat érintse, mikén az emberi faj, «collectiv gondolkodása» szükségképen átment. Elkerülhetetlenül szükséges tehát a dogmatikai utat követni, mely egyébként valamely tudománytörténetének közlését se nem zárja ki, se nem teszi feleslegessé».\*

Mielőtt azonban ily módon a tantárgyak előadása megkezdetnék, a növendékeket be kell avatni azon szellembe, melyben az oktatás velük közöltetni fog s a melyben nekik a közlötteleket elfogadniok kell. C. a tanulmányokba való «rendszeres bevezetés»-t egészen ünnepélyes módon akarja eszközöltetni, hogy a növendék kedélyére kitörülhetetlen benyomás idéztessék elő. A «templom»-ban, az összes presbyterium, a legfőbb hatóságok és a növendékek családjainak jelenlétében mindkét nembeli ifjuság összegyül 3 héten át hetenkint 6 napig. 16 lecke alatt előadatik nekik az «első philosophia» vagyis a pozitív tudás egészébe való rendszeres bevezetés, melynek tartalma a következő:

Az első lecke megismerteti a tanulót az abstract theoria mivoltával. A következő 15 lecke a 15 általános törvény megmagyarázására szolgál. E törvények elő vannak számlálva a «Catéchisme positiviste» 388. lapján.

E lecekéig míg egyrészt a tudományok hierarchiájának mivoltát és jelentőségét föltárják, másrészt azon hatásuk van, hogy a növendékeket megszoktatják az analitikai tanulmányaik közben a synthetikai irányzat túlsúlyának megőrzésére. E bevezetés után a tulajdonképeni oktatás a második philosophiában vagyis az exact tudományokban megkezdődik a két nem szétválasztásával, de ugyanazon tanárnak kell mindig kizárólag vezetni a férfiak és nők oktatását a legalsóbb foktól a 7 éves cursus teljes befejezéseiig. Ezek szerint a pozitív tanterv a következő:

\* Cours de phil. pos. I. 62.

*A positiv népiskola tanterve \**

Iskolai év	Életkor	T a n t á r g y	Oraszám a	
			férfiak	nők részére
I	14—15	Mathematika (Arithmetika)	80	40
II	15—16	Mathematika (Geometria, Mechanika)	80	40
III	16—17	Astronomia	40	
IV	17—18	Physika	40	
V	18—19	Chemia	40	
VI	19—20	Biologia	40	
VII	20—21	Sociologia	40	

Minden évben új tantárgy adatik tehát elő; az utolsó két évben «aesthetikai complément», pótlék gyanánt még a görög nyelvet aesthetikai, a latint pedig socialis jelentősége folytán okvetlenül szükséges megtanulni. Minden iskolai év végén ünnepélyesen, nyilvánosan vizsgák tartandók a nyert ismeretek assimilatiójának constatalása céljából. A három utolsó évben végre az emberiség alkotásainak főbb helyeire közös utazások teendők a növendékek értelmi kifejlődésének előmozdítására. Egyes helyeken a huzamosabb tartózkodás lehetővé teszi, hogy az oktatás folytonossága nem zavartatik meg; a «papi» oktatás mindenütt absolut homogen levén, a földkerekség minden isko-

\* Ezen összeállítás a 6 alaptudomány felvételén alapszik. C. a Systeme de polit. posit.-ban 7-ik gyanánt az erkölestan is felveszi és ennél fogva a matematika részére is, mint a többi tudományok részére egy évet vesz föl.

lájában ugyanazon időben ugyanazon tantárgy tárgyalatik. Ez utazások a megtanult idegen nyelvek ismeretét bővítendik és annak használásában ügyességet, gyakorlottságot szerzendenek.

Magán képzési eszközül C. az olvasmányokat ajánlja. De a túlságos sok olvasástól óva int. mert a sokféle olvasás az utángondolást megakadályozza, miért is C. 100 kiválogatott kötetre, a positiv könyvtárra korlátozza az oktatást.

Később 150 kötetre emelte a positivista könyvtárt.\* Különösen ajánlja a növendékeknek, ezek között a költészeti műveket, mert mindig az emberiség problémáira vonatkozó költői remekművek legjobban támogatják a problémákra irányuló saját gondolkodást.\*\* C. positivkönyvtára, (Bibliothèque positiviste au dix-neuvième siècle) mely a többek között Robinet könyvében («Notice sur l'ouvre et sur la vie d'Auguste Comte, Par le docteur Robinet, son medecin et l'un de ses treize exécuteurs testamentaires deuxième édition». Paris. Librairie Richelien. 1864. 457—460. l.) foglaltatik s megfelel azon szellemi érettségnek, mit C. szerint egy normal, átlagos képzettségű, «közép embernek» a positiv iskolában elsajátítania kell.

A positivista neveléstannak a nevelés 2-ik részére vonatkozó eszméit Semerie J. idézett művében így összegezi:

A 14 éves korban kezdetét veszi az elvont tudományoknak rendszeres tanítása s 7 év alatt keresztül vezet a növendék a mennyiségtan egyszerű és általános tüneményein, a morál legkülönösebb és legösszetettebb eseteire. Itt már nem elégséges az anya, hanem a bölcsész segélyére szorul, de azért még most sem kell elhagyni a családot, miután az abstract tudományok a legszelidebb természetű egyénben is előidézhetik az elfogultságot és kevélységet, azért szükség van a családi reactióra. Elégséges, hogy hetenkint egyszer-kétszer menjen a tudományoknak szentelt közhelyre és az ott hallott eszmék felett otthon elmélkedjék, és nem állhat fenn az a föltevés, hogy ha a gyermek csak az övéivel érintkezik, nehezen lesz elválasztható a közélet számára. A positivismus mindig nevetségesnek tartja azt a véleményt, hogy a növendék a kaszárnyaszerű nevelőintézetekben ismerheti meg a társadalmat.

A positivismus dogmája Comte Ágost bölcsészeti rendszerében

\* Système de polit. posit. IV. 269., 270., 557.

\*\* L. a «bibl. posit.» első sorozatát.



van összeállítva. Első helyen áll az elemi bölcsészet nagy törvénye, vagyis amaz általános elvek, melyek a positiv bölcelet alapját képezik. Ez által készítettetik elő a növendék a magasabb bölcsészethez, mely a 7 alaptudomány abstract törvényeivel foglalkozik.

Hat év alatt vezetetik a növendék a legmagasabb tudomány tanulmányozásához, az erkölestanhoz.

A nevelés folyamán visszapillantva az élvezett tudományokra, végre megértetjük a növendékekkel, hogy azok nem egyebek, mint az erkölesre vezető útnak különböző stádiumai és hogy valóban csak egy tudomány van, s ez az emberiség tudománya (science de l'humanité).

Ezen tanulmányi, illetőleg nevelési rendszere a társadalom minden tagjára vonatkozik; ezen rendszer célja férfiakat és nőket nevelni, kik a társadalomban szilárdul megállják helyöket.

Ezen módon, a felesleges és specialis ismereteket mellőzve, kiki rövid idő alatt birtokába juthat mindazon ismereteknek, melyeket a nagy elmék századokon keresztül fáradalmas munkálatokkal gyűjtöttek.

A gyermek, érett korához érve, felfogja kötelességét; látja a mult nagy példáit ismeri azon fáradalmat, mely szükséges, volt azon viszonyok megalkotásához, melyeknek áldásait élvezi, használja, s tudja, hogy feladata neki is, dolgozni másokért, pártolni, védeni a gyengéket. Ezen nevelési rendszertől várható az az eredmény, hogy az emberek mint testvérek fognak e földön élni.

Ezek azon eszmék, melyeket a nevelésre nézve a positiv bölcsészet fölállított. 21 éves korától kezdve, válasszon a növendék szakpályát, kiegészítvén nevelését, nyelvi és társadalmi ismereteit utazások által. Különben, mondja befejezőleg Semerie, a nevelés nem szakad meg sehol, ez a sírig tart.

A jelzett olvasmányokkal, továbbá az utazásokkal és a hét évre elosztott 360 leczkével C. szerint a növendék elsajátíthatja az összes műveltséget, s a nevelés célját elérheti. Szerinte nem szabad a mostani tanfolyamok állásából itélni, melyek «nyomoruságos tudományos régime-ek» legtöbb professorainak szétszóródott, rendszerbe nem foglalt empirismusával, és a részletek böngészésével vannak szoros összefüggésben. Ha az értelmes vagyis a positiv philosophia különböző positiv tanulmányainkat újraalkotandja, a mennyiben a socialis érzés nevében az általános szellemet túlsúlyra juttatja, a leczkék is sokkal tárgyyszerűbbek lesznek, mint most és folyton az leendő rendeltetésük, hogy a spontan igyekezetet, melytől minden valódi didaktikai eredmény függ,

vezessék, nem pedig, hogy pótolják. Azonkívül eddig a kedély didaktikai tevékenységét nem ismerték, mert a középkor óta az értelem culturája karöltve haladt a szív lomhaságával. De az értelemnek rendszeres alárendelése a socialitás alá, mely a positivismus fő jellemvonása, igen gyümölcsöző elméleti és erkölcsi előnyöket ad. A nevelés egész folyama alatt a szülők és férfiak minden alkalmat megragadnak, hogy élénk életben tartsák a socialis érzést, melynek föllandulása gyakran a legszárazabb leczkéknek is ingert kölcsönöz. Valamint az értelem folyton a szív megszilárdítására hat, úgy viszont a szív is az értelem folyton éleszti és irányítja. Az általános gondolatok és az affectiv érzelmek közt levő ezen benső solidaritás a tudományos tanulmányokat annál inkább megkönnyíti, mert aesthetikai tanulmányok előzik meg, melyek az egész életet megszépítik.

A hét iskolai év alatt kibontakozik az individuum a philosophiai kifejlődése. Az aesthetikai befolyások alatt álló egyed első gyermekségének fetisismusából a polytheismusig haladt már előre; a többi stadiumok természetszerű lefolyását a megfelelő s a tudományok sorozatát meghatározó encyklopaedikus törvény kivánalma szerint haladó tanterv értelmében adott oktatás a legjobban elősegíti. A növendék előbbi polytheismusa idővel, az előbb tulsúlyban levő imaginatiók fölötti discussio szellemének növekvő behatása alatt magától is monotheismussá válik. Ez átmenet főleg a mathematico-astronomiai tanulmányok korszaka alatt megy végbe. A physico-chemiai tanulmányok alatt ezen év többé vagy kevésbé üres deismusa metaphysikai atheismussá fajul. A biologiai és különösen a sociologiai tanulmányok fényt derítő érintései végre a metaphysikai gondolkodásmód helyére a valódi positivismust ültetik.

A moral definitiv rendszeresítése tehát összefog esni az emberi függés és az egyesnek az egészszel való összefüggésének tökéletes, személyes érzésével. E czél felé vivő úton a rendszeres oktatás elkísérte és elvezette fejlődésének éveit az egyedet; a ki most már erkölcsileg és értelmileg megérve, az iskolából a praktikus életbe lép, magával vivén azon feladatokat, miket az emberiség szolgálatában meg kell oldania.

## V.

C. úgy véli, hogy theoriájával teljesen megoldotta a nevelés kérdését.

Nevelési rendszerének szerinte «először is azon előnye van, hogy a korszellemnek megfelel és a modern civilisatio követelményeit ki-

elégíti. Korunk józan, realis. A vallásos hívés álmainak és a metaphysikai spekulatio eszméinek nincs többé hatalmuk korunk felett. Ez tényeket kíván. Azért a természeti tünemények összes csoportjairól positiv ismeretek összegét («un ensemble de conceptions positives sur toutes les grandes classes de phénomènes naturels») kívánja meg. Ily tudásról kezeskedik a positiv nevelésügy, mely másfelől egyszersmind a modern civilisatio követelményeit is kielégíti.

E civilisatio az egyed emancipatióját szülte, melynek elvi követelménye az oktatás és nevelés absolut általánosításával a positiv nevelés rendszerben kielégítést talál. A nevelés-oktatásnak továbbá olyanoknak kell lennie, hogy egyszersmind alkalmas előkészítője legyen a praktikus életnek és tényleg a positivismus e kívánalmat is teljesíti; az általa nyújtott mivelődés ugyanis egyúttal ipari, aesthetikai, tudományos és philosophiai is. Végre a positiv nevelési rendszer kiválik a benne rejlő erkölcsi karakter folytán, a mi fő előnyét képezi. Tartalmazza a positiv moral végérvényes rendszéresítést, mely a theologiai előítéletektől megtisztítva, közvetlenül és megrendíthetetlenül az összes positiv philosophiáin nyugszik». (Cours de phil. posit. VI. 460.)

Littré pedig idézett művében föltétlenül dicséri e nevelési rendszert.

Láthatjuk ezekből, hogy C. a nevelés fontosságának tudatától és az emberiség iránti meleg szeretettől áthatva tárgyalja a nevelés kérdését s nem egy gondolata tanuskodik arról, hogy a problema mélyéig hatolt. Egyes gondolatai előtt tisztelettel kell meghajolnunk, és azokat most is gyümölcsözőtőleg értékesíthetjük. A fő ellenvetés e nevelési rendszert illetőleg az, hogy kivihetetlen, mert lehetetlennek tartják, hogy minden anya anyagilag, erkölcsileg és értelmileg oly magaslaton legyen, miszerint gyermekeinek összes nevelését egész 14. életévükig kizárólag vezethesse; kivihetetlennek tartják azt is, hogy a gyermek 21. évéig, a jövő hivatására tartozó előkészületek mellett elég idővel bírna a rendszeres tudományos tanulmányokra és aesthetikai foglalkozásokra, a főbb élő nyelvek megtanulására stbire. Általán — így szólnak — végtelen nagyok a követelmények és kevesek az eszközök C. nevelési rendszerében.

Comte nem is a mostani, szerinte korhadt viszonyokra alapítja nevelési rendszerét; eszméjének megvalósítását nem is várja a mostani korszaktól, hanem azon korra tervezi nevelési rendszerét, melyben ideálja a positiv államról tényleg testet ölt és mely állam megvalósítására, előkészítésére a legtöbbet tesz a positiv ismeretek folytonos terjedése

és megszilárdulása. E jövő, socialis államban, mely most még csak álom, utopia, a positiv nevelési rendszer inaugurálását C. oly sok eddig nem létező tényezők-, föltételekkel fűzi össze és oly, most még csak képzelt társadalmi viszonyoktól teszi függővé, hogy meddőknek tartjuk annak taglalását, vajjon e nevelési rendszer C. eddig még nem létező jövő társadalmában, socialis államában, megvalósítható-e vagy nem? Sokkal czélszerűbb e helyett C. egyes neveléstani tételeit megfigyelni és azokat, mik tagadhatatlanul értékesek úgy a didaktika mint a methodus szempontjából, korunkban is érvényesíteni és velük nevelésügyünket felfrissíteni, tökélyesíteni. Mi C. nevelési rendszerét nem annyira egészében mint inkább egyes részeiben találjuk figyelemre méltónak és feldolgozandónak; egyes részeinek igazságát kész örömmel elismerjük, de mint egészet nem tartjuk olyannak, mely a nevelésügy épületét véglegesen befejezné. — A C. által felállított positivismus eszméje ugyanis a tagadhatatlan előnyök mellett hiányokat is rejt magában. Legfőbb hiánya az, hogy oly kört, oly tért hagy érintetlenül, melyben az értelem tevékenységét el nem ismeri. E térségen azután kényelmesen, zavartalanul megvonhatják magukat ép úgy a vallások, mint a methaphysikai speculatiók. Magának C. életének utolsó szaka illustris példát nyújtott a positivismus e hiányáról, a mennyiben C. szíve vallásos conceptióval kitoldá azon hézagot, mely fölött való uralomról az értelmet lemondotta. A kezdet és végök létét a positivismus ugyanis nem tagadja, csak azt állítja, hogy azok általunk megközelíthetetlenek. Ezzel C. a positivismus mellett szabad tért enged ép úgy a metaphysikai fictióknak, superstitióknak, mint a vallásos hivésnek. Ezeknek — a helyett, hogy legyőznie sikerült volna — egyszerűen hátat fordít és magukra bizza a nélkül, hogy kielégítené, s éppen azért, mert se meg nem dönti, se ki nem elégíti s mert a positivismus a lét végső alapja- és czéljára irányuló törekvésekkel nem törődik, azokat magukra hagyja: a positivismusban gyökerülő nevelési rendszer egészét sem tartjuk olyannak, mely a nevelésügy kérdésében az utolsó, döntő szót mondotta volna ki és mely rendszer után a nevelés óriási épületén már többé e rendszer elfogadása után javítani, tatarozni nem kellene.

Dr. Buday József.

## ÁLLAM ÉS TÁRSADALOM.\*

Hogy az állam és társadalom egymástól különböznek, az ma a levegőben van. Ugy beszél rólok mindenki, mint a tűzről és vízről. De hányan ismerik a tűznek és víznek természetét? Hányan ismerik az állam és társadalom különbségének lényegét?

Az állam és társadalom megkülönböztetésében többféle eltéréssel találkozunk. Némelyek csak *quantitative* tesznek különbséget. Ezek szerint az állam is csak társadalom, de független, souverain társadalom. Mások *elvileg* különböztetnek; szerintök *qualitativ* különbség van állam és társadalom közt.

A kik állam és társadalom közt csak *quantitative* különböztetnek, azoknak családfája ismét két részre ágazik. Egyik rész ideális irányban haladva az államot oly souverain társaságnak tartja, melynek rendeltetése megvalósítani a jogeszmét, megvédeni és igazságos arányban előmozdítani minden jogos érdeket. Másik rész az ember erkölcsi világrendét nyers erők küzdelmébe fojtva az államot egy, vagy több fölülkerekedett, s a többieket leigázó társadalmi érdekekben látja, vagyis jogi formákká szilárdult erőszakban.

A társadalmi hatalom, mely a többi társadalmi tényező fölött az

---

\* Az állam és társadalom viszonyáról körül-belül két év előtt ezen folyóiratban annak szerkesztője irt egy értekezést (*Bokor József*: «A társadalom befolyása az államra», 1886. évfolyam, 33. és 133. lapon). A tárgy azonban oly nagy érdekű, és még mindig oly új, hogy talán megengedhető arról gyakrabban beszélni. Jelen cikkem Bokor idézett elméletével abban megegyezik, hogy az állam és társadalom közt én is elvi különbséget teszek; s az államot nem tekintem valami társadalmi alakzatnak. Továbbá, hogy az állam nem *anyagilag* hanem *alakilag*, különbözik. Ezt nem is lehet találójában kifejezni, mint Bokor azon szavaival: «egy és ugyanazon éremnek két különböző oldala hát az állam és a társadalom». De államfogalmam más levén, ebből folyólag több tekintetben eltérünk, úgy a kiindulási pontra nézve, (melyet nálam az életviszonyok in abstracto, *önmagukban*, tehát még társadalommá sem alakulva, képeznek,) mint consequentiákban is.

állami uralmat gyakorolja, és mely ezen elmélet szerint állammá lesz: a történet tanúsága szerint lehet nemesi előjog, felekezet, kapitalis, valamint a nemzeti élettől elvált, s az államban állam gyanánt szervezkedett katonai hatalom, melynek, mint ilyen souverainné lett társadalmi érdekek, militarismus a neve.\* Lehet, hogy valahol a hivatalnoki kar a maga érdekét tekinti czélnak, a közügyet fejős tehénnek, s ekkor a burokratia lesz a souverain társadalmi érdek, vagyis azon elmélet szerint, melynek illusztratioja végett ezen világtörténeti tényeket fölhozom, az állam ekkor a burokratia. Lehet, hogy ezen társadalmi érdekek közt bizonyos hatalmi egyensúly van, s akkor szövetségben uralkodnak; pl. junkerthum, felekezeti és militarismus együtt. Azon középkori elv szerint, hogy az ország az uralkodó családnak magántulajdona, szintén egy souverain társadalmi érdek az állam, t. i. egy családnak társadalmi érdeke. Ezen patrimonialis királyságnak még ma is vannak hívei, főkép azok között, kiknek a feudalismus magánjellegű, azaz: társadalmi uralma előnyére szolgálna. Éles ellentétben ezen középkori reminiscenciákkal küzd a socialista állam, mely szintén egy társadalmi érdeket akar souverainításra emelni, t. i. a munkásokét.

Ilyen az állam, ha a tények szerint magyarázzuk a jogot; ilyen az állam azon elmélet szerint, mely a nyers erők küzdelménél magasabbra emelkedni nem tud. Ezen elmélet szerint az állam legjobb esetben a társadalmi tényezők *egyensúlya*. Ezen egyensúly csak tény, (olyan, mint az európai egyensúly,) és még ha jogi szervezetet és alakot ölt, akkor is csak tény. Ily jogi szervezetet a rablóbanda is ölthet magára. Az ily jogi szervezet nem a jogeszmének kifolyása. Az ily jogi szervezetben nem a jog uralkodik a tény fölött, hanem a tény a jog fölött.

S vajjon a társadalmi érdekek egyensúlya, mint állam, megadja-e minden társadalmi érdekeknek azt, a mi ezen társadalmi érdeket illeti? Bohó kérdés! fogják mondani ellenfeleink. Minden társadalmi érdeket szerintük az illeti, a mivel épen bir. Eszerint egykor jogos volt a rab-szolgaság; és később nem azért szűnt meg, mert jogtalan, hanem azért lett jogtalan, mert megszűnt.

Ezen elmélet, mely szerint az állam egy vagy több souverain társadalmi érdek, vagy a társadalmi érdekek valami egyensúlya, nem

\* Melyet a minden ízében szakszerű katonai erővé szervezett *nemzettel* semmiképen sem szabad összezávarni.

egyéb, mint korunk udvari költője. Miként a mult században minden elmélet népszerű volt, mely a tényeknek hadat üzent, úgy ma minden elmélet népszerű, mely az ideáltalan, nyers tényekre támaszkodik. Ha népszerű is, azért mégis fonák az állam és társadalom oly megkülönböztetése, mely államnak egy vagy több souverain társadalmi érdeket, vagy akár az összes társadalmi érdekek egyensúlyát nézi, ellenben társadalomnak az első esetben a *többi*, az utóbbi esetben az *egyes* társadalmi érdekeket tartja. Tulajdonkép ezen souverain társadalmi egyensúly, azaz: főhatalommá emelt társadalmi harc oly értelemben, mely az embereknek megnyugvást adhatna, vagyis nem a társadalmi érdekek *egy részének* egyensúlya volna, csak álom. A millionarius hinni fog ily egyensúlyban, de a proletar, kinek belsejét az éhség gyötri, sem abban hinni, sem azt érezni nem fogja. Létesíthet ily egyensúlyt a szabad concurrentia, de csak akkor, ha a szabad concurrentia folyamában küzdő társadalmi érdekek **csak** is társadalmi érdekek, vagyis az államhatalmat nem bitorolják. Mihelyt egyszer a társadalmi érdekek az államhatalom fegyvereit alkalmazzák egymás ellen, és már nem társadalmi fegyverekkel küzdenek, hanem mindenik azon van, hogy a trónt elfoglalja vagy megtartsa, vége a szabad concurrentiának, vége a társadalmi érdekek egyensúlyának. Ezen egyensúly kifejlődhetik idővel a társadalomból ennek belső ereje által az állam védelme alatt, az állam mesterséges intézkedései nélkül, de ezen egyensúly nemaz állam, mert mihelyt azzá lesz, megszűnt egyensúly lenni. Ha ezen egyensúlyt souverainná teszszük, akkor azt utopiába kergettük.

Souverain a nemzet, állam a nemzet. S az állam mint nemzet nem pusztá hatványozott társadalom, hanem önálló elv. A jogeszme csak a nemzetállamban valósulhat, mert csak a nemzet áll fölötte minden társadalmi érdekharcnak; mert a nemzet személyes egysége az emberek önfeláldozó hajlamainak és tetteinek. És az önfeláldozás nem lehet igazságtalan.

Említém, hogy azoknak, kik az államot és társadalmat *quantitative* különböztetik meg, egy része idealis irányban haladva szintén a jogeszmét hirdeti a társasági állam czéljául. De ezen társasági állam is már fogalmánál fogva nem egyéb, mint társadalmi érdekhalmaz. S a jogeszme ép a végből van, hogy ezen érdekhalmazt szabályozza magasb szempontból.

A nemzet a maga állami létében nem szorul igazolásra. Van; tehát joga van lenni. De még ha az egyén szempontjából tekintjük is

a dolgot, a nemzetállamhoz jutunk; mert ez az élő jogeszmé, melyre az egyén is szorul.

Az állam, mint *intézményeknek összesége*, szintén nem szolgálhat az állam és társadalom megkülönböztetésének alapjául; mert az intézmény ily abstract alakban nem él. Ha a nemzet ad neki életet, akkor nemzetállam. Ha társadalmi érdek ad neki életet, akkor társadalmi állam.

Az állam és társadalom az emberi lélekben van, s az emberi lélek által az *életviszonyokban*. Az életviszonyok viszont lélektanilag meghatározzák az embert, és ezáltal az államot és társadalmat. Az ember az életviszonyokban mint önfeláldozó és önző lény él, azaz: államilag és társadalmilag. Az életviszonyok alakulnak állammá, a mennyiben azokat az állameszmé betölti; az életviszonyok alakulnak társadalommá, a mennyiben azokat az egyes ember eszméje betölti. Az életviszonyok adják az *anyagot* mind az államhoz, mind a társadalomhoz. A *principium formale* az államban a nemzet eszméje, a társadalomban az egyes ember eszméje. Az anyag mindkét esetben ugyanaz (t. i. az életviszonyok), de más az alakító elv. Az ember éli az életviszonyokban mind az államot, mind a társadalmat, de különböző elv szerint. Állam és társadalom tehát nem *anyagilag*, hanem *alakítlag* különböznek. Mindenekelőtt tehát ismernünk kell az államnak és társadalomnak közös anyagi elemét, az életviszonyokat.

## I.

Mit értünk életviszonyok alatt?

Az életviszonyok az *emberek viszonyai egymás közt*.

E fogalomhatározás nem felel meg a szó szerint való értelemnek. Szó szerint életviszony nemcsak embernek emberhez való viszonya, hanem azon viszony is, mely az ember és a természet közt van; és pedig akár értjük ama szót: élő viszonyoknak, akár az emberi élet tartalmát képező viszonyoknak. De a fogalom meghatározásánál a szó semmi, az elv minden. Az emberek közt levő viszonyok egy elvi egységet, tehát önálló fogalmi kört képeznek. S miután ezeket életviszonyoknak szokás nevezni, követjük a nyelvszokást, s ezeket értjük itt is életviszonyok alatt. De követjük az elvet is, és itt *csak* ezeket értjük életviszonyok neve alatt, kizárva e körből mindazt, a mi az elvi egységhez nem tartozik.

Igaz, hogy az életviszonyok, mint az emberek közt levő viszo-



nyok, millió összeköttetésben vannak az embernek a természethez való viszonyaival. Az emberek viszonyait természeti viszonyaink nélkül gondolni sem lehet. A legidealisabb dolgok is fejlődésükre nézve összeköttetésben vannak az anyagi világ tüneményeivel. Még inkább a gazdasági fogalom, mely ugyan emberi életviszony, de a tárgyat a természet adja hozzá.

Azonban bármily szoros összeköttetésben legyenek is az emberek közt szövődő életviszonyok a külső természethez való viszonyainkkal, mégis e két kör mindenike külön önálló elvi egység, két külön tudományvidék tárgya. Az egyik körre vonatkoznak az *állami és társadalmi tudományok*,\* a másakra a *természettudományok*.

Az emberi és természeti viszonyok intensive komplikált, millió színben ragyogó szövetet képeznek. Alig különböztethetők meg az egyes szálak. S mégis meg kell azokat különböztetni, mert különböző elv alá esnek. Az emberi életviszonyok fejlődése a világtörténet. E viszonyok az ember erkölcsi világrendébe tartoznak. Ideál felé tartanak. Viszont a természethez való viszonyaink nem tartoznak a világtörténet körébe, változatlanok, nincs történetük, vak erők által meghatározvák, ideált nem ismernek.

Azon ellenvetést lehetne tenni, hogy a civilisált ember egészen más viszonyban van a természettel, mint a vad ember; tehát van története a viszonyok ezen körének is.

De a mi a művelt és vad emberre nézve más, az lényegileg emberi viszony. A vad embernek zsarnoka a természet, a civilisált ember királya a természetnek. Ámde ki tette őt ezzé? Emberi viszony. Ama csodálatra méltó átalakulás, mely a természet vad szeszélyének alávettét ős embert és a mai embert elválasztja, azáltal ment végbe, hogy az emberi viszonyok fölvtették magukba a természet erőit. A természet, mint az *emberi viszonyok tartalma*, ma más; de ezen változás is változatlan törvényeken alapszik. A természethez való viszonyaink változatlansága azonnal szembe tűnik, ha azokat az emberi viszonyoktól különválasztva gondoljuk. A természet királyának lenni csak annyit tesz, mint másképp hódolni a természetnek. Ha léghajón a felhőbe emelkedem is, azért a gravitatio törvénye uralkodik fölöttem, ép úgy, mint

\* «Az állam- és jogtudományok» a tudomány mai állásának nem megfelelő kifejezés; mert a jogtudományok részint benn vannak az államtudományokban, s ennnyiben ama kifejezés ismétlés, részint az életviszonyok társadalmi oldalát nem teljesen, hanem csak jogi formájukra nézve fejezi ki.

a vad ember fölött. A hideg mindnyájunkra nézve hideg, ha fűtött szobáinkban menhelyet találunk is előle. Hogy a civilisált ember a villámmal hírt küld, s napfénynyel rajzol, az nem az embernek a természethez való viszonya, hanem embernek emberhez való viszonya. T. i. emberi viszony maga ezen képesség; nemcsak annak gyakorlása. Nemcsak, hogy emberhez telegraphálunk, hanem ember adta a képességet, melynél fogva telegraphálunk. Emberi viszony a sok évezred fejlődése, mely a képességhez elvezetett. Ember alkotó ama lépcsőfokokat, melyeken keresztül a mai magaslatra jutánk a természet erőivel szemben.

Az életviszonyok, vagyis az embereknek egymásközt lévő viszonyai: *szellemiek, erkölcsiek, egészségügyiek, gazdaságiak*. Szellemiek: tudomány és művészet. Erkölcsiek: a családnak, a nemzetnek, az emberiségnek ethikai egységét eszközlő viszonyok. Egészségügyiek: az államilag és társadalmilag kifejtett egészségügyi tevékenységben szemlélhetők. Gazdaságiak: a nemzetgazdaság tartalmát képezik.

A nemzetgazdaság is, bár anyagi javakra vonatkozik, az ember erkölcsi világréndéhez tartozik; nem természeti, hanem emberi viszonyokat tartalmaz, mert törvényeinek hatalmas rendszere nem a külső természet vak erőinek, hanem az ember öntudatos tevékenységének eredménye. A nemzetgazdaság fejlődési törvényei nem természettörvények, hanem világtörténeti törvények, melyek nem vak erők, hanem észeltudatos érdekek által érvényesülnek.

Az életviszonyokat, mint emberi viszonyokat, a természeti viszonyoktól elkülönítvén, átmehetünk azok hatalmas fejlődésének és lélektani befolyásának vázlatára.

Abstract ember nincs. Minden embernek vannak életviszonyai. Minden embert, minden államot, minden társadalmat lélektanilag meghatároznak az életviszonyok. A vad embernek is vannak életviszonyai, csakogy silányak, mint a terméketlen földbe vetett gabona; míg a civilizált embernek életviszonyait szemünk már a végtelenségtől nem tudja megkülönböztetni. Benn van az életviszonyokban a fegyházba zárt gonosztevő is, csakogy körülötte ezen viszonyok egyformává dermedtek, mint a börtön falai.

A művelt ember életviszonyaiban az emberiség összes fejlődése érvényesül: nagy emlékek, nagy eszmék, azon lélektani hatás, melyet a művészet remekei okoznak, tökéletesb gazdasági tevékenység előnyei. A mit az emberiség élt erényben, gondolatban, gazdaságban, az

mind benn van a bennünket környező életviszonyokban. Elemezze az emberiség életének ezen gazdagságát, a ki tudja. Mintha a földtekének átfurására vállalkoznék. És e végtelen gazdagság benn van mint oklanczolat a civilizált ember minden gondolatában, minden cselekvényében. Ki fogja az emberi cselekvényeket elemezni?

Az emberiségi kincshalmaz, mely az életviszonyokban, s ezek által a civilizált ember lelkében van, sok ezer millió ember műve, kik porszemenkint hordták azt össze. Kicsi kis porszemek! Ki tudná, kitől erednek, mennyi boldogságnak, mennyi boldogtalanságnak eredményei. Mintha csak a semmiségbe hullottak volna. És mégis e porszemek örökké élő activ tényezői az emberi sorsnak. Mindnyájan benn vagyunk az emberiség nagyszerű *gondolat- és érzelem-filiatiójában*; s az emberi cselekvőség egy élő nagy közösség a cephalisatio ősi korától fogva. A napnak sugarai, melyek a bolygókra nem esnek, a végtelen űrben látszanak elveszni, de a természetben semmi el nem vész. Az emberi gondolat, mely föl nem jegyeztetik, a feledékenység végtelen éjében látszik elveszni, de az emberiség nagy fejlődési egészében semmi el nem vész. A gondolat-filiatio egy élő könyvtár.

Hajdan elszigetelve fejlődtek az életviszonyok. Az egyiptomi ember csak egyiptomi életviszonyokban élt; a görög ember csak görög életviszonyokban. Ma mindnyájan a művelt emberiség összes életviszonyaiban élünk. Innen az életviszonyok rendkívül intensív fejlődése. Hajdan a hazaszeretet az idegen gyűlölete volt. Azon nézet volt elterjedve, hogy Isten a tengert a népek elválasztása végett alkotá; a hajózást ennél fogva szentségtörésnek tarták. Ellenben a mai ember lelkét nemcsak az érinti, a mit egy város, vagy ország erényben, eszmében és javakban alkot. Ma művelt világ minden pontján minden más pontnak tevékenysége villanszerűleg érvényesül. Ma az emberiségi egésznek alkotó életviszonyok alakulnak nemzetekké. A mire a hazaszeretet vonatkozik, arra az emberiség szerete is irányul. S a hazaszeretet melege nem csökkent az által, hogy az emberiség szeretetével egyesült, sőt nemesebb lett az által, hogy az embert az idegenben is tiszteljük. Mig hajdan minden civilisatiókör önmagába elszigetelve, az általa létesített világosságot nem közölte más civilisatiókörrel, és az általa táplált előítélettel nem szabadult más civilisatiókör által: addig ma mindennap egy új gondolat árasztja világosságát az összes civilisált népekre, mindnyájan ostromoljuk mindnyájunk előítéleteit. Egy igazi «bellum omnium contra omnes» az emberi ideal

javára. Harez, melyben legyőzteni is győzelem és dicsőség. Ennélfogva az előítéletek szédítő gyorsasággal maradnak el tőlünk, mint a gyorsvonat ablakain át nézett tárgyak. S valóban sokan el is szédülnek és egyrészők a világ fölfordulása miatt jajgat, másrészők azt is eldobja magától, a mi nem előítélet, sőt többen a rohanó vagonból magukat vetik ki, s szörnyet halva elmaradnak, elfeledtetnek.

Az ember gondolkodásmódját és érzületét igen jelentékeny mértékben az életviszonyok határozzák meg. Ezek mintegy második véralkatunkat képezik, talán a tulajdonképeni véralkatnál hatalmasbat. Az embert csak életviszonyai által ismerjük meg. Az éghajlatnál is sokkal nagyobb az életviszonyok befolyása. A faj által emelt válaszfalakon is áttör az életviszonyok hatalma. A néger egyenlő életviszonyok által polgártársunk lesz nemcsak jogilag, hanem lélektanilag is. Eszmekörüünk assimilál mindenkit fajkülönbség nélkül, és megmutatja, hogy mindnyájan egyenlő emberek vagyunk. Különösen hatnak az életviszonyok világkorszakok szerint. A ki ma tüzes védője a vallás-szabadságnak, tán ötszáz év előtt, más viszonyok lélektani hatalma alatt, a máglya tüzét szította volna. A könyvet melyet valaki ír, ha még oly zseniálisan eredeti is az a könyv, nagy részben nem ő, hanem korának életviszonyai írják, vagy önmagukat tükrözve vissza abban, vagy pedig az általuk támasztott reactiót. Például szolgál az első Rousseau, az utóbbira Haller. Csak képzeljük szt. Agostont a XVIII. században, Rousseaut az ötödik században; vajjon melyik kiáltotta volna akkor: «Que d'hommes entre Dieu et moi!» \*

Bizonyynyal az ember erkölcsi ereje még az életviszonyoknál is hatalmasabb; és kell is, hogy az legyen. Az életviszonyok beszámíthatlan állapotba nem teszik az embert, de azok tekintetbevétele tegye méltányossá és humanussá ítéletünket, melyet másokra nézve mondunk. Talán egy ember sem jó a világra oly gonosz hajlamokkal, hogy bizonyos viszonyok közt jó ember ne lehetett volna. Es viszont melyikünk az, ki bizonyos viszonyok között rossz emberré nem lehetett volna?

Miután az életviszonyok határozzák meg az embert, ennél fogva a ki az életviszonyokat kezében tartja, az emberek lelkét tartja kezében. Csakhogy ezen tekintetben nagy különbség van az antik és a modern világ közt. Hajdan egy ember a maga polgártársainak összes

\* Emile, Paris, 1791., III. köt. 141. lap. «Profession de foi du vicair savoyard.»

életviszonyait' átalakíthatá, vagyis átalakíthatá az ember gondolkodás-módját, s ezzel magát az alkotmányt. Ez ma lehetetlen.

A két világkorszaknak, az antik és modern világnak ez életviszonyokra vonatkozó ezen különbsége, melynek tekintetbe vétele nélkül sem az antik világ intézményeit megérteni, sem azokból korunk számára tanulságot meríteni nem lehet, könnyen magyarázható.

Hajdan az életviszonyok fejletlensége- és a civilizatio körök elszigeteltségénél fogva csak kevés életviszony érinté az emberek lelkét. Ennélfogva az életviszonyok lélektani hatalma csak kevés életviszony közt oszlott meg, s így ezen hatalomból minden egyes életviszonynak jelentékeny rész jutott. Ha tehát csak egy életviszonyt változtatott is meg a törvényhozó, már jelentékenyen átalakította a belső embert. S a milyen a belső ember, olyan az alkotmány. Azért állítá Plato, hogy a zene változása az alkotmány változását is maga után vonja.

Ezen állítás ma érthetetlen. De akkor volt abban igazság. A civilizatiokörök már említett elszigeteltségéhez még egy másik elszigeteltség is járult. A hellen republicában a szabad ember elszigetelte magát a munka lélektani befolyásától. A munka a rabszolgáé volt, és a passiv polgároké. A spartainak nem is volt szabad élethivatásos munkát folytatni. Thebae törvénye szerint csak az vehetett részt az államhatalom gyakorlásában, ki legalább tiz év óta nem vett részt a piaczi forgalomban.\* Ámde az életviszonyok nagy része az élethivatásos munka által gyakorolja lélektani befolyását. Egy embernek, a ki rendes munkát kitartó erélylyel folytat, és egy embernek, ki ily munkát nem teljesít, igen különböző a lelki állapota. A munka edz, megfékezi a szenvedélyt, életenergiát ad, mely visszahat a külvilágra. Viszont a munkátlanság a lelket elpuhítja, nagyon receptívvé teszi, s a külső hatások rabjává. A munkás emberre a zene hatása pillanatnyi, s aztán következik a munka prózája. A munkátlan emberben a zene édes mánora túléli a zenét. S a görög polgár ideálja ép a munkátlan ember. Korunkban még a tétlenül élő ember lelkében is a hallott zenét ezernyi más életviszony háttérbe szorítja. A hirlap által a széles világgal érintkezik, utazása oly tarka világot tár eléje, melyenről a görög álmodni sem tudott. Ma még a klub tereferéje is sasszárnyakon jár,

\* Aristot., Politika III. 5. Kirchmann kiad. 79. lapon. Ugyanott Aristot. kétségbe vonja, hogy a mesterember az activ polgárban megkívántató erénnyel bír.

országokat szerencsétlet, míg a görög csak egy város falain belől pletykázott.

Egy magánfogságra vetett és tétlenségre kárhoztatott ember, főleg ha a görögök temperamentumával birna, érezhetné magában Plató állításának igazságát a zene hatalma tekintetében. A csillagos ég lélektani hatását ellensúlyozza a napfény. Azomban a görög törvényhozó megtehetette, hogy a polgárok az erkölcsi világban mindig csillagos eget, vagy mindig napfényt lássanak, s így a hatás mindig egyoldalú, mindig jelentékeny volt. A görög törvényhozó az erény napfényét, vagy az alávalóság sötétségét áraszthatta a polgárok lelkére.\*

A mai törvényhozónak hatalma is nagy az emberek fölött, törvényekkel ma is lehet jóra, rosszra nevelni az embereket; de távolról sem oly mértékben, mint hajdan. Az antik világban az életviszonyok kis patakját arra vezette a törvényhozó, a merre akarta, s ezzel meghatározta polgártársainak szellemerkölcsi irányát; de ma ki bir az életviszonyok tengerének áramlataival? A Lykurgok lehetetlenné váltak. A mai életviszonyok már nem esnek egyes ember önkénye alá. Sem fekete levessel (*μέλαις ζωμός*) a jellemet megedzeni, sem napernyőkkel a jellemet elpuhítani ma nem lehet többé. Egyes életviszonyok nem hatnak többé, vagy legalább észrevehetőleg nem. Viszont az életviszonyok összeségére az egyes ember nem képes hatni. Ha mindjárt I. Napoleon lángesze és hadi erejével bir is. A népek belső fejlődésének szabadsága legyőzte az egyes ember önkényét. Ma senki sem képes többé a nemzeteket bizonyos irányban dressirozni, jó irányban sem, rossz irányban sem. Most már nem egyes ember határozza meg a népeket az életviszonyok által, hanem a népek önmagukat határozzák meg az életviszonyokban.

\* Az utóbbira törekedett Aris'odemos, Kyme zarnoka, ki az ifjúságot enerváló, azt kívánta, hogy a fiatal emberek a leányok módjára hosszú hajat hordjanak, tarka ruhát öltsenek, fürtjeiket virágokkal ékítsék, mikor tánc- és zenemestereikhez mennek. nők szolgáljanak nekik ernyővel, legyezővel, illatszerekkel. Ez a nevelés husz éves korig tartott. «Cela ne peut convenir qu' à un petit tyran qui expose sa souveraineté pour défendre sa vie». (De l'esprit des lois, X. 12).

A zene hatalmának a görögöknél megvilágosítására szolgál Wachsmuthnál (Hell. Alterth. II. köt. 725. lapon) azon adat, mely szerint Timotheos játéka az épen ebédelő macedoniai Sándort annyira föltüzelté, hogy fegyvert ragadott, s azután egy másik dallam által ismét az ebédhez visszavezettetett. — Ekprepes spartai ephor csak hét hurt türt a művész lantján; a többit összevágta (u. o. 726. 727., lap).

## II.

Eddig az életviszonyokat magukban szemléltük, mintha azok sem államot, sem társadalmat nem képeznének: bár ily elvont, alakatlan anyag gyanánt az életviszonyok sehol sem léteznek, hanem mindenütt állammá és társadalommá alakulva.

A természettan beszél az anyagnak, mint olyannak tulajdonságairól, bár az abstract anyag sehol sem létezik, hanem mindenütt bizonyos alakban. Így az életviszonyokat, mint az ember erkölcsi világrendének anyagát is, a tudományos elemzés vizsgálat tárgyává teszi, magukban, az állam és társadalomtól abstrahálva, bár ily alakatlan életviszonyok épen úgy nem léteznek, mint nem létezik a fizikai világban alakatlan anyag. Most átmegyek az életviszonyok állami és társadalmi alakjára.

Az állam az életviszonyoknak *személyes*, a társadalom ugyanazoknak *személytelen* alakja.

Miután az életviszonyok az emberek *összéletét* képezik, mert épen abban áll lényegök, hogy emberi viszonyok, azaz: sok ezer millió embert tér és időben egy nagy egészbe foglalnak, ennél fogva az államot és társadalmat úgy is definiálhatom: az állam az emberek *összéletének* személyes alakja, a társadalom ugyanannak *személytelen* alakja.

A tényleg létező történeti fejleményt ki kell egészítenünk, ha az állam és társadalom tiszta képét szemlélni akarjuk. A társadalom már ma is emberiségi momentum. Ellenben a *világállam* hatalmas és föltartóztathatlan fejlődésben van, de formailag még nem létezik, és a legtöbbben arra nem is gondolnak. A fogalmaknak tisztaságához azonban nem a fejlődésnek fele-útján jutunk, hanem csak a fogalmak tárgyának teljes kifejtettsége által. Bizonytal a *nemzet* eszméje nagy és magasztos, melyért érdemes halni, és mely nélkül nem volna boldogság élni. De a világállam nem árt a nemzetállamnak. A nemzetek jelentősége azoknak emberiségi egysége által nem csökken, sőt épen ezen egységben van világtörténeti missiójuk. Az állam és társadalom különbséget csak akkor láthatjuk tisztán, ha mind a kettőt a legmagasb, t. i. emberiségi szempontból tekintjük. S miután az emberiség állami élete formailag még nem befejezett, azt a tudományban ki kell egészíteni.

Az állam és társadalom ellentéte a személyes és személytelen létalak ellentéte. Az összes életviszonyok a fejlődés két stadiumában vannak: társadalmilag öntudatlan, államilag öntudatos organismussá alakulnak. A társadalom, mint egész, nem tudja magát, tehát személytelen. Az állam, mint egész, tudja magát, tehát személyes.

Az életviszonyokban úgy a társadalmat, mint az államot az egyén éli. Az egyén lényegileg önző és lényegileg önfeláldozó lény. Mindkét tulajdonságunkat a tapasztalás kétségtelenné teszi. Mint önző lény éli az ember a társadalmat, mint önfeláldozó lény éli az államot. Társadalom és állam tehát az emberi természet önző és önfeláldozó voltának productuma.

Mint önző lény az ember maga az életviszonyok személyes középontja. Ezen szempontból tehát az életviszonyok nem alakulhatnak egy magasb ethikai személyes egységgé. Ez az oka annak, hogy a társadalom, mint egész, személytelen.

Mint önfeláldozó lény az életviszonyok középpontjává egy magasb ethikai egységet tesz az ember, mert különben nem léteznék önfeláldozásának (önfeláldozó szeretetének) tárgya. Ezen önfeláldozásnak tárgyát mindnyájan tudják és érzik, a kikre nézve az épen az önfeláldozás tárgya. Az tehát mindnyájuk lelkében, s általuk az életviszonyokban személyes lét. Sőt csakis mint személyes lét van. Egy évezred gondolat- és érzelm közösség az életviszonyokban. Ezen önzélu lény az állam.

Az önzés az életviszonyok alanyává az egyes embert teszi, tehát az életviszonyokból egy magasb alanyiságot kizár. Tehát a társadalomnak, mint egésznek, alanyiséga nincs. Az önfeláldozás egy magasb ethikai alanyiságba foglalja össze az életviszonyokat. Ezen alany részleges megjelenésében a nemzet, egyetemes megjelenésében az emberiség, egyszóval az állam.

Azt lehetne ellenvetni, hogy az önfeláldozásnak tárgya vagyis célja lehet nemcsak egy magasb ethikai személy, hanem embertársam is. Ezen utóbbi önfeláldozás a föntiek szerint sem állam, sem társadalom; tehát a rendszer alapja porrá lesz, még mielőtt reá házat építenénk.

A porfelhő azonban az ellenvetésből ered, és nem a szétomlás alapból. Ezen alap nem is mutat kedvet a szétomlásra. Önzés alatt itt nemcsak saját magam szeretetét értem, hanem általán az embernek, mint ilyennek, szeretetét egy magasb ethikai világrenddel szemközt. A társadalomban az életviszonyok középpontjává és alanyává, nem



ugyan mindig önmagamat, de mindig az embert teszem. Végcélja az életviszonyoknak a társadalomban mindig az ember. Vajon Péter avagy Pál ezen végcél, az a fogalom szempontjából közönyös. Elég, hogy valahol van egy ember, ki az adott esetben az életviszonyok középpontja. Ezen embert mindnyájan szeretjük, mert mindnyájunkban van. Az embert in abstracto, mint fogalmi lényt teszszük a társadalomban az életviszonyok önző alanyává. Hogy ezen fogalmi ember kiben és kinek cselekvénye által lesz az életviszonyok konkrét, élő középpontjává, az a társadalom fogalmán nem változtat. Minden emberi cselekvőség vagy arra irányul, hogy az *embert* boldogítsam (önmagamban, vagy másokban) vagy arra, hogy egy magasb *ethikai személyes* életnek adjak lendületet. A cselekvőség első irányában az ember mint önző lény jelenik meg, a másodikban mint önfeláldozó lény. A cselekvőségnek mindkét iránya jogosult erkölcsileg; és azok megkülönböztetése correct logikailag. Midőn önfeláldozó szeretetem tárgya embertársam, akkor a társadalmi lény nyilvánul bennem, épp úgy, mint mikor önmagamat szeretem; mert szeretetemnek tárgya mindkét esetben az ember. Ellenben, ha önfeláldozó hajlamomnak tárgyául egy magasb ethikai lény szolgál, a melynek az embert áldozatul hozom úgy magamban, mint másokban, (pl. mint hadvezér a harctéren), akkor az állami lény nyilvánul bennem. Az ember tehát, mint egy másik ember önfeláldozó szeretetének tárgya és célja, az állam- és társadalomnak általam kifejtett alapzatait nem rontja le; mert ezen alapzatban az embert, mint önző lényt, nem más emberekkel szemközt állítva teszem a társadalom elvévé, hanem általában az embert egy magasb ethikai egységgel szemközt állítva. Ezen elvontnak látszó tétel azonnal gyakorlativá lesz, ha azon nem példátlan esetet gondoljuk, hogy az állam valamennyi polgárának, egytől-egyig érdekében volna ezen államukkal fölhagyni. Vajjon szabad ezt tenniök? Ha egyedül csak társadalom volna a földön, ha egyedül az ember volna önczél, tehát az ember absolut önczél volna, ha az állam is csak az emberért volna, tehát az állam is társadalom volna, akkor e kérdésre igen-nel kellene felelni, akkor az említett esetben az állam halálos ítéletét a polgárok maguk joggal aláírnák; menekülnének, mint a patkányok a sülyedő hajóról; s a ki az ellenkezőt követelné, inhumanitást követelne. De miután az állam nem társadalom, az egyes ember nem absolut önczél, miután az állam az emberi érdekek fölött álló magasb ethikai világrénd, mely nem létezik sem kiváltságos osztályért, sem az összes polgárokért,

hanem önmagáért, ennél fogva ha az államnak, vagyis a nemzetnek, mint világtörténeti alanynak, föntartása valamennyi polgárnak érdekével ellenkezne is, az mégis fönn volna tartandó; utolsó lehelletig, utolsó csöpp vérig és utolsó krajczárig rendületlenül meg volna védelmezendő.

Az élet csak ritkán állítja a dolgokat ily módon élére. De a mit itt élére állítánk, az kevésbé élére állítva mindenütt ott van az emberek életviszonyaiban. Azért az állam és társadalom ellentétét szülő elvekkel mindig tisztában kell lennünk.

A magyar történet egy classicus példát nyújt az állam és társadalom kifejtett különbségének megvilágítására. A bécsi absolutismus a mohácsi vész óta századokon át a magyar alkotmány megsemmisítésére törekedett. Ha azon emberek, halhatatlan honfiak, kik e törekvést meghiusíták, hódoltak volna annak, -- bocsássa meg dicső emlékek e kifejezést. -- akkor Magyarországon ma gazdagabb emberek laktának, de az nem volna Magyarország; és nem léteznék sehol a magyar nemzet; akkor nem alkalmaztatott volna azon ismeretes osztrák vámpolitika, de a magyar nemzet sem ünneplné évezredes állami létét.

Ezen gyakran idézett ténye a hazai történetnek napfénybe helyezi azon különbséget, mely létezik az ember, mint az életviszonyok középpontja (társadalom), közt egyfelől, és egy magasb ethikai személyes egység, mint az életviszonyok középpontja, (az állam) közt másfelől. A mit a magyar történet beszél a *tények* nyelvén, hajszálig ugyanazt mondtam fönnebb az állam és a társadalom megkülönböztetésére nézve philosophiai nyelven. Talán nem bűn a történeti dicső példáit a philosophia hatványozott öntudatának erkölcsi erejével fölruházni az utódok lelkében!

Az állam és társadalom megkülönböztetését az általános philosophiai világnézettel kell elvi kapcsolatba hozni, miként minden tudományos kérdést, mely az erkölcsi világrend körébe tartozik. Különösen az állambölcsészet, ha csak nem homokra épült, visszatükrözi a mindenségre vonatkozó nézetet. Egy államtanon, mely szilárd alapon nyugszik, azonnal látni lehet, mely philosophiai rendszert követ az író ha ezt nem is említi.

«A mi az egyesnek életében a harc a kötelesség és vágyak közt, azt jelenti a népek életében az örökös harc az állam és társadalom közt.»

*Gneist* e mondásában elindul a mindenség eszméje felé, de csak az emberig jut el.

A mindenség képét, s így az állam és társadalom képét az emberben is megtaláljuk. De az ember nem végső ok. Nem hordja önmagában annak indokolását, mért kell uralkodni az észnek, mért kell alárendelni a vágyat a kötelességnek. Ennélfogva az ember analogiájából nem következtethetem teljes bizonyossággal, hogy az állam uralkodjék a társadalom fölött. Erre csak egyetemes philosophiai világnézet nyomja a hiteles pecsétet.

Az életviszonyoknak az államban személyes, a társadalomban személytelen alakja megfelel a mindenség alap-alakzatainak. A mindenség mint személyes egység: az Isten. A mindenség, mint személytelen sokféleség: a világ. A mi Isten és világ a mindenségben, az az állam és társadalom az emberi életviszonyokban.

Ugyanezen alapalakzatokkal találkozunk az ember életében. Az ember a maga létének személyes egységében: a lélek. Az ember a maga létének személytelen sokféleségében: a test. A mi a lélek és test az emberben, az az állam és társadalom az emberi életviszonyokban.

Uralkodik mindenütt a lét személyes alakja: Isten a világ fölött, a lélek a test fölött, az állam a társadalom fölött.

Innen könnyen érthetők az állam és társadalomra nézve az egyetemes világnézet consequentiái. A *polytheismus* az emberiség eszméjéhez nem juthatott el sem az államban, sem a társadalomban, hanem legfőlebb összeférczelt külső egységhez a római pantheonban.\* A *monotheismus* és a *pantheismus* államban és társadalomban az emberiséghez emelkedik, de mig amaz, ha következetes, az államot és társadalmat két külön létnek értelmezi, addig emez ugyanazon lét két külön alakjának. Végül az *atheismus* a mindenség személyes alakját ép úgy tagadja, mint az életviszonyok személyes alakját, tehát vagy csak társadalmi államfogalmat ismer, vagy anarchiára vetemedik.

Az állameszme *absolute* betölti az életviszonyokat. Az egyén eszméje szintén *absolute* betöltte azokat. Azaz: az életviszonyok minden ízökben alakulnak állammá és minden ízökben alakulnak társadalommá.

\* Le panthéon romain ne fut que le symbole d'un grossier syncrétisme. Cependant la tentative du monde ancien pour arriver à l'unité spirituelle mérite notre attention par les tendances qu'elle révèle. Laurent, Etudes sur l'hist. de l'humanité. 1862. Tome III. 353., 354.

Ez ellen azt lehet fölhozni, hogy a mit az állam absolute betölt, abban az egyén számára semmi hely sem marad; és viszont.

Ezen ellenvetés az anyagi és erkölcsi világ analogiájából vétezik; de analogiával bizonyítani sohasem lehet, hanem csak a már bebizonyítottat megvilágítani. Az analogia az anyagi és erkölcsi világ közt majd létezik, majd hiányzik. A testek *áthatlanságát*, melyből azon ellenvetés fölmerül, az erkölcsi világba átvinni fonákság. Az angol kereskedő összeköttetéseit minden izökben betölti az egyéni érdek, és minden izökben betölti az angol nemzet eszméje. Ebben semmi ellenmondás sincs. Vajha nálunk is úgy lenne!

Ha a mondottak az áthatlanság törvénye szempontjából ellentét mutatnak az anyagi és erkölcsi világ közt, más szempontból viszont analogiára vezetnek. Miként az életviszonyok minden izökben alakulnak személyes létté (állam) és személytelen létté (társadalom), épp úgy az emberi szervezetet minden izében áthatja az osztatlan személyes lét, és minden izében, az agyrendszerben is, foly a személytelen élet-processus. Ime tehát az állambölesészet ugyanazon egy tantétele a fizikai világgal egy bizonyos szempontból ellentétes, más szempontból analog. Ebből látható, hogy a fizikai és erkölcsi világ analogiáját mily óvatosan kell kezelni, ha csak nem akarunk oly képtelenséghez jutni, hogy pl.: az állam a férfi, az egyház, az asszony; vagy: az állam a férfi, a társadalom az asszony; sőt, hogy pl. a külügy a szolgálásnak felel meg! Általában emancipálni kell az erkölcsi világrendet az anyagi tünemények igájából. A mi annál nehezebb, mert a nyelvek is főképp az anyagi tüneményeken fejlődnek ki.

### III.

A mennyiben az ember az életviszonyokat saját (t. i. általán az embernek) érdeke szempontjából éli, annyiban az életviszonyok a társadalmat képezik. Az ember érdekeinek fejlődési formája: az egyéni szabadság. Ennélfogva a társadalom az erkölcsszellemi és materialis viszonyoknak az egyéni szabadság alakjában fejlődő nagy organismusa. S miután az egyéni szabadság csak az életviszonyokban nyert tartalma által kel életre, tehát a társadalom két szóval: *az egyéni szabadság élete*.

Az egyéni szabadság élete, vagyis a társadalom, korunkban egy nagy emberiségi rendszerre fejlődött ki. Minden pénzdarabban, minden

árúczikkben, melyet kezemben tartok, érzem az emberiség gazdasági fejlődésének vérlüktetését. A tudomány és művészet minden alkotásában látom az emberiség glóriáját.

A modern társadalmat az jellemzi, hogy midőn az ember a saját vagy a hozzá tartozók, szóval egynek, vagy néhánynak érdekéért küzd, ugyanakkor az egész társadalomnak javát mozdítja elő. Egy gépnek föltalálása millionáriussá teheti a föltalálót és javíthatja az egész emberiség helyzetét. Ma az emberek folytonosan és kölcsönösen szolgáltatásokat tesznek egymásnak, midőn saját maguknak, vagy azoknak akarnak szolgálni, kiknek boldogságát a maguk boldogságával azonosították. Minden egyes társadalmi érdek önmagáért küzdve, az összes társadalmi jólétnek ad lendületet. Az ember társadalmi tevékenysége csak ritkán irányul közvetlenül szélesb társadalmi körre és még ritkábban az egész társadalomra. Ezen szabály alól az associatió mai óriási mévei sem tesznek kivételt; mert a kiket a hirlap a világ minden részéből egy associatióba hozott össze, azok is nem az egész associatiónak, hanem önmaguknak javát keresik; sőt az associatiónak, legbuzgóbb hivatalnokai is a maga buzgalmát jelentékeny részben onnan meríti, hogy magát hasznossá és nélkülözhetlenné tegye. Mindenki önmagáért, vagy azokért üzd, kiket saját én-jével azonosított, és mégis az egész társadalom halad, és haladásában oly nagyszerűséget fejt ki, melyről az ember álmodni sem mert volna. ha az élet azt meg nem mutatja. A régiak szeme, mely mesterkéltséget látott az életprocessushoz, az erők ezen szörnyű concurrentiájában az ős chaosz visszatértét látná. De a mi szemünknek észre kell venni, hogy a tolongó érdekek vastörvényeknek hódolnak, melyek magukban ezen érdekekben vannak, s a bilincsek társadalmi rendét egy magasb rend, a szabad fejlődés társadalmi rendé váltja föl.

Hajdan a szolgaság alakjában, vagyis kényszerítve tett egyik ember szolgálatot a másiknak (rabszolgaság, jobbágyság), később, ha szabad emberek közvetítették a kölcsönös szolgálat társadalmi processusát, annak föltételei mind a két részről törvény által meg voltak határozva (czéhrendszer, árszabás). Előbb az emberek szabadsága hiányzott, később az érdekeké. Ma szabad az ember, szabad az érdek.

Ma nem kényszerítve, mint a rabszolga, nem is törvényesen előszabott föltételek szerint, hanem a mint érdekeink szabad fejlődése magával hozza, teszünk szolgálatot embertársainknak. És a szabadság

ezen légkörében mind magunkat, mind embertársainkat legjobban szolgáljuk. Így a modern társadalom egyfelől a szabadon fejlődő emberi érdekek nagy organismusa, másfelől azon kölcsönös szolgálatoknak processusa, melyeket szabad ember szabad embernek tesz.

Igaz, e ragyogó képnek vannak sötét pontjai is. De ezek nem tartoznak annak lényegéhez. Minél inkább elkészíti a művész, vagyis az emberiség fejlődésének szabadsága, ezen képet, annál inkább eltűnnek ama sötét pontok. Ezt sohasem fogják hinni azok, kik a haladás által igazságtalan előnyöket vesztettek; ezt nehéz bevarni azoknak, kiknek a haladás igazságos érdekeit még ki nem elégítette. És mégis úgy van. Csak legyünk egy kis türelemmel!

Az emberiség ma egy gondolat, de a gondolat ezen széles birodalmában még sok ámitó lappang, kiknek «kedvesebb az önmaguk által föltalált hazugság, mint a mások által föltalált «igazság». «A föld ma egy terített asztal», de soknak csak a lehulló morzsák jutnak ezen terített asztalról. A jó áruczikket meghozathatom a másik világrészből, de ily széles körben a rossz áruczikk hálójába is sok áldozat kerül. Kis körben a rossz firmát ott hagyják. Nagy körben is ott hagyják azt azok, a kik próbálták, de a hol ezen kör világforgalommá szélesül, ott akadnak mások.

E bajok láttára a pillanat befolyása alatt álló emberek, kik nem látják az emberiségnek világtörténeti irányát, búsan lehajtják fejüket, és átkozzák a szabad concurrentiát. Legyenek egy kis türelemmel! Egy forgalmilag a középkor módjára elszigetelt városban a concurrentia átlátszósága egy pár nap alatt bekövetkezik. Itt mindenki látja a másiknak társadalmi értékét; itt áll a közmondás, hogy: «A jó bornak nem kell czégér». De vajjon elég-e önmagának egy ily kis kör? Az ember csak az emberiség egységében találja föl a «vitaе sufficientiá»-t.\*

\* A *vitaе sufficientia* az embernek nemcsak gazdászati, hanem szellemerköles érdekeire nézve is értendő, mert a társadalom az utóbbiakat is magában foglalja. A *vitaе sufficientiá*t ezen szellemerkölesi értelemben az emberiség egységében a kosmopolita nem találja meg; mert az emberiség a maga culturalanyiságát az egyes nemzetekben éli. A nemzet ugyan mint culturalany, nem a társadalom, hanem az állam; de ettől az egyes ember társadalmi cultureletét elválasztani nem lehet. A nemzeti műveltség állami momentum, az egyéni műveltség társadalmi momentum. Ezek bár különböző fogalmak mégis mindenütt együtt vannak, mint az éremnek két oldala. Midőn a kosmopolitika azokat mégis elválasztja, akkor holt műveltséget hord lelké-

A mi egy városra szorító forgalomban kifejlődik pár nap alatt, annak kifejlődésére a világforgalomban század sem elég. Az emberiség életében a forgalom gyorsabban szélesbült, mint az áttekintés világossága terjedt. Kis szobát egy mécs bevilágít, nagy térben hatalmasb világítószert kell. Ez nem is fog késni. Már ma is oly távol-ságban tisztán látják egymást az emberek, a mely távolságban hajdan a mesék országa volt. Közelg az idő, midőn a föld bármely pontján előforduló és figyelemre méltó jelenség egyszerre mindenütt ismeretes lesz, mintha csak egy városban laknánk. Még ma a vasút a sötétségbe rohan; de a világosságot viszi magával. E világosság le fogja űzni a vasútról azon árucikket, mely nem érdemes arra, hogy a vasút jó-téteményében részt vegyen. Közelg az idő, midőn reklam helyett a valódi érték fog uralkodni. Ne ítéljük elhamarkodva ezen *átmeneti* korszak fölött. A legédesb gyümölcs is fanyar, a mig éretlen. A szabad verseny törvénye megvéd minden embert, de csak akkor, ha ugy alkalmaztatik emberiségileg, mintha csak egy városban alkalmaztat-nék. Ha minden érdek, mely egymással szemközt áll, *emberiségileg* áll szemközt, akkor minden érdek megkapja azt, a mit érdemel. A mai forgalom nagyszabásúvá teszi a visszaélést, de nagyszabásúvá teszi azon világosság terjedését is, mely a «sophisticirte Stoffe» helyébe a solid munka sikereit fogja léptetni.

#### IV.

Az államot és társadalmat *anyagilag* szokták megkülönböztetni, vagyis az életviszonyokat kizárólag a társadalom tartalmává teszik. Igy az állam egy pusztá közjogi formává lesz, mely kong az üresség-től. Az ily állam a logika műve, és nem az emberi természet produc-tuma. Az ily államot megtagadja a természet és a világtörténet; az ily állam csak a felhőkben létezik és a papiroson. És mégis meg-döbbsentő, mennyire el van terjedve ezen állampusztító elmélet. Egy hirlapot nem vehetünk kezünkbe, egy gyűlés szónokait végig nem hall-

ben. Lerontotta azon csatornát, melyen át az emberiségi vita sufficiens az egyes emberre árad. A kosmopolita az emberiség egységében sem lesz önmagában elég, mert ő nem egész ember. Azon mesés szigetet, melyről *Diodor* beszél, hol *hajlékony* az emberek esontja és *ketté hasított* a nyelve, a kosmopoliták csakugyan fölfedezték, csakhogy nem a déli oceánban, hanem saját lelkökben.

gathatjuk, egy magántársaságban nem politizálhatunk a nélkül, hogy ne kellene tanuivá lennünk annak, miként lesznek az életviszonyok a társadalom monopoliúmává, miként zsugorodik össze az állam egy puszta syllogismussá; miként költözik a társadalomba mindaz, a mi él, és miként veszi el az állam minden biológiai jellegét. S a mi legkülönösebb, a kik zörgő esontvázzá soványítják az államot, és mindent a társadalomnak adnak, azok mégis rendszerint az állam javáról beszélnek, csak ritkán a társadaloméról, és meg is vannak győződve arról, hogy a mit mondanak, az az állam javára szolgál. Talán azt hiszik, ha minden életviszonytól megfosztva, mumiává teszik az államot, akkor ennek az egyiptomi mumiák állandóságát adják. Megölik az államot, hogy halhatatlanná tegyék!

Vannak, kik az állam és társadalom *anyagi* megkülönböztetésének veszélyes consequentiáit látva, egyáltalán elvetik az állam és társadalom megkülönböztetését. Ez a tudomány strucz-politikája. A mely gondolat haladást tartalmaz, az győzni fog mindig, még ha veszélyes tévedések tapadnak is ahhoz. Az emberi gondolatot megállítanunk nem lehet. Tévedéssel, vagy a tévedéstől megszabadítva, de el kell fogadnunk a haladást. A választás igen egyszerű: *alakilag* különböztessük meg az államot és a társadalmat.

Abstract ember nincs. Minden ember a maga életviszonyaival együtt egy személyes egységet képez. Az ember az életviszonyok nélkül puszta gondolat, csak fogalom. Nem élő emberre, hanem csak egy fogalomra alapítják az államot azok, a kik az életviszonyokat mind lefoglalják a társadalom számára.

A cynikusok, majd a stoikusok, később az anachoréták megkísérelték széttörni az életviszonyok hatalmát. Antisthenes az életviszonyoktól oly független akart lenni, mint az Isten. Ily függetlenség azonban ember számára nem terem. A ki azt hiszi, hogy legfüggetlenebb az életviszonyoktól, csak más módon függ azoktól. A ki puszta megy, hogy szabaduljon az életviszonyok hatalmától, azt épp az életviszonyok szellemében beállott fordulat kergette pusztába; új eszme, melyet a pusztába is magával visz. A kik az államot és társadalmat *anyagilag* különböztetik meg, azok túltesznek Diogenesen. Az életviszonyokat mind oda adják az *embernek a társadalomban*; ellenben az *embernek az államban* még Diogenes hordója sem marad.

Tény, hogy az életviszonyok az államot ép úgy meghatározzák, mint az egyes embert. Az állam az emberek lelkében van, viszont az



emberek lelke az életviszonyok hatalmában. Más a theokratia, más a kereskedő állam, mert mások életviszonyai. Az életviszonyok tehát uralkodnak az állam fölött.

Az életviszonyok ezen állami uralma az államra nézve vagy *belső*, vagy *külső*. Azaz: az életviszonyok uralma vagy magának az államnak uralma, vagy pedig az államra nézve egy külső hatalomé. Az első esetben, ha t. i. az életviszonyok uralma államilag belső, akkor ezen uralomnak *alánya* maga az állam. A második esetben, ha t. i. az életviszonyok uralma az államra nézve külső, akkor az állam ezen uralomnak *tárgya*. Az első esetben az állam független, az utóbbi esetben nem.

Ha tehát az államot és társadalmat *anyagilag* különböztetjük meg, azaz: ha az életviszonyok kizárólag társadalmat képeznek és államot nem, akkor az életviszonyoknak az államra gyakorolt hatása, az állam szempontjából külsőleges hatás, vagyis az állam fölött a társadalom uralkodik, mert hiszen ezen elmélet szerint életviszony és társadalom azonos. Mig tehát a világrend azt hozza magával, hogy az életviszonyokban az állam uralkodjék a társadalom fölött, miként az emberi szervezetben a lélek a test fölött, addig az állam és társadalom *anyagilag* megkülönböztetése oda vezet, hogy a társadalom uralkodik az állam fölött, mert az életviszonyok ezen elmélet szerint csak társadalmi minőségben gyakorolhatják állami hatalmukat. Ime tehát, az állam és társadalom *anyagilag* megkülönböztetése magában hordja az állam függetlenségének elvi tagadását, nem ugyan nemzetközi irányban, hanem a társadalommal szemközt.

És ez nem szürke elmélet, hanem nagyon is gyakorlati kérdés. Először is, a helytelen elv mindig megtermi keserű gyümölcseit az emberi lélekben; mert nem tilthatjuk meg az embereknek, hogy következetesek legyenek. De ez nem minden. Hogy az állam független legyen, a végett szükséges nemcsak jog, hanem hatalom is. Az államnak hatalmasnak kell lennie, mint a saját területén fejlődő társadalmi hatalmak közül bármelyik; mert különben ezen hatalmaknak (felekezeti hatalmak, pénzhatalmak s egyéb társadalmi hatalmaknak) eszközévé lesz. Ámde mily hatalmi arány az: egyfelől az állam, mint pusztán közjogi formalismus, másfelől az életviszonyok élő erejétől duzzadó társadalmi körök! A kik az államot és társadalmat *anyagilag* különböztetik meg, a kik tehát az államot az életviszonyok élő hatalmától megfosztják, azoknak törékeny állami sajkáját a mai hatalmas

társadalom hullámozó tengere csakhamar összezúzza. Óvakodjunk e sajkán tengerre szállni; óvjuk meg az államot ily elmélettől. Oda kell törekednünk, hogy a polgárok az államot is éljék bele életviszonyaikba. Akkor nemcsak joga, hanem hatalma is leend az államnak arra, hogy a társadalom fölött uralkodjék. Az életviszonyok személyes állami egységgé alakulva, majd tudnak uralkodni a társadalmilag megosztott életviszonyok fölött. Fonák elvek terjesztésében az állam gyöngesége van, helyes elvek terjesztésében az állam ereje.

A polgárok az állameszmét bele élik életviszonyaikba, főleg ingyenes politikai munka által az önkormányzatban. Még a földgöngyöt is megszeretjük, ha az állandó és kitartó munkánk tárgya. Még a nemzetet is megszünik szeretni az ember, ha annak ügyei nem képezik munkásságának tárgyát. Oly polgárok, kik ingyenes politikai munkát nem teljesítenek, ajkaikon fogják hordani a nemzetet, de életviszonyaikba csak saját én-jöket élik bele.

A most mondottakból érthető, hogy Angliában, az ingyenes állami munka hazájában mért oly hatalmas az állam, vagyis a nemzet az életviszonyokban? És Franciaországban, az administratív centralisatio hazájában, mért alakulnak az életviszonyok túlnyomóan, majdnem kizárólag társadalommá, s mért sülyed a francia állam is mindinkább egy pusztá társadalmi alakzattá.

Az *egyes* életviszonyok előbb alakulnak társadalmilag, és azután államilag; de azért a társadalom, mint *egész*, nem előzi meg az államot, mint *egészet*. A társadalom sohasem volt egy neme a természeti állapotnak. Az életviszonyok egész rendszere együtt és egy időben alakul állammá és társadalommá. Olykor, mint péld. a középkorban, elhomályosul azokban az állameszme, de egészen soha el nem tűnik.

Azonban az *egyes* életviszonyok előbb társadalmi niveaun jelennek meg, és csak azután emelkednek állami niveaura. Minden egyes életviszony, mint társadalmi viszony születik. Társadalmi jellegét később is megtartja, de a polgárok állami öntudata által egyszersmind az államélet elemévé lesz. Ez a fejlődés egyetemes törvénye. Minden fejlődés egyes részleteiben előbb személytelen, aztán személyes. A mindenségnek mégis két oldalát folytonosan együtt képezi a személytelen és személyes fejlődés. Ugyanez történik, még pedig lélektanilag könnyen érthető módon a mindennapi életben. «Gyárat nem emel patriotismus, hanem a nyeresény reménye.» De miután keletkeztek a gyárok, a patriotismusnak is erejévé lesznek. Így van ez minden élet-

viszony tekintetében. Az egyén szolgálatában, vagyis társadalmilag, a fejlődés személytelen stadiumában keletkeznek, s azután az állam személyes egységébe emelkednek. Az életviszonyokat rendszerint az önzés teremti és csak azután lesznek azok az önfeláldozás eszközeivé. E processus az egyes életviszonyokban szakadatlan levén, az eredmény az, hogy az életviszonyok *összesége* együtt képezi folytonosan mind az államot, mind a társadalmat. Az állameszme az életviszonyokban sohasem hal meg; még akkor sem, mikor államok romba dőlnek.

Ezt főképen *Frantz*-czal szemben hangsúlyozom. Ezen némettudós arra figyelmeztet, hogy midőn egy állam elenyészik, akkor mégis nem enyészik el minden. Tehát, úgymond, a társadalom létezik, mint az államtól különböző momentum.\*

Bizonyynyal létezik. De vajjon *Frantz* ezen érvelése teszi azt bizonyossá. Ezen érvelés nem a társadalom létét, hanem csak azt bizonyítja, hogy mielőtt egy igazsághoz eljutnánk, annyi tévedésen kell kersztül gázolnunk, hogy némely pessimisták czélszerűbbnek tartják, ha nem is keresnők a tudomány igazságait, mintsem azokat ily drágán fizessük meg tévedésekkel «Ha egy állam elvész, nem minden vész el, tehát van társadalom.» Mondja *Frantz*.

Ezen tételek mindenike áll magában, de nem áll azoknak okozati összefüggése; mert a mi egy állam elenyésztekor fönmarad, az *nem kizárólag* társadalom. Pedig *Frantz* épp azzal akarja a társadalom létét bizonyítani, hogy ilyenkor nincs állam, mert elenyészett; de mégis van valami; mert nem enyészett el minden. És ezen valami: a társadalom.

A *Frantz* által fölhozott esetben egy *konkrét* állam elenyészett, de nem enyészett el általában az állameszme fejlődése az életviszonyok-

\* «Mann braucht sich nur die Frage zu stellen: was denn eigentlich geschieht wenn ein Staat untergeht, wovon wir in unseren Tagen so naheliegende Beispiele haben? Eine solche Katastrophe ist doch niemals ein allgemeiner Untergang, sondern immer bleibt sehr viel mehr bestehen als untergeht, denn was dabei untergeht, ist der Hauptsache nach nur die Staatsgewalt, an deren Stelle eine neue Staatsgewalt tritt. Was aber übrig bleibt, ist nicht bloss das Land, auch nicht bloss die Leute mit ihrem persönlichen Charakter und ihren individuellen Rechten und Interessen, sondern es bleiben der Regel nach auch viele Einrichtungen bestehen, die nicht etwas bloss Privates sind, wie namentlich die Gemeinden; dann ferner Stände, Corporationen; stb. stb. Gibt es also etwas, was fortbesteht, wenn der Staat untergeht, so ist jedenfalls die Thatsache einer Solchen Mittelwelt zwischen dem Individuum und dem Staate festgestellt. (Die Naturlehre des Staates. 162. Iapon.)

ban; sőt inkább minden félbeszakítás nélkül egy újabb konkrét államra vezet. Az életviszonyokban teljes államtalanság soha sincs. Meghalt az állam, éljen az állam! Ez az emberi természet szava. Sőt az új állameszme töri szét a régit. Az antik római állam szétporlott, mert a barbar népek új állameszmét hoztak magukkal. Szemünk előtt enyésztek el az apró olasz államok; de azért nem volt egy pillanatra sem államtalanság; mert inkább egy hatalmas állameszme dönté romba azon apró államokat s a mi katasztrófájukat túlélte, az nem volt kizárólag a társadalom, hanem az olasz állami egység.

Frantz elemzése szinte az állam és társadalom *anyag*i megkülönböztetésén alapszik; a mi nála csakugyan meglepő. Persze, ha az összes életviszonyok, még a község is (!) mind merő társadalom, s ennélfogva az állam üres közjogi formalismus, akkor Frantz elemzése áll, sőt nagyon szellemes; akkor előfordulhat, hogy a régi állam közjogi szervezete már összeomlott, és az új állam közjogi szervezete még nem épült föl. Tehát egyelőre van államtalanság, anarchia, társadalom, és semmi egyéb. Ez állna, ha az állam nem volna egyéb, mint közjog. De ki állított össze éles megjegyzésekből egy egész könyvet az állam mint «hölzernes Gerüst» ellen?

A közjogi szervezet szükséges a végből, hogy az állam fönmaradjon, és önrendelkezését gyakorolja. Senkinek sem jut eszébe a közjogi szervezet jelentőségét kicsinyelni. De az állam lényege nem a közjogi szervezetben van, hanem abban, hogy a nemzet a polgárookban tudja és érzi magát. Az állam lényege tehát ethikai momentum. S vajjon azt hiszi-e Frantz, hogy az olasz nemzet nem tudta és érezte magát az olasz honfiakban, mielőtt azon apró államok összedültek? És ha tudta és érezte, akkor volt is azok életviszonyaiban állam még mielőtt az olasz egység közjogilag szerveztetett. Tehát ezen életviszonyok nem alakultak egy perczig sem kizárólagosan társadalommá, sőt épp ily katasztrófák idején mutatják meg az életviszonyok államilag productív erejüket. A tudományos elemzés arra való, hogy tisztítsa a fogalmakat; Frantz említett elemzése csak zavarja azokat.

Fogalomzavart terjeszt Frantz az állam és társadalom megkülönböztetése tekintetében más irányban is; t. i. az által, hogy a társadalmat egy *közvetítő körnek* («Mittelwelt») mondja az állam és egyén közt. Ezen tévedést azonban *Mohl* Roberttől veszi át, a kinek nagy érdeme, hogy az állam és társadalom megkülönböztetését oly erélyesen hangsúlyozta, de a ki e megkülönböztetést egészen hibás irányba terelé,

midőn a társadalmat az egyes személyiség sphärája és a népelet organikus egysége között középhelyen vélte fölfedezni.\* E szerint a fejlődésnek három foka: az egyén, a társadalmi körök és végül az állam. Ennek megfelel Mohl szerint, az eddig évezredekben át uralkodott fölosztástól (közjog és magánjog) eltérőleg, a jognak is három ága: magánjog, társadalmi jog, állami jog.\*\*

Ezen rendszer az államot hatványozott társadalommá teszi; valami egyetemes társadalmi körré. Világossága, átlátszósága különösen veszélyessé teszi azt, főleg napjainkban, mikor az emberek hajlanak arra hogy az államot a társadalomba fojtsák. Csak mondta volna Mohl a régi rómainak, hogy ő nem közvetlenül éli az államot, hanem csak bizonyos társadalmi körök közvetítésével, majd nagyot néztek volna a Fabriciusok, Catók, Grachusok és Cicerók. Ma, fájdalom, visszhangra talál. Annál inkább kell az ellen küzdeni, hogy a nevezett német tudósok társadalmi «Mittelwelt»-je az államot is lehúzza társadalmi niveaura.

Azért, hogy a társadalmi körök számos egyest egy egészbe (pl. egy részvénytársulatba) foglalnak, még épen nem állnak az államhoz közelebb, mint maga az egyes; mert nem a sok egyesnek egy egészbe való összefoglalása, hanem ezen összefoglalás elve dönt. A társadalmi kör sok egyest összefoglal. Az állam is sok egyest összefoglal. De ezt épp ellenkező elv szerint teszik. A társadalmi körben sok alany érdeksomája. Az államban egy alanynak érdeke. A társadalmi körben összhangzó akaratok. Az államban egy akarat. A társadalomban és államban az akaratfejlődés egy személynek lélektani egységén alapszik; de míg a társadalomban ezen lélektani egység egy ember, addig az államban egy évezredes ethikai személy. Államügy és magánügy kétségtelenül ellentétes elv, mert hisz az állam nem egyéb, mint a magánügynek folytonos áldozatul hozatala egy magasb ethikai lét, a nemzet, mint öncél javára. És a társadalom nem egyéb, mint szervezett, hatványozott magánügy. A magánügy még sokkal inkább magánügy, ha azt társadalmi körré szervezzük. És mégis a társadalmi kör közvetíténé az egyént az állammal? Az ember lelkében az önzést és önfel-

\* Seit ganz Kurzem ist man zu der deutlichen Erkenntniss gekommen, dass das gemeinschaftliche Leben der Menschen keineswegs im Staate allein besteht, sondern dass zwischen der Sphäre der einzelnen Persönlichkeit und der organischen Einheit des Volkslebens eine Anzahl von Lebenskreisen in der Mitte liegt. (Die Geschichte und Litteratur der Staatswissenschaften. I. 70.)

\*\* Encyklopädie der Staatswissenschaften 197. lap. 3. jegyzet.

áldozást egymással a szervezett, vagyis lélektanilag hatványozott önzés közvetítene? Vajjon ha egy részvénytársulat közgyűlésében arról tanácskoznak az emberek, miként fokozzák jövedelmüket, ha egymást beletűzelik a nyereségyágyba, ha a magánérdek tüzfolyamában fürdenek mindnyájan, vajjon akkor közelebb jntottak az államhoz, a közügyhöz, az önfeláldozáshoz?

Hogy a társadalomnak, mint az állam és egyén közé állított «Mittelwelt»-nek Frantz nem találja vezérelvét, az könnyen érthető. A semminek nincs vezérelve; s az állam és egyén közt nincs semmi. Az ember közvetlenül éli mind az államot, mind a társadalmat. Frantz három kategóriát különböztet meg: az egyént, államot és ezek közt a társadalmat. Ámde az egyénben csak két vezérelv van: önzés és önfeláldozás. Ama három kategória közül tehát egyik szükségkép elv nélkül marad. Mohl és Frantz társadalmi fogalma két szék közt a földre esik. Nem a gazdag fejlődés miatt nem találja Frantz a «Mittelwelt» fogalmát, mert hisz akkor a természetnek sem volna fogalma. Nincs oly sokféleség, melynek közös elvi alapja nem volna. Az életviszonyok egyaránt sokfélék állami és társadalmi alakulásukban. De mindkét alakjukban vezérelv sugározza át azokat: a nemzet eszméje állami alakjukban, az egyén eszméje társadalmi alakjukban. A ki valami harmadikat keres, annak csak az üres semmiség akad kezébe.

**Dr. Kuncz Ignác,**  
pozsonyi jogtanár.

## A VALLÁS EREDETÉNEK ÉS FEJLŐDÉSÉNEK KÉRDÉSÉHEZ.

(*Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion, mit besonderer Rücksicht auf die Religionen des alten Indiens von F. Max Müller* Zweite unveränderte Auflage. Strassburg. Karl J. Trübner 1881. 8-r. XVI, 439. és ezzel kapcsolatban: *Die arische Periode und ihre Zustände von Dr. F. Spiegel, Professor an der Universität Erlangen. Leipzig 1887. Wilhelm Friedrich. 8-r. X. 330.*)

E két könyv elseje a Hibbert-alap igazgatósága amaz elhatározásának, mely a világ különböző vallásairól szóló felolvasáscycclus rendezését mondta ki, köszöni létét. E felolvasásokat a híres Müller Miksa nyitotta meg 1878-ban a Westminster-Abbeyban, két bevezető felolvasás után (1—146 o.) öt felolvasásban India vallásairól értekezvén,\* s a számos bírálatból, melyben ezek részesültek, maga Müller Miksa a német kiadás előszavában (VIII) jogosan olvashatta ki, hogy fejtegetései egészbenvéve czéljuknak megfeleltek és a philosophiai műveltségű olvasók figyelmét a jelenkor gondolkodásának gócpontjára irányozták, arra t. i., miként jutunk az *érzékfölöttihez*, a *transcendentalishoz*, a *végtelenhez*, az *istenihez*?

Mielőtt azonban maguknak a felolvasásoknak tartalmát megtekintenők, álljanak itt általános jellemzésül a Hibbert-felolvasások alapítására vonatkozó emlékiratból, mely alá Müller Miksán kívül a többi közt George W. Cox, J. Muir, Robert Wallace, A. H. Sayce jegyezték, a következő sorok: «Abból a tényből kifolyólag, hogy Anglia összes fő theologiai intézetei még a régi korból eredő korlátok közé vannak szorítva, mely alól a kutatás más ágai rég kiszabadultak, a theologiai kérdések fejtegetése Angliában szabály szerint teljesen az egyházi érdekek és párthajlamok uralma alatt áll és távol van

\* Müller e felolvasásait francziára James Darmesteter, kiváló iráni nyelvtudós és mythologus fordította.

attól, hogy ama tekintélyre és bizalomra tehetne szert, melylyel minden más téren a kutató buzgalomnak és a tudományosságának méltán adóznak. Nincs ok rá, miért érvényesülhetnének kiváló ismeretek és kritikai tehetség, ha buzditást nyernek az igazságnak előítélettől ment keresésére, a vallási eszmék terén kevésbé eredményesen, mint a socialis vagy physikai kutatás terén; az sem szorul kétségre, hogy hallgatóság is akad, mely a theologia meg nem oldott problémái minden alapos és komoly tárgyalását örömmel üdvözli. Véleményünk szerint itt az ideje, midőn feltehető, hogy kiváló eredményeket várhatunk, ha eltökélve magunkat gondoskodunk arról, hogy az ilyen problémákat arra teremt tudósok szabadon fejtegethessék. A hagyományon alapuló akadályok mellett is, melyek Angliában a vallás története és elmélete előítélet nélkül való tárgyalásának útjában állottak, Németország és Hollandia szabadelvű iskoláiból gazdag irodalom hatolt át hozzánk és ez a jelen nemzedék gondolkozásmódjára félreismerhetetlenül élesztő hatást gyakorolt, úgyhogy nem hiányozhatnak alkalmas közreműködők a vallási nézetek amaz átalakulásánál, mely közöttünk végbemegy. De egy nép érzelmi és kedélyi életének elváltozása nem mehet végbe kizárólag a külföld befolyása alatt. Míg az új eszme az angol gondolkodók képzetvilágába kívülről hatol be, hijával van a helyi színezetnek és a természetszerű fejlődés erejének. Ha Angolországban a közvéleménynek és a nyilvános intézményeknek átalakítása végett befolyásra van szükség, angol tudósok kellenek . . . \* Azt hiszszük, hogy (a Bampton-felolvasásokhoz) hasonló intézmény fölötté hasznosnak bizonyulna az ítéletnek a minden vallásos élet tiszteletével párosult függetlensége terjesztésében, ha ugyanis általa a philosophia, a biblicus kritika és az összehasonlító vallástudomány kiterjedt térein történő legújabb kutatások leglényegesebb eredményeiből egyes dolgok időről-időre az angol közönséggel világos alakban közöltetnének . . . »

És ilyen eszmemenetnek nyerjük első kifolyását Müller felolvasásaiban, melynek főbb eszméiről éppen szólni akarunk.

Müller munkájában a historiai (geneticus vagy másként evolutio-naris) irányt választotta vezérfonalul. «Ha» — úgymond — «tudni akarjuk, hogyan van az embernek vallása vagy hogy általában az érzékelhető és értelmesen felfogható határán hogyan léphetett túl, látnunk kell,

\* Ugyanez áll természetesen hazánkra vonatkozólag is.



*hogyan jutott hozzá a valláshoz, azaz a vallási öntudat történeti fejlődésének ismeretére kell törekednünk.»* És minthogy az nagyban és egészben az egész emberiségre vonatkozólag, összességben keresztül nem vihető: a vallási gondolkozás- és kifejezőmód minden egyes folyamát a forrástól torkolatáig kell követnünk. Ezt teszi ugyancsak Müller felolvasásaiban specialiter az *óind vallásra* vonatkozólag.

Az óind vallás fejlődése, mely fokról-fokra oly tökéletesen általérthető, a vallás fejlődésének nem az egyedül lehetséges és egyedül helyes útja, hanem csak egy a sok közül. Az összehasonlító theológiának, mint most Pfeiderer, Happelt, Reville, Tile és hozzájuk hasonlók maguk elé tűzték, ezzel szemben az a célja, hogy minden természeti vallást keletkezésében és megszűnésében átértsen, hogy azután a sokaságban az egységet, a változóban az állandót, a hamisban az igazat felismerje. Az összehasonlító vallástudomány éppen a különböző vallások között fennálló egyezésekre támaszkodva jut arra a tapasztalatra, hogy a vallás, mint olyan az emberiség elválaszthatlan tulajdonságaihoz tartozik éppen úgy, mint — Kanttal beszélve — az érzéki szemlélet formái, a tér és az idő, és az ész kategóriái.

«Hogy van az, hogy az embernek vallása van?» E kérdéssel kezdi Müller első fölolvását és hozzá teszi, hogy e kérdésben bármennyiszer vettessék is fel, mindig valami különöset, meglepőt fogunk találni. Hogy van az, hogy létezőnk, hogy érzékileg észreveszünk, hogy fogalmakat alkotunk, hogy észrevevéseket és fogalmakat összehasonlítunk, hogy logikailag összeadunk, kivonunk, szorzunk és osztunk? Mindezek olyan kérdések, melyekkel mindenki többé-kevésbé tisztában van, mióta Plató vagy Aristoteles, Hume vagy Kant műveibe belepillantott. Észrevevés, fogalomalkotás, képzelés, ítélet, minden a mi bennünk tudatra jön — mindezeknek létjoga és alapja bizonyítva van. De az a kérdés: *hogyan hiszünk*, hogy van az, hogy tudatunk van, vagy veljük, hogy van, dolgokról, melyeket sem érzékeink észre nem vehetnek, sem eszünk fel nem foghat — az a kérdés, mely látszólag minden más kérdésnél közelebb áll hozzánk, éppen ez csak ritkán talál még a legnagyobb philosophusokat is beleértve, kellő figyelemre.

Strauss, ki különben éles gondolkodó, «Der alte und der neue Glaube» című utolsó munkájában azt a kérdést állítja fel: *Van-e még vallásunk?* Ilyen kérdésre nincs mit felelni; hivatkozunk egyszerűen a statisztikusra, ki csakhamar számokkal igazolhatja, hogy a világon 100,000 emberre alig egy esik, ki azt vallaná magáról, hogy *nincsen*

vallása. Ha Strauss más feleletet óhajt vala, másként kellett volna a kérdést felállítania. Mindenekelőtt törekednie kellett volna a vallásnak pszichologiai és történeti fejlődésében való felfogására és definiálására. Mit tesz azonban Strauss? A régi definiíciót veszi, melyet Schleiermacher adott a vallás mivoltáról és a mely abban áll, hogy magunkat egyenesen függésben levőknek tudjuk (das wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig bewusst seien) és kiegészíti ezt Feuerbach definiíciójával, hogy a vallás mivolta a kívánságban áll, mely kívánság (Wunsch) imádkozásban, áldozásban, hitben nyilvánul. Minthogy ez a vallási elem, az imádkozás, keresztvetés, misehallgatás stb. sokkal gyakrabban és szakadatlanabbúl jelentkezik a középkorban, mint most, Strauss azt oda magyarázza, hogy ma napság már csak kevés intenzív jámborság vagy vallás létezik. *Ipsissima verba.*

De hát mikor bizonyította be Strauss, hogy az igazi vallás csak az imádkozásban, keresztvetésben és misehallgatásban áll? Ha tovább kísérjük Strausst állításában, majdnem azt kell hinnünk, hogy igaza van Renannak, midőn azt mondja, hogy a németek erőnek erejével atheisták akarnak lenni, de igazában sohasem tudják ezt megvalósítani. Strauss azt mondja: «A világ ránk nézve az észszerűnek és jónak műhelye; az, a mitől mi magunkat egyenesen függőknek érezzük, semmi esetre sem valami nyers erőhatalom, mely előtt néma resignációval hajlunk meg, hanem rend és törvény, ész és jószág egyúttal, melynek szerető bizalommal engedjük át személyünket. Ugyanahhoz, kitől függőknek találjuk magunkat, egyszersmind belsőkben rokonságot érzünk, a függésben egyszersmind szabad voltunkra is rájövünk, a mindenség iránt meglevő érzésünkben kevélység alázatossággal, öröm megadás-al vegyül együvé». Ha ez nem vallás, mit nevezünk annak? Strauss nem akar cultust, mert a cultusban csak szolgai istentiszteletet lát, megtartja azonban a Schleiermacher-féle függésérzetet teljes jelentésében és ismét csak a kívánságnak és vágynak Feuerbach által hozzáfűggesztett elemét veti el, mint minden vallásnak nem igaz és nem nemes alkotórészét. Röviden szólva, Strauss oly kevéssé van tisztában a vallás igaz mivoltával, hogy végre arra a kérdésre, vajjon neki magának van-e még vallása, csak ekként felelhet: Van vagy nincs, a hogy vesszük, «a szerint, a mit értünk alatta, je nachdem man es verstehen will».

Nos, kérdi Müller, hogyan értjük meg, hogy mi a vallás valóban? Müller szerint csakis úgy, ha meg akarjuk érteni azt, hogy mi *volt* a vallás.

A vallás, folytatja a jeles gondolkodó, nem modern találmány; olyan régi az, mint az emberiség maga. A legrégebbi írott emlékek majdnem mindenütt vallási tartalmúak és még mielőtt a régi indogermán\* nyelvek szétváltak volna — ki mondja meg, hány ezer évvel Homér és a védák kora előtt — honolt már a vallás az emberi szivekben. Így mindenütt a nyelvfejlődés legalsó fokán éppen úgy, mint a legújabb philosophiai vizsgálat magaslatain a vallás hatalomnak tűnik fel, mely nem ignorálható és a mely éppen úgy, miként az érzéki észrevevés (érzékelés) és ész (Sinn und Verstand) magyarázatot igényel.

A vallás jelentősége már a régi görög philosophusokat is foglalkoztatta és már itt kezdődik a vallástudomány első kezdete. Feuerbachnak «Das Wesen des Christentums» czimű művében kifejezett nézete a vallás eredetéről, mely a modern kétségbeesés kiáltásaként cseng füleinkben, már több mint kétezer év előtt feltalálható Görögország régi philosophusainál. Feuerbach szerint a vallás az emberiség bajainak kovásza. A beteg, önnös szív kívánságaival és gondjaival, minden valásnak, minden szerencsétlenségnek a forrása. Már a Kr. e. VI. században mondta Herakleitos is, hogy a hit betegség, de hozzátette — *szent betegség*.\*\*

Mindamellet Herakleitos és Feuerbach felfogása közt nagy a különbség, mert Herakleitos sehol sem tagadja a halhatatlan istenek létezését, csak ha látta, hogy az emberek hiszik azt, a mit vándorló énekesek Zeus és Heráról, Hermes és Aphroditéről beszélnek, gondol lelki bajra, melyet az orvos gyógyíthat, de egészen soha nem irthat ki. Bizonyos értelemben tehát a vallástudomány is épp oly kevésbé modern találmány, mint maga a vallás. Mindenütt, hol emberek léteznek, van vallás, és a hol vallás van, nem várat a kérdés se sokáig magára, hogy *honnan származik a vallás*,\*\*\* vagy a mi nyelvünkön: *hogyan tarthatjuk azt igaznak, melyet sem nem érzékelhetünk, sem eszünk segítségével ki nem deríthetünk?*

Ha Herakleitos vallási tévelygésről beszél, egészen mást ért a *hit* nevezet alatt, mint mi manapság. A *hit* vagy *vallás* szónak ugyanis

\* Müller ezt «árjá»-val jelöli, mely néven újabban csak az ind és a perzsa ágakat foglalják össze.

\*\* Heracliti Ephesii Reliquiae, ed. Bywater, 1877, p. 57. Vita Heracliti a Diogene Laertio IX, 1 alapján.

\*\*\* Müller azt hiszi, hogy az első problémák is, melyek a philosophiának lételt adtak, vallási természetűek voltak.

századról-századra, országok, sőt az egyesek felfogása szerint is más és más az értelme. A magyar *hit* szó mai egyházi értelmében belső érzelmeink készségét jelöli meg az egyház által előírt irányban, a mennyiben az egyház tanítását minden meggondolás, fennakadás és kételkedés nélkül igaznak tartjuk; hiszünk, mert a hit tárgya «nem érzékelhető, eszünk segítségével ki nem deríthető». A *vallás* (hitvallás) viszont hitérzelmeinknek külső nyilvánítása és átvitt értelemben csak a hit tárgya és a hitérzelem is egyúttal. A latin *religio* szó Cicero szerint a *re-legere* igéből származik,\* melynek eredeti jelentése: *valamit ismét fölcsedni, figyelembe venni, meggondolni*; ellentéte pedig: *nec-ligere, valamit figyelembe nem venni, miből a religio szónak alapjelentéséül talán figyelemberétel, figyelmesség, lelkiismeretesség, tisztelet* vehető fel.

De ha szavakkal van dolgunk, melyek mögött hosszú mult áll, világos, hogy azokat sem eredeti értelmük szerint nem definiálhatjuk, sem pedig egyidejűleg mindama jelentésekben nem használhatjuk, melyeket azok lassú egymásutánban feltüntetnek. Teljesen czéltalan dolog volna azt mondani, hogy a *religio* ezt vagy azt jelenti, hogy a religio hit, cultus, moralitás, félelem, kívánság, lelkiismeretesség vagy hódoló buzgalom (Ehrfurcht). A religio mindezt jelentheti és egyik vagy másik philosophus és theologus mindezen jelentésekben használhatta. Mi haszna az olyan distinciónak, ki mondhatná jogosan, hogy a religiót most vagy a jövőben csak az egyik vagy a másik értelem illeti meg.

Ha a papua, kinek még nem akadt szava a religióra, karwarja előtt guggol, kezeit homlokán tartva, és halkán kérdezve magától, vajjon szándéka jó-e vagy rossz, az számára a religio.

Ha egy újabb philosophus, miután istent vagy az isteneket elavultaknak nyilvánítja, valamely kedves emlék előtt leroskad és minden erejét az emberiség szolgálatának szenteli, — az számára a religio.

Ha a vámszedő félrevonult és szemeit nem akarta az ég felé emelni, hanem mellére ütött és mondá: Isten, légy kegyelmes irántam, bűnös iránt, — az számára a religio.

Ha Thales azt mondja, hogy minden dolog tele van az istenekkel

\* Cic de Nat. Deor. II, 28, 72: «Qui omnia, quae ad cultum deorum pertinent diligenter retractarent et tamquam *relegerent sunt dicti religiosi ex relegendo*» . . . azok, a kik mindent, a mi az istenek cultusára vonatkozott, szorgalmasan elővettek és mintegy meggondoltak (*relegerent*) a *relegere*-től *religiosi*-nak hivattak.

és ha Buddha azt tanította, hogy nincsenek devák vagyis istenek — mindkettő vallási meggyőződését nyilvánította.

Ha a fiatal brahman napkeletkor egy hasáb fát tesz a tűzoltárra és a legrégebb imádság szavaival kiált fel: Világosítsd meg szellemünket, vagy ha a későbbi években minden áldozatot, minden imádságot haszontalannak, sőt mi több károsnak ismerte fel és saját énjét csendesen az örök ébenben temeti el (wenn er . . . still sein eigenes Selbst im ewigen Selbst begräbt v. ö. 405, 406. l. «dein eigenes wahres Selbst gehörte dem ewigen Selbst») — mindez religio.

Schiller kijelentette, hogy egyik felekezethez sem tartozik, és miért? — «religióból».\*

Müller ezek elmondása után nem tudja, hogyan adjon olyan definitiót, mely oly bő és kiterjeszkedő volna, hogy mindeme phasisokat magában foglalhatná, azonban ezt a szolgálatot a legrövidebb definitio is megteszi, mely csak e két szóból áll: «*A hit — a vallás*», ha t. i. hit alatt olyan határozatlan fogalmat értünk, mely a «nem érzékelhető»-nek minden nyilvánuló phasisát magában foglalja.

E kis közbenszólás után kövessük Müllert tovább. «Kant szerint a religio erkölcsiség (Sittlichkeit). A religio (subjective tekintve) minden kötelességünknek isteni parancsokként való megismerése.» És nem kell elfelejtenünk, hogy Kant szerént erkölcsi kötelességeink nem azért kötelességek, mert isteni parancsokon alapulnak, hanem megfordítva, hogy mi tekintjük azokat isteni parancsoknak, mert közvetlen tudatunk van kötelességekről. A külső tekintély Kant szerint tisztán látszatos, vagy a mint mi mondanók, az emberi gyengeség engedménye és hozzáteszi: «Minthogy azonban minden czikkelyes törvényekre alapított egyház csak annyiban lehet igaz, a mennyiben a tiszta észhöz (mint ahhoz, mely, ha practicus, tulajdonképpen minden hitben a vallást alkotja) állandóan való közeledésnek és (történeti oldala szerint) az egyházi hit idővel való nélkülözhetésének principiumát magában foglalja: e törvényekben és az arra alapított egyház tisztviselőinél mégis az egyház cultusát annyiban felállíthatjuk, a mennyiben ezek tanításaikat és parancsaikat mindig amaz utolsó célra (a közválsághoz) irányozzák.»

\* *Felekezeti* alatt itt a religio collectiv fogalomnak egyes elágazásait (keresztény, zsidó mohammedán, stb.) értjük. *Mein Glaube. Welche Religion ich bekenne? Keine von allen. Die du mir nennst. — Und warum keine? Aus Religion —* mondja Schiller epigrammicus fordulattal.

Fichte, Kant közvetlen utóda, éppen az ellenkezőt mondja. Szegint a religio sohasem practicus és sohasem volt arra rendelve (dazu bestimmt), hogy életmódunkra (Lebenswandel) befolyást gyakoroljon. Ahhoz elegendő az erkölcsiség, és csak sülyedt társadalom az, mely a religiót a moralis cselekvésmód rugójaként kénytelen használni. A religio, Fichte szerint, megismerés, mely az embert maga magával tisztába hozza, megfelel a legfőbb kérdésekre és így az embert tökéletesen megegyeztetni maga magával és kedélyét igazán megszenteli.

Igaza lehet Kantnak, hogy a religio moralitás, éppen úgy, mint Fichtenek, hogy megismerés — mindkettőnek saját álláspontjából. Csak az ellen szólal fel Müller, hogy az egyik vagy a másik definitio valóban mindazt magában foglalja, mit a religio szóval most vagy azelőtt jelöltek. — Sokan tévesen azt hiszik, hogy a religio isteni lények tiszteletében áll és hogy ilyen külső manifestatio-cultus nélkül a religio teljes lehetetlen. Ellenkezőleg. Léteztek és ma is léteznek vallások, melyekben a külső istentiszteletnek semmi nyoma sincs, mint ezt az ausztráliai\* vademberek példája is bizonyítja. Ezzel ellentétben a hidatsa indiánok Amerikában mindent tisztelnek, a mi a természetben van.\*\*

És hogyan gondolkodnak Európa legcivilisaltabb népeinek legkiválóbb szellemei a religióról? Itt is ugyanazokat az ellentéteket találjuk. Kant úgy nyilatkozik, hogy minden kísérlet, istent tettekkel, melyeknek semmi moralis értékük, megörvendéztetni — merő cultus, vagy külső szolgálat útján — nem is religio, hanem pusztá babona. «Minden», mondja Kant «a mit a jó életen kívül az ember még tehetni vél, hogy Isten előtt kedves legyen, pusztá vallási tévelygés és istennek hamis szolgálata.

Ha a szenteskedő törvény szabta módon a templomba megy, vagy ha a lorettói vagy palästinai szent helyekre zarándokol, ha imádságformuláit ajkai segítségével, vagy, mint a tibeti (ki azt hiszi, hogy ezek a kívánságok, irásba foglalva is, ha csak valaki pl. zászlókra írja, a szél által, vagy szelenczébe zárva, forgógépként a kéz által mozgathatnak, céljukat éppen oly jól elérik) imádkozó kerék útján

\* Journal of the Anthropological Institut 1878 február — «Memorie Storiche dell' Australia, particolarmente della Missione Benedettina di Nuova Norcia e degli usi e costumi degli Australiane» per Mgr. D. Rudesindo, Salvado, O. S. B., Vescovo di Porto Vittoria, Roma, Tip. S. Congr. de Prop. Fide. 1851.

\*\* Ethnography and Philology of the Hidatsa Indians, ley Washington Matthews. Washington, 1877.

juttatja az égi hatósághoz, vagy Isten morális szolgálatának bármilyen más pótlója is mind egyféle és hasonló értékű.»

Szükségtelen is az ellenkező nézetűek közül nevekre hivatkoznunk, kik előtt a szív csendes vagy a tiszta élet cselekvő vallása teljesen értéktelen külső istentisztelet papság, szertartások nélkül.

Tovább haladhatnánk ez után egyik definiőról a másikra és mindig azt találnók, hogy mindannyian azt tartalmazzák, hogy bizonyos tekintélyek nézete szerint a religiónak milyennek kellene lennie, hogy azonban azok majdnem sohasem foglalják mindazt magukban, a mi valaha religiónak nevezetett. Ily körülmények között gyakran megtörtént, hogy azt, a mi a definióból hiányzott, méltatlannak találták a religio névre, hogy azt babonának, bálványozásnak, avagy pusztán erkölességnek, vagy philosophiának tüntették fel. Kant sokat, a mit mások religiónak tekintettek, merő tévelygésnek nyilvánított. Fichte Kant religióját pusztán törvényszerűségnek bélyegezte. Sokak előtt a pompás látványosságok, melyek a római egyházakban vagy chinai templomokban láthatók, merő bálványozásként tűnnek fel, míg mások az ausztrálieiak néma hitét, vagy Kant félig elfojtott meggyőződését atheismusnak keresztelnék el.

Még Schleiermacher definiójáról kell szólanunk. Szerinte a religio abban áll, hogy mi magunkat egyenesen függőknek érezzük valamitől, a mi minket meghatároz és a mit mi meg nem határozhatunk («dass wir uns schlechthin abhängig von Etwas fühlen, das uns bestimmt und das wir nicht bestimmen können»). De itt is egy másik iskola homlokegyenest ellenkezőt állít és kijelenti, hogy éppen a függőség érzete ellentéte a religionak. Gyakran idézett, bár nem nagyon böles mondása Hegelnek, hogy, ha függőségben állana a vallás, a kutyának kellene a legjámborabbnak lennie. Sokkal mélyebb értelmű volt már Bacon mondása, hogy az ember a kutya istene és hogy ennek az emberhez való bizalma az istenben való bizalomféléte fejezi ki. Hegel tehát a vallást tökéletes szabadságnak fogja fel, mint az abszolút szellem öntudatát, mint az isteni szellemnek a véges szellem közvetítésével való tudalmát önnön magáról.

Emez álláspontnál még csak egy lépés hiányzott, és e lépést Franciaországban Comte tette meg, hogy az ember minden vallásnak és minden vallásos tiszteletnek nemcsak subjectumává, hanem egyúttal objectumává is emelődjék.

Comte azt állítja, hogy az ember az embernél magasabbat nem

ismer, és hogy ennél fogva csak az ember lehet a vallási észrevevés és tisztelet legfőbb és egyedül igaz tárgya, csak hogy nem az egyes ember, hanem az emberiség. Az ember fajji fogalma — más néven az emberiség geniusa — itt az alap és azután az egyes ember pappá, az emberiség azonban istenné lesz.

Tagadhatatlan, hogy Comte és tanítványai iratainak ama részeiben, melyek az emberiség vallását hirdetik, néha nemcsak ékesszóló, hanem megragadó és lélekemelő helyek is vannak.

A Saint-Simonistáknál is sok mélyértelmű fejtegetés van. Feuerbach azonban még magát ezt az ulolsó bálványt, az embert is lerombolja. Sokkal jobban ismeri az embert, semhogy bizalma lehetne ennek az emberiség iránt való odaadásába. Önzés szerinte minden emberi cselekvésnek egyedül természetes motivuma. Ismeri az emberiség új papjait és leleplezi őket mint képmutatókat saját maguk és a világ iránt.

Ime, mily nagyok az ellentétek a philosophusok között a vallás definiálásánál. Müller azt hiszi, hogy nem is lehet olyan definitiót adni, mely mindarra alkalmazható volna, mit valaha religio néven jelöltek, és ennek oka megint az, hogy a religio nem valami kész dolog, hanem olyas valami, a mi történetileg fejlődött és még mindig fejlődik. De ha a religio kimerítő definitiója lehetetlen is, lehet legalább oly specificus ismertető jeleket találnunk, «melyek a vallási öntudat tárgyait minden más tárgytól elkülönítik és a melyek egyidejűleg azt az öntudatot, mely e vallási tárgyak felé hatol, megkülönböztetik attól az öntudattól, mely oly dolgokra vonatkozik, melyek az érzékek és az ész körébe esnek».

«Értsük meg egymást! Külön öntudat nincsen a vallásra. Csak egy «én» van és csak egy öntudat, de ez az öntudat változik a tárgyak szerint, melyek körébe esnek». És csak ezt akarjuk jelezni az által, hogy a vallási öntudatról, mint külön facultásról beszélünk, és azt a hit szóval eredeti jelentésében megjelöljük. A hitet az ember külön facultásaként venni fel, vagy vallási ösztönt csempészni be a czélból, hogy azután általuk a religiot, mint tény, megmagyarázzuk, éppen annyi volna, mintha életerőt akarnánk felvenni az élet tényének megértése végett.

Müller 1873-ban a londoni «Royal Institution»-ban a vallástudományról tartott bevezető felolvasásaiban a religio subjectiv oldalát, melyet közönségesen hitnek neveznek, a következő módon kísérelte meg definiálni: «A religio lelkitehetség, mely az embert képessé teszi a



*végtelen*-nek a legkülönbözőbb nevek alatt és változó alakokban való felfogására, olyan tehetség, mely nem csak hogy független az érzékeléstől és az észről, hanem természeténél fogva, az érzékeléshez és az észhez a legmerevebb ellentétben állónak látszik. Ezen tehetség, ezen képesség ezen adomány, vagy ösztön nélkül, ha így akarjuk nevezni, még a fetisizmus és a bálványozás legalsóbb foka is lehetetlen volna és ha csak füleink vannak, csakhamar minden religióban felfedezhetjük a lélek ama mély alaphangját, mely a megfoghatatlannak felfogására, a megnevezhetetlenek megnevezésére irányuló törekvésben nyilvánul, nevezzük bár ezt a törekvést nem bánom kíváncsiságnak az abszolút irányában, vágyódásnak a végtelen felé vagy Isten iránt való szeretetnek.»

Müller még most is azt hiszi, hogy ennek a definíciónak magva egészséges. Müller tehát az öntudat két funkciója, az érzékelés és az ész mellé még egy harmadikat is csatol, mely a *végtelen*-nek felfogására szolgál, a *hitet*.

Mint hogy ugyanis minden érzéki tudásnak állandóan véges tárgyakkal van dolga, nemcsak térben és időben, hanem quantitasban és qualitasban is, mint hogy továbbá minden észtudásunk anyagát csak az érzékektől nyeri: Müller a hit összes tárgyaira, melyek az érzékek körén túl vannak, legáltalánosabb kifejezőül a *végtelent* tartja, mely a vallási észrevezés tárgyait minden más tárgytól élesen megkülönbözteti. Sokan, nemcsak szakphilosophusok, hanem egyáltalában gondolkodó emberek a társadalom minden osztályából, még a vallás lehetőségét kétségbe vonják és pedig abból az egyszerű okból, mert az ember a *végtelent* fel nem foghatja. Ez különösen az úgynevezett positiv philosophia álláspontja. Müller szerint a dolog így áll: Minden tudásunk érzéki észrevezéssel kezdődik. Ebből az anyagból keletkezik fogalmi tudásunk, mely collectív és abstract fogalmakból áll. A fogalmi tudás az érzéki tudástól csak alakilag különbözik, mert tartalom tekintetében «nihil est in intellectu, quod non fuerat prius in sensu» semmi sincs az értelemben a mi nem volt meg előbb az érzékekben. A tudás organuma mindenütt ugyanaz, csak hogy olyan állatoknál, melyek öt érzékkel rendelkeznek, fejlettebb, mint olyanoknál, melyeknek csak egy érzékük van, és legfejlettebb az embernél, ki számlálni és fogalmakat alakítani is tud, mit az összes többi állatok nem tudnak. Ezekkel a fegyverekkel kell sikra szállanunk a vallás ügyében is és átmenetet kell keresnünk egyik térről a másikra.

«És e harcban az egyedüli adomány, a mit mi kívánunk», mondja Müller, «érezéki észrevezésünk, az egyedüli kinyilatkoztatás,

annak történeti fejlődése», mert nem kell azt hinnünk, hogy a *végtelen* eszméje kezdettől fogva megvolt az emberi öntudatban. Még most is vannak milliányi számmal emberek, kik a *végtelen* szót meg sem érték. Az egyedüli, a mit állíthatunk, az, hogy ennek az eszmének a magva már a legrégebbi érzéki benyomásokban benne volt, és hogy valamint az ész az egyik oldalon az érzékek véges benyomásai nyomán fejlődik, úgy a hit annak a nyomán a mi érzéki benyomásainkban végtelen.

Az úgynevezett *positiv philosophia* a mellett van, hogy minden, a mit az érzékek nyújtanak, természete szerint korlátolt és véges, tehát minden, a mi e korlátokat átlépni látszik, merő tévelygés és a *végtelen* szó maga torzszülött, minthogy szerintük a *véges*, mely abszolút és exclusiv fogalom, a telen fosztó képzővel igazában össze nem kapcsolható. Az érzékek, mondják, semmit sem szolgáltatnak számukra a *végesen kívül*, az ész pedig csak azzal rendelkezik, a mihez az érzékek útján jut hozzá: hogyan lehet hát szó a *végtelenről*?!

Igaz lehet, hogy a *természetfölöttiben* vagy *végtelenben* való hit minden vallás lényeges alkotó része, hogy még a fetisben is valami feltételeztetik, a mit az érzékek nem érzenek meg. De mi következik ebből? Nem mintha egy harmadik tehetséget vagy potentialis energiát kellene az emberben megállapítanunk a vallási öntudat úgynevezett tényeinek megmagyarázása kedvéért, hanem az összes positiv philosophusok egyhangú biztosítása szerint csak az, hogy a vallásnak az ember öntudatában egyáltalában gyökere nincsen, hogy a vallás merő káprázat az élet sivatagában, mely a fáradt vándort sokszínű képeivel csalogatja és azután kétségbeejti, ha arra a tapasztalatra jött, hogy a vízforrás, melyet a távolból látott, csak a sivatag homokjának délibábja.

Müller is a vallási öntudat tényeire appellál, de nem azért, hogy e tényeket tetszés szerinti okhoz illeszse, hanem hogy egy tisztán adott okból aényt megmagyarázza. Az első kérdés itt, *vajjon valóban véges-e mindaz, mit az érzékek nyújtanak*. Azt mondják, hogy mindennek, a mit látunk, hallunk és éreziünk, szükségképpen kezdete és vége van, és hogy minden érzéki tudásunk főleg e határok észrebevésében áll. De ha szemünk a legtávolabb határt érzékelt, a mit mesterséges eszközökkel vagy azok nélkül csak elérhet, a határ, melyet befog, az egyik oldalon mindenesetre *véges*, de ugyanabban az időben a másik oldalon nyitva van azáltal, a mi a szemre nézve *végtelen*. Jegyezzük

meg, most csak arról van szó, hogy az ember hogy nyerte kezdetben csupán öt érzékének segélyével az első ösztönt, az első irritatiót a *végtelen* észrehevésére, mert az ember legelső szellemi fejlődésében szükségképpen minden, melynek érzékei sem végét nem látták, sem határát nem jelölhették, a szó szoros értelmében *végtelennek* és *határtalannak* látszott.

Az ember lát, de mindig csak bizonyos pontig. Itt megtörik látó ereje. De éppen ennél a pontnál, éppen itt szállja meg az embert legelőször, akár akarja akár nem, a *végtelen sejtelve*. A legpositivebb philosphus sem tagadhatja ezt.

Tehát az embernél a véges észrehevését mindenütt a *végtelen észrehevése*, vagy ha e kifejezés igen erős, a *végtelen érzete, sejtelve* kíséri. Mi lesz később ez érzetből, e sejtelemből, az a psychologia és a vallástörténet dolga. Csak azt állítjuk, hogy ez a mag, ez a homályos sejtelve, minden religiónak életmagva, mely a végtelent minden végesből kiérzi. A történet mutatja meg azután, hogyan kísérlette meg a véges szellem a végtelenbe mindig tovább és tovább behatolni és homályos érzetét mindig tisztább nézletekké vagy fogalmakká emelni. Az elnevezésekben, melyekkel az ember a *végtelent* illette, — lehet — sok hiba gyökeredzik, de a hibák története is tanulságos. Látni fogjuk, miként kereste az ember a végtelent a hegyekben, fákban és folyamokban, a villámban és a zivatarban, a napban és a holdban, az égben vagy a mi túl van az égen, miként választotta egyik nevet a másik után, hogy felfoghassa azt, — miként nevezte mennydörgőnek, fényhozónak, villámszórónak, az eső, a táplálék, az élet osztójának; hogyan beszélt azután róla, mint alkotóról, fentartóról, uralkodóról, atyáról vagy királyról, az urak uráról, az istenek istenéről, az okok okáról, mint örökkévalóról, ismeretlenről, fel nem ismerhetőről — mind ez végig vonul előttünk, a mint a fejlődés egyik nagy folyamában, melyet a brahmanok régi irodalma őrzött meg számunkra, történetileg végbe ment. Már mondottuk és itt még egyszer ismételjük, hogy ugyanennek a homályos magnak még számos más történeti fejlődése lehetséges más országokban, melyek más célhoz vezetnek, mint az, mely Indiában eléretett. Nincs különbözőbb, mint az istentudalom fejlődése az indogermán, turáni és a sémi népeknél.

A bizonyítékok, melyeket Müller első felolvasásában, a végtelen észrehevését illetőleg felhozott, tisztán abstract természetűek voltak, melyekkel a végtelen észrehevésének mindenekelőtt csak lehetőségét akarta bizonyítani, nem egyúttal történeti valóságát is. Ez észrehevés,

mint már érintettük, eleintén kezdetleges volt és csak az idők folyamán fejlődött ki magasabb, tisztább és tökéletesebb alakjában.

Hogy a végtelennek, láthatatlannak, vagy mint később nevezték, az isteninek ideája minő ingadozó, ködszerű alakban nyilvánul a fejlettség legalsóbb fokán álló néptörzseknel, arra elég jellemző példát szolgáltat a melanesiaiak Mana-ja. Codrington missionarusa ezt írta Müllernek 1877-ben a Norfolk szigetéről: «A melanesiaiak vallása, a mi a hitet illeti, abban áll, hogy ők meg vannak győződve egy természetfölötti hatalom létezéséről, mely azonban a láthatatlan köréhez tartozik; és a mi a kultust illeti, azon iparkodnak, hogy ezt a hatalmat minden áron saját hasznukra fordítsák.

Valamely legfensőbb lény eszméjét nem ismerik, sőt még egyéb lények eszméjét sem, kiknek a világon igen magas állás jutott volna». És egy más helyen «Hisznek egy, a természeti erőktől egészen különböző erőben, mely minden lehető módon jót és rosszat hoz létre, és a melynek birtoka és befolyásolása a legnagyobb haszonnal jár. Ez Mana, bizonyos hatalom vagy befolyás, nem természetes, hanem bizonyos értelemben természetfölötti, de természeti erőkből nyilvánul és bizonyos hatalomban, melylyel egyes emberek rendelkeznek. Ez a Mana semmihez sincs kötve és mindennel közölhető. Szelleme, a testtől elvált lelkek, természetfölötti lények rendelkeznek vele és közölhetik. Eredetét illetőleg mindig személyes lényektől indul ki, de a víz-, kő- vagy csont útján is nyilatkozhatik. Minden melanesiai vallás abban a törekvésben áll, hogy ezt a Manát az illető hatalmába kerítse — minden vallás, t. i. a mennyiben vallási szokásokban, imádságokban és áldozásokban áll.»

Ez a Mana, Müller szerint, egyike a legkezdetlegesebb és legesetlenebb kifejezéseknek arra nézve, mi lehetett a végtelennek észrevétele első fokában, bár ez a Mana is Müller állításaként a fejlődés és hanyatlás világos nyomait mutatja.

Az első felolvasásban előleges feleletet adott Müller arra az előleges állításra, melyet egy hatalmas és befolyásos philosophiai párt hangoztat, hogy *a földön nincs a végtelen számára kapu s hogy Kant egyszer mindenkorra elzárta az ember előtt a túlvilágba vezető ajtót* és joggal hivatkozott az *öt érzék* tanuskodására, mely a *végés*-ben ismeri fel a *végtelent*.

Most más utat követ. Vizsgálja az embert a különböző helyeken és különböző irányokban, lépésről-lépésre, a mint a környező világ

legegyszerűbb észrevevéseitől kezdve a religio és philosophia legmagasabb fogalmaihoz emelkedik fel, a mint a végtelen öntudata, mely a legelső érzéki benyomások redőiben még lepel alá volt rejtve, jobban és jobban kifejlendezett, mignem durvább elemeit levetvén, végre ahhoz a ponthoz jutott, melyet ez időszerint a végtelen öntudatában a legmagasabbnak tekintünk. E fejledezésnek a története a religio története, természetesen szoros kapcsolatban a philosophia történetével.

Az utolsó századnak a vallások történetéről írt könyvei egy pontban legalább csodálatosan megegyeznek egymás közt, hogy a vallás legalsóbb foka a fetisizmus, tehát úgy okoskodnak, ez lehetett csak a vallás kezdete is. A fetis nevet egy 1760-ban megjelent névtelen könyv hozta legelőször divatba: «Du Culte des Dieux Fétiches, on parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie». A névtelen szerző tudvalevőleg De Brosses volt, ki Voltaire-rel levelezésben állott és az egész Voltaire-korszak legkiválóbb emberei közé tartozott (szül. 1709-ben, megh. 1777-ben). De Brosses barátjának, a nagy Buffon-nak tanácsára fogott hozzá a vad népek tanulmányozásához. Egyik munkája «Histoire des navigations aux terres Australes» 1756, a legjobb leírások gyűjteménye, a másik «Traité de la formation mécanique des Langues» 1765, és a kettő közé esik az a műve, melyet a fetisek tiszteletéről írt s melyet Müller szellemes észrevétele szerint jogosan lehetne «Traité de la formation mécanique des religions»-nak (értekezés a vallások mesterséges alakulatáról) is nevezni.

«A pogány theologia», mondja De Brosses ez utóbbi könyvének egyik helyén «vagy az égi testeknek (sabäizmus), vagy bizonyos földi és materialis tárgyaknak, melyet az afrikai négek *fétiche*-nek neveznek, valószínűleg még régibb tiszteletén alapszik (fetisizmus).» Minden nép, ez De Brosses állítása, melyet könyvében bizonyítani akar, a fetisizmus hive volt eleinte, s csak úgy ment át a poly- és a monotheismusra, kivéve isten választott népét, a zsidókat. (!) De Brosses eme nézete a fetisizmus ősiségéről általánosan elterjedt; maga Müller Miksa is ebben a nézetben nőtt fel, és csak később győződött meg az ellenkezőről, a legrégebb vallási iratok bizonyosága folytán. Így a Rig-Vedában nyoma sincs a fetisizmusnak, az Atharva. Veda tele van már vele. V. ö. M. Goblet d'Alvielle «De la supériorité du Brahmanisme sur le Catholicisme.»

A *fetis* név maga a portugáloktól eredt. A *feticos* amulettek vagy

talismánok voltak és ők maguk is hordtak valószínűleg mindnyájan lánczokat, kereszteteket vagy képeket, melyeket, mielőtt tengerre mentek, papjaik megszenteltek és megáldottak. Ők maguk is bizonyos tekintetben, fetis-tiszteelők voltak. És midőn a portugálok látták, hogyan ölelt át a benszülött valamely ékességet (Schmuck), hogyan ragaszkodott valamely tarka kőhöz, vagy éppen egy csont előtt is, melyet kunyhójában gondosan rejtegetett, hogyan borult le imádólag, önkéntelen arra a gondolatra jöttek, hogy ezek a dolgok a néger előtt éppen oly szent ereklyék, mint saját feitic-eik (feiticos) és minthogy a religiónak vagy isteni tiszteletnek a négereknél különben semmi más nyomát fel nem fedezhették, azt gyanították, hogy a négerök összes vallása feitic-tiszteletből áll. Természetesen csupán külső jelek után ítélve (tömjénezés, képek előtt, oltárok előtt való meghajolás, zászlók lobogtatása, keresztimádás) éppen oly jogosan nevezhették volna a négerök is a portugálokat saját nyulvükön gru-gru (= fetis) imádóknak!

Maga a fetis szó (*feitico*) a latin *factitius*-ból jött, mely szónak jelentése: *kézzel csinált*, azután *mesterséges*, *varázsló* vagy *varázsolt*. A portugálbau hamis (mesterséges) kulcs-chave feitica és feitico csakhamar az amulette-nek és hasonló félig szent, félig profán ékességeknek vált kifejezőjévé. A ki az ilyen dolgokat árulta, *feiticero* volt, mely szó azonban nemsokára varázslót is jelentett. A szó használatának tág körét mutatja: *meu feiticinho* = *kedvesem*.

A szanszkrit *kritya* és az olasz *fattura* hasonló jelentésfejlődés mellett jelent varázsigét is. Pontosan tehát a portugál matrózok a fetis-t csakis élettelen és megfogható tárgyakra alkalmazhatták és már nagy szabadság kell hozzá, hogy a mint De Brosses tette, e szót állatokra, hegyekre, folyókra és fákra is kiterjesszük. Ő ezáltal a religio három, egészen különböző fázisát egyesítette: 1. *physiolatria*, oly természeti tárgyagnak tisztelete, melyek az emberben a hódolat és háladatosság érzetét keltik fel, milyenek a hegyek, folyók, fák stb. 2. *zoolatRIA*, az állatok tisztelete, pl. a régi egyiptomiaknál; 3. *fetisizmus* a szó igaz értelmében, vagyis esetleges és látszólag jelentéktelen tárgyagnak, melyek magukban semminemű kitüntetésre igényt nem tarthatnak, babonás tisztelete.

Ezenkívül De Brosses a fetisizmus és idolatria közt levő különbséget sem emeli ki. A fetis ugyanis, tulajdonképeni értelmében, már magában természetfölötti; a bálvány (idol) ellenkezőleg, Müller szerint eredetileg valami másnak volt a képe, jele, symboluma. Az a gondolat azon-

ban, hogy annak megtudása végett, milyenek voltak az úgynevezett civilizált népek mielőtt fejlődésük magasabb fokát elérték, a vad népet kell megfigyelnünk mai állapotukban: mindenesetre helyes. Ez csakis a geológiában nyert tapasztalatnak alkalmazása az emberi nem stratificációjára. Mindamellett nem szabad figyelmen kívül hagynunk Herbert Spencer mondását (Sociology 106. l.), mely szerint a most élő legalsóbb emberek sem tüntetik elénk az embert eredeti állapotában. A hanyatlást magasabb civilisatio is előzhette meg, melyből egyes nyomok később is fenmaradtak. Mert tévedés az emberiség folytonos haladásának theoriája, korlátlan alakjában, éppen úgy, mint a szakadatlan hanyatlásé is. Fölötte valószínű inkább, hogy a hanyatlás éppen oly gyakori, mint a haladás. Herbert Spencerhez hasonlóan nyilatkozik e kérdésben Fairbairn is («Academy» 1878 jul. 20). «A vadak éppen oly régiek mint a civilizált fajok és éppen oly kevésbé nevezhetők primitiveknek». E körülményt különösen az ethnologusok vehetik figyelembe.

Müller Miksa érdekes példákat hoz fel a vallás sülyedhetésének kimutatására. Ábrahám az egyszerű nomád, tökéletesen meg volt győződve az egy isten szükségességéről, míg Salamon, a bölcs, Chemos és Moloch számára templomokat épített. A Kr. előtti 6-ik században Ephesus Görögország legbölcsebb férfiai egyikének szavát hallgatta, ezer évvel később ugyanaz a város Cyrillus és az ephesusi zsinat könnyelmű és semmit mondó fecsegésével volt tele. A hinduk végre, kik több ezer évvel ezelőtt a philosophia legszédítőbb magaslatait érték el, most több helyen lealacsonyító tehén- és majomtisztelőkké sülyedtek.

Visszatérvén a négerekhez, ki kell emelnünk, hogy valódi vallásukról helyesebb adatokat Waitz szolgáltatott (Antropologie II. 1670); ő az, a ki legelőször fogta fel e tárgyat igazi tudományos módon, melyből kiderült, hogy több néger törzs a vallási képzet kiképzésében sokkal tovább haladt előre, mint majdnem minden más természeti nép, úgy hogy ha monotheistáknak nem is nevezhetők, de annyit állíthatunk róluk, hogy a monotheismus határán állnak, habár vallásuk sok babonával van keverve, mely ismét más népeknél a tiszta vallási képzetet túlszárnyalni látszik.

Wilson volt az első, ki megmutatta, hogy az, a mit egyáltalában fetisizmusnak akarnak nevezni, a néger valódi vallásától nagyon különbözik, — megmutatta, hogy ugyanazon törzsek, melyeket fetisztisztelőkknek szoktak feltüntetni, vagy istenekben hisznek, vagy egy

legfensőbb jóságos istenben, a világ teremtőjében, s ennek nyelvükben határozott neve van.

Igaz lehet, hogy ezen legfensőbb lény iránt külsőleg semmi tiszteletet nem tanúsítanak, csakis az úgynevezett fetisek iránt. De ez különböző magyarázatokat is megenged és jelesen a valóban isteninek igen nagy tiszteletéből is eredhet. Egy baseli missionarius mondása szerint «az istenen kívül még számtalan fetisük van, de az utóbbiak, sajnos, sok kereszténynél sem hiányzanak» (Riss: Baseler Missions-Magazin, 1855, I. 880; 1853, II. 860, Waitz II., 1730). Az odsik vagy ászantik (Waitz II. 1710) az istent és az eget egy szóval jelölik, de gyakran alatta személyes istent is értenek, ki mindent létrehozott, kitől minden jó származik, ki mindenütt jelen van, mindent tud, még az ember gondolatát is, és szükségében megkönyörül az emberen. Nézetük szerint azonban csak alárendelt szellemek kormányozzák a világot és csak a rosszak részesülnek közülök tiszteletben és áldozatban (Baseler Miss-Mag. 1847, IV, 244, 248 l.)

A Yebuk istenük előtt arczukkal földre borulnak (Waitz II, 168 l.) D'Avezac, Notice sur le pays et le peuple des Yébous, 84. l. 3. j.) A yorubák *olorum*-on, mint az ég urán kívül más istenekben is hisznek, és Ife várost az istenek székhelyének tartják, honnan maguk az istenek is származtak és a honnan nap és hold a földből, melybe ásva voltak, mindig előjönnek és hol az első emberek teremtődtek (Tucker, Abbeokuta, Origin and Progress of the Yoruba Mission 1856; 192 l. j. Waitz II, 168 l.) Rómer szerint (Nachrichten von der Küste Guinea, 1769, 840.) az akra nép a felkelő napot bizonyos nemű tiszteletben részesíti és Zimmermann («Grammatical Sketsch of the Akra or Ga Language», Vocabulary, 337 l.) kereken tagadja, hogy ott tetszés szerinti, közönségesen fetisnek nevezett tárgyak valaminemű tiszteletben részesülnének. A baseli missionariusok tudósítása szerint (Baseler Miss-Mag. 1837, 559 l.) aguineai (arany) parton Nyongmo (=ég) isten fátyolai a felhők, arczának ékességei pedig a csillagok.

Nyongmo gyermekeit a wiengokat (fényszellemeket Lichtgeister), melyek neki szolgálnak, a földre küldi, hogy parancsait oda vigyék és végrehajtsák.

«Ezek a szellemek», folytatja Müller, melyeket fetiseknek is állítottak, nemesak a néger, hanem sok más vallásnak is fontos elemei.

Mindenütt meg vannak, hol az emberi és isteni közt levő űr igen megtágult, mint közvetítők isten és az ember között. A genauai



parton azt hiszik, hogy ezek a wongok ég és föld között laknak, gyermekeket nemzenek, meghalnak és újra felélednek. *Wong* 1. a ten-ger és minden a mi benné van; 2. a folyamok, tengerek, források. 3. különösen bekerített földdarabok és nevezetesen minden természetkezés (alle Termittenhaufen). 4. az otutok, az áldozat fölött emelt kis föld-rakások és egy bizonyos városrész dobja, 5. bizonyos fák: 6. bizonyos állatok: krokodil, majom, kigyók stb., míg más állatok csak a von-gok előtt szentek; 7. a fetispap által vágott és felavatott képek; 8. zsinórokból, hajakból és összetett dolgok stb., melyekkel rejtelmekként bánnak, ámbár eladhatók. Világosan látjuk itt a különbséget wong és fetis között: a fetis symbolum, külső jel, a wong a benne lakozó szel-lem. De a támadó zavart is látjuk, nemkülönben azt is, mily könnyen sülyedhet alá a szellemi tiszta anyagisággá (Waitz II, 174, 175. l.). Dahomeyban a nap a legfelsőbb lény, de külső tiszteletben nem részesül (Salt, Voyage to Abyssinia, 1814, 41. l.). Az ibok szerint a világ teremtőjének csukunak két szeme és két füle van, egyik az ég-ben, másik a földön. Láthatatlan és sohasem alszik. Mindent hall, mit róla mondanak, de csak az érheti el, ki közelébe jut. A jók lát-ják haláluk után, a rosszak a tűzbe kerülnek. Nem ugyan azt mond-ják-e közülünk is némelyek?

Azonban maguk a négerék közt is vannak egyesek, kik meg-vannak győződve a fetis-tisztelet lealacsonyító jellegéről: az akrák mondása szerint «csak a majmok tisztelik a fetist.»

Mindezek alapján egészen más képet nyerünk a néger vallásról. A fetisismus Afrikában is meg van, nagyobb mértékben mint másutt. Ennyit megengedhetünk. De megtaláltuk e népek vallásában ezenkívül a szellemek tiszteletét, sőt egy legfőbb szellem sejtelmét is, mely a napban vagy az égben rejtőzik és általuk nyilvánul. Itt tehát a nap vagy az ég a híd a láthatótól a láthatatlanhoz, a természettől a természet istenéhez. A napon kívül azonban a hold is részesült tiszte-letben (Waitz, II. 175. l.)

Ezenkívül az úgynevezett fetistisztelők vallásában a zoolatriát (állattiszteletet) is felfedezhetjük. Ennek, valamint más vallási szoká-soknak is, a különböző országokban különböző oka lehet. Így néhol azt hitték, hogy az elhaltak lelkei bizonyos állatokba mennek át (lélekvándorlás), másutt a hullákat állatokkal, nevezetesen farkasokkal etették meg, s azért ezeket az állatokat szenteknek tartották. (A többi példákat majmokról, elefántokról, leopádról, kigyókról stb. (l. Müller,

129—132). Végül az elhaltak szellemeinek tisztelete a *psycholatria* is szerepel e népek vallásában (Müller 132 ; Waitz II, 181). Müller tehát, támaszkodva a néger vallásnak magasabb elemeire, azt hiszi, hogy azok egy tökéletesebb vallási fejlődés még meglevő maradványai a fetisizmuszsal szemben, melyet a régibb vallás elfajulásának tart. Szükségtelen talán ismételni az eddig elmondottakból, hogy e felvételnél itt főleg az ind vallás hasonnemű retrograd fejlődése szolgál Müllernek analógiául. Ezzel egyidejűleg rámutat Müller arra is, hogy nincsen vallás, mely egészen ment volna a fetisizmustól, pl. a külső isteni tisztelet (képek, füstölő gyertyák stb.) szintén e kategóriába esnek; de másrészt, nincsen vallás, mely csupán fetisizmuszból állana.

Következik pedig e nyomozásokból, hogy a fetisizmus régi elméletére (és a Comte fetis theoriájára is) helyezkedve, a vallás természetes fejlődésének kérdését meg nem oldhatjuk. Mert ha vad törzsek köveket, csontokat vagy fákat isteneknek tekintenek, csakis az következik ebből, hogy előzőleg azok már a szellemi és isteni fogalmának birtokában voltak és akkor a vallástudomány első kérdése nem a fetisnél kezdődik, hanem azt kell első sorban megoldani, hogyan jutott az ember az isten-nek fogalmához, melyek voltak az érzéki benyomások, a melyek az emberi szellemenben az érzékfölttinek, a végtelennek és isteninek sejtelmét előidézték.\*

A következő felolvasásokban, mint már tudjuk, Müller az öind irodalommal foglalkozik, «*a mennyiben az anyagot szolgáltat a vallás eredetének tanulmányozásához*». Kiszemeljük ezekből is a helyeket, melyek alapján Müller vallási theoriája egységes képpé állítható össze.

«Ha a vallási képzetek eredetét tudományos alapon, kinyilatkoztatás vagy vallási ösztön felvétele nélkül akarjuk megmagyarázni, az öt érzék és a környező világ, melyet az érzékek varázsolnak elénk, áll csakis rendelkezésünkre» (1970). Ez egy mondatban van kifejezve. Müller vallási theoriájának alapja, melyhez Spiegel Frigyes is hozzájárul «*Die arische Periode und ihre Zustände*» Leipzig 1887, 128. l.), midőn ezt mondja: «*Wir stimmen M. Müller vollkommen bei, wenn er die Frage, wie unsere Vorfahren zur Vorstellung einer jenseitigen Welt gelangten, so beantwortet wissen will, dass man weder zu einer*

\* Hasonló kárhoztatói a fetis-theoriának dr. Happel («*Die Anlage des Menschen zur Religion*» 1878) és Pfeiderer jeni egyet. tanár («*Religionsphilosophie* 18). V. ö. még Hübbe-Schleiden «*Ethiopien*». Hamburg, 1879.

uranfänglichen Offenbarung noch auch zu einem religiösen Instinkt seine Zuflucht nimmt, sondern bloß die fünf Sinne des Menschen auf der einen und die Welt wie sie ist auf der andern Seite voraussetzt» és hozzáteszi: «Lässt sich mit diesen natürlichen Mitteln der Übergang nicht erklären, so ist eben überhaupt die Frage auf wissenschaftlichem Wege nicht zu lösen.»

A primitív ember ismeretköre most Müller classificatioja szerint, két nagy csoportra osztható: 1. tárgyak, mint kő, csont, kagyló (Muschel), virág, bogyó, faág, vízsepp, darabka föld (Erdrumpfen), állati bőr s maguk az állatok — mindezek minden oldalról tapintathatók, semmi sincs rajtuk ismeretlen; 2. egészen másként vagyunk azonban a fákkal, hegyekkel, folyókkal vagy a földdel. A fában, kivált az őserdők fájában van valami tiszteletgerjesztő. Gyökerei a földbe nyúlnak le, csúcsa magasan áll fölöttünk, alatta állhatunk, érinthetjük, felnézhetünk rá, de érzékeink egyszerre, egyuttal fel nem foghatják. Azonkívül *élet* van a fában: szemeink előtt hajt ki, növekszik, ágakat hajt, gyümölcsöket hoz és leveleit hullatja, míg végre levágják vagy megölik. Van tehát a fában valami, a mi az érzéki észrehevés határain túl van, valami ismeretlen és idegenszerű, de mégis tagadhatlanul valódi; — és ez az ismeretlen, ez a meg nem ismerhető, de tagadhatatlan valami az emberben csodálkozásra szolgáltatott okot. *A fát bizonyos irányban érzékeikkel felfoghatták, de máskülönbben nem.*

Hasonló módon keltettek csodálkozást a fákon kívül a hegyek, folyók, tenger és a föld. Ha a hegy lábánál állunk és a felhőkben eltűnő hegytetőre nézünk, törpéknek látszunk az óriással szemben; sőt vannak megmászhatatlan hegyek is, melyek a völgy lakói előtt kis világuk végét jelentik. A szürkület, a nap, a hold, a csillagok, a hegyekből látszanak támadni, az ég rajtuk látszik nyugodni, és ha szemeinket legmagasabb, látható csúcsaikon legeltetjük, magasabb világ küszöbén érezzük magunkat. És itt első sorban ne a Kárpátokra és az Alpokra, vagy más európai hegységekre gondoljunk, hanem pl. India hegyóriásaira, és csakhamar érthető lesz előttünk, miként támadhatott az emberi szívben ilyen fenséges természeti templom láttára *a végtelen valódi jelenlétének érzelme*. Egy folyónál látjuk a vizet, mely naponként lakásunk előtt elfolyik; de soha sem látjuk az egész folyamatot, soha sem látjuk ugyanazon folyamatot. Bármily ismeretes is előttünk tehát az máskülönbben, öt érzékünk körén kívül esik, előttünk

ismeretlen forrására és végére vonatkozólag. Ha nem is gondolunk azokra a jótéteményekre, melyeket a folyam a parti lakóknak nyújt, a mennyiben földjeik megöntözésére, nyájaik itatására szolgál, és őket az ellenség ellen megvédi; ha nem is gondolunk az iszonyatos pusztításokra, melyeket a bős folyó okoz, vagy azoknak hirtelen halálára, kik hullámaiban alámerülnek: a folyónak pusztta megtekintése, mint idegené, melyről nem tudni, hogy honnan jön és hová megy, már magában véve elég volt arra, hogy a primitív embernél az érzelmet felköltse, hogy *kell még valaminek léteznie ama darab földön kívül, melyet sajátjának vagy hazájának nevez, hogy minden oldalról láthatatlan, végtelen nagy isteni hatalmak környezik.*

Semmi sem látszhatik előttünk továbbá valódibbnak a földnél, a melyen állunk. De ha a földről, mint magában teljes valamiről, milyen a kő, vagy alma, beszélünk, ez érzékesalódás, mert a föld nem bevégezett valami, mely látható horizonttól (szemhatár) van körülvéve, hanem ezen a horizonton túl terjed, tehát bizonyos értelemben látható és kézzelfogható, de sokkal nagyobb terjedelemben kézzel nem fogható és láthatatlan.

Ezek voltak az első lépések, melyek az embert akár akarta, akár nem, a véges dolgok észrevevésétől, melyeket érinthetett, olyan dolgok észrevevésére vezettek, melyek nem voltak teljesen végesek, melyeket sem kezeivel, sem szemével teljesen át nem foghatott. És ezen a végtelennel és az ismeretlennel való érzéki érintkezés volt a végtelen és az isteni megfogamzásának első rugója, melyből a végtelen és az isteni eszméje fejlődött ki.

Az észrevevések e második csoportját Müller a *félíg megfogható* névvel jelöli, megkülönböztetésül az első csoporttól, a *megfogható* észrevevésektől. Ennek a második szabálynak köre igen tág és a különböző észrevevések közt, melyek körébe tartoznak, szembetűnő különbség van. Egy virág pl. vagy egy kis fa alig látszik hozzá tartozónak, mert nem igen van valami rajtuk, a mi az érzéki észrevevés tárgya ne lehetne, míg más dolgoknál az elrejtett rész a kézzelfoghatót vagy láthatót jóval fölülmúlja. Így a föld, melyből mindig csak egy kis részt vehetünk észre, míg a végtelen széles tért, a mi a horizonton túl van, az ember csak nem látva, vagyis csak lelki szemeivel látja. Ha egy magas hegyesücsről körültekintünk, szemünk hegyhátról-hegyhátra, felhőről felhőre vándorol. Végre megnyugszunk, nem azért, mintha nem volna már látnivaló, hanem mert szemeink vona-

kodnak tovább hatolni. Nemesak észbeli következtetés vezet rá, hogy túl még végtelen kilátás van. hanem a végtelen kilátással tényleg érintkezésbe jöttünk, látjuk azt és érezzük. *Éppen észrevező képességünk határainak tudata szolgáltatja a túlvilág bizonyosságát számunkra; a mikor a határokat érezzük, a mi a határokon túl van, vagyis a látható és megfogható végtelen van ekkor előttünk, érzékeink előtt, mert végtelen nemcsak az, a minnek határai nincsenek, hanem végtelen, ránk és bizonyára őseinkre vonatkozólag, az is, a melynek határait mi észre nem vehetjük.*

Menjünk tovább. A félig megfoghatók csoportjába tartozó tárgyaknak legalább egy része kezeinkkel érinthető. Most a harmadik csoporthoz jutunk, azokhoz a tárgyakhoz, melyeket csak láthatunk és hallhatunk, de meg nem foghatunk. A felhőt a legtöbb ember csak látja, de nem érintheti. Habár a felhők a hegylakókra való tekintettel a félig érzékelhető észrevezések sorába tartoznak, de már az ég, nap, hold és a csillagok egyáltalában nem érinthetők. Ez a harmadik osztály a nem érinthető, a meg nem fogható észrevezések osztálya.

Ily módon Müller egyszerű psychologikus analysis útján a dolgok három csoportjához jut, melyeket érzékeinkkel észrevehetünk, de a melyek bennünk valóságukat illetőleg három egészen különböző nemű benyomást keltenek:

1. *megfogható tárgyak*: mint kő, kagyló, csont és hasonlók. Ezek voltak ama nagy philosophiai iskolának, mely a fetis tiszteletet tévesen, minden vallás első kezdetének tartja és azt állítja, hogy a vallás első rugója tisztán véges tárgyakból indult ki, a vallásos tisztelet első tárgyai;

2. *félig megfogható tárgyak*: mint fa, hegy, folyó, tenger, föld. Ezek a tárgyak szolgáltatnak anyagot «a félistenek» keletkezéséhez;

3. *meg nem fogható tárgyak*: mint ég, csillagok, nap, hajnalpir, hold. Bennük van az «istenségek» magva.

Az istenségekhez tartozik még: 1. a tűz, mely tulajdonképpen átmenetet képez a félig megfoghatótól a meg nem foghatóhoz, a természetitől a természetfölöttihez, továbbá 2. mennydörgés, villám, szél és eső, az istenek nyilvánulásaiként felfogva.

Íme a tényleges átmenet a láthatótól a láthatatlanhoz, a folyóktól, melyek érinthetők, a mennydörgéstől, a mely hallható, a naptól, a mely látható az istenekhez, melyek már sem nem érinthetők, sem nem hallhatók, sem nem láthatók, a természettől a természet istenéhez.

Ezekben foglaltuk össze, a hol lehetett szószerinti fordításban, Müller Miksának figyelmet gerjesztő vallási theoriáját, mely megmutatja, hogy az ember hogyan csinálta meg psychologikus módon a maga metaphysikáját, hogyan érezte, ki csupán öt érzéke segélyével és a környező természet behatása alatt a végesből a végtelent. Hogy milyen ezzel szemben a valóság metaphysikája, ez természetesen kérdések kérdése marad, melyet véges eszközeinkkel valószínűleg soha sem adhatunk meg kellőképen, a maga teljes valóságában.

**Dr. Patrubány Lukács.**

## É R T E S Í T Ő.

**Bihari Péter.**

1840—1848.

A múlt november hó 30-án, a Lipótmezei országos tébolydából temették el azt a férfit, kinek nevét e rövid visszaemlékezés viseli.

A Magyar Philosophiai Szemlének van legalább is annyi része e gyászban, mint több más irodalmi vállalatnak, vagy közintézetnek. Bihari Péter ott állt e folyóirat kezdeményezői között s évek során át hűségesen támogatta ügyét. Mikor ezelőtt négy évvel a Szemle sorsa, az addigi szerkesztő, Böhm Károly visszalépésével válságra jutott, Bihari volt az, ki alulírottat, a mostani szerkesztőt elsőben felhívta, hogy vállalja magára a folyóirat fentartásával járó felelősséget. Bizonyára nem akarátán múlt, hogy ez időtől fogva ritkábban kereste föl a Szemlé dolgozataival. Az idei és tavalyi évfolyamban nem jelent meg semmi dolgozata a M. Phil. Szemlében. Utolsó cikkét: «Az emberi és állati lélek» czimén a Szemle 1886-iki utolsó száma közölte. Ugyancsak ez évfolyam első számában: «Összehasonlító boncz-tani vázlatok» czímen jelent meg tőle a Szemlében egy értekezés. Annál sűrűbben dolgozott a Szemle megelőző évfolyamaiban. Az első évfolyam 2-ik számában bírálatot közölt Maczki: Bölseleti értekezései fölött; a 4—6-ik számban Lotze-ről irt terjedelmes tanulmányt. A második évfolyam (1883) 6-ik s a harmadik évfolyam első és második számában jelent meg a nő-ről irt hosszabb tanulmánya. Azonkívül ő ismertette a Szemle két első évfolyamában a külföldi bölcsészeti folyóiratokat.

Mind e munkáiban széles látókör, élénk kritikai szellem s bölcs mérséklet nyilatkozik, és semmitem árulja el azt a zavart, mely a nagy tevékenységű írón éppen attól az időtől fogva vett erőt, mikor

munkásságát a Szemlétől megvonta. 1885-től fogva áll elő Bihari életében az a sovár könyvtermelés korszaka, mely ha nem okozója, de bizonyára tünete volt ama betegségének, melynek áldozatává is lett. Nekünk írta 1885 derekán egyik levelében: «Jelenleg egyszerre öt munkán dolgozom.» E munkák: «Iskolai és házi neveléstan, tanintézetek és szülők számára, Budapest. 1885. 8<sup>o</sup> 103. lap.» «Testi nevelés- vagy egészségtan, Budapest 1885. 8<sup>o</sup> 79. lap.» «Embertan, I-ső rész: testtan, Budapest 1885. 8<sup>o</sup> 122. lap.» «Embertan, II. rész, lélektan, Budapest 1885, 8<sup>o</sup> 130. lap.» «Népiskolai oktatástan, Budapest, 1886. 8<sup>o</sup> 98 + 51. lap.» «Tiszta gondolkodástan vagy logika, Budapest, 1886, 8<sup>o</sup> 119. lap.» Ezeket előzte meg: Egyetemes művelődés története, aesthetikája, philos. tudományok encyclopaediája, s követte bölcsészettörténete, melyből csak egy füzet jelent meg.

Bihari e rohamos munkássága kizárólag pesti tanárkodása idejének 1873—1888-ig utóbbi részére esik. E mellett sokat dolgozott az időszaki sajtó, névszerint a «Néptanítók lapja» számára, melynek 1874-től 1886-ig volt munkatársa. Későbbi, főnt nevezett paedagogiai önállóbb munkáit itt megjelent cikkeiből egészítette ki. Láttunk tőle előfizetési felhívást, melyben költeményei közzétételét hirdeti; ezek azonban, hihetőleg pártolás hiánya miatt, meg nem jelenhettek.

Köztudomásu, hogy a szakadozott s zaklatott munkásság közt lepte meg a különben életerős férfit az elmebetegség. Vajjon betegségének lázát szemléljük-e e mértéktelen munkásságban, vagy megfordítva a lázas alkotás vágya zavarta-e meg elméjének egykor harmonikus szervezetét, vagy mi okok hatottak közre a katastropha előidézésére? Most ne keressük. Megkísérlem egy más alkalommal e problema fürkészését.

Nekünk, a szegény magyar philosophiai irodalomnak, nagy veszteségünk van Bihari halálában. Álljanak itt végül életrajzi adatai. 1840-ben született szegény, tanítócsaládban. Kora ifjúságától fogva saját erejéből küzdte föl magát, s haláláig táplálója volt hozzátartozóinak. Iskolát Békésen s Debreczenben járt. Meglátogatta a holland, francia, angol egyetemeket. 1868-tól 1873-ig Szatmáron volt tanár, ez időtől fogva pedig Budapesten, a reformatusok tanintézetében. A tudományegyetemen mint magántanár működött.

Béke lengjen porai fölött.

**Bokor József.**



*Tapasztalati lélektan. Középiskolák használatára, írta Böhm Károly, a budapesti ág. h. ev. főgymn. tanára. Budapest 1888. 8° 73 lap. Ára 60 kr.*

Tankönyvirodalmunkban, az újabb időben nem ismerünk jelentékenyebb eseményt a főtczimzett tapasztalati lélektan megjelenésénél. Ázzá teszi tárgya, feldolgozási módja, álláspontja.

Nem mintha merőben új téren mozogna e tankönyv szerzője; nem az újdonság teszi csupán varázsát. Megszoktuk már, hiszen ez nem is lehet másként, hogy lélektan íróink mind jobban megközelítsék a mai nap kizárólag tudományosnak tekinthető tapasztalati irány megvalósítását. Wundt és iskolája, nem is számítva az angol iskola befolyását, oly tiszta belátást nyújtottak a lélektan több, kivált physiologiai részébe, hogy a ki ma e czímen könyvet — legyen az bár tankönyv — ír, a számbavehetőség föltétele alatt kötelezve van ez iskola eredményeinek tekintetbe vételére. Ezt tette nálunk Schlatter, ezt Parádi, nemrég megjelent hasonló tárgyú tankönyveikben. Böhm tehát csak az újabbkori fölfedezések s a nyomukban előállt általánosb értékű irányzatoknak engedelmeskedett, midőn tankönyvét ezeknek megfelelően írta meg. Ma már senkinek sem jut eszébe érdemül tudni be egy tankönyvirónak, hogy az úgynevezett speculativ iskola tetszetős, de terméketlen irányáról lemondott; valamint senkinek sem jut eszébe, természetesen a tudományos számbavehetőket értem, hogy a tapasztalati alapra állt írónak azt hányja szemére, a mit még nemrég is hallottunk, hogy feláldozzák a lelket s így aláássák szellemi életünk fundamentumait.

Az a tapasztalati irány, melynek szellemében Böhm dolgozik, ép oly messze áll az üres speculatiótól, mint az általa mindig vádolt materialis iskolától. Böhm iránya positiv irány, abban az értelemben, hogy a tényleges viszonyoknak keresi s adja magyarázatát. Ez irány tökéletessé akkor válik, ha a tényeknek, legyenek azok akár a külvilág, akár az öntudat, vagy mint szívesebben hívom szellemi életünk tényei, azt az összhangzó magyarázatát adja, mely az igazságnak, az ember értelmisége egyedüli méltó törekvésének megfelel. Erre van pedig kötelezve épen az iskola s benne eszköze: a tankönyv. Más könyv, más intézmény ám keresse a hasznost, a czélszerűt, a szépet, a jót; kitűzött céljuk megengedi, hogy az igaz alkalmazhatóságot valósítsák meg ama szükséghez képest, melyet a végtelen gazdag tartalmu emberi

szellem a gyakorlatban előír. Az iskolának és tankönyvének egyetlen delectája van: az utólérhető tiszta igazság tiszta beszéltetése. Ez az, a mit Böhm fentemzett tankönyve minden eddig általunk ismert tankönyvnél nagyobb közvetlenséggel hajtott végre.

A szerző a következőkben tünteti föl könyvének eltérését az iskoláinkban használni szokott tankönyvektől: 1. Az érzékekről szóló tant terjedelmesebben adja elő, felhasználva a psychometriának eredményeit, a mennyiben középiskolába valók. 2. Áttette a phantasia tárgyalását az értelmi tevékenység csoportjába s az értelmet magát tüzetesebben fejtegeti. 3. Az érzések tanánál főként arra ügyelt, hogy az érzésfajok és indulatok közt áttekinthető csoportosítást hozzon létre. 4. Végül az akarat tanával minden eddigi tankönyvnél rövidebb s célzavágóbb utat követ.

Mindannyi reformpont a lélek tanában, a mit Böhm könyve jellemzője gyanánt ekkép felhoz. És neki, sokkal inkább, mint nálunk, bárki más tankönyvirónak, van joga a reformpontokkal előállni; a jogot megszerezte hozzá alapvető könyvével: «Az ember és világa»-val. A mit e tisztán a philosopháló elmékre számított terjedelmes könyv bőven megokolt, azt látjuk részben a tapasztalati lélektanban röviden, a laikus és gyermekértelem által is könnyen felfogható módon előadva, s e tankönyvét fogja kiegészíteni Böhm: «Logikája», melynek próbaiveit nekünk volt már alkalmunk látni; mely a füzettel egy időben valószínűen megjelenik a könyvpiaczen.

Maradjunk most a fent említett műnél. Ama reformpontok közt, melyeket Böhm Lélektana jellemzője gyanánt kiemel, az elsőt, az érzékekről szóló tannak tárgyalását nézetünk szerint meg lehetne rövidíteni, abban az esetben, a középiskolák számára készült propaedeutikákban, ha az antropológiát ki nem küszöböltük volna tanterveinkből, ha az emberre vonatkozó csekély physiologiai tananyagot a hatodik osztály állattanának tantárgyába nem szorítottuk volna össze. Az volna egy philosophiai alapokon nyugvó okos tanterv feladata, hogy a középiskolát a tanuló az ember megismerésével végezze, hogy az emberismeret zárná be a tantervnek egy pilosophiai gondolon nyugvó rendszerét. Mostani középiskolai tanterveinkben minden van, csak összefüggő gondolat nincs; az ismeretanyagokat, a középiskolai nevelés-oktatás eszközeit valami balszerencse szórta együvé s így nem felelhet meg annak a kívánságunknak, melyet föntebb kifejeztünk, így lesz okozójává annak, hogy egy-egy okos tankönyv író nem támaszkodhat

ván a rendszer alantabbi lépcsőire, kénytelen dolgát elejéről kezdeni, mintha a tantervben a rokonismeretanyagokról rendelkezve sem volna.

Jobban rátartozik azonban Böhm könyvére, a mit reformpontjai ez elsejénél, az érzékek tárgyalásánál kifejtett: «A szemlézés és az érzéki világkép» s a második fejezet: «A jelentő kepek» czimet viselő paragraphusára akarunk elmondani. Belátásunk szerint az e paragraphusokban kifejtett nézetek adják meg a kulcsot Böhm tankönyvéhez, s egyuttal ama philosophiai nézethez, mely a tudomány történetében forduló pontot fog képezni. E nézetből mennyi illeti meg, mint eredeti alkotás szerzőnket s mennyi philosopháló elődeit, azt «Az ember és világában» igazolta. Az olvasó s a tanuló a fontos nézetet itt amaz egyszerűségében kapja, mely a már megértett s a köztudatba átment igazságok előadásmódja szokott lenni. Maga beszél magáért. Az beszél tudniillik magáért, hogy az a világkép, melyet érzékeink adataiból összeszerkesztünk, magában véve jelentés nélküli, értelmetlen alkotmány; ép ily természetű világképet képes az állat is alkotni magának, mert neki is vannak érzéki képei, melyek egymással kapcsolódnak. Az emberi lélek azonban az érzéki világképet még egy új, az állattól nem ismert vonással toldja meg, tudniillik jelentést ad neki. Lelkünknek ezt a tevékenységét hívjuk értelemnek s ezen alapul szellemi életünk összes fősége.

Majdnem e szavakkal mondja el szerzőnk a philosophiai álláspontján oly döntő öntudat szerepét az érzékek s a szellem — e két világtáj — felé, melynek csudás s e tankönyvben oly egyszerű szavakkal megmagyarázott harmoniája az új világnézet kulcsát képezi. E kulcs fényes, messzeterjedő perspectivát nyit ki, melynek körvonalait még mi is, kik használatát azzal a buzgósággal fogadjuk el, melyet az igazság iránt való lelkesülés költ, csak sejtjük. Oly alapokat nyer e tanokban az emberiség, melyekkel bátran újra kezdheti szellemi élete elméletének újra építését, aggodalma nélkül annak, hogy skeptikus vagy forradalmi korszakok ismét feldulják alkotásait.

Böhm tankönyvének megpendített alapeszméjében föltétlenül osztozunk; a tankönyv architekturáját is arányosnak tartjuk, természetesen föntartva egy-két ponton a pótlás s a megigazítás szükségességét. A pótlás vonatkozhatnék például arra, a mit az állati léleknek s a benne tükröződő érzéki világkép bővebb kifejtésének nevezhetnénk. Ha e feladatnak is eleget tenne szerzőnk, okvetlen szabatosabb világításba jutna az a probléma, hogy a tér és az idő, az érzéki világképek

e kerete mennyit köszön az értelem befolyásának. Egyszóval az értelmi s az érzéki világképek kapcsolatának, másszóval az öntudat mélységeinek kiderítésében még sok finom része vár a kidolgozásra.

Azt is nagyra becsüljük a tankönyvben, hogy a lelki élet megbetegedésének szakaszát fölvette s rövid vonásokban bemutatta. Ez az irány ismét igen termékenynyé válhatik az egészséges lelki élet titkainak megmagyarázására. Természetes, hogy a pathologiai részletek is még sok kiegészítésre szorulnak, valamint az érzékek, vagy tán alkalmasabban nevezve: az érzelmek fejezetei is.

Nem szeretnők, ha a tankönyv használatától némelyeket az riasztana vissza, hogy műszavai nem mentek át a közhasználatba. Ezek közt vannak olyanok, melyeken javítani kell, ilyen például a széltiben használt «kivetítés» műszava; ismét vannak olyan kifejezései, melyeken egy második kiadás alkalmával könnyű szerrel lehet segíteni.

Mindent egybevéve, a legmelegebben üdvözöljük a tankönyvet, melyhez azt a reményt is kötjük, hogy a philosophiai érdeklődésnek egyik felkeltője lesz hazánkban.

---

*Az emberi akarat szabadságáról. Előadta a magyar orvosok és természetvizsgálók ez évi nagygyűlésen Schächter Miksa dr. titkár. Budapest, 1889.*

*Ara 40 kr.*

Egy szavazattal több az emberi akarat kötöttsége elméletének javára, ebből áll Schächter főntebb idézett, tizennyolcz lapra terjedő, tudományos munkáknál szokatlan fényes kiállításban megjelent könyvecskéjének tartalma. «Az akarat szabadságának felvétele csalódás» — mond a szerző — s bizonyosságául hivatkozik arra a tudományra, «melynek mi állunk szolgálatában», tudniillik az orvosok és a természettudósok. Az a különösség történik mégis az értekezésben, hogy mikor a megoldásra tér, felejtí a szerző, hogy melyik tudománynak áll szolgálatában s a helyett, hogy a determinismus physikai vagy physiologiai okaival hozakodnék elő, egyenesen psychikai érvelésre tér át. Schächter hallgatóihoz fordulva, mondja: *vágyunk, megfontolunk és elhatározunk*; s e három mozzanat láncolata szüli a cselekvést, melynek szabadságáról vagy szabadtalanságáról van szó. A vágy nem sza-

e kerete mennyit köszön az értelem befolyásának. Egyszóval az értelmi s az érzéki világképek kapcsolatának, másszóval az öntudat mélységeinek kiderítésében még sok finom része vár a kidolgozásra.

Azt is nagyra becsüljük a tankönyvben, hogy a lelki élet megbetegedésének szakaszát fölvette s rövid vonásokban bemutatta. Ez az irány ismét igen termékenynyé válhatik az egészséges lelki élet titkainak megmagyarázására. Természetes, hogy a pathologiai részletek is még sok kiegészítésre szorulnak, valamint az érzékek, vagy tán alkalmasabban nevezve: az érzelmek fejezetei is.

Nem szeretnők, ha a tankönyv használatától némelyeket az riasztana vissza, hogy műszavai nem mentek át a közhasználatba. Ezek közt vannak olyanok, melyeken javítani kell, ilyen például a széltiben használt «kivetítés» műszava; ismét vannak olyan kifejezései, melyeken egy második kiadás alkalmával könnyű szerrel lehet segíteni.

Mindent egybevéve, a legmelegebben üdvözöljük a tankönyvet, melyhez azt a reményt is kötjük, hogy a philosophiai érdeklődésnek egyik felkeltője lesz hazánkban.

---

*Az emberi akarat szabadságáról. Előadta a magyar orvosok és természetvizsgálók ez évi nagygyűlésen Schächter Miksa dr. titkár. Budapest, 1889.*

*Ara 40 kr.*

Egy szavazattal több az emberi akarat kötöttsége elméletének javára, ebből áll Schächter főntebb idézett, tizennyolcz lapra terjedő, tudományos munkáknál szokatlan fényes kiállításban megjelent könyvecskéjének tartalma. «Az akarat szabadságának felvétele csalódás» — mond a szerző — s bizonyosságául hivatkozik arra a tudományra, «melynek mi állunk szolgálatában», tudniillik az orvosok és a természettudósok. Az a különösség történik mégis az értekezésben, hogy mikor a megoldásra tér, felejtí a szerző, hogy melyik tudománynak áll szolgálatában s a helyett, hogy a determinismus physikai vagy physiologiai okaival hozakodnék elő, egyenesen psychikai érvelésre tér át. Schächter hallgatóihoz fordulva, mondja: *vágyunk, megfontolunk és elhatározunk*; s e három mozzanat láncolata szüli a cselekvést, melynek szabadságáról vagy szabadtalanságáról van szó. A vágy nem sza-

bad — így dönti el e bonyolult tételt az író, — mert az ismerettől függ; a megfontolás hasonlóképp nem szabad, mert lefolyása «a képzetek mérlegelései» közt történik. «Végül van a tett, az akarat megjelenési alakja», mely e szerint csak olyan lehet, minők a megfontolás és vágy valának. Tetszik látni, hogy Schächternek kisebb gondja is nagyobb annál, semhogy «a mi tudományunkat» szólaltassa meg szavazata megokolásában; megfordítva: érveinek szózata mind más térről, az ismeret elméletének teréről vannak szedve, s aztán fel vannak cziczmázva Schopenhauerből, Göthéből, Shakespeareből vett idézetekkel, kiknek főérdemök tudvalevőleg szintén nem a természettudományok körébe tartozik; s minden érv és diszítés közt alig jut helye egy-egy physiologiai észrevételnek. Azokból a «sok oldalrol összehordott tényekből, melyek inductiv értékesítése alapján kénytelen kimondani a tudomány, hogy csalódás az akarat szabadságának hypothesise», Schächter nekünk alig mutat be valamit, inductive nem érvényesít semmit. Ennek tudja hát be Schächter, hogy fejtegetett nézete «nem változtat semmit a világ rendjén.» Ha elég erős nézete — s mint Szerzőnk hiszi, nincs erősebb valami az akarat szabadtalanságánál — e nézet könnyen általánossá is válik s meghozza világrendítő eredményét. Hisz maga Schächter mondja, hogy a vallás és az igazságszolgáltatás, tehát az állam s egyház *alapjait* (?) ama feltevés képezi, hogy az emberi cselekedeteket megindító akarat szabad. Álljon be pedig a közmeggyőződésben az ellenkező nézet, az alap megrendülésével, megbomlik a rajta nyugvó épület. És Schächternek hiányzik az a valamije, a mit a francia a courage d'opinion-nak mond. Tart tőle, hogy ebben a retrograd korszakban rossz néven veszik a közintézmények alapjai ellen forduló «tudományos» értekezését, emleget bitót, máglyát, s kéri a természettudományok és socialis bajtársuk, a humanismus védelmét. Én mint bíró, minden nehézség nélkül fölmentem Schächtert az alól a vád alól, hogy rágalmazott; de mint természettudós, elmarasztalom, hogy nem a tudományhoz illően érvelt.

Elég is volna ennyi a kis füzetkéről, ha egyetlenegy passusa még föl nem hívná figyelmünket. Eredeti egy passus ez, annyi sok más kölesönzött között. «Ha az akarat szabad volna,» — hangzik Schächter utolsó érvelése, — «akkor minden egyén élete a többitől független esemény jelentőségével bírna.» Nos igen, uram, ez az, a mit a determinismus meg nem dönt, tudniillik, hogy *minden ember élte a többitől független esemény jelentőségével bír.* Ön annyi feltevést csinált s rombolt

le e kis füzetben, hogy én is szabadalmat veszek magamnak a rövidség kedvéért egy újnak produkálására. Ha az ön tétele áll, akkor a billiard partit nem az ember, hanem a dákó nyeri meg, Egyik dákó életének a többiétől csakugyan nincs független esemény jelentősége. És a billiard partit mégsem a dákó nyeri meg, hanem az a kiszámíthatatlan valaki, a kit a dákó végére állítanak. Sőt én azt hiszem, hogy még a természettudományok nagy tekeasztalán sem mind-egy, kit állítottak a rajta játszó dákók végére!

*A bölcselés előtana. A lélektan s logika elemei. Irta dr. Maczki Valér, cziszt. misés, főgymnasiumi rendes s joglycumi magán tanár.\**

Szerző, a mint lélek tanának megnevezése mutatja, a lélektant csupán tapasztalati álláspontról fogja fel. Ebből kiindulva, a lelki tünetnyek vagyis jelenségek sokaságát tárgyalja. Lélektana tehát egyoldalú, mivel a lelket *tünetnyeiben*, de nem *önmagában véve*, a subjectumot praedicatumaiban, de nem substantiájában, vizsgálja. E tekintetben szerző az «Utasítások»-nak nem «elvei»-hez, hanem egyenesen, «betüi»-hez ragaszkodott, mivel az «Utasítások» a lélektanból csakugyan nem kívánnak többet, mint a lelki jelenségeket tapasztalati oldalról előadva.

Érdekesen fejti ki szerző a tapasztalati lélektan forrásainak tökélyeit és hiányait. A phrenológiát, physiognomiát, cheiromantiát és pantomimikát azonban a tapasztalati lélektan forrásaiból nem lehet egészen kiküszöbölni, mivel sok érdekes adatot kölcsönöznek, melyekből a lelki életre inductive helyesen lehet következtetni, pl. egy redőből az arczon állandó bánatra, szomorúságra következtethet az ember.

Szerző tapasztalati lélektanába, «mivel a lelki jelenségek befolyásai testi változásokhoz kötvék» (6. §), somatologiai (testtani) mozzana-

\* E könyvről hozott ugyan már a Szemle tavalyi utolsó száma ismertetést, mindamellert nem akartunk elzárkózni e bíráló ismertetés közlésétől. Nemes Inre úr ugyanis többször kivatkozik itt közölt ismertetésben amaz elvi rokonságra, mely őt Maczkival összefüzi, állítván, hogy mindkettejük közös iskolához, Horváth Cyrilléhez tartoznak. Tanulságos meglátni, mint ítélnek egy közös, hosszú időn át a budapesti egyetemen közelismerésben részesült philosopháló irány követői, egymás művéről.

le e kis füzetben, hogy én is szabadalmat veszek magamnak a rövidség kedvéért egy újnak produkálására. Ha az ön tétele áll, akkor a billiard partit nem az ember, hanem a dákó nyeri meg, Egyik dákó életének a többiétől csakugyan nincs független esemény jelentősége. És a billiard partit mégsem a dákó nyeri meg, hanem az a kiszámíthatatlan valaki, a kit a dákó végére állítanak. Sőt én azt hiszem, hogy még a természettudományok nagy tekeasztalán sem mind-egy, kit állítottak a rajta játszó dákók végére!

*A bölcselés előtana. A lélektan s logika elemei. Irta dr. Maczki Valér, cziszt. misés, főgymnasiumi rendes s joglycumi magán tanár.\**

Szerző, a mint lélek tanának megnevezése mutatja, a lélektant csupán tapasztalati álláspontról fogja fel. Ebből kiindulva, a lelki tünetnyek vagyis jelenségek sokaságát tárgyalja. Lélektana tehát egyoldalú, mivel a lelket *tünetnyeiben*, de nem *önmagában véve*, a subjectumot praedicatumaiban, de nem substantiájában, vizsgálja. E tekintetben szerző az «Utasítások»-nak nem «elvei»-hez, hanem egyenesen, «betüi»-hez ragaszkodott, mivel az «Utasítások» a lélektanból csakugyan nem kívánnak többet, mint a lelki jelenségeket tapasztalati oldalról előadva.

Érdekesen fejti ki szerző a tapasztalati lélektan forrásainak tökélyeit és hiányait. A phrenológiát, physiognomiát, cheiromantiát és pantomimikát azonban a tapasztalati lélektan forrásaiból nem lehet egészen kiküszöbölni, mivel sok érdekes adatot kölcsönöznek, melyekből a lelki életre inductive helyesen lehet következtetni, pl. egy redőből az arczon állandó bánatra, szomorúságra következtethet az ember.

Szerző tapasztalati lélektanába, «mivel a lelki jelenségek befolyásai testi változásokhoz kötvék» (6. §), somatologiai (testtani) mozzana-

\* E könyvről hozott ugyan már a Szemle tavalyi utolsó száma ismertetést, mindamellert nem akartunk elzárkózni e bíráló ismertetés közlésétől. Nemes Inre úr ugyanis többször kivatkozik itt közölt ismertetésben amaz elvi rokonságra, mely őt Maczkival összefüzi, állítván, hogy mindkettejük közös iskolához, Horváth Cyrilléhez tartoznak. Tanulságos meglátni, mint ítélnek egy közös, hosszú időn át a budapesti egyetemen közelismerésben részesült philosopháló irány követői, egymás művéről.



tokat visz be, minők pl. physikai, mechanikai és chemiai mozzanatok, melyek az emberi testben is előfordulnak, de ezekből egy sincs példával illusztrálva. Ezeknél sokkal érdekesebb a biológiai mozzanatok fejtegetése a test, mint organismus, körén belül (8. §). A concretismusnak fontos alkalmazását látjuk itt 1. a szervezőre, 2. a szervezetre és 3. a kettő egységére, a szervezésre. «A szervezés a belső életelv s a külső elemvilág konkretizálása, egységre jutása» (u. o.). Azonban a szervességen belül a vitalismus és materialismus határai csak érintvők, de kellőleg feltüntetve nincsenek. A szervezeti, szerző szerint, a tengési élet mozzanatainak kifejtése is hiányos (9. §); az élet önmagában és fajaiban véve sincs minden oldalról kifejtve. — Itt a műszavak használatában is némi ingadozás észlelhető. A «föltét» és föltétel» szók egymás helyett használatnak, holott ezek között fogalmi különbség létezik.

Az említett hiányt azonban pótolni látszik a szervezeti élet egyik mozzanatának, a táplálkozásnak, beható kifejtése az állati életen belül (10. §). Az életelv meghódító viszonya az anyagi elemeket illetőleg, tehát a vitalismus, s viszont az anyagcsere chemismusa a szervezeti élet eszközlésében, tehát a materialismus, nyerhetett volna itt is bővebb concret kifejtést.

Az élet, mint érző és mozgó működés, az állati és emberi életben tárgyaltatik. Ezen életet szerzőnk az *idegek* álláspontjáról fejtegeti. Fölveszi tehát az idegek anatómiáját és szervi működéseket vagyis physiologiájukat psychologiájába. Eljárása csak helyeselhető, mivel az ideg mivoltának és működésének alapos ismerete *conditio, sine qua non*-a a lelki és testi jelenségek lényeges megkülönböztetésének. Csakhogy e megkülönböztetés már az idegek alapfunktiónak fejtegetésében nincs érvényre juttatva. Szerzőnk itt egészen a materialisticus felfogásnak hódol, pl. azt mondja, hogy a «belső inger a vér s egyéb nedveknek az idegre ható változásából ered» (30 l.) s így származik a mozgás. A spiritualisticus felfogás e nézetet nem oszthatja, mivel a belső inger származik az életelvtől, lélektől, különösen az akarati erőttől is. Egyébiránt az idegek anatómiája és physiologiája lehetőleg terjedelmesen van fejtegetve úgy annyira, hogy egy psychologiai kézi könyvünk sem versenyezhet az idegnek ilyen részletes kifejtésével.

Az öt érzéki szerv kifejtése az idegrendszer alapján helyes, de az agyvelő különleges functiója physiologicen nincs bennök kellő világossággal feltüntetve. E helyett anatómiai részek leírása meglehetősen ter-

jedelemben adatik. A gerinczvelő funkciója is alig érintetik, de annál több az anatómiai rész leírása.

Érdekesen tárgyalja szerzőnk az ideg funkciójában az idegvezetést, mely «centripetalis» «centrifugalis.» — Az előbbinek eredménye érzés, a «centrifugalisé mozgás» (40. l.). Mind az érzést, mind a mozgást szerzőnk előadása szerint materialistice kell felfognunk, hogy t. i. az ideg az inger vezetése folytán *érez, mozog.* Itt is szerző materialisticus felfogása érvényesült.

Szerző ezután az emberi élet természeti határozottságait fejtegeti «anthropologiai mozzanatok» ezime alatt. Megkülönböztet egyetemes «általános» (12. §), részleges «osztályozó» (13. §) és egyedítő «határozottságok»-at. Az utóbbiak alatt tárgyalja a vérmésérkletet, életkort, nemi jelleget, a fogékonyságot, talentumot, lángészt, és az idiosinkrasiát, s végre megkülönbözteti az «állapoti határozottságok»-at (15. §), minők az ébrenlét, alvás és rapport.

Ezen tanmozzanatok Horváth Cyrill pszichologiai előadásait tükrözik vissza, habár nagyban módosítva. Ugyanis Horváth Cyrill nem nevezte e határozottságokat «anthropologiai mozzanatok»-nak, hanem a *lélek* természeti hattározottságainak, melyeket élete a természettel való szükségképeni viszonyban előtűntet. Innen a lelket ezen viszony körén belül *természeti* szellemnak nevezte. Nála tehát a határozottságok szorosan vett *lelki jelenségek*, s mint ilyenek a tapasztalati pszichológiának tanmozzanatai voltak, de nem anthropologiai tanmozzanatok. Szerző megnevezhette volna ezen tanmozzanatok forrását, mint megnevezett más forrásokat más tanmozzanatoknál.

A szorosan vett «psychophysikai mozzanatok» megelőzőleg szól szerző a «psychophysikai mozzanatokról, minők az érzet (17. §.), képzet (18. §.), tudat (19. §.), hangulat (20. §.), és mozgás (22. §.)

A mily hűen követi szerzőnk az úgynevezett «anthropologiai tanmozzanatok» előadásában Horváth Cyrill előadását épen annyira eltér tőle a «psychophysikai mozzanatok» tárgyalásában. El lehet mondani, hogy itt semmit sem vett át Horváth Hyrilltől, hanem lépten-nyomon a materialistákat (Fechner, Volkmann, Weber, Wundt, stb.) követi, pedig a mint ezt az ifjabb Fichte «Anthropologie oder die Lehre von der menschlichen Seele» című munkája III. fejezetében mély kritikával a materialisták ellenében kimutatta, *materialistikai alapon pszichológiát, mint a lélekről, tehetségeiről szóló tudományt szerkeszteni nem lehet.* Ennélfogva hiába való törekvése a materialismusnak a szorosan vett

lelki tehetségek nyilvánulását. t. i. az érzést (érzetet, érzelmet és hangulatot), megismerést (szemlélést, képzelést, gondolást, tehát a tudást is) és az akarást, mely a test által, testi mozgásban nyilvánul, pusztán az idegrendszerből, mint egyedüli létalapból «mérések» útján ki-magyarázni akarni, a mint teszi ezt szerzőnk a «psychophosikai tan-mozzanatai»-val.

Azt nem tagadja a spiritualistikai alapon szerkesztett psychologia, hogy a lélek az embereszmén belül nincs a testtel egyesítve: s hogy a külvilágra vonatkozó lelki jelenségek, u. m. az érzés, megismerés és akarás nem testi közegek, t. i. *idegek* és ezek *szervi működései* által nyilatkoznak meg: azonban azt határozottan kétségbe vonja, sőt tagadja, hogy az idegek és szervi működésök a lelki jelenségek alapját, *conditio, sine qua non*-ját tegyék, következéleg, hogy ki-magyarázni lehessen az idegek- és szervi működésökből az érzést, megismerést és akarást, mint tisztán vett *lelki* vagyis *szellemi* functiókat.

Szerző mindamellettt materialistice törekszik e functiókat a materialistáktól felhozott anatómiai, majd physiologiai adatok nyomán, melyeknek valódi értéke kétes, megmagyarázni. Innen van, hogy a lelket, mint a functiók alapját, az érzet, képzelet (szerző szerint: képzet), tudat, hangulat és mozgás fejtegetésében *alig* érinti (56., 58., 63., 69., 72. és 81. l.) *Az öntudatból* pedig, melyben a lélek önlétét gondolás által tudja, teljesen mellőzi a lelket (71. l.). Az egész fejtegetés csupa materialismus! Lélek helyett az ideg (*sensorius* és *motorius* ideg) és a *lelki* működés helyett az ideg működése, különösen az idegvezetés vagy idegfolyamat szerepel. Ennélfogva a létalap szerzőnk psychologiója szerint *a testi szervezet*, ehez van «kötve a lelki élet», mely «functióire bontható fel. E functiók szolgáltak alkalmul a *néhai* (?) tehetségek tanára, mintha t. i. a lélek külön tehetségekkel . . . birna. A tehetségek tanát ma már elejtjük (?). csupán az elnevezéseket tartjuk meg a functiók számára» (22. §.).

Világos tehát szerzőnk materialismusa a lélekre, tehetségeire és működéseire vonatkozólag. *Elejti* a lelki tehetségeket, következéleg ezek egységét, a lelket is, hogy a tehetségek és a lélek, mint létalap helyett a lelki functiókat, az érzést, megismerést és akarást az idegrendszerből és szervi működéséből magyarázza ki. Szerzőnk magyarázatai erőltetettek és önkényesek. Sőt szigoruan vett logikai szempontból tekintve *belső ellenmondásban* (*contradictio in adjecto*) szenvedvén, helytelenek.

Ugyanis «ez ismerés, tudás vagy gondolás functiójának, mint működésnek, tehetsége van, tehát a functio és tehetség logikailag nem azonos fogalom. Ily önkényes és logikailag helytelen definitio a kedélyé és akaraté is.

Mind a három tehetség működéseit és lélektani eredményeit rendkívül hiányosan tárgyalja. Már pedig ezek, mint a lélektan szorosán vett tanmozzanatai inkább megérdemelték volna a terjedelmesebb tárgyalást, mint az úgynevezett «psychophysikai tanmozzanatok.»

A mi azonban e tehetségekről és functióikról mondva van, különösen az értelem és észről (88—9. l.), a vágy- és hajlamról (89—90. l.) és az akaratról, továbbá felosztásáról ösztönre, önkényre és észszerű akaratra, mind dr Horváth Cyrill előadásaiából van merítve, de szerző itt sem nevezi meg a forrást.

Bármennyire nem elégti ki az ahoz értőt szerzőnek szorosán vett psychológiája. annál érdekesebbek psychológiája végén függelék-alakban tárgyalt «philosophiai mozzanatai» a test és szellem közti viszonyról. Alaposan ismerteti és bírálja az erre vonatkozó monistikai, dualistikai és concret rendszereket. Csakhogy az idealismust spiritualismusnak kellett volna nevezni, mivel Kant és az id. Fichte rendszere subjectivismus volt (95. l.). Egy másik hiány pedig az, hogy habár kiemelte a concretismus álláspontjáról a test és lélek közti viszony lényeges mozzanatait, e viszony határozott és világos fogalmát a kiemelt mozzanatok alapján még sem szerkeszti. *Ily* fogalomnak az eddigelé letárgyalt fejezetek eredményeinek *összefoglalása* logikailag épan nem mondható (100. l.).

Szerző psychológiája befejezéseül «A lelki élet kifejlődésé-t» tárgyalja: «hogyan bontakozik s fejlődik ki a lelki élet a természeti keretből?» A léleknek *a lelki élet fejlődése* álláspontjáról való tárgyalása teszi a lélektan tárgyát. Azért e fontos pont, melyet szerző legutoljára tárgyal, logikailag a psychologia elejére lett volna teendő s ennek alapján a lélektannak 1. tapasztalati, 2. észleges és 3. összerű lélektanra való felosztását kellett volna röviden adnia s így aztán genetikai módszer szerint ezek tartalmi mozzanatait a lelki élet álláspontjáról kifejtenie. Remélhető azonban, hogy munkájának második kiadásában így fog tenni.

A mi a tapasztalati lélektan, szerző szerint «antropologia» (100. l.), az észleges lélektan vagy «phaenomaenologia» (u. o.) és az összerű lélektan vagy «pneumatologia» röviden felsorolt tanmozzanatait illeti,

úgy azokat szerző *mind* dr. Horváth Cyrill pszehologiai előadásaiából merítette, de a forrást itt sem nevezi meg.

A lélektanról a gondolkodástanra való átmenet inkább a *képzelem* képlelő működését, mint az *értelem* logikai következetes folyamulását tükrözi vissza.

## II. A gondolkodástan.

Szerző logikájának terjedelme viszonyítva psychológiája terjedelméhez sokkal szűkebb. E szűk terjedelemből azt lehet következtetni, hogy szerző csakis *logikai vázlatot* akar adni. S valóban, mert logikája 2-ik §-ában így szól: «Mi csak elemeiben, *vázlatosan* ismerkedünk meg a logikával, előkészületül a bölcséletre.»

A mit a logika bevezetésében «Előzmények» alatt a logika névbeli meghatározásáról mond, igen helyes. Hasonlót mondhatni a logika fogalmi meghatározásáról is. Szerző helyesen tárgyalja Horváth Cyrill nyomán a logika tudományára vonatkozó negativismust, positivismust és concretismust, úgyszintén a hatféle álláspontot kellőleg ismerteti, melyről a bölcsészek a logika definitióját adják. Bővebben lehetett volna kifejteni az ismerettani álláspontot (116—17. l.) a formalis, materialis és concret logikára vonatkozólag. S különösen az utóbbinak meghatározása, mint corrolarium, szabatosabb lett volna. Végre szerző logikája, *mivel a gondolati tárgyra* (objectiv cogitationis) sehol különösen nem reflectál, még a felosztásban sem (4. §.), egyoldalú formalis logika, de nem concret vagyis speculativ logika, hiába törekszik logikáját a gondolkodás természete álláspontjáról concret logikának feltüntetni (120. l.). Formalis logikája mellett bizonyít a következő állítása is; «Mily viszonyban van a gondolat a léthez? A logikának a föladatát nem képezheti ennek eldöntése, mert a logika csak a gondolkodást vizsgálja s nem egyszersmind a létet is» (124. l.).

Miért nem vonatkozik el tehát szerző a gondolás törvényei, a fogalom, ítélet, következtetés, felosztás és bebizonyítás előadásában *a léttől s általános formáitól, mint metaphysikai kategoriáktól*? Azért nem, mivel ha gondolkodunk, eo ipso van tárgy (lét) is, melyről gondolkodunk kell. S valóban így találjuk azt szerző logikájában. A 8. §-ban így szól: «A lét világa a tárgyak azok, melyeket gondolunk, melyekről gondolkozunk» (129. l.) És így belevonja az ontológiát is logikájába. Következőleg szerző logikája nem tiszta alaki logika.

Logikáját felosztja 1. elvtanra, 2. formatanra, és 3. rendszertanra.

1. Helyesen definálja az elvet tartalmi, alaki és összerű szempontból (5. §.) azonban a gondolás természetének fejtegetése (6. §) sok kívánni valót hagy. Nevezetesen a gondolás lényegének kifejtése homályos, sőt helytelen. Ugyanis a gondolás nem «képzelés», hanem tiszta értelmi működés egyesítés, különítés és összesítés, alakjában. Nincs a képzelés és gondolás közti határ is, kellő világossággal kiemelve. Az igaz, hogy a gondolás természetének egyik lényeges alakja a különítés, de pozitív alakja nem az egyetemesítés (universalisatio), hanem az egyesítés. Az egyetemesítés és egyesítés között lényeges logikai különbség van. Egyetemesítéskor, a gondolás, mint különítés működik, tehát a különítő gondolás egyetemesítő is. És így az egyetemesítés is csak különítés. A gondolás természetének pozitív alakja tehát nincs helyesen kifejtve. Concret alakjának fejtegetése helyes ugyan, de hiányos. Mi tehát a gondolás természete mindezek alapján? Erre nem találunk feleletet.

A gondolás alapműködései, a téves-, ellentétes- és összetesnek kifejtése helyes, de *példákat* az elvontak illusztrálására sehol sem találunk. Pedig tankönyvben a példa fontos kellék szokott lenni.

Helyesen hozza szerzőnk kapcsolatba a gondolás egyetemes törvényeit alapműködéseivel s ezek szerint három törvényt különböztet meg, u. m. az azonosság, középkizárás és alaposság törvényét, melyet ő «elégésleges ok elv»-nek nevez.

E törvények fejtegetése szintén igen hiányos, példák sincsenek sehol felhozva. De a fejtegetés némely elvre vonatkozólag helytelen. Például az azonosság negatív tevési módja, vagyis az ellenmondás törvénye nem «az azonosság hiánya»-t fejezi ki, hanem csak az azonosság (A) ellentevését (nem A), következésképp az ellenmondás képlete nem «A nem=nem A», mivel duo negativa faciunt unum affirmativum, hanem A *nem* A. Az A-nak praedicatum van *csak* negative téve. Egyéb semmi. Hogy aztán az A-ra az A vagy a nem A praedicatum vonatkoztatása-e a helyes, ezt eldönti a középkizárás és alaposság törvénye. Alaposság törvényének nevezem azért, mivel a logikai ok alap (Grund). Az ok, tárgyi ok fogalmának jelentésével bir. A kettőt a bölcsészek Wolf Keresztély ideje óta egymástól lényegesen megkülönböztetik.

A gondolási kategóriák viszonyba állítása is az egyetemes törvényekkel helyes. Jól mondja szerző, hogy ezen «a fő elvek érvényének különféle gondolatokban változatos ismertető jegyei» (127 l.) Csakhogy itt is hiányok észlelhetők, nevezetesen az azonosság pozitív

és negatív tevési módjaira vonatkozólag. Az sem helyes, hogy az alaposság törvényének kategóriái közé bevitte az «okság» kategóriáját, mivel ez nem logikai, hanem ontológiai kategória. És így zavar mutatkozik a kettő összevegyítésében.

Nem vehető ki az elvtanról a formatanról való átmenetből az, hogyha a gondolás egyetemes törvényeit követi és az ezeknek megfelelő logikai kategóriákból tekinti a gondolati tárgyat, szükségképen milyen formákban tűnik elő.

2. A formatanban tárgyalja szerző a) a fogalmat, b) ítéletet és c) következtetést. E részeket szerző rendkívül hiányosan ismerteti, elannyira, hogyha e könyv szerint akarná az ember a logikát tanítani, úgy mindegyre a tanulók a tankönyv hiányainak pótlása végett jegyzetelésre volnának utalva. Különösen példákban rendkívül szegény e könyv.

Egész lapokon csupa száraz elméletek fordulnak elő. Ha csak ilyenekkel tömjük a tanulók elméjét, elveszszük a philosophiától minden kedvét. Példa nélkül a philosophiai oktatás nagyon száraz és unatkozó. A könyvben sok helyen téves definiciók is találhatóak. Lássuk most már részletesebben az egyes fejezeteket.

a) A fogalomtanban a legelső hiány, melylyel találkozunk, a fogalmazás és alanyi tényezői kifejtésének teljes mellőzése. Mi a fogalom? E kérdésre helyesen felel ugyan, de a fogalom lényeges jegyeinek mennyiségi és minőségi szempontból való osztályozása és kifejtése szintén hiányzik. Szerző bevisz a fogalom tárgyalásába ítélettani fogalmakat, minő a priori és a posteriori, inductiv, deductiv, analyticai és syntheticai, melyek kellő világosságot a logikai rendszer következtességénél fogva majd csak a módszertanban nyernek. De paedagogico-dialekticai szempontból sem helyes ezen fogalmaknak e helyen való felhozása, mivel a tanuló ezeket csak úgy értheti meg, hogyha már az ítélet- és következtetéstant tanulta.

Kevés példát hoz fel szerző a fogalom tartalmának, terjedékének és a kettő közti viszonynak illusztrálására s azonkívül e fontos tanmozzanatokkal röviden bánik el. Innen a sok hiány. Pl. a fogalom tartalmának viszonyítása terjedékéhez, a terjedésnek viszonyítása a tartalomhoz, valamint e viszonyítás törvényei és példákkal való illusztrálása hiányzik. Szintoly hiányos a *fogalmak* tartalmi, terjedéki és összerű fejtegetése is. A relative különböző fogalmakról nincs semmi említés, pedig a fogalmak *tartalmi* egybevetése folytán a tárgyalásnak erre is

ki kellett volna terjednie. A fogalmak tartalmi és terjedéki viszonyításának törvényei is hiányoznak.

Szóval a fogalomtan tárgyalása kelleténél szűkebb. Hasonlót tapasztalunk az itélettanról is.

b) Az itélet fogalomszerűségét szerző helyesen definiálja, hogy t. i. «az itélet két fogalom concret viszonyát mutató tétel» (135. l.), azonban az itéletnek tartalmi, alaki és összerű oldalról való definiálása hiányzik. Szintűgy a mennyiségi, minőségi, viszonylati és módosulati itéletek rendszeres kifejtése is hiányos. Oly hiányok tapasztalhatók itt, melyek miatt e könyv alig lenne használható tankönyvűl.

Az itéletek tartalmi, terjedéki és összerű viszonyítására szerző bővebben terjeszkedik ki. A tartalmi viszonyításra csak hoz fel példát, de a terjedéki viszonyításra nem, pedig ez is oly fontos, mint az előbbi. Igen helyes az összerű egybevetés fejtegetése és az elv definiálása, szintűgy a logikai átmenet az itélettanról a következtetéstana.

Szerző vázlatos itélettanában *itélettani törvények* nem találhatók; pedig ez igen lényes hiány egy oly könyvben, mely tankönyvűl van szánva.

c) Következtetéstanaából szerző a közvetlen következtetést teljesen mellőzi s csak a közvetett következtetés definitióját adja itélettani és fogalomtani szempontból: «A következtetés oly itéletekből alkotott forma, melyben két fogalom concret viszonyát egy harmadik közvetíti» (141. l.),

A föltétlen következtetés II. III. és IV. alakjának, a föltétes és szétválasztó következtetésnek rendszeres kifejtése teljesen hiányzik. Nem adja sehoh a következtetésnek felosztását sem. Innen van, hogy önkényleges a tárgyalás folytatása, beviszi az epichereuma, mint összetett következtetés fejtegetését az egyszerű következtetésébe (143. l.). Önkényleges a tárgyalás átvitele a kétélű és lánczkövetkeztetésre is.

A kétélű okkötés tárgyalásához is sok szó fér; a következtetés ama alakjára pedig, mely szerint a föltétel föltétes és szétválasztó itéletből alakúl, példa sehoh sem található. Sőt el lehet mondani, hogy szerző a kétélű okkötésnek eme eredeti alakját teljesen mellőzi s csakis azon alakját ismerteti, mely szerint a föltétel szétválasztó itélet. Azért állítja fel a következő képletet: «A vagy B vagy C» (144. l.).

A mi pedig a «lánczkövetkeztetés»-nek (sorites) fejtegetését illeti, úgy itt szerző a következtetési módok meghatározásában nagy tévedéseket követett el. Így pl. azt mondja, hogy a «deductive, azaz



syntheticailagszerkesztettlánczkövetkeztetés» útját «Aristoteles választá, azért e mód róla neveztetett» (145 l.) Továbbá «az inductio vagyis analysis» módjának «első alkalmazója a soritesben Goelen volt, róla is neveztetett az ily sorites» (u. o.)

Minden logikában az aristotelesi és goeleni lánczkövetkeztetésre felhozott példák első tekintetre megmutatják, hogy Aristoteles az alanyi fogalomból, mint egyedlegesből kiindulva megy a részlegesre és egyetemlegesre. Itt tehát az alsó fogalomnak  $S$  tágabb fogalom  $M$  s végre legtágabb terjedékű fogalom  $P$  rendeltetik fölé. E módon a lánczkövetkeztetés inductive vagy analyticailag szerkesztetik. Ez volt az aristotelesi lánczkövetkeztetés módja. Az a példa is, melyet szerző a soritesre nézve a 147. lapon felhoz, e módot illusztrálja, s nem a deductiv módot. A deductiv vagy syntheticai mód a Goelené volt, mely szerint az egyetemlegesből kiindulva ment az egyedlegesre, tehát a tágabb terjedékű fogalomnak mindig szűkebb terjedékű fogalom rendeltetik alá. Helytelen tehát a két egymástól fogalmilag lényegesen különböző módot föleserélni, plane logikai tankönyvben.

Ennyit szerző igen hiányos, sőt téves következtetés tanáról. Tekintsük most már logikájának harmadik részét, a rendszertant.

3 Helyesen fejt ki szerző a rendszer feladatát, mely szerint a fogalmak, ítéletek és következtetések sokaságába egységet visz be. Ez pedig történik a rendezés elvei, szerző szerint «műfogásai» (150 l.) u. m. a meghatározás, felosztás és a bebizonyítás által. Ezek által megállapítjuk azon logikai tudományos elvet, mely szerint módszeresen szerezzük és rendezzük az ismereteket. Szóval szerkesztjük a tudományt és fajait. Szerző sem a módszerről, sem a tudományról és fajairól nem tesz az áttekintő §-ban említést, mintha a rendszertan csakis a meghatározás-, felosztás és bebizonyításra szorítkoznék.

a) A meghatározás és felosztás fogalmát szabatosan fejtegeti és alkalmas példával illusztrálja (151. és 155 l.). Azonban a meghatározás és felosztás fajait és módjait teljesen mellőzi. A meghatározás törvényeire példákat nem hoz fel. A felosztás törvényeiből sokat mellőz, s példákat is csak egyre vonatkozólag találunk (156 l.) Ezek mindannyi hiányok a meghatározás és felosztás tárgyalásában. A tanulóknak itt is sok hiányt kellene jegyezgetés által pótolniok.

b) A bebizonyítás fogalmára nézve eltér szerző a logikusok fel fogásától s tisztán fogalomtani állásponttról definiálja. Az okság fogalmát látja a bebizonyításban érvényesülni (157 l.) Az igaz, hogy a

bebizonyításban bizonyos adott alapból következményt vonunk. De mind az alap, mind a következmény rendszeren *ítélet*, azaz *tétel* alakjában lép föl, s így a gondolás a bebizonyításban itélettani és következtetéstani processust követ. Következésképp ama szabály szerint «*forma dat esse rei*» a bebizonyítás definitióját itélet- és következtetéstani szempontból kellett volna eszközölni. Innen vsn az, hogy a bebizonyításnak tisztán fogalomtani álláspontról eszközölt definíciója homályos (159 l.) S e homályt az azonosság fogalmának bevétele még növeli. Példa sines felhozva, hogy némileg e homályt eloszlassa.

Azonkívül a bebizonyítás tárgyalása igen hiányos. A bebizonyítás fajtái — és módjairól nincs semmi említés téve. Szabályai is igen csekély számúak s azonkívül nem vehető ki, hogy mely szabályok vonatkoznak *a)* a bebizonyítandó tételre, *b)* a bizonyító érvekre és *c)* a bebizonyítás módjára.

A rendszerezés logikai alaplételei után átmegy szerző a módszertanra.

A mit a módszer szóbeli meghatározásáról mond, az kifogástalan (161. l.), szintolyan a módszer fogalmi meghatározása is, egy jegyet, t. i. a *tudást* kivéve. Nemcsak a tudás megvalósítása célja a módszernek, hanem a tudásban birtokolt ismeretek *elrendezése* és *közlése* is. Szerzőnk nem ily cél szempontjából osztályozza a módszert, hanem itt is *fogalomtani szempont* a felosztás alapja (162. l.). E szerint megkülönbözteti *a)* az inductiv, *b)* a deductiv és *c)* concret módszert.

*a)* Az inductiv vagyis analyticai módszer fejtegetése helyes ugyan, azonban hogy e módszer lép föl «a lánczkövetkeztetések módjai közül a *goeleni*» következtetésben (164. l.), az teljes képtelenség, mivel a *goeleni* következtetés, mint már fönnebb ki lett mutatva, a fogalom tartalmából indul ki s így megy a terjedéket tevő részlegesre és egyedlegesre, tehát *lehozó* vagyis deductiv módszert követ. Szerző egyetlenegy példát sem hoz fel az inductiv módszer megvilágítására.

*b)* A deductiv vagy synthetikai módszer fogalmának kifejtése is helyes. Azonban alkalmazását tekintve a deductiv módszer «a soritesnek aristotelesi alakjában» (166. l.) nem fordul elő, mivel Aristoteles a fogalom *terjedékéből* indul ki, s megy az egyedlegesről a részlegesre s az egyetemlegesre. E szerint az inductiv módszert használja. Az inductiv részeket itt sem deríti fel példákkal.

*c)* A concret módszernek, mint az inductiv és deductiv módszer

egységének (167. l.) felfogásában dr Horváth Cyrill nézeteit ismerjük fel. De e forrást a szerző itt sem nevezi meg. Jó lett volna, hogyha nagy philosophusunk számos példái közül egyet-kettőt felhozna és az elméleti részeket illusztrálná, mert így csak száraz fejtegetését adja a concret módszernek. De miként eddig, úgy itt is a példák alkalmazását gondosan kerüli.

Szerző logikája utolsó §-ában szól a rendszer fogalmáról és fajairól. A rendszer fogalmának fejtegetése Horváth Cyrill szerint kifogástalan, azonban ahhoz nagyon sok szó fér, hogy vajon az individualismus és realismus, az universalismus és idealismus rendszere azonos két fogalom (171. l.) Thales universalista volt, de nem idealista; Kant individualista volt, de nem realista.

Szerzőnk logikájával a tanterv ama követelésének, mely szerint a tudomány és fajai módszer tekintetében megismertessenek, nem tett eleget. Ezeket nem tárgyalja. És így könyve ezen oldalról is igen lényeges hiányokat mutat.

Sok jó van ugyan szerzőnk psychológiája- és logikájában, azonban az első tulságos materialismusa, az utóbbi lényeges hiányai, tévedései, sőt helytelen meghatározásai miatt tankönyvül csak nagy óvatossággal volna használható.

Még egy megjegyzést teszek. A könyv nyelvezete tele van idegen szavak használatával, melyekre már vannak jó magyar műszavaink. Könyvének második kiadásában szerző jól tenné, hogyha csakis magyar műszavakat használna s az idegen szavakat a magyar mellé tenné zárjelbe. Könyve némely lapján sajtóhibák is találhatók, melyek a könyv végén javítva nincsenek.

Dr. Nemes Imre.

### *A philosophiai folyóiratokból.*

I. «*Philosophische Monatshefte.*» Szerk. Natorp P. 25. köt. 1. 2. füzet. «*Erkänntnistheorie u. Psychologie*» czim alatt Heymans G. (Leidenben) azon viszonyról értekezik, mely ezen két tudomány közt fennáll s azt igyekszik kimutatni, hogy az ismeretelmélet és lélektan között a sokaktól állított ellentét nem áll fenn s hogy e kettő nem két különböző tudomány, hanem két módszer, ugyanazon tudományon belül,

egységének (167. l.) felfogásában dr Horváth Cyrill nézeteit ismerjük fel. De e forrást a szerző itt sem nevezi meg. Jó lett volna, hogyha nagy philosophusunk számos példái közül egyet-kettőt felhozna és az elméleti részeket illusztrálná, mert így csak száraz fejtegetését adja a concret módszernek. De miként eddig, úgy itt is a példák alkalmazását gondosan kerüli.

Szerző logikája utolsó §-ában szól a rendszer fogalmáról és fajairól. A rendszer fogalmának fejtegetése Horváth Cyrill szerint kifogástalan, azonban ahhoz nagyon sok szó fér, hogy vajon az individualismus és realismus, az universalismus és idealismus rendszere azonos két fogalom (171. l.) Thales universalista volt, de nem idealista; Kant individualista volt, de nem realista.

Szerzőnk logikájával a tanterv ama követelésének, mely szerint a tudomány és fajai módszer tekintetében megismertessenek, nem tett eleget. Ezeket nem tárgyalja. És így könyve ezen oldalról is igen lényeges hiányokat mutat.

Sok jó van ugyan szerzőnk psychológiája- és logikájában, azonban az első tulságos materialismusa, az utóbbi lényeges hiányai, tévedései, sőt helytelen meghatározásai miatt tankönyvül csak nagy óvatossággal volna használható.

Még egy megjegyzést teszek. A könyv nyelvezete tele van idegen szavak használatával, melyekre már vannak jó magyar műszavaink. Könyvének második kiadásában szerző jól tenné, hogyha csakis magyar műszavakat használna s az idegen szavakat a magyar mellé tenné zárjelbe. Könyve némely lapján sajtóhibák is találhatók, melyek a könyv végén javítva nincsenek.

Dr. Nemes Imre.

### *A philosophiai folyóiratokból.*

I. «*Philosophische Monatshefte.*» Szerk. Natorp P. 25. köt. 1. 2. füzet. «*Erkänntnistheorie u. Psychologie*» czim alatt Heymans G. (Leidenben) azon viszonyról értekezik, mely ezen két tudomány közt fennáll s azt igyekszik kimutatni, hogy az ismeretelmélet és lélektan között a sokaktól állított ellentét nem áll fenn s hogy e kettő nem két különböző tudomány, hanem két módszer, ugyanazon tudományon belül,

melyek egymást, nem hogy kizárnák, hanem kölcsönösen kiegészíteni s ellenőrizni, — vannak hivatva. — A második czikk *Lipps Tiadar-tól* van: «*Psychologie der Komik*». A jelen czikk folytatva fejtegeti a komikum lélektanát a naiv és a humor terén. — *Tönnies F.* «Herb. Spencers sociologisches Werk» — czimen a Vetter fordításában megjelent «*Principien der Sociologie*» II. Bd. hiányait és sok helyen ellenmondásait fejtegeti hosszasan.

A «*Literaturbericht*»-ből kiemelendő: «*Die Gesetze der Freiheit*». I. B. «*Das Sittengesetz*» *Standinger Ferencz* művének ismertetése *Jodl-tól*.

A «*Paedagogica*» czim alatt új rovat nyílt meg, mely az e téren megjelent újabb könyvekről beszámol, melyek közül kiemeljük: »Über die Aufgabe der Mittelschule» *aug. Stadler, München, Ackermann, 1887.*

A bibliographia *Ascherscon* rendes pontosságának újabb bizonyítéka.

II. *Philosophische Studien*. Herausgegeben *W. Wundt*. 5-dik kötet. 1. füzet.

A tartalomdus folyóiratoknak ezen új füzete is 4 év óta szerzett jó hirnevéhez méltó. Értekezései: 1. A *tudományok felosztásáról*, írta *Wundt V.*, melyet a *Magy. Philos. Szemlének* ez évi III. IV. füzete *Ráczy Lajos* fordításában *per extensum* hoz. — 2. *Über Störungserscheinungen bei astronomischer Registrierung*. Írta *Leitzmann Armin*. — 3. *Zum Mass der Schallstärke* írta *Starke Pál*. — 4. *Über den Einfluss der Übung auf geist. Vorgänge*, írta *Berger G. O.*

Legfontosabbnak látszik *Lehmann Alfréd* czikke: «*Über Wiedererkennen*» (A ráismerésről.)

Ezen czikk eredetileg *Höfding Herald*, kopenhágai philosophiai tanár ellen van írva, kinek műve. «*Psychologie in Umrissen auf Grundlange der Erfahrung*» 1887-ben jelent meg *Lipcsében Bendixen F.* gymn. tanár német fordításában. E műben a képkapcsolásra vonatkozólag ez állittatik (196 l.) «minden érintkezési kapcsolat (contiguity) egy hasonlóságit (similarity) tesz fel» s a képkapcsolat *alapformájául* «a részek és az egész associatióját» hirdeti (198 l.) Az első tétel ellen fordul *Lehmann* kutatása, a ki azt hiszi, hogy 1. tiszta hasonlósági kapcsolat tapasztalatilag föl sem mutatható, 2. hogy a hasonlósági kapcsolat inkább az érintkezéseknek egy alakja, — *ugy hogy egyedüli kapcsolási forma a képek között az érintkezés.*

Ezen sok tekintetben kérdéses tétel bebizonyítására Lehmann kísérletet tett. (Mi ugyan L. ezen felfogását egészben nem helyeseljük, mert sem a hasonlóság, sem az érintkezés nem végső kapcsolási forma.) De a gondolat ellen elvileg kifogás nem állítható. Valamint a pecsétviaszk mindannyiszor fogja a papirost vonzani, valahányszor dörzsöljük (bár semmi hasonlóság az egyes esetek közt a vonzás okául felhozható), ép úgy egy  $a$  kép mindig fog egy  $b$  képet vonzhatni, valahányszor az öntudat előtt fellép, ha csak valamikor *együtt* voltak jelen az öntudatban, a nélkül, hogy az  $a$  képnek szüksége volna, hogy egy régi képzetet emlékezetünkől felelevenítsen.)

A kísérleteket oly módon eszközölte, hogy a hasonlósági és érintkezési feltevés következményeit levonta s azután ezeknek igazolását a kísérletekre bizta (a minél minket csak azon igen közel fekvő kétely aggaszt, hogy hát ha a kísérletek ezen apriorikus feltevés *érdekében* lettek megtéve? mert akkor az egész kísérleti sor önkényes és céltevesztett, mivel a megfigyelés nem elfogulatlan).

A kiindulási pont volt a *ráismerés*. Hogyan történik az, hogy egy egyszerű érzékletre újbóli feltünésekor, mint régre ráismerünk? A hasonlósági feltevés igen egyszerűen magyarázza: a ráismerés úgy történik, hogy az új kép  $a$  a régi hasonló képet  $a$  feléleszti s azzal összeolvad. Ez a ráismerés. Az érintkezés ilyen összeolvadást nem ismer el, hanem csak összehasonlítást tanít az új és a régi kép között, melynek alapján az új és a régi képet egyenlőknek vagy különbözőknek mondjuk.

Ha már most két korongot veszünk, az egyik az állandó mintakorong  $n$ , a másik hol sötétebb  $m$ , hol világosabb  $l$ , akkor a kísérletet úgy ekzközöljük, hogy először az  $n$  tűnik fel, aztán  $m$  vagy  $l$  s a figyelőnek itélni kell, vajjon az új korong  $n$ -nél sötétebb vagy világosabb-e?

A kísérletek azt mutatták, 1. hogy *minél csekélyebb volt a korongok fényének különbözőzete, annál bizonytalanabb volt a ráismerés*. Ha a feltűnés időköze  $30''$ , akkor a helyes megítélés a legcsekélyebb differenciánál  $15$  azaz  $30/2$ , a mi bizonytalan tapogatózással azonos (30 kísérletnél.)

2. A *közbeeső idő hosszával fogy a ráismerés biztossága* (a mint azt Wolfe a hangokra nézre is kimutatta).  $5''$ -nél egészen biztos,  $60''$ -ig a megkülönböztetés eléggé biztos,  $110''$  egyszerű tapogatózás. Ezen különbséget Lehmann (hypothetikus) központi utóképekből akarja magyarázni.

Míg az első kísérleti eredményt a hasonlósági feltevésből is meg lehet érteni, addig a másik egyenesen ellene szól a hasonlósági feltevésnek, mert ennél az időnek semmi befolyása nem lehet a ráismerés pontosságán.

3. Egyéni tehetség és gyakorlat nagyban elősegíti a ráismerést.

*Egy tény azonban egyenesen czáfolja a hasonlósági feltevést*, Lehmann szerint. Azt várnók ugyanis, hogy a mintakorong  $n$  ráismerése sokkal biztosabb, mint a másik kettőé  $m$  és  $l$ . Mert az  $n$  korong 30 kísérletnél 45-szer tűnik fel, míg az  $m$  és  $l$  egyenként csak 15-ször. Már pedig a kísérletek azt tanúsítják, hogy  $n$  egyik figyelőnél 3-mal, a másiknál éppen 53-mal többször lett eltévesztve mint az  $m$  vagy  $l$  — a mi a hasonlósági feltevés szerint lehetetlenség.

II. A ráismerés ily egyszerű alakban Lehmann szerint egyáltalában nem lehetséges. *Egyszerű érzékeletre pontosan soha sem lehet ráismerni*. A ráismerés rendszeren az által történik, hogy a feltűnő képet más képek támogatják. Egy ilyen támogató kép a név. Ha valamely dolog számára a nevet tudjuk, akkor a közönséges értelemben ráismertünk. A kísérletek, miket Lehmann 5, 6 és 9 részre osztott korongokkal tett (hol a fehér és fekete között a szürke különböző árnyalatai voltak elhelyezve), azt mutatták, hogy a hol az árnyalatok számára szavunk van (az 5-ös korongnál) ott a ráismerés biztos (60 esetben 58-szor azaz 96<sup>o</sup>/<sub>o</sub>); ellenben a hol a név hiánya miatt nincs támogatónk (6 és 9-es korong), ott bizonytalan (6-osnál 70<sup>o</sup>/<sub>o</sub>, 9-esnél 46<sup>o</sup>/<sub>o</sub>).

Ezen eredményeket a hasonlósági feltevés megértetni nem bírja; mert szerinte *előbb* rá kell ismerni a képre *s aztán* következnie az elnevezés, a mit a kísérletek czáfolnak. Továbbá tapasztaltattott, hogy ezen «határozás általi ráismerésnél» (Wiederkennen durch Bestimmung) sem a fénykülömbőség, sem a közbeeső idő hossza, sem a személyes gyakorlat külömböget nem okoz a ráismerés biztosságában.

Mindezekkel Lehmann bebizonyítottnak tekinti, hogy a hasonlóság nem lehet minden képkapcsolás alapja (Höfding ellen; hogy ellenkezőleg a hasonlóság is a pusztá érintkezésből magyarázandó.

b. k.

*Revue philosophique de la France et de l'étranger*, dirigée par Th. Ribot, novemberi számának tartalma: Alfred, Fouillée a nemrég fiatalon elhunyt franezla philosophnak, Guyaunak philosophiai nézeteit állítja össze egy érdekes tanlmány alakjában. E föladata senkisé

illetékesebb Fonilleénél, ki Guyaut úgyszólván gyermekkorától ismerte, ki Guyaunak mostoha apja volt, mint erről, Guyan halála alkalmából mult számunkban megemlékeztünk. Fouilleé szerint Guyannak főelve, melyet minden következményében kifejtteni kívánt az volt, hogy az élet közös alapelve a művészetnek, a morálnak és a vallásnak. Guyau szerint a XIX. század legmagasb feladata abban áll, hogy az emberi individum társadalmi oldalát juttassa érvényre, melyet a mult század önző materialisma elhanyagolt. Fonilleé ez értekezése a deczemberi számban ér véget. Emile *Durkheim*, francia statisztikai adatok alapján a születés és öngyilkosságról ír egy tanulmányt. Kimutatja, hogy mindkettőnek társadalmi jelentősége van s míg a legnépesebb családoknál, a földművelőknél az öngyilkosság a legkevesebb, megfordítva, a fokonyként kevésbé népes iparos, kereskedő s hivatalnok családok tagjainál az öngyilkosságok száma émelkedik. G. *Sorel*, az okról a természettanban ír egy mélyreható fejtegetést kiindulva Kant tanából. A deczemberi füzetben E. G. *Balbani* a nemzés és az átöröklés modern elméleteiről értekezik.

*Mind* jul.-októberi füzet tartalma: *Stout* Herbart psychológiáját röviden és világosan adja elő a német bölcész két fő műve alapján. *Shand*, a térről és időről ír, német forrásokra, jobbara Lotzera hivatkozva. *Bosanquet* az identitás kérdésének fontosságát fejtegeti, a philosophiában. *Brandley* valóság és gondolat címén azt a nézetet fejtegeti, hogy tévedés azt hinni, hogy a gondolat ki ne fejezhetné a valóságot csak azért, mert ez némi részben több nála. *Winterson* az új scolasticismusról ír, abból az alkalomból, hogy a kath. egyház ismét felelevenítette iskoláiban. Ez új scholasztikusok, mint a cikkíró fejtegeti őszintén elfogadják a physikai tudományok eredményeit, azonban a logikában, a psychológiában és a metaphysikában annál a magyarázatnál maradnak, melyet Aquinoi Tamás az aristotelesi tanoknak adott. *Hyslop*, Wund elméletéről ír a látás elméletére vonatkozólag. *Bain*, a subjectiv tudományok határvonalaírói és meghatározásáról értekezik.

---

*Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode, von Paul Natorp.*  
Freiburg 1888 8<sup>o</sup> 129 p. Ára harmadfél márka

A szerző mind e mai napig nem tartja tisztában levőnek mi képezze a lélektan földványát, vagyis hogy miben áll az e néven tárgyalni szokott tudománykör valódi problémája. Ehez képest a rá írá-



nyuló megoldási módokat még ingatabbaknak nézi. Szükséget látja tehát, hogy mindenekelőtt maga a problema, minden félreértéstől menten legyen kitűzve s épen arra vállalkozik a fentcímzet tanulmányban, mit azért «bevezetésnek» mond a lélektanba. Az érdekes vizsgálódás a következő útjelölők szerint halad: 1. A lélektan tárgya (a lélektan fogalma Aristoteles szerint; a lélektan fogalma az újkoriaknál, az öntudat problémája; az öntudat fogalma, az öntudat, mint tartalom és tevékenység; az öntudat tartalmának összeköttetése, mint a lélektan tárgya; az öntudat, mint cél, az időforma jelentősége). 2. A lélektan módszere (a lélektan eljárása különbözik egyéb tárgyias tudomány eljárásáról; az öntudat s tárgyának kölcsönhatása, az öntudattünemények alapmegfejtése egyedül az objectív oldalon lehetséges, egy természettudományi lélektan eszméje; a tapasztalat monismusa, az ismeretfeltételek realismusa; a pszichikai megmagyarázásának lehetősége a pszichikaiból; a természetismeret vélt határai; a subjectivitás újraserkesztése, mint e lélektan tulajdonképeni feladata; az ismeret objectív és subjectív megalapítása; az idealismus igazsága és látszata; az ismeretkritika s a lélektan kölcsönös vonatkozása).

---

#### SZERKESZTŐI ÜZENET.

Sz. A. Mint láthatja, a paedagogia ügyét épen nem ejtettük el. Eredeti szándékunkat, tudniillik, hogy a nevelés és tanítás általánosb kérdésein kívül, a nálunk esetleg napirendre kerülő gyakorlati kérdéseket is megvitassuk s így a philosophia mellett a fontosabb paedagogiai kérdések szemléljét felöleljük, jónak láttuk szűkebb körben alkalmazni. Erre kényszerített bennünket terünk szűk volta; aztán erre indított az a körülmény is, hogy — mint értesült róla — két paedagogiai tartalmu irodalmi vállalat is van készülöben, melyek céljuknál fogva alkalmasabbak a paedag. napi kérdéseinek megbeszélésére. A félben maradt tanulmányt azonban, még ha más formát adunk is neki, lehetőleg mielőbb bemutatjuk.

---

nyuló megoldási módokat még ingatabbaknak nézi. Szükséget látja tehát, hogy mindenekelőtt maga a problema, minden félreértéstől menten legyen kitűzve s épen arra vállalkozik a fentcímzet tanulmányban, mit azért «bevezetésnek» mond a lélektanba. Az érdekes vizsgálódás a következő útjelölők szerint halad: 1. A lélektan tárgya (a lélektan fogalma Aristoteles szerint; a lélektan fogalma az újkoriaknál, az öntudat problémája; az öntudat fogalma, az öntudat, mint tartalom és tevékenység; az öntudat tartalmának összeköttetése, mint a lélektan tárgya; az öntudat, mint cél, az időforma jelentősége). 2. A lélektan módszere (a lélektan eljárása különbözik egyéb tárgyias tudomány eljárásáról; az öntudat s tárgyának kölcsönhatása, az öntudattünemények alapmegfejtése egyedül az objectív oldalon lehetséges, egy természettudományi lélektan eszméje; a tapasztalat monismusa, az ismeretfeltételek realismusa; a pszichikai megmagyarázásának lehetősége a pszichikaiból; a természetismeret vélt határai; a subjectivitás újraserkesztése, mint e lélektan tulajdonképeni feladata; az ismeret objectív és subjectív megalapítása; az idealismus igazsága és látszata; az ismeretkritika s a lélektan kölcsönös vonatkozása).

---

#### SZERKESZTŐI ÜZENET.

Sz. A. Mint láthatja, a paedagogia ügyét épen nem ejtettük el. Eredeti szándékunkat, tudniillik, hogy a nevelés és tanítás általánosb kérdésein kívül, a nálunk esetleg napirendre kerülő gyakorlati kérdéseket is megvitassuk s így a philosophia mellett a fontosabb paedagogiai kérdések szemléljét felölöljük, jónak láttuk szűkebb körben alkalmazni. Erre kényszerített bennünket terünk szűk volta; aztán erre indított az a körülmény is, hogy — mint értesült róla — két paedagogiai tartalmu irodalmi vállalat is van készülöben, melyek céljuknál fogva alkalmasabbak a paedag. napi kérdéseinek megbeszélésére. A félben maradt tanulmányt azonban, még ha más formát adunk is neki, lehetőleg mielőbb bemutatjuk.

---

A Magyar Philosophiai Szemle szerkesztő és kiadóhivatalában  
Budapest, IV. ker., Kecskeméti-utca 6. sz. megrendelhetők:

A Magyar Philosophiai Szemle 1884., 1886. és 1887-iki évfolyama. Ára évfolyamonként 5 frt.

**Böhm Károly**: *Az ember és Világa*. Philosophiai kutatások.  
I. rész. Dialektika vagy alaphilosophia. Budapest, 1883.  
Ára 3 frt.

**Bokor József**: *A Középiskola Eszménye*. Budapest 1874.  
Ára 1 frt. 20. (Elfogyott.)

« *Egy Középiskola*. Sárospatak. 1882. Ára 70 kr.

« *A szabadság némely korlátairól*. Budapest, 1884.  
Ára 20 kr. (Elfogyott.)

« *A Társadalom befolyása az államra*. Budapest, 1886.  
Ára 25 kr.

**Sebesztha Károly**: *Redtis nevelés*. Külön lenyomat a M. Phil.  
Szemléből. Budapest, 1886. Ára 1 frt.