

15 m

MAGYAR

PHILOSOPHIAI SZEMLE

SZERKESZTI ÉS KIADJA

BOKOR JÓZSEF

EGYETEMI M. TANÁR.

VIII. ÉVFOLYAM.

1889. I—II. 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.

TARTALOM.

| | Lap |
|---|-----|
| 1. <i>Kuncz</i> Ignác dr. A választókerületek bizalmatlansági szavazatai | 1 |
| 2. Sociologia | 16 |
| 3. <i>Böhm</i> Károly: A lélektan ismeretelméleti alapjai | 48 |
| 4. <i>Rácz</i> Lajos: A bölesészet viszonya a theológiához. P. Janet után | 106 |
| 5. <i>Antal</i> Géza: A vallás eredete kérdéséhez | 136 |

Értesítő.

Bölesésztörténet, írta dr. Szlávik Mátyás, ismert. H—i 137. — *Lubrich* Ágost felolvasása az akadémiában 142. *Medveczky* Frigyes felolvasása az akadémiában 149. — *Hartmann*: Aesthetik 149. — *Max Müller*: My predecessors 150. — *Caro*: Mélanges et portraits 150. — A bölesészeti folyóiratokból 151. — A philosophia világirodalma. Dr. *Buday* Józseftől 154.

A «Magy. Phil. Szemlét» a Magy. Tud. Akadémia támogatja ugyan, de a lap irányáért és tartalmáért csakis a szerkesztőség felelős.

MAGYAR
PHILOSOPHIAI SZEMLE

SZERKESZTI ÉS KIADJA

BOKOR JÓZSEF
EGYETEMI M. TANÁR.

VIII. ÉVFOLYAM.

1889. I—VI. FÜZET.

BUDAPEST
PALLAS RÉSZVÉNYTÁRSASÁG NYOMDÁJA
1889

8751

MAY 1878

PHILOSOPHICAL & SCIENTIFIC

1878

TARTALOM.

| | Lap |
|---|-----|
| <i>Antal</i> Géza: A vallás eredete kérdéséhez..... | 136 |
| <i>Böhm</i> Károly: A lélektan ismeretelméleti alapjai | 48 |
| <i>Buday</i> József, dr: Giordano Bruno élete és böleselete | 231 |
| <i>Bokor</i> József: Sociologia | 16 |
| " " " | 321 |
| <i>Domanovszki</i> Endre: Pádúai Marsilius tana az államról és az egyházzól .. | 161 |
| " " Machiavelli Miklós politikája..... | 344 |
| " " Machiavelli «Fejedelme» | 429 |
| <i>Kuncz</i> Ignác, dr: A választókerületek bizalmatlansági szavazatai | 1 |
| <i>Öreg</i> János, dr: Büntárs-e a philosophia? | 192 |
| <i>Parádi</i> Kálmán: A test és lélek egymáshoz való viszonyának kérdése hajdan | |
| és most | 401 |
| <i>Rácz</i> Lajos: A bölcsészet viszonya a theológiához, Paul Janet után | 106 |
| <i>Simon</i> J. S. dr: A természettudományok szerepe a philosophiában | 174 |

ÉRTESITŐ.

Bölcsészettörténet, írta dr Szlávik Mátyás 137. Lubrich Ágost fölolvasása az akadémiában 142. Medveczky Frigyes fölolvasása az akadémiában 149. Hartmann: Aesthetik 149. Max Müller: My predecessors 150. Caro: Mélanges et portraits 150. Medveczky: A normatív elvek jelentősége az ethikában, ismerteti *Brassai* Sámuel 293. Domanovszki: Dante, mint politikai író 308. A. Sorel: Montesquieu 309. Antal: Die holländische philosophie 314. A. Niemann: Die Erziehung des Menschengeschlechtes 315. H. Druskovisz: Zur Begründung einer überreligiösen Weltanschauung 315. Hugo Münsterberg: Beiträge zur experimentellen Psychologie, ismerteti *Böhm* Károly 385. A. R. Wallace: Darwinism, on exposition of theory

of natural selection 390. *Pauer* Imre: Új álláspont, módszer és irányelvek az etikában 451. Bölcsészeti előadások a budapesti kir. tud. egyetemen az 1889—90. első felében 393. A philosophia világirodalma dr *Buday* Józseftől 154, 317, 395, 464. — A bölcsészeti folyóiratokból 151, 392. Domanovszki Endre nyugdíjazása 315. *Pauer* Imre kitüntetése 316. Ormai Lajos halála 316. Az akadémiából 395. A vallás- és közoktatási miniszter 1890-iki költségvetéséből 394. Beszéd, melyet a budapesti kir. tud. egyetem ujjaalakításának 109. évfordulója alkalmából mondott *Klinger* István rector 462.



A VÁLASZTÓKERÜLETEK BIZALMATLANSÁGI SZAVAZATAI.

I.

A *katonatörvény* tárgyalása a pártküzdelemnek szokatlanul magas hullámain verte föl. Két szám — 14 és 25 — történeti jelentőségre emelkedett. E helyen nem ama törvényjavaslat érdemével, hanem az ellenzéki pártküzdelem módjával foglalkozom.

Az ellenzéki küzdelem módja alatt természetesen nem azon eseményeket értem, melyek az utcán mentek végbe. Ezekre nézve pártkülönbség nélkül csak egy vélemény lehetséges. Az alkotmányos szabadság ereje a törvényes rendben van. A szabad discussio csak addig képezi az önmagáról államilag rendelkező nemzet hatalmát, míg igazán szabad.

Itt a *választókerületek bizalmatlansági szavazatainak* közjogi természetével foglalkozom. Semmi sem áll távolabb tőlem, mint azt állítani, hogy a polgárok a parlamenti tárgyalással szemben véleményök nyilvánításától tartózkodjanak. A polgárok ne tegyenek úgy, mint a keleti kényúr, a ki a közügyet rábizza kegyeltjére, és aztán többé nem törődik azzal. A nemzeti szabadság a parlament vezetése alatt ugyan, de az összes polgárokból élő szabadság, és pedig nemcsak a választás pillanatában, hanem folytonosan. Nem jut eszembe tehát a polgárokat a parlamenti tárgyalással szemben passivitásra kárhoztatni. A választókerületek bizalmatlansági szavazataiban nem azt ítélem el, hogy a polgárok a maguk véleményét nyilvánították, hanem a formát, melyben ezt tették.

Véleményt nyilvánítani és képviselőt utasítani két igen különböző dolog. És ne higgye senki, hogy a vélemény kevesebb erkölcsi hatalommal bír, ha az nem utasítás formájában nyilvánul. Az utasítás igazi rabláncz a nemzeten. A bizalmatlansági szavazat pedig, azon értelemben legalább, mint nálunk gyakorlatba jött, mi egyéb utasí-

tásnál? Valóban az *utasítási rendszer* diadalszekéren költözött vissza a polgárok lelkébe, felölté uralmának rozsdás jelvényeit, elfoglalta a trónt a közvéleményben, s követelése, hogy a nemzeti gondolat és akarat térdre boruljon előtte. Ez egy darab középkor.

Ismétlem, a nemzeti gondolat- és akaratfejlődésnek actívnek kell lenni minden polgárban, és pedig szakadatlanul; de egészen bizonyos, hogy utasítás által nem lesz az ilyené sem a parlamentben, sem azon kívül; mert az utasítás csak az egyént érvényesíti az államban, és soha sem az egyén által a nemzetet.

Szükséges, hogy a pártküzdelem — a törvényesség és kölesönös tisztelet határain belől — heves legyen, főleg midőn nagy kérdésekről van szó. A legnagyobb csapás, mely egy nemzetet érhet, az, ha a polgárok annak ügyeivel nem törődnek.

Azonban bármily jótékonynak tartjuk a közéletre nézve a pártküzdelem villámainak hatását, azt mégis lehetetlen észre nem vennünk, hogy a pártok a fegyverekben nem szoktak tulságosan válogatóságok lenni. Ezt egyebek közt megérzi a tudomány, megérzik a közjogi fogalmak; mert ámbár a pártküzdelem fölhasználja a tudomány fegyvereit és a tudomány souverainitásának védelme alá helyezkedik, mégis szövetséges helyett szolgájává iparkodik tenni a tudományt; csak oly tudományt szeret, mely azt mondja, a mi a pártérdeknek megfelel. Így lesznek a pártharcok sok esetben a legnagyobb közjogi fogalomzavar terjesztőivé. Fehér holló lenne oly párt, mely, ha egy tudományilag absurd elvvel győzhet, ezen elvet, minden abszurditása daczára, föl ne használná, és a tudományos igazságot a pártérdeknek föl ne áldozná.

Ez nem a pártok létjoga ellen szól, hanem a tudománynak, mint nemzeti tényezőnek jelentősége mellett. A pártküzdelem életmeletet visz a nemzetbe, a tudomány a közjogi fogalmak helyességét. Párt nélkül nincs élet, tudomány nélkül csak egy chaosz az élet.

A katonatörvény fölött támadt heves harc a tudományos világak fölshószólalását talán több tekintetben kívánatossá tette. De bizonynyal legkiválóbb ezen tekintetek közöl az utasítási rendszer kísértetének sírjából történt föltámasztása. Ez sokkal többet rombolt a magyar közjognak, mint modern nemzeti szervezetnek, erkölcsi tartalmán, mintsem első tekintetre látszik. A polgárok öntudatában a politikai jogot magánjogi fölfogásba merítette. S a magánjogi szellemben értelmezett közjog egyenes tagadása a nemzetnek, mint államnak; mert minden

közjog, melyet magánjoggá degradálunk, az egyént teszi állammá, (egyres vagy többes számban) és a nemzetet, mint államalanyt, megsemmisíti. Bizonyíték erre a középkori feudalizmus.

Az ellenzéki mozgalom, vagy legalább annak egy jelentékeny áramlata, oda irányult, hogy az ország választókerületei minél többen bizalmatlanságot szavazzanak azon képviselőknek, kik a szóban forgó javaslat mellett szavaztak, és őket mandatumuk letevésére fölszólítsák.

Tehát még mindig hiszik, hogy akaratot lehet képviselni, habár utasítási rendszer által toldva-foldva?!

Képtelenség az, hogy a polgárok *választókerületekből* szólaltak föl. Képtelenség az, hogy fölszólalásukat *bizalmatlansági szavazat* alakjába öltöztették. Képtelenség az, hogy nem az egész parlamenthez, hanem az *egyes képviselők*hez intézték szavukat.

E három képtelenség közül mindegyik már egymagában is az utasítási rendszer kelti föl sirjából, mert mindegyiknek elméleti hátterét a meghatalmazás magánjogi fogalma képezi.

Azt felelik erre, hogy az utasítást nem az államjog keretében mint intézményt, akarják alkalmazni, tehát nem mint jogilag kényszerítő eszközt, hanem mint *erkölcsi* fegyvert. Ez pedig szerintök nem ellenkezik a modern állam eszméjével és érdekeivel.

Ezen válasz azon fonák nézeten alapszik, mintha az állam csak jogi formalizmus volna, és annak lényege éppen csak az államjogi szervezetben állana. Ámde az állam első sorban erkölcsi erő és tényező személyes egysége, mely a jogi formában csak külső kifejezését és érvényesülését nyeri. Ennélfogva a mi a modern államot sérti mint jogi elem, az sérti azt mint erkölcsi elem is.

Azon irány, mely az utasítást ugyan nem akarja mint jogintézményt, de azt mégis az alkotmány erkölcsi tartalmává teszi, a leg helytelenebb, mert az elveket hozza összeütközésbe egymással a népöntudatban. Sok oly dolog van, mit jogilag szabályozni nem lehet, s a mi az alkotmánynak csak etikailag képezi elemét. De ellenmondásnak az alkotmány jogi és etikai oldala közt lenni nem szabad. A kik az utasítást mint jogintézményt követelik, legalább következetesek a képtelenségben. Ellenben a kik jogilag a képviselőt az utasítástól függetlennek nyilváníják, de erkölcsileg mégis az utasítás bilincseibe verik őt, azok meghasonlást visznek az alkotmányba; ellenmondást létesítenek az államnak jogi formája és erkölcsi tartalma közt; más elvet visznek a polgárok politikai jogába és mást azok elméjébe. A

mit a törvényben hirdetnek és decretálnak, azt az életben tagadják, meghiusítják.

A hol ily ellenmondó elvek forgalomba jönek, ott a polgárokból kihal a meggyőződés ereje s gyöngül a nemzet.

A jogilag mellőzött és erkölcsileg mégis alkalmazott utasítás éppen oly képtelenség, mint a jogilag tiltott és társadalmilag mégis szükségesnek tartott párbaj. Utasítás nincs és mégis van! A mértani figura négyszög és mégis kör! Az utasítás elve vagy áll jogban és tényben, vagy bukik jogban és tényben.

Lehetnek ellenmondások az alkotmánynak történeti emlékei és tényleges praxisa közt, a régiségből átszállott decoratio és az élő valóság közt. Az angol alkotmány ily ellenmondásokban bővelkedik. Ezek csak látszólagos ellenmondások. De hogy magában a tényleg létező alkotmánypraxisban legyenek ellenmondások, és pedig nem látszó, hanem valóságosak, azt talán senki sem helyeselheti.

Ennélfogva azok is, kik az utasítást csak erkölcsi értelemben elevenítik föl, az utasítás egész kérdésével állnak szemben, úgy a jogi, mint az erkölcsi értelemben vett utasítással, mert ezen szempontokat egymástól elválasztani nem lehet. A következőkben tehát az utasításnak úgy jogi, mint erkölcsi alakját törekszem czáfolni, s ezáltal a magyar államjogot a magánjog igájából felszabadítani, s az összes polgárokból egyénhalmaz társasági szervezetéből igazi nemzeti személyes egység szervezetévé emelni.*

Az utasítást igen sokan és igen szellemesen megtámadták. Az államtudomány erdeje csak úgy visszhangzik a fejszezsapásoktól, melyeket az utasítás középkori fájára mérnek. S ezen fa mégsem dőlt ki, sőt új sarjakat hajt. Ez részint onnan van, hogy az utasítás a népöntudatban nagyon mély gyökeret vert, részint onnan, hogy az ellene alkalmazott érvelés nem szokott elvi alapon történni, és így nem döntő. Sebeket ejt az utasítás gondolatán, de a halálos dőfést nem teszi meg. A bizonyítás ereje nem az érvek sokaságában van. Hogy

* Folytonosan emlegetik a nemzetet, de ezen szó alatt rendszerint csak atomisticus sokaságot értenek. Persze, hogy a nemzetet mindenkor a tényleg élő polgárok összesége közvetíti. De azért ezen összeség nem mint embersokaság a nemzet, hanem mint világtörténeti személyes egység; nem mint összetett materialis fogalom, (sok millio fej, törzs, kar, láb), hanem mint egyszerű formalis fogalom. De épp a formalis fogalmakhoz nehéz emelni a népöntudatot, főleg ha a pártharcz is ellenkező irányban sodorja azt.

egy fonákságot kiirtsunk, ahhoz kettő szükséges. Először, hogy azon fonákságot ne csak konkrét történeti nyilvánulásaiban támadjuk meg, hanem a maga elvi teljességében. Másodsor, hogy ne szorítkozzunk a célszerűségi szempontból tehető ellenvetésekre, hanem elv ellen elvet vigyünk a csatába. Az utasítási rendszert tehát ne csak azon alakjában támadjuk meg, melyben az történetileg jelentkezik, hanem minden gondolható alakjában. Továbbá ne csak azt törekedjünk bebizonyítani, hogy nem célszerű, hanem ki kell mutatnunk, hogy a modern állam és a nemzetállam lényegével ellenkezik. — Csak így írhatjuk ki az emberek lelkéből az utasítást. A mit célszerűségi szempontból mondhatunk, az már csak áldomás az elvi harcban nyert győzelem után.

Az utasítás a történet lapjain csak mint *localis* utasítás szerepel, azaz: mint a *localis* választó közönségek (megyék, városok) által a maguk követeinek adott utasítás. De gondolni lehet oly utasítást is, mely sem helyi, sem területi szempontból nem részleges, hanem *egyetemés* utasítás, melyet az összes polgárok közönsége, illetőleg majoritása, a maga osztatlan országos egységében ad, és pedig nem az egyes képviselőknek, hanem az egész parlamentnek. Az utasítást tehát úgy a maga *localis* történeti alakjában, mint ezen gondolati teljességében kell lerombolnunk, ha attól a népöntudatot fölszabadítani akarjuk.

A *localis* utasítást megczáfolja a *modern* állam, akár *társaságot*, akár *nemzetet* értünk ezalatt. De az utasítást a maga elvi, gondolati teljességében csak a *nemzetállam* álláspontjából lehet megdönteni. Lásuk tehát előbb a *localis* utasítás tarthatatlanságát általán a *modern* állam szempontjából, azután az országos egyetemes utasítás fonákságát a *nemzetállam* szempontjából.

A *localis* utasítás ellenkezik a *modern* állammal, akár *társasági*, akár *nemzeti* államnak értelmezzük ezt, mert a *modern* államban általában, bármely elmélet szolgál annak alapjául, dominál az egész, ellentétben a középkori állammal, melyben a rendi *corporatiók* voltak előtérben, és az egész eszméje és érdeke nagyon fejletlen volt.

A könyv és hirlap korában, a gőz és villany korában a *localis* utasításnak alávetett törvényhozás kézzelfoghatólag a legnagyobb anachronismus, melyet csak képzelni lehet, mert akár tartjuk az államot egy atomizált sokaságnak, akár egy történetileg kifejlett személyes *ethikai* egységnek, az állam ma mindig egy országos egész, és nem a különféle *particularis* köröknek gépiesen összefüggő halmaza.

A középkor a részekből construálta az egészet; korunk az egész eszméjéből deducálja a részeket.

A középkori állam feudalis csoportok, városok, tartományok és rendi közönségekből lassankint verődött össze állami egységgé. Ezen társadalmi körök küldték a követeket a parlamentbe, és természetesen utasítással is ellátták azokat. De ma nem az állami egész lesz a választókerületekből, hanem a választókerületek lesznek az állami egészből. Honnan származtatják tehát a választókerületeknek az egészre vonatkozó rendelkezési hatalmát az utasításnak akár jogi, akár erkölcsi alakjában?

Azt fogják felelni: «Ugyanonnan, a honnan a kerületenkint történő választást; mert ha rendelkezhetnek kerületenkint a polgárok az egész fölött *képviselőt választva*, mért ne rendelkezhetnének az egész fölött *a képviselőt utasítva?*»

E consequentia helyes, de a kiindulási pont helytelen, mert a modern állam lényegével a választókerületek szerint történő választás is ellenkezik, s bár ezen rendszer tényleg létezik, abból consequentiákat vonni nem szabad. A választókerületi rendszer nem a modern állam elvének nyilvánulása, hanem épp ellenkezőleg; csorbítása ezen elvnek. Már pedig consequentiát csak az elvből szabad vonni. Az igaz, hogy a localis utasítás nem sérti nagyobb mértékben a modern állam egységét, mint a localis választás, de épp localis választásnak sem kellene lenni. Továbbá az is kétségbe vonhatatlan, hogy a localis választás és a localis utasítás együtt sokkal többet rombol a modern állami egységen, mint a localis választás egymagában. Ha a rossz elv alkalmazását megkétszerezzük, annak hatása a népöntudatban talán megtízszereződik.

Nem azért utaltam a választókerületek szerint történő választásnak fonákságára, mintha azt hinném, hogy nálunk épp most gyakorlatilag helyes volna a localis választás mellőzése. Ily óriás reformnak érni kell a közvéleményben. Érleli azt a tudomány. Majd be fog az következni, mikor a közvélemény sürgeti.

De addig is, míg a választói szavazásnak mai, elvileg hibás módját, t. i. localis jellegét túrni kénytelenek vagyunk, nem kell a benne rejlő fonákságot még más térre is kiterjeszteni. A választás localis jellege elég baj, vajjon még localis utasítással is megtoldjuk azt? Már a localis választás mellett is alig bírjuk a polgárok elméjébe vinni azon gondolatot, hogy a képviselő egyetemes nemzeti organum. Ha

még localis utasítás is (jogi vagy erkölcsi alakban) gyarapítja a particularismus szellemét, akkor még inkább a «maga képviselőjének» fogja tekinteni mindenki azt, a kinek választásában és utasítással való ellátásában részt vőn. Ellenben a többi képviselőt, kinek választásában és utasítással ellátásában részt nem vett, szinte idegennek tekinti. Így aztán szétforgácsolunk, elszigetelünk mindent. Annyi ország lesz, a hány választókerület. «A porszemeket atomokká bontjuk». De hol lesz akkor a modern állam?

A gyakorlati életben olykor tűrni vagyunk kénytelenek a sötétiséget, de legalább ne terjeszszük azt soha oly irányban, a melyben már világosság kezd derengni. Pedig ezt teszik azok, kik a localis választásnak alapul szolgáló hibás elv consequentiáit vonva, a localis utasításnak már-már tünedező éjét ismét az elmékre borítják.

A *particularismus*, ha azt közszellem tölti be, és ha az nem helyi érdek, hanem az országos nemzeti közérdeknek helyi alakja, a helyi viszonyok szerint való érvényesülése, — az ily particularismus nagy jelentőséggel bír az államéletben, csakhogy nem a törvényhozó hatalomban, hanem a közigazgatási önkormányzatban, közvetítve ingyenes munka által.* A törvényhozó hatalom a nemzeti gondolat és akarat személyes egységének kifejezője, míg az állami önkormányzat a nemzeti életfejlődést a helyi viszonyok útján a maga sokféleségében, mérhetlen gazdagságában tünteti föl. A mily végzetes a nemzet ezen változatos gazdag életfejlődésére nézve a közigazgatási centralisatio, épp oly veszélyes a törvényhozó hatalom szervezetében minden, még a közszellem által áthatott hazafias particularismus is a nemzeti gondolat és akarat személyes egységére nézve. A centralisatio a közigazgatásban és a particularismus a törvényhozásban épp azt semmisíti meg, a mi ezen szervezetek rendeltetése.

Ha a parlamentnek bármelyik házában akár a megyének, akár a választókerületnek adunk befolyást a parlamenti határozatok hozatalára, akkor az állam modern egységét ássuk alá. Ne kövessük a francziákat, a kik a törvényhozásban decentralizálnak, (megyei kövek a senatusban az 1875-iki alkotmány szerint), míg a közigazgatásban centralisálnak, a mi igazi fölfordult világ. A törvényhozás szervezete

* Eléggé nem lehet hangsúlyozni, hogy az önkormányzat nem helyi érdek, hanem a közérdeknek helyi vonatkozása. A jogos particularismus nem a hely magánérdeke, hanem a helyi viszonyok által színezett nemzeti országos közérdek.

legyen egyetemes és országos minden polgárban, függetlenül minden localis kapocstól.

Éppen nem akarom ezzel állítani, hogy a polgárokat, mint az életviszonyoktól elkülönített abstract embereket, tegyük a törvényhozó hatalom szervezetének alapjává. Pusztá numerusokból élő parlamenti szervezetet construálni nem lehet. Az abstract ember nem valóságos ember, hanem pusztá fogalom. De némely tekintélyek, kik ezen «fejszám»-politikának orvoslására vállalkoztak, s ezen czélból a parlamentet localis kapesokra alapíták, a betegségnél is veszélyesb orvosságot kínálnak. Mert a fejszám-politika ugyan nem szervezi az állam személyes egységét, de a localis kapesok, mint a törvényhozó-hatalom alapjai, megölik azon egységet.

Az embert nem mint numerust, hanem életviszonyaival együtt kell a törvényhozó-hatalom szervezetének alapjává tenni. Csakhogy életviszonyaink nem pusztán localis kapesok. Két oldala van minden életviszonyunknak: helyi és országos. Azon arány, a melyben életviszonyaink helyi és országos jellege egymáshoz áll, igen különböző emberek és életviszonyok szerint. A művelt ember viszonyaiban fejlettebb az országos elem, a műveletlen emberében a helyi elem. A tudományos gondolat a nemzeti cultura országos jellegével bir, a földmívelés inkább a helyi geniusát tartalmazza. De azért mind a két jelleg van mindenütt. A legszélesb látkörű emberre is lélektanilag hat a helyi társadalom, a vidék stb., s az egyszerű földmívelőben is, kinek látkörét a falutorony határozta meg, az addig szendergő országos öntudat egyszerre elementaris erővel ébred, s a haza hőségé teszi őt egy jelszó, egy dal, vagy egy jelvény. — Az embert tehát nem mint numerust, hanem életviszonyaival együtt kell a törvényhozó hatalom alapjává tenni; de az életviszonyokat nem mint localis kapesokat kell erre fölhasználni, hanem inkább a törvényhozóhatalom egész szervezetének oda kell irányulni, hogy az életviszonyok, mint ezen szervezetnek alapjai, országos irányban fejlődjenek és lélektanilag is ezen irányban gyakorolják hatásukat.

Annyi bizonyos, hogy a localis utasítás, és a mi ezzel egyértelmű, a választókerületeknek az egyes képviselőkhez intézett bizalmatlansági szavazatai épp ezzel ellenkező irányban fejlesztik az életviszonyokat s a törvényhozó hatalom szervezetének erkölcsi tartalmát. Ha az embereket ily módon elszigeteljük az állam személyes egységétől, még egy ideig lesz bennök közszellem, de ketté vágtuk a gyökeret, a mely

lelkökben a közszellemet táplálta, s a mi talán pártbeli sikerek elérésére egy pillanatban igen jó volt, az állandóan alkalmazva helyi önzésbe fojtja az országos érdeket. Sohasem kellene a pártküzdelemben oly eszközöket alkalmazni, melyek a polgárokat ily veszélyes lejtőre viszik.

II.

A modern állam, akár értelmezzük azt társaságnak, akár nemzetnek, tehát általában mint a középkori állam ellentéte, vagyis mint egységes egész, kizárja a *localis* utasítást. Azonban, mint említém, lehet gondolni *egyetemes* utasítást, függetlenül minden particularismustól, vagyis oly utasítást, melyet a polgárok nem *localis* szervezetekből (pl. választókerület) nem is egyes képviselőkhöz intéznek, hanem mint országos közönség az összes parlamenthez. Tehát mint országos egység országos egységhez.

Ezen egyetemes utasítás a modern állami egységgel, mint ilyen, nem ellenkezik; mert hisz ily egyetemes utasítás a részek kategoriáját nem emeli az egész fölé, sőt inkább az egészet domborítja ki, s így eleget tesz ama különbségnek, mely a középkori és a modern állam közt létezik. Az utasítás ezen egyetemes alakját tehát, mely sok fejben öntudatlanul ott trónol, a modern állam általános álláspontjából, minden további megkülönböztetés nélkül megczáfolni nem lehet. De a modern államért két elmélet küzd. Az egyik a *társasági állam*, a másik a *nemzetállam*. Ha a modern államot pusztá társaságnak tekintjük, akkor az utasítás egyetemes alakjának helyt kell adnunk. Ha ellenben a modern államot egy történetileg kifejlett személyes ethikai egységnek tekintjük, vagyis nemzetnek, akkor az utasítás még ily egyetemes alakban is föltétlenül mellőzendő. Vagyis atomisticus külső egység megtűri az utasítás ezen egyetemes alakját, sőt azt maga után vonja; de személyes belső egység nem tűri azt.

A modern *társasági állam* megtűri, sőt maga után vonja az egyetemes utasítást. Ezt bizonyítani nagyon könnyű. A társasági állam souverain egyéneknek souverain szövetkezete. A társasági állam joga a szövetkezett egyéneknek joga. A társasági állam érdeke a szövetkezett egyéneknek érdeke. Szóval a modern társasági állam ugyan *egység*, mely a törvényhozásból minden particularismust kizár, tehát a *localis* utasítást is, de *atomisticus* egység, melynek valódi léte mégis csak az egyesekben van. Az egyének a társasági állam földesurai.

S még senki sem tagadta, hogy a földesur a maga gazdatisztjének utasítást adhat. A középkori állam földesurai az államot mint megosztott tulajdont bírták. Innen a localis utasítás. A modern társasági állam polgárai az államot mint osztatlan közös tulajdont bíriák, idealis részekben, tehát arról csak mindnyájan együtt rendelkezhetnek. Innen az egyetemes utasítás. A souverain atomok mindent maguk nem végezhetnek, tehát meghatalmazottakat választanak és ezeket utasítják. A souverain atomok a középkorban kiváltságon alapuló particularis rendi alakzatokban tömörültek, viszont ma a jogegyenlőségen alapuló országos közönséget képeznek. Az első, vagyis az aristokratikus atomizmus, csak localis utasítás által érvényesülhetett. Az utóbbi, vagyis a demokratikus atomizmus, csak egyetemes országos utasításban érvényesülhet. Utasításra vezet minden politikai atomizmus, csak a módra nézve van különbség. Ezen consequentiát némelyek vonják is, midőn a parlament által hozott határozatok érvényéhez a polgárok országos közönségének utólagos jóváhagyását követelik; mert az előleges utasítás és az utólagos jóváhagyás és visszautasítás joga csak gyakorlásának idejére nézve különbözik, de elvi alapjára és lényegére nézve ugyanaz.

A modern *társasági* államnak tehát lényegében fekszik az utasítás egyetemes alakja. De a ki a modern államot mint *nemzetállamot* értelmezi, annak el kell vetni föltétlenül az utasítás minden alakzatát. Az utasítás által (legyen az localis, vagy országosan egyetemes utasítás) alkothatunk atomisticus akarathalmazt, de sohasem személyesen egységes nemzeti akaratot.

Ennek megértése végett mindenekelőtt a nemzetállam eszméjével kell tisztában lennünk.

Érteni szokták nemzetállam alatt azon államot, melynek minden polgára tudja a nemzetnek, vagyis az államnak nyelvét, és melyben az államhatalom gyakorlásának minden nyilvánulása nemzeti, vagyis állami nyelven történik.

Hogy a nemzeti vagyis állami nyelv ily souverain érvénye a nemzetállamnak lényeges kelléke, azt senki a világon kétségbe nem vonhatja. De igen nagy tévedés az, midőn a legtöbben csak is a nyelvben látják a nemzetállamot. Épp oly lényeges kelléke a nemzetállamnak a nemzetszabadság; és pedig mint souverain szabadság, vagyis a nemzetnek állami rendelkezése önmaga fölött.

Ez kézzelfogható. Hogy a nemzetet államnak nevezhessük, szük-

séges, hogy a nemzet valósággal állam legyen, azaz: mind a három hatalmi ágban souverain önrendelkezéssel birjon, és ezen önrendelkezésre az összes polgárokból szervezve legyen. Százmillió ember, ki egy nyelvet beszél, de semmi politikai szabadsággal nem bir, hanem egy absolut fejedelem által kormányoztatik, nem képez nemzeti államot, hanem csak nemzeti társadalmat. Ha a nemzet souverain szabadsága beszél nemzeti nyelven, akkor van nemzetállam.

Ezt elfogadja mindenki, csak hogy rendszerint a nemzet szabadsága alatt egy atomisticus sokaság szabadságát értik, vagyis a polgárok politikai jogköreit a nemzet világtörténeti személyes egységében ethikailag (nem jogi személy!) összefoglalni nem tudják, s így mindazt, a mi ezen ethikai személyes egység szempontjából oly világos, mint a napfény, meg nem értik. Az atomizált sokaság politikai szabadsága csak társadalmi szabadság, és ha nemzeti nyelven gyakoroltatik, szabad nemzeti társadalom; de nem nemzetállam. A minnek kezdete és vége az egyén, az mindig társadalom. A minnek kezdete é vége az egyének egy magas souverain ethikai személyes egysége, az mindig állam. Franciaország csak nemzeti társadalom. Angolország nemzeti állam. Hazánkban a nemzetállam alatt szintén igen sokan csak nemzeti társadalmat értenek. Legyen magyar a társadalom is. De legyen a magyar nemzet igazi állam is; nem pedig pusztá souverain egyénhalmaz. Ezer év története hatalmasan fölépíté a magyar nemzetállamot. Éppen csak tiszta öntudatra kell azt hozni. Hisz egészen más az, ha valamit a polgárok atomisticus összesége tesz, és egészen más az, ha valamit a nemzet, mint a polgárok összeségében szervezett ethikai személyes egység tesz. Alig van egy államjogi probléma, melyet másképp ne kellene megoldani a szerint, a mint az előbbi vagy az utóbbi álláspontot foglaljuk el.

A nemzetállam a mondottakhoz képest az összes polgárokból az államhatalom gyakorlására parlamentileg, esküdtszékileg és önkormányzatilag a *nemzeti nyelven szervezett* ethikai személyes egység.

Ezen cikkben a nemzetnek imént említett hármas szervezete közül csak annak *parlamentari* szervezetével van dolgunk.

A nemzet csak akkor mondható államnak, ha valóban gyakorolja az állami önrendelkezést. Ezt képzelni sem lehet másképp, mint az összes polgárokból. A parlamentari szervezet tehát a nemzeti gondolat-és akaratprocessus szervezete az összes polgárokból.

Ez nem képviselő, hanem közvetlen nemzeti gondolat-és akarat-

fejlődés az összes polgárookban a parlament vezetése alatt. E szellemi processus állami elhatározássá csak a parlamentben érhetik meg, mert különben nem vezethetné azt a parlament, hanem ellenkezőleg, ha a parlament kezéből kivétnék a döntő hatalom, akkor a parlamentet vezetnék a többi polgárok. Az összes polgárok megszavaztatása a törvényjavaslatok fölött szellemi anarchia és nemzeti fölосzlás; de azért mégis az összes polgárok folytonosan activ tényezői a parlamenti szervezetnek a sajtó, a népgyűlés, a kérelem, szóval a közvélemény hatalma által.

A parlamenti szervezet útján az összes polgárookban folyó nemzeti gondolkodás a parlament két házában dől el, mint nemzeti határozat, de nem a választók megbízása és fölhatalmazása alapján, hanem mivel ezen szervezetnek, mint az összes polgárokat átkaroló nemzeti személyes egységnek természete hozza azt magával.

A választás nem azért van, hogy jogi fölhatalmazást adjunk a megválasztottnak, hanem a végből, hogy az összes polgárokat összekötő élő ethikai egységet képezzen a parlamenti szervezet, s a nemzeti gondolatfejlődés a választási harc által fölwillanyoztassék. Szóval a képviselőválasztás nem jogi ügylet, hanem ethikai életprocessus.

Minden utasítás legalább két személyt föltételez. Ámde a parlamenti szervezet személyes egység, t. i. a nemzet, mint állami személy. Tehát csak egy személy. Utasítás által a polgárok ezen személyes egységből kilépnek, és azt fölосzlatják.

A parlamenti szervezet lényege nem az, hogy a nemzet néhány száz polgárban közvetlenül activ államalany, a többiekben pedig csak ezek által közvetítve ilyen; mert ily módon a nemzet activ államalanyisága merő képzeleti léttel bírna. Minden polgárban közvetlenül activ államalany a nemzet parlamentileg és mind a három hatalmi ágban; csak hogy nem az utasítás által lesz ilyen, mert az utasítás ugyan activvá teszi a polgárokat, de nem teszi azzá a polgárookban a nemzetet, mert ennek ethikai egységét, vagyis állami létét fölbontja.

A modern állam polgára épp oly közvetlen activ tényezője az államnak a parlamenti szervezetben, mint volt az athenei polgár a népgyűlésben. De míg az antik népgyűlés a polgároknak ezen állami közvetlenségét materialiter eszközlé (t. i. a népgyűlésben való materialis jelenlét által), addig a parlamenti szervezet ezt ethikailag eszközli, tehát tökéletesebben.

A parlament tehát nem azért van, mivel mindnyájan személye-

sen nem mehetünk országgyűlésre; és léteznie kellene, ha ilyen országos népgyűlés technikailag kivihető volna is. A parlamenti szervezet nem pótléka egy kivihetlen dolognak, hanem önálló elvvel bíró intézmény. A modern állam legrosszabb parlamentje is az emberiség politikai fejlődésében magasb fokon áll, mint a classicus állam legtökéleteseb népgyűlése.

Miután tehát az állam a parlamenti szervezet által (választás, sajtó, népgyűlés, kérelem által) az összes polgárokra nézve épp oly közvetlen életfolyam, mint volt az antik népgyűlésben, csakhogy más módon, t. i. ethikailag, ennél fogva a modern parlamenti szervezetet épp oly kevéssé lehet képviseletnek értelmezni, mint nem lehetett az antik népgyűlést. Az utóbbit nem, mert benne a polgárok materialis állami közvetlensége létezett; az előbbit nem, mert benne a polgárok ethikai állami közvetlensége létezik.*

Ha a modern parlamenti szervezet nem képez képviseletet, akkor természetesen utasításnak sincs abban helye, sem jogi, sem erkölcsi értelemben, sem localis, sem egyetemes alakban. A nemzetállamban a polgárok folytonosan activ tényezői a nemzeti gondolat- és akarat-processusnak, de nem utasítás által, hanem a sajtó, a népgyűlés és a kérelem által. Nemcsak a parlament, hanem a most említett tényezők mind együtt képezik a nemzet parlamenti szervezetét, melynek a parlament betetőzéséül szolgál. Ezen parlamenti szervezetnek az összes polgárok activ elemei (tehát nemcsak a parlament tagjai ilyenek). A polgárok azon mértékben activ elemei a parlamenti szervezetnek, a mennyi erkölcsi nyomatékkal szavuk bír. A parlamentarismus az erkölcsi hatalmak uralmának nagy nemzeti rendszere.

Ily erkölcsi rendszer csak a szabadság légkörében fejlődik. Minden polgárban függetlennek kell lenni a nemzeti gondolat- és akarat-processusnak, épp úgy a választókban, mint a képviselőkben. A nemzet a polgárokban vagy függetlenül gondolkodik, vagy egyáltalán nem gondolkodik. Mihelyt egyik ember utasítja a másikat egy bizonyos gondolat vagy akarat kifejezésére, már mindent betölt azok lelkében saját egyéni viszonyuk, s a nemzet üres hang lesz ajkaikon.

* A mai népgyűléseket jól meg kell különböztetni az antik souverain népgyűléstől. A mai népgyűlés az összes polgárok parlamenti szervezetének egyik eleme, honnan kérelmek terjesztetnek a parlament elé. Ellenben az antik népgyűlés az volt, a mi ma az összes parlamenti szervezet a parlamenttel együtt.

Minden polgárnak joga van arra, hogy bizalmatlankodjék polgártársa politikai nézetének czélszerűsége iránt, és ezt neki megmondhatja, nyilvánosan hirdetheti. A hol igazán van szabadság, ott megmondhatja ezt millió ember egy embernek, és egy ember millió embernek. Ily értelemben nyilváníthatja bizalmatlanságát a választó polgár a képviselő polgárnak; és viszont a képviselő polgár a választó polgárnak.

Csakhogy azon bizalmatlansági szavazatok, melyek hazánkban a katonatörvény alkalmából forgalomba jöttek, egészen más értelemmel bírnak. Bizalmatlanságnál sokkal többet jelentenek. Azt jelentik:

«A mandatumot én ruháztam rád, mert biztam benned, és egyet értettem veled. De most már nem bizom benned és nem értek egyet veled, tehát add vissza a mandatumot».

Az ily bizalmatlansági szavazat merő magánjog. Azon eszmén alapszik, hogy a mandatum a választók magánjoga; pusztá depositum a képviselő kezében, melyet vissza lehet követelni.

Ezzel szemközt hirdetjük a független nemzeti gondolatot minden polgárban, akár tagja a parlamentnek, akár nem. A képviselőnek joga épp oly ős eredeti nemzeti jog, mint a választónak joga. Miként a képviselő nem utasíthatja a választót arra nézve, hogy mily irányban folyjon ez be a sajtó vagy a kérelem útján a nemzeti gondolat és akaratprocessusra, épp úgy nem utasíthatja a választó a képviselőt a maga parlamenti jogainak bizonyos irányú gyakorlására.

A szécsőparlament a legrosszabb parlament; mert a gondolat világossága és ereje csak szabad tanácskozásból árad az összes polgárookra és ezekben a nemzetre.

Midőn az utasítást, mint magánjogi viszonyt, s így a nemzetállam eszméjével ellenkezőt, föltétlenül és minden alakzatában kárhoztatnunk kell, akkor, mint az eddig mondottakból is világos, nem esünk az ellenkező szélsőségbe, és éppen nem teszszük a polgárokat passiv népanyaggá, mely csak választ s aztán a mandatum lejártáig hallgat.

Az utóbbi nézet is magánjog, csakhogy másforma magánjogi tartalmat ad a mandatumnak. Az utasítás hivi a mandatumot föltételes és körlátolt magánjognak nézik. Ellenben azok, kik a választókat a választás után passivitásra kárhoztatják, a mandatumot körlátlan és föltétlen magánjognak tartják.

Ha a polgárok nem nyilvánítanak véleményöket a mandatum tartama alatt, a parlament csakhamar egy, a népelettől elszigetelt

bureaucraticus testületté lenne. Az angol alkotmány legszebb napjai ban a legnevezeteseb reformok a *kérelmezési jog* erélyes gyakorlásának művei. «A törvénytet ugyszólván csak keresztelni vitték a parlamentbe».

A bizalmatlansági szavazatok (mint általán az utasítás) az alsóbb osztályok túlsúlyára vezetnének az értelmiség fölött, a választók szűkebb látkörének uralmára a parlament szélesebb látköre fölött. Ezen hatás kikerülhetlen, ha a bizalmatlansági szavazatok állandó gyakorlatba jönek. A kik bizalmatlanságot szavaznak, azok a parlament fölött képzelik magukat, nem vezethetők, s így bennök a nemzeti gondolat megtisztulása lehetetlen. Ellenben a kik kérelemmel fordulnak a parlamenthez, azok elismerik azt, hogy a parlament őket vezetni van hivatva, szemök nyitva van a világosság befogadására. A kérelemben a parlamentből eredő világosság tér ismét vissza a parlamentbe, miután millió polgár elméjét és szívet átragyogta. A bizalmatlansági szavazat tele van dacz- és elbizakodottsággal, mely minden kapacitást kizár; a kérelem tele van azon jó magyar közmondás szellemével: «Szóból ért a magyar».

De azt felelik némelyek: «A kérelem megalázó. A nemzet nem kér, hanem követel».

Igaz. A nemzet nem kér; mert a nemzet az állam; és pedig úgy monarchiában, mint respublicában. Az állam a legfőbb hatalom, tehát nem kér.

De kérnek a polgárok, és pedig kérnek, mint a nemzet állami szervezetének elemei. Azon szervezetnek, melyhez minden polgár tartozik, souverain betetőzése: «A király a parlamentben». Midőn tehát kérelemmel járulnak a polgárok a parlament elé, akkor épp a nemzet méltóságának hódolnak. Valamint a parlament a polgárok nélkül nem képez nemzetet, úgy a polgárok is, ha kilépnek a parlamenti szervezetről, s föléje helyezkednek, nem képeznek többé állami értelemben nemzetet.

Ne is gondolja senki, hogy a kérelem hatalma gyöngébb, mint a bizalmatlansági szavazatoké. Mindig erősebb és állandóbb az a hatalom, mely mérsékelten gyakoroltatik. A vihar nem tud annyi életet elpusztítani, mint a mennyit a napfény támaszt.

Dr. Kuncz Ignác,
kir. akad. jogtánár.

A SOCIOLOGIA.

Midőn Comte Ágost rendszerének utolsó fejezetét, a Sociológiát e folyóirat hasábjain bemutatjuk, egészen fölöslegesnek tartjuk oda írni a címbe: A sociologia *a positivismus rendszerében*, mint ezt a rendszer egyéb tagozatainál tettük. A jelző e mellőzésének nyílt oka az, hogy a sociológiát Comte teremtette meg s az ő munkálkodása óta vált a vizsgálódásnak ez ága általánosan ösmertté. Az, hogy a sociologia nevet azután azok is használják, kik Comteot nem ismerik, s az övétől lényegesen eltérő értelemben használják, nem változtat dolgokon.

Elő akarjuk itt adni a sociológiát abban a formájában, a mint Comte felfogta. Feladatunknak az ő gondolatmozgása hű követését tartjuk s nem a kritikát, mire számos alkalom kínálkoznék. Rendszerének épen ez ága az, mely a magyar irodalomban úgy értekezések, mint bírálatok alakjában legtöbb visszhangra lelt. Annál fontosabb ránk nézve, hogy irodalmunk egyszer valahára összefüggésében bírja e rendszert, melynek hatását minden fogyatozásai mellett is a XIX. század végének közművelődésére és gondolkodására lehetetlen kétségbe vonni.

A positivismus ama fejezeteiben, melyeket e folyóirat 1887 I—VI. és 1888 I., III—IV. számában tárgyaltunk, a philosophiai vizsgálódás előzetesen adott tudományokra vonatkozott. A positivitás feltételeinek, már ez oknál fogva, a legtöbb esetben elég volt téve. Nem ez az eset a positiv philosophia amaz utolsó tagozatában, melyre most áttérünk, tudniillik a társadalmi tünemények tanulmányában, melynek elmélete még nem bontakozott ki a theologiai és metaphysikai állapotból. Itt hát a feladat ép oly nehéz, mint merész. Comtera nem a megítélés és javítás feladata várt e téren, hanem tudományos conceptiok sorozatának teremtése, melyet nem vázolt, még csak előre sem látott előtte egy philosoph sem.

Egy ily alkotás, Comte maga beismerte, nem emelkedhetik azonnal a többi tudományok szintjára. Csupán az van hát itt megengedve, hogy a társadalmi tudomány felfogásának és művelésének kísérlete a többi tudományok módjára történjék meg. S hogy e kísérletnek sikere legyen, tüzetesebb megokolást tesz szükségessé annál, melyet egyéb tudományoknál alkalmaztunk; sőt szükségessé tesz bizonyos előzetes kérdéseknek, a szerző szempontjának tisztázását.

A régi kor kiengesztelhetetlennek tartotta a rendet a haladással. Viszont az újkori civilisatio minden politikai rendszernek elengedhetetlen s egyaránt érvényes föltételévé tette mind a kettőt. E szerint nem állhat fönn s nem lehet tartós a rend a haladás nélkül; valamint a haladás sines biztosítva, ha nem a rend megszilárdításával jár. A positiv politikában a rend és a haladás egy elvnek két elválaszthatatlan alkalmazása.

A politikai élet állapota azonban távol áll a kiengeszteléstől. Itt a rend és haladás eszméjét még mindig ellenmondónak tekintik. A forradalmi válság óta retrograd szellem irányozza a politikai lépéseket a rend javára, viszont a haladás érdekében valósuló törekvéseket anarchikus tanok vezérlik. Ama kölcsönös vádakra, melyeket az ellentétes pártok e miatt egymás szemére hánynak, valóban mindketten rászolgáltak. E circulus vitiosusban mozog a mostani tényleges társadalom.

A rend eszméit a theologiai és katonai rendszertől kölcsönzik; a haladás eszméit pedig ama negativ philosophiától, mely a protestantismusból származva, a mult században ülte diadalát. A társadalom különféle osztályai e két ellentétes irányhoz csatlakoznak, a szerint, a mint a conservativismus, vagy a radicalismus felé éreznek magukban több hajlandóságot. Teljes tisztaságában a két ellenmondó tan ritkán jelentkezik ugyan az életben, de annál gyakrabban egyes speculativ főkb. Az életben a comprimissumok járnak s az ellentétes tanok egymást ellensúlyozni törekednek. Épen ezért szükségessé válik, hogy egy a theologiai, mint a metaphysikai politikát szorosabb analysis alá vegyük.

E czélból mindenekelőtt egy, a társadalmi doctrinák megítélésére való criteriumot kell kiemelnünk. Pusstán logikai szempontokból tekintve a dolgot, a társadalmi reorganisatio feladványa e feltétel alatt történhetik meg: úgy szerkeszteni egy politikai doctrinát, hogy fejleménye következetes legyen elveivel. Az a tan volna legalkalmasabb a

társadalmi reorganisatióra, mely megoldást nyujtana a különböző politikai kérdésekre, a nélkül, hogy a gyakorlatban meghazudtolná magát.

A retrograd iskola azt hirdeti, hogy eszméiban megvan az a kívánt összefüggés. Igaz ugyan, hogy a metaphysikai iskolánál következetesebb; mindamellettt könnyű kimutatni, hogy törekvései és elvei közt sok az ellenmondás. A politika régi rendszere annyira tönkrement, hogy leghőbb pártfelei sem értik többé, sem az elméletben, sem a gyakorlatban. A tudományok, az ipar s a művészetek kifejlődése volt a fő oka a theologiai és katonai rendszer hanyatlásának. A tudományos szellem erőre jutása óv meg bennünket a theologiai szellem föltámadásától; valamint az ipar felülkerekedése a legbiztosabb kezesség a katonai és feudális szellem visszatérése ellen. Ebben van a társadalmi antagonismus jelleme. Tartozzék hát bármely kormány a régi theologiai iskolához, nem teheti többé, hogy elnyomja a tudományt, az ipart, a művészeteket. Megfordítva, minden kormány azon van, hogy ösztönözze őket. Ez a retrograd politikának első következtetlensége. De Maistre ritka példáját adta ennek, midőn a pápai suprematiát, melyet követelt, egyszerű történelmi okoskodásokra alapította, a helyett hogy egyenesen az isteni jogot sürgette volna, mint korábban tették. E fő ellenmondáson túl megértük már azt is, hogy úgy a királyok, mint a népek s velök együtt maga a papság is követelte a világi és szellemi hatalom különállásának megszüntetését, a katolikus és feudal rendszer e támaszát.

Fordítsuk most figyelmünket a metaphysikai politikára, mely immár három százados politikai fejlődést vezetett. Egyedül e tanrombolhatta le azt a rendszert, mely egyideig fejlesztette ugyan az emberi szellemet, de azután arra igyekezett, hogy örök gyermekkorban tartsa. Egyik társadalmi rendszerből átmenet a másikba néhány nemzedéken át föltételezi a többé-kevésbé anarchikus politika uralmát. Ekkor a politikai haladás a régi rendszer lerombolásában áll. Elengedhetetlen e romboló munka, egyrészt azért, hogy az új rendszer elemei kiképződjenek, másrészt azért, hogy az anarchia bajai tapasztalatszerűleg ösztönözzenek az új rendezkedésre. A fejlődés ez útját egy egyszerű, szorosan elméleti fejtegetés érthetővé teszi. Értelmünk gyöngesége s életünk rövidsége, hasonlítva a társadalmi fejlődés lassúságához, kivált a politikai eszmék tekintetében a környezet befolyása alá rendeli képzeletünket. Még a leghimerikusabb utopisták ábrándjaiban is az egykoru társadalom képe tükröződik vissza. Egy oly politikai rendszer-

nek, mely lényegében különböző attól, melyben élünk, még csak fogalmában is túl vág értelmünk határain. E természetes függést a társadalom tanulmányának teljesen empirikus, gyermekkori állapota még érthetőbbé tette. Ekként a megelőző politikai rendszer kellő lerombolása szükségképeni feltétele minden társadalmi megújulásnak. Nélküle a legkitünőbb fők sem vennék észre az új rendszer természetét s a közvélemény nem segítené megvalósulását. Az ó világ legerősb feje, Aristoteles annyira kora hatása alatt áll, hogy képzelni sem tudta a társadalmat rabszolgaság nélkül. pedig pár századdal ő utána a rabszolgaság eltörlése megkezdődött.

E fejtegetések a mostani társadalmi forradalomra is ráillenek, melynek a régebbi forradalmak csak előkészítői voltak. E forradalmakra a társadalomnak szüksége volt, hogy a régi rendszer uralmát lassanként megtörje. A törés megtörtént s mégis az új társadalmi rend alig tűnik föl, a legjobb főeknek is, egész tisztaságában. Ha az egymást követő forradalmak a régi rendszer uralmát meg nem törik, egyáltalán lehetetlen lett volna a jövő rendszerének belátása és belátása. Így képződött ki egy átmeneti, kritikai korszak, tele a kritika hasznaival és káraival. Káraival — mondtuk; — a metaphysikai észjárás ugyanis állandósítani akarta azt, a minek csak átmeneti szerepe volt, a minek feladata összesen a régi rendszer lerombolása volt. A forradalmi metaphysika ekként útjába került annak a rendezkedésnek, melynek jövőjét előkészítette.

E tan szerint a kormány ellensége a társadalomnak, mely arra ügyel, hogy bitorlásait megakadályozza s ne engedjen neki több szerepet, mint egy egyetemes rendőrséget s kizárja a társadalmi fejlődés irányzásából, vagy a benne való közremunkálásból. A kormány ellen gyakorolt e negatiora szükség volt az új rendszert elősegítő harc sikere érdekében.

Ügyeljük meg most közelebbről a kritikai tant és következményeit. A szabad vizsgálódás s a lélekismeret korlátlan szabadsága képezi e tan sarkpontját; következménye pedig a sajtó, a tanítás, a vélemények szabadsága. E tanokkal hódított meg mindenkit a forradalmi irány. Az emberi szellem gőgös gyöngeségének sokkal jobban hizelkedett e tan, semhogy a régi rendszer hívei szembeszállhattak volna vele. Ekként a forradalmi ragály általánosan elterjedt s századunk szokásainak egyik alkatrészét képezi. Magok a theologiai politika legelszántabb hívei szüntelen készen állanak, hogy saját belátá-

sukkal oldják meg a legfogósabb kérdéseket s nem érzik annak szükségét, hogy tanácsért máshoz, az erősb értelmi szervezettel bíró főkhöz forduljanak. Azok, kik a szellemi hatalmat védik, épen úgy, mint ellenfeleik, a forradalmiak, eszöket ismerik el legfőbb tekintélynek, melyhez fordulnak akkor is, mikor rendszerök alapköveiről van szó.

Történeti szempontból véve, a szabad vizsgálódás dogmája nem egyéb, mint a korlátlan szabadság állapotának szentesítése, mibe a theologiai philosophia bukása miatt jutott az emberiség. Tessék azonban figyelembe venni, hogy az astronomiában, a physikában, a chemiában, sőt a biológiában sincs lelkiismereti szabadság; mindenki képtelenségnek tartaná a nem hívést és bizalmatlanságot amaz elvekben, melyeket e tudományokban a hozzáértők mutattak ki. Ha ez a politikában másként van, annak az az oka, mert a régi elvek elbuktak, újak pedig még nem álltak helyökbe.

Philosophiai szempontból tekintve pedig a szabad vizsgálódás nem képezhet organikus elvet. A szabad vizsgálódás csupán átmeneti lehet s mindenkor az értelem amaz állapotára vonatkozik, mikor új elvek képezéséért a régiekről lemondott. A kivételt szabálynak tekintve s az átmeneti állapotot szabályos rendnek véve, okvetlen arra jutunk, hogy ellentétbe jövünk magának az értelemnek szükségleteivel. Az örökös vizsgálódás valamely határozatra jutás nélkül a magán életben is az eszelősséggel batáros. Hogyan szülhetne pedig az örökös vizsgálódásra utalt egyének állapota társadalmi rendet? És ha mindenki belátja, hogy képtelenség az astronomiai, törvények belátása és megítélése kellő előkészület nélkül, ép úgy mindenkinék be kell látni, hogy a legfontosabb s egyúttal legbonyolultabb elvek nem bizhatók az előkészületlen tömeg örök vizsgálódására. Nincs az a szövetkezet, mely tagjai kölcsönös bizalma nélkül soká megállhatná helyét. S tegyük föl az értelmiség bármely fejlődését, a társadalmi rend fönnállása öszeférhetetlen marad azzal a követelménnyel, hogy alapjai napról-napra újabb vita alá kerülhessenek.

Hasonlóképen vagyunk a revolutionarius metaphysika egyéb dogmaival, így a többek közt az *egyenlőséggel*. E dogma elősegítette a civilisatiót, elősegítvén a régi társadalmi osztályok felbontását. Nélküle az új organisatio elemei nem fejlődhetek volna ki s nem szerezhetnék volna meg addig hiányzó politikai jellemöket. Egyedül az egyenlőség nevében lehetett sikeres harcöt vívni az egykori egyenlőtlen ellen, mely túlélvén civilisatorius korát, elnyomta a társadal-

mat. Mindamellett világos, hogy az emberek egymás közt nem egyenlők s még csak nem is egy értékűek s szövetkezésükben sincs meg egyenlő joguk azon az egyen kívül, hogy mindegyik szabadon kifejtetheti személyiségét. Az értelmi és erkölcsi egyenlőtlenység kiemelkedőbb az egyszerű physikai egyenlőtleniségnél. A civilisatio haladása pedig a helyett, hogy egyenlőséget teremtené meg, megfordítva még jobban kitünteti a különbségeket s egyúttal alábbszállítja az anyagi eszközök befolyását, melyek eddig rányomakodtak. Az egyenlőség elve e szerint anarchikus jellemet kap, mihelyt hivatása. a régi rendszer lebontása. határán túl egy új rendszer alapjaként kívánt tekintetni.

Könnyű kimutatni e nyomon a népsouverainitás dogmájának ürességét is. Ez a lelkiismereti szabadság elvének a gyakorlati életben való alkalmazása s szükség volt rá a régi rendszer lebontásáért s egy újnak megkönnyítéséért. A népeknek magoknak kellett tulajdonítaniok ama jogot, hogy tetszésök szerint változtathassák meg ideiglenes intézményeiket. Félreismerhetetlen mégis e dogma anarchikus jellege, mely minden szabályos intézménynek ellensége s arra kényszeríti a jobbakat, hogy a tömegtől függjenek. melyre átruházza a királyoknál annyira ócsárolt isteni jogokat.

A metaphysikus szellem hasonló módon irányozza a nemzetközi viszonyok alakulását. Mikor a lelkiismeret szabadságának elvén a régi szellemi hatalom, melynek központja a pápaság volt, elbukott, helyébe a nemzeti elszigeteltség, a kölcsönös be nem avatkozás elve lépett. Ez elszigeteltségnek csak mint átmenetnek egy újabb nemzetközi rendezkedéshez van értelme. De ha dogmává válik, nyilván ellenmondásba jő a társadalom reorganisálásával s a politikai állapotokat rosszabakká változtatja a középkoriaknál.

Bármily ellenmondók legyenek is különben, a retrograd s a revolutionarius iskola kölcsönösen egymást támogatják. Mintegy fél-század óta egymást váltották fel a közéletben s mutatták ki tehetetlenségüket. A közszellem kezdi is már belátni, hogy külön-külön mindegyik csak arra való, hogy a másiknak túlkapásait megakadályozza. Midőn a társadalmi szükségletek fejlődése az egyiket életre költi, ama veszélyek, melyek belőle fakadtak, rögtön az ellenkező politikát hívják elő. Ez ingadozás mindaddig tart, míg egy újabb tan elő nem áll, mely alkalmas lesz arra, hogy a politikai probléma mindkét oldalát kielégítse. Egykoru küzdelmeink siralmas folyásában hányszor azt nem hitte a rövid időre hatalomra került retrograd vagy forradalmi

szellem, hogy örök időre megsemmisítette ellenfelét. Azonban a kritikai iskola rettenetes diadala megakadályozta-e a katolikus, feudál iskola ébredését? Viszont a retrograd reakció, melyet Bonaparte költött életre, nem előszólitotta-e a forradalmi iskolát? Ez iskola már közel jutott ahhoz, hogy végkimerülésre jusson, mert a mikor szervezni akart, új elv híján, ismét a theologiai doktrinához fordult segélyért. Viszont e doktrina rég a multak emlékei közé tartoznék, ha a forradalmi iskola anarkhiába nem lökné a társadalmat.

E *circulus vitiosus*ban mozog az újkor politikai szelleme. A kritikai és a retrograd tan egymást váltva gyakoroltak élénk befolyást e század első negyedére. A második negyedben mindegyik veszítette önállóságát s egymás mellett vettek részt a napi politika elintézésében; egyikök a kormányt, másikok az ellenzékét látja el eszméikkel.

Kettőjük között lassanként egy harmadik tan kezdett kiképződni, melyet korcs természete daczára szinte tannak kell neveznünk, hiszen annyi doctora akadt, kik éig magasztalták, mint a politika philosophiájának végső typusát. Egy negyed század óta e tan foglal helyet valamennyi művelt nép politikai küzdelmeiben. E tan a *stationnaire* iskola tana, mely az anyagi rendezkedést választotta elvének. Föntartja a régi rendszert, de egyúttal hódol a forradalmi iskola követelményeinek is. E vegyes tan, mely számot akar tenni a társadalmi rendezkedés előkészítésében, tulajdonképen ennek legnagyobb akadályja, mert két ellentétes philosophiát akar állandósítani. Természeténél fogva alkalmatlan az értelmi és erkölesi rend helyreállítására, miben nem is titkolja alkalmatlanságát. Egyedül az anyagi rend fölötti örökösre utalva tehát, napról-napra kénytelen küzdeni a rendetlenség ama következményei ellen, melynek elveit épen ő szentesítette. E miatt alig is tehet mást, mint hogy a pillanatonként fenyegetővé váló veszélyek ellen védekezik, vagyis a legtöbbször merő palliatívakkal él. Másfelől a kiváltságos, a régi rendszer ez egyetlen élő maradékát felruhazza az egykori szellemi és világi hatalom foszlányaival s így ez egyetlen alapját is egyre növekvő akadályokkal halmozza föl. Thier ismeretes tételében: A király uralkodik, de nem kormányoz, lelt e tan leghűbb kifejezésre. Másként úgy is hívják e rendszert: *parlamentaris állam*, mely sem a rendnek, sem a haladásnak nem tesz eleget. Könnyen belátható e rendszer tökéletlensége például ama korlátokból, melyeket a sajtóra, a választási jogra vet. E korlátok jobbára önkéntes anyagi föltételeken nyugosznak, melyekkel a kitzűzött a czélt soha el nem

érik, de bosszúságot végtelenül okoznak. A kizártak nagy tömegét rendszerint jobban ingerli, mint amennyire eleget tud tenni a kiváltságosok kis számának.

E parlamentaris alkotmányforma végzetes hibái nemcsak abban tűnnek ki, hogy az anyagi rendezkedés képezvén egyedüli létföltételét, minden erkölcsi és szellemi érdeket annak alárendel, hanem főként az által, hogy a magánérdeket sarkantyúzza a közjó rovására. E szempontból tekintve, ez alkotmányforma sokkal veszélyesebb, mint az első tekintetre látszik. Politikai intézményei egytől-egyig az egyéni ambitio fölkeltésére vannak számítva s ezzel a corruptio magva van elhintve a társadalomban, melyet az uralkodó értelmi anarchia meg nem fékez, az egykori osztálykülönbségek lerombolása pedig elősegít. A társadalom ez állapotát véve szemügyre, a kormányok egyre szaporítják a közhivatalokat s az utánok sóvárgókat saját föntartások érdekéhez fűzik a nemzeti vagyon kizsákmányolásával. Ez az expediens magokra az uralmon levő kormányokra is veszedelmes, mert sokkal szélesebb körben kelti föl az összeség rovására élésnek vágyát, mint a mennyinek a legmohóbb kormány is eleget tehet. Minden előbbremenetel, minden remény ekként az uralmon levő kormányhoz fűződik s e szégyenletes törekvés tartja fenn e beteges állapotokat. Magok a kormányon levők érzik e fonák állapot tarthatatlanságát s ez az oka annak, miért tetézik megvetésökkel az állapotok javítását czélzó elméleteket, mint a melyek uralmok léhaságát mutatják ki. Így fejlődik ki a tökéletes corruptio rendszere a kormányban.

Az előadottakból látnivaló, hogy az eddig ismert államrendszerek egyenként le vannak járva. A retrograd iskola, minden élesztgetések daczára, melyeket tapasztalunk, visszahozhatatlanul elvesztette tekintélyét; a forradalmi iskola tette tönkre, mely azonban megint képtelennek bizonyult a változott szükségleteknek megfelelő államrendszer kiépítésére. A parlamentaris rendszer, mely minden újabb elv nélkül, egyszerűen az átmeneti állapotot a megoldás behatása vagy reménye nélkül sanctionálja, talán a két előbbinél is végzetesebb. Arra vagyunk ekként utalva, hogy a megoldás módját új utakon kísértsük meg s erre alkalmasnak egyedül a positiv philosophia útja kínálkozik. Hogy miben áll a positiv philosophiának politikája, annak vázlatos előadására térünk át a következőkben, mindenekelőtt megemlékezőn ama kísérletekről, melyek eddig a társadalom tudománya megalkotása érdekében történtek.

A társadalomtan alkotására vonatkozó kísérletek megbecslése.

A társadalmi tünemények bonyolultsága az oka ama tökéletlenségnek, mely e tanulmányokat jellemzi. A positiv szellem mindaddig be nem hatolhatott a tanulmányok körébe, míg az egyszerűbb tüneményekre ki nem terjesztette uralmát. Másfelől a társadalmi tant azért sem lehetett mind a jelen korig positiv alapokra fektetni, mert ehhez hiányzottak s kellő mennyiségű alkalmazható tények.

A társadalomtan megalkotásánál mindenekelőtt nem szabad félreismerni a francia forradalom döntő befolyását. E világra szóló mozgalom döntötte porba a régi feudális rendszert s ojtotta be a társadalomba a haladás gondolatát kellő tisztasággal. A társadalomtan mindaddig ki nem képződhetett, míg azt sem tudták, mik a társadalom fejlődésének kellékei, mely fejlődésnek törvényeit kellett vala a tannak megállapítani.

A mult idők összesége fölött rövid szemlében leszámolhatunk arról, mennyire elégtelenek valának ez idők egy társadalomtan létrehozására. Az antik világ philosophjainak érzékek sem volt a haladás iránt s társadalmuk egykoru állapotát rendesen tökéletlenebbnek rajzolták a megelőzőknél. Gondolkodásmódjuk e tekintetben annyival természetesebb volt, mert philosopháló munkájok összeesett a görög-római rendszer hanyatlásával. E hanyatlás megbecsléséhez, mely egészben véve haladás volt, hiányzott a philosophoknak kellő mértékek. Az emberiség haladásának első fogalma, vagy tán jobban mondva érzete a kereszténységnek köszönhető, mely Jézus törvényének a Mózesé fölött állását hirdetvén, egy tökéletesb állapot eszméjét költötte föl.

Ez magában véve azonban nem volt kielégítő; hiszen tudományos fogalmat alig adott a társadalmi haladásról, a mit pedig adott, az is mysticismusba, a theologiai módszer ez elengedhetetlen járulékába volt burkolva. De ezentul is, az a baj járt vele, hogy a haladást egy történelmi tényhez, Jézus eljövételéhez szögezte s ezzel a folytonosságot, a haladás szükségképi elemét compromittálta. Ugy a haladásról, mint általában a positiv szellem megfogalmazásáról a kereszténység létrejötte után is csak akkor veszünk hirt, mikor a tudományos szellem mindinkább kezdi éreztetni hatását.

A régieknél az igaz, találunk egy derék könyvre, Aristoteles politikájára, mely e tekintetben is a lángész minden nyomát viseli. Tessék

csak elolvasni ama lapokat, melyeken Aristoteles Plato és utánzói veszélyes álmait czáfolja a javak közösségéről, a helyes tapintat és erő oly tanuságával találkozunk, melyet senki sem mult felül. Egyébként pedig Aristoteles politikája is maradt ama fokon, mely kortársainak közös tulajdona volt.

Innen kezdve pedig, szinte mérhetetlennek látszó időt kell átugornunk, míg egy oly kísérletre akadunk, mely a társadalomtan megalkotása érdekében említésre méltó szolgálatot tesz. Ez a kísérlet Montesquieué, kinek műve, a *törvények szelleme*, a positivitás kívánalmaitól van áthatva. Tudnivaló, hogy a munkát az a törekvés hatja át, hogy a politikai tünemények a természettörvényektől függésben fogandók föl. Végre a törvény általános eszméje, hála Descartes, Galilei, Kepler, Newton munkásságának, megtisztultan lép elé s alkalmazását követeli a társadalomban is. Bármennyi történt is a tisztán speculativ téren a positiv szellem érdekében, Montesquieu vállalkozásáról minden magasztolással kell megemlékeznünk. Az ő korában a szerves testek positiv tanulmánya, sőt még a chemiáé is, el sem kezdődött, s ő mégis a társadalomra akarta alkalmazni a törvény uralmát. Az ő korában még általános volt az a hit, hogy a törvényhozók s uralkodók mindent megtehetnek, a mi nekik tetszik. Annál szembeszökőbb volt hát Montesquieu követelménye, mely a társadalmi tüneményeket is a természeti törvényektől tette függővé.

Igaz azonban az is, hogy Montesquieu csak az eszmét mondta ki, de meg nem valósította. Munkája folyamában ugyanis a politikai tények összefüggését a természeti törvényekkel nem keresi, végeredményében pedig oda lyukad ki, hogy az angol parlamentarizmus rendszert tünteti föl a politikai tökély typosának. Művének legfőlebb egy része árul el positivitást, az a rész tudniillik, melyben a helyi okoknak, a klimának befolyását igyekszik kimutatni az emberi cselekvésekre. Ez igyekezete is, minden positivitása mellett, az előkészületlenség minden hibájával van telve. Egy szóval e philosoph még éretlen vállalatba fogott, melyben el kellett buknia. Az ő korában forradalmi idők jártak s így történt, hogy hatásban, egyébként minden nagy tehetségei mellett sem versenyezhetett Rousseauval, e közönséges sophisticationnal, ki oly sok befolyást gyakorolt az eseményekre. Montesquieut csak *jövő* a méltányolhatja kellőképpen. Eltévesztette ugyan célját, mindamellett jelentékeny kísérletet tett a kérdés helyes föltevésére, mely csak ezután fog megoldást találni.

Montesquieu után a társadalomtan terén egyetlen jelentős lépést Condorcet tett: *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* című művével, a melyben nyer elsőben kifejezést a társadalmi fejlődés tudományos felfogása. A munka főérdeme a bevezetésre esik, melyben Condorcet előadja, minő terv szerint tanulmányozza a különféle társadalmi állapotok összefüggését. E néhány lapnyi értekezés határozottan kitünő; a társadalomtannak mindenkorra felejthetetlen okmánya lesz. Fájdalom Condorcet műve nem felelt meg a bevezetésben foglalt tervnek. Condorcet képzelődése eltéved a végtelen tökéletesedés üres fogalmai közé; veszíti tudományos értékét.

Ez az a két kísérlet. Montesquieué és Condorceté, melyet napjainkig, a társadalomtan tudományos megállapítása érdekében, számba lehet venni.

A positiv rendszer jelleme a társadalmi tünemények tanulmányában.

A módszer, bármely tudományban, elválaszthatatlan magától a tantól. Ha az elválasztást mégis megtennők, oly általánosságok állanak elé, melyek alkalmatlanok a kutatás irányzására, mert hiában keresnénk bennök útmutatást az alkalmazásra. Aztán a tünemények bonyolultságával az elválasztás mind bajosabbá válik, legbajosabbá a társadalom tanánál, hol a módszer helyes felfogása magának a tudománynak helyes felfogásából ered. A társadalomtan módszerét csak használása után lehet megbeesülni. Előleges módszeres értekezésről itt a szerint szó sem lehet, vagy legfőlebb arról, hogy utána járjunk ama szellemnek és forrásoknak, melyek a társadalom tanánál mérvadóak, mint ezt a többi tudományoknál is tevők.

A mai politikai tudomány, a tudomány tekintetében maig abba a számba jó, a mibe ment egykor az astrologia, az alchimia. Módszerében legtöbb szerepé a képzelődésnek, tanában az absolut fogalmaknak jut. Ezeken akar segíteni a positiv philosophia, midőn a képzelődést a szemmeltartásnak, az üres fogalmi következtetéseket a tényeknek rendeli alá. Ennek pedig az az útja, hogy a társadalom tanában is a viszonylagosság emelkedjék érvényre, a theologiai és metaphysikai szemlélődések mellözésével. E két utóbb említett iskola a társadalmi tüneményeket végtelenül módosíthatóknak tekinti. Elöttök az emberi nem a törvényhozók hálás anyaga, melyet tetszésök szerint idomíthatnak. E részben a theologiai valamivel következetesebb, a mennyiben

a törvényhozót egy természetfölötti s absolut hatalom eszközének tekinti, holott a metaphysikai iskola a *természet* nevében gyurja a társadalmakat s a természet határozatlan fogalmába saját önkéntes képzelődéseit viszi.

A mig a régi politikai rendszer gátat vetett a társadalmi kérdések vizsgálata elé, e visszasságok nem tüntek annyira szembe. Csak a szabad vizsgálódás jogának érvényre emelésével jutott el a metaphysikai iskola oda, hogy magát a társadalmi lét hasznosságát kérdésbe tegye. Akadnak előkelő sophisták, kik azt hirdették, hogy álmódott vad életök többet ér a társadalmi rendnél. Kitünt, hogy ez iskolának a politikában nincs egyetlen, megállható következtetése.

Rendet s összhangot a sociologiában egyedül a társadalmi tüneményeknek a természet törvényei alá rendelése teremt. A természettörvények által szabályozott társadalmi hullámmászás érzelme képezi az emberi méltóság alapját a politikai események rendében. Ez úton nyerne a főbb emberiségi törekvések elhatározó tekintélyt, melyet minden törvényhozás tiszteletben tart, holott a politikai combinatiók végtelen hatalmában való hit afféle társadalmi automatokat teremt, melyeket a gondviselés vagy a törvényhozó akarata rángat.

Hogy a sociologia valóban tudományyá váljék, azontúl eleget kell tennie az előrelátás követelményének, melyet a megelőző tudományoknál, mint a positivitás kriteriumát mutattunk be. A politikai működésnek is határozott törvényektől kell függeni. Ha másként volna a dolog, a társadalmi események sorozata folytonosan ki lenne téve előre láthatatlan zavaroknak, melyeket az emberi, vagy isteni törvényhozó okoz.

A természetfölötti akarat által vezetett események közt van helye a kijelentésnek; viszont az események ily felfogása nem tűri a tudományos előrelátást. A régi philosophia nem is tett mást, mint vakon szentesítette a bevégzett tényeket; üres formuláitól hiába várnak a társadalom jövőjének bármely felvilágosítását.

Ha pedig a társadalmi tüneményeket természettörvényektől függőknek tekintjük, ki kell mutatni, mi e törvényeknek jellege. Ki kell terjeszteni tudniillik a társadalmi tüneményekre is ezt a megkülönböztetést, melyet más tudományoknál tettünk, külön tárgyaván mindegyik *statikáját* és *dynamikáját*. A sociologiában meg kell különböztetni mindegyik politikai rendszerben a társadalom főnnállása föltételeinek tanulmányát a társadalom hullámmászásától. E megkülönböztetés két fő

tudománynak ad létet, a társadalmi statikának és a társadalmi dynamikának, melyek egymástól lényegesen különböznek.

Hogy e megkülönböztetés jelentőségének gyakorlati fontosságát kiemeljük, meg kell jegyeznünk, hogy megfelel a rend- és haladás kettős fogalmának. A társadalmi organismus statikai tanulmánya a rend elméletével foglalkozik; viszont a társadalmi dinamika tanulmánya alkotja a haladás elméletét.

Ekként fogva fel a dolgot a társadalmi statika, mint az anatómiának mása, a társadalmi rendszer minden részeinek kölcsönös összefüggését tárgyalja, eltekintve a társadalom mozgásától. Egy ily tanak kell képezni a társadalmi mozgás elméletének alapját. E tekintetből különösen figyelemreméltó ama viszony, mely az intézmények s a megfelelő műveltségi állapot közt van. A politikai intézmények nemcsak a szokásokkal, erkölcsökkel s az uralkodó eszmékkal vannak összefüggésben, de az emberiség haladási fokával is, tekintve úgy fizikai, mint morális értelmi fejlettségében. Ezt az összhangot a forradalmi idők megbonthatják, de meg nem szüntethetik, mert ez csak az egész társadalmi szervezet teljes fölbomlásával történhetné meg.

Két ok birt rá bennünket, hogy a consensust, mint a társadalmi szervezet sajátját, kiemeljük. Első okunk összevág az új politika philosophiájának alapjaival; másik okunk pedig a társadalmi statika közelebbi jellemzésére tartozik. Tudományos szempontból tekintve, a consensus nem csupán az élőtestek külön tulajdonsága. Sőt azt mondhatjuk, mindenütt, a hol rendszer van, van bizonyos solidaritás is. Már az astronomiában láttuk e solidaritás vázlatát. A consensus inmentul mindinkább emelkedik, a mint bonyolultabb tünemények kerülnek elő. Nagy mértékben látható ez a chemiai tüneményeknél; de mégis legnagyobb mértékben a szerves testeknél.

Ha pedig e módszer szempontjából tekintjük a dolgot, a társadalmi consensus eszméjének az a célja, hogy közelebb meghatározzuk vele a társadalomra alkalmazott positiv tanulmánymódot. Mivel a társadalmi tünemények összefüggők, tanulmányuk sem lehet különálló, miből azon kötelezettség áll elő, hogy áttekintéssel kell tanulmányozni a társadalmi tüneményeket. Egyetlen társadalmi tünemény sem alkothatja a megfelelő tudomány illetékes részét, ha elkülönözve fogják föl. Eljöhethet egykor az idő, mikor a munkafelosztásnak itt is meglesz a haszna, ez azonban csak akkor történhetik meg, ha a tudomány föelvé már meg van állapítva.

Egy empirikus aphorisma azt tartja, hogy mindenütt az egyszerűről haladjunk az összetettre. Ez aphorismának igazán az anorganikus ország tudományában van helye. Más az organikus világ philosophiájának a helyzete. Ez utóbbiban, főként a társadalomban, megfordítva kell eljárnunk, mert az összeség hozzáférhetőbb a különböző részeknél. A külvilágban az összesség túlvág értelmünkön. A mindenség eszméje sohasem válhatik pozitívá; a naprendszer a legmagasabb fogalom, mit kellő tisztasággal megközelíthetünk. A biológiában pedig az egyes részek a hozzáférhetetlenek; s minél összetettebb, minél magasabb valamely élőlény, annál hozzáférhetőbb. Így például az állat eszméje tisztább előttünk, mint a növényé. Legtisztább pedig az ember eszméje, honnan kell kiindulni minden e nemű speculationak Midőn a philosophia két felét összehasonlítjuk, kitűnik ekként, hogy egyikben az összetétel utolsó foka, a másikban az egyszerűség utolsó foka az utólérhetetlen. A sociologia e szerint nem áll magában abban a tekintetben, hogy az öszességből kell kiindulni benne a részekre. A biologia ugyane jelleget mutatja, csak hogy e módszer a sociológiában teljesebb alkalmazásra talál.

Vessünk most rövid tekintetet a társadalmi dinamikai vezérlő elvekre, melynek vezérszelleme az egymást váltó társadalmi állapotok felfogásában áll, Leibnitz amaz axiomája szerint: a jelen terhes a jövővel. Az ide vonatkozó tudománynak e szerint az a feladata, hogy fölfedezze azokat a törvényeket, melyek döntenek a társadalmi fejlődés menetében. Egyszóval a társadalmi dinamika az egymásra következés; holott a statika az együttlétezés törvényeit tárgyalja.

Az emberiség folytonos fejlődésben van ugy physikai, mint moralis, értelmi és politikai tekintetben; vagyis tehetségei, a használat következtében növekednek az emberi természet határai közt. E fejlődés egyértelmű az állapotok javulásával és a haladással. A haladás és a javulás ép oly tagadhatlan, mint maga a fejlődés, melyből származnak, csak hogy folyton szem előtt tartsuk, hogy kellő határok közt, melyeket ugyan még nem ismerünk, de a tudomány később ki fog deríteni. Más szóval ne hitegessük magunkat a végetlen tökéletesedéssel. A társadalmi állapotot pedig úgy kell tekintenünk, mint oly tökéleteset, a minőt az emberiség akkori ideje megengedett a körülmények betudásával, melyek közt az események létrejöttek.

Az emberiség fejlődését úgy kell felfognunk, hogy legfőlebb gyorsaságán történhet módosulás, s nem kell tartani valami zavartól,

mely felforgatná, vagy nagyobb ugrástól, mely két állapot közt űrt hagyna maga után. E variatiook felől ugy alkothatunk magunknak képet, ha összevetjük az állati organismus hasonló variatioival, azzal a különbséggel, hogy a társadalom módosulatai terjedtebbek s változatosabbak. Még a biológiában sincs kimutatva a variatiook határainak elmélete; várni sem lehet tehát, hogy a sociológiában előbb legyen.

A sociológiában már most kétféle forrást különböztethetünk meg: direkt és indirekt forrásokat. Ez utóbbiak a megelőző tudományok felhasználásából származnak. A sociológiában, mint a biológiában is, három módja van a tudományos vizsgálódásnak, vagyis: a tulajdonképeni szemmeltartás, a kísérletezés s az összehasonlító módszer. A mult század metaphysikai szelleme tagadhatta csupán a társadalmi szemmeltartásnak fontosságát; valamint a szellem behatása alatt születhetett meg az a felfogás, mely a történetirókat óvta minden teoriától. Nyilván látnivaló, hogy szemmeltartás nélkül a tényeket tisztán elő nem állítják, valamint az is, hogy csak az a megfigyelés jár a kellő sikerrel, melyet egy megállapított elmélet vezet. Az emberiség gyermekkorában a theologiának volt föntartva az a szerep, hogy az elmélet helyes s a positiv philosophia nemhogy elejtené ez elméletek szükségességét, megfordítva, épen nagy súlyt fektet rájuk. Tudományos tekintetben az elszigetelt és empirikus vizsgálódásnak nincs is jelentősége. A tudomány csak oly vizsgálatnak veheti hasznát, mely a szemmeltartott tényeket egy-egy törvényhez kapcsolja. Ez is az igazi különbség a tudós megfigyelése s a köznapi vizsgálódás közt.

A társadalmi megfigyelések ennél fogva sürgősen követelik az elméletek használatát, melyekhez a tényeket kössük. A tényeknek nem vagyunk hiján, s köztük a legközönségesebbek a legfontosabbak. A megfigyelés azonban csak akkor lehet gyümölcsöző, ha társadalmi solidaritás törvényeinek legalább vázlatos ismerete előzi meg s vezérli. Értelmök sem volna a tényeknek, ha összefüggésbe nem volnának hozhatók valamely, még ha ideiglenes hypothesissal is a társadalmi fejlődés felől.

Az új philosophia tehát nemhogy száműzné az eruditiót, megfordítva, új tárgyakat, nem sejtett kilátási pontokat, magasb hivatást, igazi tudományos méltóságot szerez neki. Csupán a czél nélküli munkának vet véget, amaz elv- és jellemnélküli pepecselésnek, mely a tudományt összefüggéstelen ötletekkel és értekezésekkel halmozza el.

A vizsgálás második módja, vagyis a kísérletezés első tekintetre

megengedhetetlennek látszik a sociológiában. Emlékezzünk csak azonban ama megkülönböztetésre, melyet a direct és indirect kísérletek közt tettünk. A kísérleti módszer jellemét lényegében nem a tünemény körülményeinek mesterséges előállítása szerzi meg. Vannak a mesterségesen előállított körülmények mellett természetes, magoktól előálló körülmények, melyek közt a tünemény határozott módosuláson megy át s így a ráirányuló vizsgálódás a kísérletezéssel lesz egyértékű. Ilyen kísérletezés volt a biológiában minden pathologiai eset. Hasonlót nyújtanak a sociológiában, a fájdalom elég gyakran előfordult forradalmi válságok. Ezek, vagy általában a társadalmi zavarok hálás alkalmat nyújtanak a társadalmi tünemények kísérleti tanulmányára.

Végül az összehasonlító módszerre, mint a vizsgálódás utolsó módjára fordítván figyelmünket, a biológiában kifejtettük már ennek a lényegét. Ezúttal tehát csak arra szorítkozunk, hogy a társadalmi állapotok tanulmánya, tüneményeknek törvényeikhez való kapcsolása jelentékenyen meg lesz könnyítve az által, ha a földgömb legkülönbözőbb társadalmait egymással összehasonlítjuk. A tűzföldi lakókon kezdve föl nyugati Európa legműveltebb népeiig, a különböző társadalmi állapotok, melyeken a fejlődés átment, okvetlen mind képviselve vannak. Statikai szempontból tehát ez összehasonlító módszer sikeres alkalmazást ígér.

Van azonban az összehasonlító módszernek még egy más, csupán a sociológiában használható válfaja, melyet *történelmi módszernek* nevezhetnénk, mely egyuttal a társadalmak dynamikájára vet élénk, semmi más kutforrás által nem pótolható világosságot. E történelmi módszer szelleme az egymást váltó társadalmi állapotok megbontásában áll, kimutatásával annak, hogy egy társadalom körében miként fejlődött a megfelelő lakosság physikai, intellectualis, moralis vagy politikai tehetség, vagy miként állt elő ugyane részben hanyatlás. E vizsgálódás nyújt kilátást arra, hogy tudományosan beláthassunk egyes társadalmak jövőjébe, folyvást szem előtt tartván, hogy az általunk contemplált végeredmény az emberi fejlődés általános törvényei közt maradjon.

A sociologia viszonya a más tudományokkal.

Midőn a sociológiát a többi tudományok összessége alá rendeljük, egyuttal mindama szabályokat szem előtt tartjuk, melyek amott érvé-

nyeseknek bizonyultak. E feltétel elhanyagolása tette a társadalmi kérdések tárgyalását mind a mai napig illusoriusokká.

A társadalmi fejlődés tanulmánya összefüggést tételez föl az e tüneményeket létrehozó emberiség s a külső befolyást tanúsító körülmények közt. Előbbi alatt a sociológiának a biológiától függését; a második alatt az anorganikus philosophia alá rendeltségét értjük. Az előbbi révén az emberi természet törvényeinek megismeréséhez értünk, az utóbbin a lét feltételeinek megbecsléséhez. Más szóval a philosophia két osztálya közül az egyik a tünemény agensét, a másik közegét ismerteti meg a sociológiának.

A társadalom tanulmányának a megelőzők alá rendelése pedig onnan származik, hogy a társadalom tüneményei valamennyinél bonyolultabbak, miből az következik, hogy a kevésbé bonyolult tünemények tanulmányával kell előkészülni hozzájuk. A társadalmi tudomány alárendeltsége a biológiának olyan kétségtelen, hogy elve ellen még azok sem mernek többé szólni, kik az alkalmazásban az elvvel mit sem törődnek. Az elv és használatának ez ellenmondása nemcsak abban gyökerezik, hogy a társadalmi tudományok hibásan vannak művelve, hanem a biológia tökéletlenségében is, kivált a mi ennek transcendentális részét, az értelmi és erkölcsi tünemények felfogását illeti. A biológiának kellene a kiinduló pontot szolgáltatni a sociologiai speculatiókhoz. Bármily erős történelmi következtetéseken lássék is nyugodni valamely társadalmi elv, ha ellentétben áll az emberi természetnek a biológiából ismert törvényeivel, okvetlenül elvetendő. Előfordulhat például, hogy valamelyik elmélet az emberi jóra valósságot vagy gonoszságot nagyon kiemeli; vagy a résztvevő hajlamokat erősebbeknek mutatja be az önző hajlamoknál; vagy nagyobb erőt tulajdonít az értelmi tehetségeknek, mint az érzelmieknek: mindez esetekben a sociologiai javaslatokat a mondott élettani törvények igazolásától szükséges függővé tenni.

Egyébként is a társadalomtan s a biologia analogiája sokkal szembeszökőbb, semhogy nagy szükség volna annak bizonyítgatására, hogy a sociologusoknak alapos tanulmányt kell végezniök a biologiai módszerekben. Itt meríthetnek okulást arra nézve, mi szellemben tanulmányozzák az élő testeket. Mindenekfölött az összehasonlító módszer elsajátítása végett kell ide fordítani figyelmüket. A biológiától kell ellesni a végokok transformatioját, létfeltételeinek elvét.

Aztán a biologia köti össze egyuttal a társadalom tanát a meg-

előző tudományokkal. Az általunk fölállított rangfokozata a tudományoknak, úgyszólván magától beszél s ha mégis külön s ez alkalommal is szóvá tesszük a tudományok összefüggését, az az okunk van rá, hogy a sociologia közvetlen összefüggésben is van az organikai philosophiával, melynek vizsgálására áttérünk. Egyedül anorganikai philosophia vizsgálhatja ama külső, chemiai, physikai és astronomiai feltételeket, melyek alatt a társadalmi fejlődés végbemegy. A művelt emberiség s haladásának színtere közt levő összhang föltételezi az élőlények természete s megfelelő közegek közötti összefüggést. A külső zavarok, melyek az ember egyéni létét veszélyeztetnék, okvetlen befolyással volnának társadalmi helyzetére is, valamint az utóbbinak lényeges megháborítása kihatna az előbbire is. E szerint felmentve érezhetjük magunkat a társadalmi élet különféle anorganikus föltételeinek előadásától. A tárgy különben is érintve volt már a biológiában, úgy hogy itt legfőlebb csak a kiemelkedő pontokra leszünk tekintettel.

E nyomon, ha az astronomiához fordulunk, nyilvánvaló, hogy bolygók méreteinek nagyobb fontossága van a sociológiában, mint a biológiában, a mennyiben a méretek szabnak áthághatatlan határt a lakosság kiterjedésének. De ha ezenkívül egyéb astronomiai föltételekre, például az ekliptika elhajlására, a sarkok állandóságára stb. fordítva figyelmünket s föltételeznők, hogy e tekintetben nevezetes zavar állhatna be, okvetlen arra kell következtetnünk, hogy miatta nevezetes módosulás állna be a társadalmi viszonyokban is, még ha az egyéni élet nem volna is veszélyeztetve a mondott háborítások által. A társadalmi fejlődés tudományos conceptiója, tekintettel lehető tartamára, mindaddig lehetetlen volt, míg fogalmat nem nyertünk astronomiai helyzetünk állandósága felől. Meg kell említenünk továbbá az anorganikus föltételek befolyását a társadalmi fejlődés különböző phasisainak gyorsaságára. Ki lett ugyanis mutatva, hogy több zavaroknak csupán e részben van befolyása. Az élőlények végtelenül nem módosíthatók a külső befolyás alatt; ha a zavaró okok átlépik a határt, az organismus elpusztul.

Kiemeljük egyuttal az ember befolyását a külső világra, mely nélkül a haladás nem volna képzelhető, anyagi akadályok állván útjában. Más szóval az emberiség értelmi, erkölesi és politikai haladása elválaszthatatlan anyagi haladásától. Az embernek a természetre hatása pedig az anorganikus tünemények törvényeinek ösmeretétől

függ. A physika s főként a chémia képezik az emberi hatalomnak basisát. Az astronomiának csak annyiban van e tekintetben szerepe, hogy bizonyos előrelátásra képesít, a nélkül, hogy a közeg módosítására valamivel járulna.

Itt van helye, hogy megemlékezzünk arról is, hogy a társadalomtan alapos tanulmányozásának mi lesz a megfelelő módja, mire nézve utalhatunk a positiv philosophia előző fejezeteire, mint a sociologia elengedhetetlen alapjaira. És pedig az előkészületet abban a rendben kell végrehajtani, a mint a rendszert előadtuk. Itt különösen egyre, az alapos mathematikai előképzettségre hívjuk föl a figyelmet. Egyedül a matematika tanulmányozása költi föl a tudományos bizonyosság érzékét s szerzi meg a kellő érvelés szokását, valamint a positiv speculációkhoz illő logikai föltételeket. A matematikának ezentúl nincs is egyéb lényeges szerepe a sociológiában.

Végül még arról kívánunk megemlékezni, mi befolyása lesz a sociológiának, mint a tudományok rangfokozata végső tagjának, a többi megelőző tudományokra. E tekintetben egygyel azonnal tisztában lehetünk; azzal tudniillik, hogy a sociologia egészíti ki a tudományokat, melyek nélküle csak egy közös törzs szakaiként tekinthetők. Azonban más tanuságot is vonhatunk a föltétel várt beteljesedésétől, és pedig úgy a tanra, mint logikumára vonatkozólag.

A tanra vonatkozólag úgy áll a dolog, hogy minden tudományos speculatio, mint emberi munka, szükségkép alá van rendelve az emberiség fejlődése elméletének. Ha ez elméletet egész teljességében felfoghatnók, hogy semmi akadály ne gátolná következtetései összefüggését, a különféle tudományok csak különböző ágazatokká válnának. Azonban értelmünk gyöngesége s egy ily tanulmány bonyolultsága sohasem engedik meg a hypothesis valóságát. Mindamellett e hypothesis érteti meg a sociológiának jogos beavatkozását a speculatiók rendjébe. E beavatkozás szinte rátartozni látszik az emberi természet biológiai elméletére. Valóban az egyén ismeretének befolyással kell lenni a többi tudományokra, minthogy munkáinkon megvan az őket létrehozó tehetség bélyege. E befolyás aztán főként a sociológiára tartozik, minthogy az emberi szellem csak társadalmi úton fejlődhet ki kellőképen. Ebben áll a sociologia első jogcíme az egyéb tudományokba beavatkozásra.

De ezentúl a sociologia nagyobb tökélyt ad ama viszonyok tanulmányának, melyek a különféle tudományokat összekötik. Minden tudós,

ki tárgya összeségén gondolkodott, beismeri a történelmi források felhasználásának szükségét az illető tan kifejlesztése érdekében. Valódi, tudományos történelem, vagyis a fölfedezések összefüggésének elmélete maig nem jött létre; létrejöttét egyedül a sociologia kellő művelése készíti elő. A sociologia ugyanis azzal a hatással is lesz a többi tudományokra, hogy míg mindegyikök a megfelelő methodust tisztán előtérbe juttatják, köztük a leghatalmasabbnak, az úgynevezett *történelmi módszernek* kiképződését elősegítik. E módszer, mely teljes kiképződését a sociológiától várja, éreztetni fogja aztán hatását a többi tudományokkal is.

A tudományok jelenlegi állapota már némi példáját mutathatja a speculálási mód fölényének; noha fejlettségének alanti foka még kevésbé teszi alkalmassá az általános megbecsülésre. Csak egy példát kívánunk idézni, Lagrange *Mecanique analytiquejét*. Midőn a hírneves matematikus előadja a rationalis mecanica történelmi kifejlődését, sejteni látszott a történelmi módszer értékét. Nem tudjuk eléggé ajánlani e kitünő mű fölötti gondolkodást; a műben látjuk ugyanis maig egyedül megfelelő példáját az általunk jellemzett történelmi előadásnak

A társadalmi rend elmélete.

Feladatunk legnagyobb részét a társadalmi dynamika, vagyis a haladás elmélete foglalja el. Épen azért a rend elméletéből, vagyis a társadalmi statikából csak néhány rövid, lényeges észrevételre szorítunk. Szemügyre vesszük ama társadalmi feltételeket, melyek az egyénre, a családra, a társadalomra vonatkoznak.

A mi az egyént illeti, bátran mellőzhetjük az ember társaságos természetének fejtegetését. Gall elméletében az emberi természet társaságos törekvése tudományosan ki van mutatva. E helyett arra irányozzuk figyelmünket, hogy az emberi természet egyik legfontosabb járulékát, a *cselekvések folytonosságát* emeljük ki, melyet semmi társadalmi fejlődés meg nem másíthat, mely elengedhetetlen feltétele minden sikernek. Különös mégis, hogy az embernek nincs inyére a kitartás s cselekvésre a változatosság vonzza. Az értelmi tehetségeknek levén a legkisebb erélye. működésük az emberek legnagyobb részének elviselhetetlen fáradságot okoz. Szomorú körülmény! Az embernek a cselekvés ama fajára van legtöbb szüksége, melyre legkevésbé alkalmas. Ki kellett emelnünk e visszás körülményt, melyre a biologia tanít

bennünket. Akkor áll elő az embereknél a speculatio, s mindenekfölött akkor működik erélyesebben, ha más alacsonyabb, de hatékonyabb hajlamok sürgetik. Viszont az az emberi természet előkelőbb, melyet e működésre nemesebb hajlamok űznek, melyeknek székhelye az agy mellső felében van.

A társadalom állapota kétségkívül kielégítőbb volna, ha az emberi természetben a szenvedélyek nem foglalnának el túlnyomó jelenséget. Viszont a társadalmi szervezet válnék előttünk érthetatlenné, ha az értelmi tehetségeket tennők felelőssé érte. Az érzelmi tehetségek túlsúlya elengedhetlen az értelmi tehetségek felkorbácsolására s egyúttal arra, hogy működésének irányt és czélt jelöljenek meg, melyek nélkül szétmálló speculatiookba folya szét. A theologiai extasis legmystikusabb törekvése, hogy a leghivatottabb szellemek szabaduljanak ki a kényszer s a rájok nézve idegen személyek nyomása alól. utoljára is abban a transcendentalis hülyeségben végződött, hogy merüljenek el az istenség hiú, majdnem ostoba szemléletébe.

Az emberi természet második jellemvonása az alacsonyabb s önzőbb ösztönök uralmában áll a nemesb hajlamok fölött. A múlt század philosophiai törekvéseiben főszerepet vitt az az elmélet, mely az önzésre akarta alapítani az ember moralis természetét, szem elől tévesztésével ama tényeknek, melyekben a fájdalom iránti részvét, sőt a mások örömén való gyönyörködés nyilvánul. A skót iskola már megkísérlette e végletek czáfolását, melyben az agy-physiologia még sikeresebben követte. Kitartás dolgában társaságos ösztöneink gyöngébbek ugyan személyes érzelmeinknél, mindamellett a közjó főként az előbbiektől függ, mely az egyéni ösztönök daczára fenn is tudja tartani, ha már létrehozta, a társaságos állapotot.

Midőn az előrehaladottabb népek morálja megszabta, hogy szeressük felebarátunkat, mint magunkat, e kitünő formulában is az önszeretetet tette mértéknek és célznak. Hogyan is szerethetne az mást, ki magát nem szereti? Tegyük föl az esetet, hogy az emberi természet még jobb indulatúvá válik, a jobb indulattal magasabb értelmiségre is kellene emelkednie. Az értelmi fejlődés ugyanis a jobb indulatok felülkerekedését idézi elő egyrészt az által, hogy az embert urává teszi szenvedélyeinek, másrészt az által, hogy a társadalmi érintkezések szüksége élénkebbé válik. Egy kiváló értelmiség alig fejlődhetik ki kellő jóindulat nélkül, mely egyedül szabhat szárnyalásának czélt s működésének kellő tért. Másfelől minden értelmi

rugó a sympathikus érzelmeknek kedvez, elhárítván az önző indulatokat s a rend érdekében versenyre kel a nála egyébként élénkebb s kitaróbb hajlamokkal. A morálnak, tekintettel az egyénre, valóban az is a föladata, hogy növelje e két mérséklő elv befolyását, melynek fokozatos elterjedése hozza létre az emberiség fejlődésének első eredményét.

A család méltatására térve, abból az elvből indulunk ki, hogy a társadalom nem tekinthető mereven egyénekből állóknak. A társadalmi egység nem az egyén, hanem a család, mely közbeneső kapcsolata az egyéneknek s a fajnak. A család révén menekül az ember a pusztá személyiségből, hogy megtanuljon másért élni.

A családnál főként két szempont jön kérdés alá, a családot alkotó feleké, tehát a nem kérdése, és másodsor a gyermekeké. Az elsőt a házasság kérdésének is lehetne nevezni. A házasság tagadhatatlanul erős módosulatokon ment át a történelmi időkben s e módosulást a positiv szellem elterjedése még tovább fogja fejleszteni. Korai volna már ítéletet mondani, mivé fejlődik e positiv szellem befolyása alatt a házasság. Megítélése magának az egész társadalomnak új reorganisatiójától függ, melynek alapfelfogása is ismeretlen eddig. A biologia philosophiája szolgáltat legfőlebb e részben némi adatokat; kimutatja nevezetesen úgy anatómiai, mint physiologiai elemzések után, hogy ama declamatióknak, melyek a két nemnek egyenlőségét hirdetik, nincs alapja. A positiv biologia szerint a nő és férfi organismus közt az a lényeges különbség van, hogy az intellectualis tehetség amannál, az érzelmi tehetség pedig, párosulva a socialis hajlamokkal, a nőknél a hatalmasabb. Ezt tanúsítja egyébként a közönséges tapasztalat is. Még a művészetekben is alantabb fokon állnak a nők alkotásai, mint a férfiaké. A kormányzás, tehát a politika dolgában a nők képessége még gyöngébb, mert a kormányzás áttekintést, a bonyolult viszonyok egész halmazának készenlétben tartását, tehát áthatóbb értelmi munkát, s a szenvedélyektől függetlenebb szellemet tételez föl, mint a mivel a nők átlag bírnak. Másfelől úgy a biologiai adatok, mint a közönséges tapasztalat azt mutatják, hogy a nők rokonszenvedés és társaságos hajlamok dolgában fölötte állnak a férfiaknak. Ez adatok alapján minden reform csupán az élettani viszonyok helyes megfigyeléséből keletkezhetnek s azok az egyenlőségi ábrándok, melyekkel mostanában tele beszélük fülünket, csak akkor következhetnének be, ha agyszerkezetünk tökéletesen átalakul.

A gyermekeknek a családhoz való viszonyáról is sokféle elméletet hallottunk, noha ez elméletekben ritkán tűnik föl az a szélsőség, mely a nők úgynevezett emancipációjában a házasságra vonatkozólag létre jött. A gyermekek kérdését a kor határozza el; másfelől az engedelmesség s a hála erkölcsi kötelékei. Sophista beszédek azok, melyek a társadalom válságait azzal akarják gyógyítani, hogy a családot formálnák át a társaság képére és hasonlatosságára, a helyett, hogy a családban keresnének mintát éppen a társadalom számára is.

A családról levén szó, kiemeljük még ama fontos tulajdonságát, melynél fogva a társadalmat állandósítja, a jelent s a multat a jövővel összeköti. Bármily fokra fejlődjék is a társadalmi haladás, szükséges, hogy az ember ne tegnap születtnek tartsa magát s hogy a szokások és intézmények összesége kösse össze múltjának emlékeit a jövő reményeivel. Korunk forradalmi szelleme bizonyos rázkódást idézett elő e tekintetben, melyre annyiban volt szükség, hogy a socialis rendszer megújítása iránt a képzelődést fogékonnyá tette. De határozottan káros volna e forradalmi szellem tartóssága, ha a mult iránt tanúsított megvetésével a társaságos ösztönök gyengülését idézné elő.

A társadalmi statika érdekéből rövid vázlatát adjuk a társadalomnak, mint a családok csoportjának. Biológiai tanulmányok juttattak bennünket arra a meggyőződésre, hogy az állati organismus növekvő tökélye főként a mindinkább különülő organumok által teljesített functiókban áll. Ily képet mutat a társadalmi szervezet is, s ebben áll fölénye minden egyéni organismus fölött. Van-e annál bámulatosabb látvány, mint az egymástól különböző, bizonyos fokig független egyének sokaságáé, kik tehetségeik és jellemök különbözősége daczára mintegy önként hatnak közre az általános fejlődésre? Ez pedig a társadalom esete.

A munkamegosztásnak s a törekvések közrehatásának kibékítése képezi amaz emberi működés jellemvonását, mely akkor áll elénk, ha szemeinket a házi életen túl a társadalmi életre fordítjuk. A munkamegosztás nem domborodhatik ki a családi élet küszöbén belől, egyrészt, mert tagjainak száma kevés, másrészt, mert ez a megosztás a család szellemével ellenkezik. A család viszonyai nem társulást fejtenek ki, hanem inkább egységet, melynek inkább morális kapcsa van, mint intellektualis.

A társadalmi kapcsolatok más jelleget tanúsítanak. Itt a közreműködés válik uralkodóvá s a sympatheticus ösztönök háttérbe vonul-

nak. Az ember szerencséjére általában úgy van szervezve, hogy szereti azokat, a kik vele, bármily messze, bármily sokan egy célra működnek; az az érzelem azonban nem eléggé erélyes a társadalmi élet vezetésére.

A közreműködés elvén kell alapulni a társadalom elemzésének. Ez az elv annyira szembeszökőnek látszik, hogy védelmére is alig volna szükség, ha bizonyos metaphysikai áramlatok nem kompromittáltak volna. A múlt században például még előkelő szellemek is megtapsolták azt a tant, hogy a társadalom haszontalanság, sőt káros dolog. Mostanában pedig a munkamegosztást s a közreműködést teszik gúny tárgyává. E modern munkaterv szerint több különböző foglalatosságba kell mindenkinek magát ártania s egyikről a másikra a lehető gyorsasággal kell átröpülni. S ezt a tervet ajánlják úgy, mint kiválóan vonzót.

A közreműködés elvét kellő terjedelmében kell fogni s nem szorítani a csupa anyagi szükségletekre. E réven jutunk el oda, hogy nemcsak a különféle egyéneket és osztályokat, de még a különféle népeket is úgy fogjuk föl, mint részeseit egy roppant munkának, melynek fejlődése a mai közreműködőket összefűzi elődeikkel s utódaikkal. Csak midőn a munkamegosztás kellő fokot elért, akkor nyer a társadalom állandóságot. — A munkamegosztás elvén nyugszik a társadalom statikájának elmélete; mert csak ez elvben található fel a társadalom s a kormány eszméje összefüggésének csirája. A kormány rendeltetése abban áll, hogy a lehetőség szerint mérsékelje s elhárítsa az eszmék, az érzelme s az érdekek szétforgácsolását, mely ha akadálytalanul futná útját, megállítaná a társadalmi haladást. E felfogás képezi a kormány elméletének alapját. Az összeség által a részekre gyakorolt visszahatás eszméje ad éltet a kormánynak, mely ekként, mint a közélet egy új functiója vesz részt a társadalom fejlődésében. Maga nem hajt ugyan végre a haladás körében semmi határozott feladatot, de lényegesen hozzájárul a társadalom haladása elősegítéséhez.

A kormány e szabályozó feladatának szükségessége az emberiség fejlődésével nem hogy csökkenne, megfordítva, mind elengedhetetlenebbé válik. Az összeség szellemének uralomra jutása jellemzi a kormányt, bármely oldalról vennők is vizsgálat alá. A haladáshoz az összeség s a részek közrehatása egyaránt szükséges. Felváltva jutnak előtérbe a haladás folyamában, a szerint, a mint valamelyik korszak inkább egyikét vagy másikat követeli. A társadalom mostani állapotának elemzése azt mutatja, hogy ha a lefolyt három századon át a

régi társadalmi szervezet felbontása érdekében a részlet szelleme uralkodott, most, az új szervezkedés megindulásakor az összesség szelleme jusson uralomra.

A társadalmi haladás elmélete.

A társadalmi haladás megítélésénél főként e három szempont jó tekintetbe: a haladás iránya, a haladás gyorsasága s végül különféle elemeinek egymástól függése.

A mi az elsőt, vagyis a haladás irányát illeti, erre nézve a biológiából kielégítő értesítéseket kaptunk. A fejlődés összessége az ember jellemző tehetségeinek érvényre emelésében áll az állatiság rovására. Ez értelemben mondhatjuk aztán, hogy a legmagasb műveltség felel meg legjobban természetünknek, a mennyiben fajunk legkiválóbb tulajdonságai jutnak benne kifejezésre.

Sőt már a biologia philosophiája arra tanított bennünket, hogy az egyes állatfajok a szerint tökéletesebbek, a mint bennük az állati élet jutott mind erősb kifejezésre a tenyészelet fölött. E fokozatos fejlődésnek véghatárát a társadalom kifejlődése képezi. Az értelmi és erkölcsi tényezők itt, a társadalmi életben jutnak legmagasabb uralomra, s ekként az emberi nem haladásának összesége az állati fejlődés sorozatához kapcsolódik, annak képezi legmagasb fokát.

E fejlődés az embernek a külvilágra irányult hatásával indult meg, mely munkásságnak első s legfőbb célját az anyagi lét gondjai képezték. E gondok mögött eleintén a különben oly erélyes nemi ösztönök is háttérbe vonultak. A családi érzelmek csak lassan fejlődnek, a társadalmi érzelmek egyes kis körökre szorítkoztak, melyek egymást kölcsönös ellenségnek tekintik. Az étvágy s a gyűlölség: e kettőben nyilvánult a társadalmi érzelmektől legtávolabb állt ős emberiség cselekvésének motivuma. A fokozatos fejlődésben az anyagi viszonyok javulása karöltve halad az értelmi tehetségek előtérbe jutásával s a társadalmi érzelmek kiképződésével. Ezt nevezhetnők tehát a társadalmi haladás irányának, az értelmi és erkölcsi tulajdonságok uralmát az állati tulajdonságok fölött, mindig eszünkben tartván, hogy a fejlődésnek is megvan a határa.

A társadalmi haladás gyorsaságára Georges Leroy szerint nagy befolyása van az unalomnak. Leroy okvetlen túlozta az unalom e szerepét, tudva kivált azt, a mi a gyermekek s a vadak példája után kik sohasem unatkoznak, bizonyos, hogy a haladás megindítására nem

volt semmi befolyása. Az a helyessége mégis megvan Leroy megfigyelésének, hogy a tevékenység elengedhetetlenül szükséges az ember boldogságához. E tevékenység hiányának az értelemre gyakorolt befolyása az unalom, melytől hát szabadulni kíván. E törekvés csakugyan emelőjévé válhatik a haladás gyorsításának; noha látható, hogy benne nem elv, hanem csak egy tünet, symptoma nyert kifejezést.

Fontosabb, mert elvi alapon nyugszik, a haladás gyorsításában, az emberi élet tartama. A társadalmi haladás alapja a halál, vagyis az emberiség egymást felváltó léptei föltételezik az általános mozgás tényezőinek lehető gyors megújulását. A társadalmi szervezet ugyanazon feltételek alatt áll, mint az egyéni szervezet. Egy bizonyos, megszbott idő után különböző részek, az élet tüneményeinek okánál fogva, alkalmatlanokká válnak a szervezet föntartására s új elemeknek kell helyökbe lépni. Azok, a kik férfi korukban legjobban közrehatottak a társadalom haladására, ha soká hatalmon maradnak, kárára lesznek a későbbi haladásnak. Ezzel függ össze, hogy az emberi élet tartamának meghosszszulása akadályos volna a társadalom fejlődésének, valamint az élettartam megrövidülése is, az újítás ösztönének fölülkerekedése miatt. Egyedül az aggkor conserváló ösztöne fékezheti a javítás szellemét, hogy törekvéseit a már nyert eredmények alá rendelje. E fék nélkül megelégednének vázlatos törekvésekkel, fogyatékos ötletekkel. Okvetlen ez az eset állna elő, ha az emberi élet tartama a mostaninak felére vagy egész negyedére szállna alá.

A társadalmi haladást siettető okok közé tartozik azután a lakosság szaporodása. Nem arra gondolunk, hogy az egyének száma abszolút értelemben szaporodhatnék, hanem egyszerűen valamely adott helyen a lakosság fokozatos megnövekedésére, a mi a megélés nehezítésével, tehát az értelmi erők szükségképeni nagyobb megerőltetésével jár, oly eszközök és módok feltalálására, melyek a létet a változott viszonyok közt is nemcsak biztosítják, de kellemesebbé teszik. Ezzel pedig a haladás gyorsasága függ össze. Beláthatatlan jövőben a lakosság megnövekedése, kivált ha a földgömb minden pontja olyan lakott lesz, mint most Nyugat-Európában, sok gondot fog okozni utódainknak. Ebben az időben azonban egyfelől az emberi természet erősebb kifejlődése, másfelől a természet törvényeinek alaposabb ismerete, olyan eszközöket fognak nyújtani az utódoknak, hogy sikerrel szembeszállhatnak a létüket veszélylyel fenyeető okokkal.

Az előtt a kérdés előtt állunk immár, hogy e társadalmi haladást

mi vezérli? E kérdésre pedig csak az az egy válasz adható, hogy az *értelmi fejlődés*. A társadalmi statika elemzése kimutatta, hogy a társadalmi szervezet bizonyos véleményeken nyugszik. E vélemények változásának tehát nevezetes s túlyomó befolyást kell gyakorolni az emberiség élete egymást váltó módosulataira. A társadalom története fölött az emberi szellem története uralkodik. E szerint az emberi szellem egyetemes történetét kell választanunk, vagy jobban mondva megtartanunk történelmi tanulmányunk vezéréül. Ugyanez elv szigorú következményekép az eljárásunkat a legelvontabb s legegyszerűs eszméknek kell vezetni. Így hát a tünemények összességére vonatkozó vélemények rendszerének megbecslése, egyszóval a *philosophia* története áll a mi történelmi elemzéseink élén.

Áttérhetünk már most a társadalmi dinamika eszméjének vizsgálatára, tekintetbe véve főként az emberi szellem fejlődésének törvényeit. Ez elmélet alapelve ama philosophiai törvényen nyugszik, melyet 1822-ben födőztünk föl az egymást váltó három állapotról, a theologiairól, a metaphysikairól s a positivról. E három állapoton halad át az emberi értelem, irányuljon egyébként bármire speculatiója.

E fokozatos fejlődés szükségessége az ember ama hajlamából áll elő, melynél fogva természetének érzelmeit átviszi a tünemények magyarázására. Noha helyesen jegyezték meg az önismeret nehézségét, a megjegyzést nem kell abszolút értelemben venni, mely különben is csak egy már fejlődött értelmi állapotra vonatkozik. Valóban nevezetes fokra kellett már eljutni az ember értelmi fejlődésének, hogy magára fordítsa figyelmét, melyet hosszú ideig csupán a külvilág kötött be.

Ha egyrészt az ember magát kezdi minden dolog központjának tekinteni, másfelől ép úgy hajlandó magát egyetemes typusként feltüntetni. Ekkor pedig a tüneményeket csak úgy magyarázhatja, mint a saját akarata által előhozott tetteket, ezek lévén az egyedüliek, melyeknek szülemelési módját érteni hiszi az őket kísérő érzelmek közvetítésével. A főntebb mondott aphorisma megfordításával azt lehet tehát mondani, hogy az ember eleintén csak magát ismeri: primitiv philosophiája abban áll, hogy ösmeretét többé-kevésbé szerencsésen átviszi minden tárgyra, mely figyelmét magára vonja. Ez a theologiai philosophia eredete, melynek szelleme abban határozódik, hogy a tünemények benső természetét s előjövételük lényeges módját az emberi tetteket létrehozó akarat zsinórmértékén magyarázza, minden élő lényt úgy tekintvén, mint a mely az emberéhez hasonló, ha a bennök nyi-

latkozó magasb czéljánál fogva nem különb életet él. E magyarázási mód oly természetes, hogy okvetlen rá kellett lépnie az embernek értelmi fejlődése legősibb korában, ha ugyan meg akarta közelíteni a magyarázat lehetőségét. Hiszen még ma is, mikor a közszellem áthágja már a korlátokat, gyakran tapasztalható a visszaesés a vizsgálódás e körébe, midőn a tünemények létrejöttét specialis akaratokból igyekszik felfogni. Ez az eset áll elő mindannyiszor, mikor a tünemények benső természetének felfogására irányul a kísérlet.

Közvetlenségében rejtett a theologiai philosophia fő sajátága s hosszú ideig való tartósságának oka. Eleintén egyszerűen lehetetlen volt bármely tárgyat positiv elmélettel, vagyis a kellő vizsgálat alapján felfogni. Logikai szempontból úgy az egyes ember, mint az emberiség értelmi fejlődésében ebben leli magyarázatát a theologiai philosophia, melyben a képzelődés mindig előtte jár a vizsgálódásnak. E philosophiának volt az a feladata, hogy kiszabadítsa az emberi szellemet ama circulus vitiosusból, a melyben élt a vizsgálat és az elmélet-alkotás ellentétes követelményei közt. Alkotott tudnillik egy, a képzeleten nyugvó elméletet s ezzel lehetővé tette, hogy majdan a vizsgálódás nyomulhasson előtérbe. Bármily gyermekesek legyenek is ma már a theologiai philosophia elméletei, nem szabad felejteni, hogy általok zsendült föl az emberi szellem kezdetleges zsidbadtságából.

E tisztán értelmi okokon kívül az erkölcsi, még inkább a társadalmi okok tették szükségessé a theologiai philosophia kifejlődését. Az erkölcsi okokról szólva elsőben, nyilván a theologiai philosophia láthatta el eleintén az embert a bizalom amaz erélyével, melylyel fölé nyét biztosíthatta más dolgok fölött. Úgy tekintvén a tüneményeket, mint a melyeket természetfölötti akaratok kormányoznak, reménylhetette, hogy a természetet saját kívánságaihoz képest módosíthatja, nem ugyan saját erejével, hanem amaz ideális hatalmak segítségével, melyeket egy vagy más módon magának megnyerni vélt.

Ha az ember a természetet mindjárt kezdetben úgy fogta volna föl, mint a melyet változhatatlan törvények kormányoznak, tekintve tudatlanságát a törvények hatalma alá hajtásában, okvetlen elcsüggedt volna s nem győzte volna le értelmi aléltságát. Mióta a társadalmi fejlődés bennünket oda juttatott, hogy a természet fölött meglehetősen tágkörű befolyást szereztünk, azt is megtanultuk, hogy mellőzhetjük a természetfölötti hatalmak segélyét bajaink enyhítésére. A tapasztalat eléggé igazolta, hogy innen nincs mit reménylenünk. Eleintén azonban

nem így állt a dolog. Akkor a bizalmat s a bátorságot csak fölülről lehetett remélni, hála amaz illúzióknak, melyek majdnem korlátlan hatalommal biztattak. Mert a jövő élet hitéről nem is beszélünk, mely később oly fontos társadalmi befolyást nyert, mint ezt a történet igazolja. A theologiai philosophia fejtette ki az erkölcsi célt s egyuttal az értelmi tevékenységet, kilátásba helyezvén az ember minden vállalatában az emberfölötti erők segélyét. Ha a későbbi idők vallásos szellemét fejtegetjük is, ott is szemünkbe ötlük, hogy az általa költött bizalom inkább a közvetlen és specialis segélyből ered, semmint a jövő élet egyhangú kilátásából. Ezzel vág össze az imádságnak értelmünkre és erkölcsünkre való hatása.

A vallásos szellem hanyatlása tette aztán szükségessé a *csoda* fogalmának megteremtését, mely szóval ama kivételes eseteket jellemezték, melyeket az isteni közbejövetelnek tulajdonítottak. Egy ily fogalom keletkezése a legtisztábban mutatja, hogy a természettörvények felfogása általánossá kezdett válni, mert csak ezek pillanatnyi módosítását érthették a csoda alatt. Míg a theologiai philosophia teljes virágzásban volt, addig nem ismerték még, hogy mi a csoda, minthogy minden egyaránt csodálatos volt, mint ezt az antik költészet leírásai bizonyítják.

Szóljunk most néhány szót a theologiai philosophia *társadalmi* szükségességéről. E tekintetben két kiváló hivatást teljesített a mondott philosophia: szervezte a társadalmat s lehetővé tette egy speculativ osztály kiképződését. Mindkét feladat egyaránt fontos s a theologiai philosophia nélkül végrehajthatatlan maradt volna.

A mi az elsőt illeti, tulajdonítsunk bármily jelentőséget a társadalom szervezete kiképződésében az érdekeknek vagy érzelmeknek, egyikök sem alkalmas tartós társadalom létesítésére, ha közbe nem jó az értelem működése s közös alapokat, közvéleményt nem teremt a társadalom számára. Az értelem vezeti a társadalmi, még inkább a politikai életet; egyedül az értelem tarthatja féken az egyéneket, mihez viszont a vélemények közössége szükséges a dolgok s az emberek felől. Egy ily közvélemény kiképződése egyedül a theologiai philosophia alapján jöhetett létre, mint a mely elsőben volt alkalmas értelmi kapcsolatokat hozni létre az emberek között.

De nem kevésbé fontos a theologiai philosophia ama hivatása, melylyel egy speculativ osztály kifejlődését tette lehetővé. Mi alig tudunk fogalmaikat alkotni ama nehézségek felől, melyekkel az emberiség

gyermekkora küzdött az elmélet és gyakorlat elválasztásában. A társadalmi fejlődés kezdetén, a merő harczosokból és rabszolgákból álló népeknél, a theologiai philosophia közbejötté nélkül nem volt arra mód, hogy a katonák és iparosok mellett egy osztály kiképződjék, mely kiválóan értelmi hivatással birt. Egyedül e philosophiának lehet köszönni azt, hogy egy oly osztály képződhetett ki s nyerhetett tekintélyt, mely a társadalom organizálását lehetővé tette. E papi kasztok értelmi működésök minden zavara s vizsgálódási módjuk minden hiábavalósága mellett, vázolták az elmélet és gyakorlat első szétválasztásait. Az értelmi fejlődés mindjárt megszületésekor meg lett volna akasztva, ha a társadalomnak csupán azokból a családokból állóknak kellett vala maradnia, melyek az anyagi gondokkal s a hadviseléssel foglalkoznak. Az értelmi munka kifejlődése egy szabadalmazott osztály létezését tételezi föl, melynek elegendő ideje van az értelmi munkára s melyet társadalmi helyzete egyúttal arra ösztönöz, hogy megfelelő munkakörének, a mint ezt az emberiség kezdetleges kora megengedte, eleget is tegyen. Így történt, hogy a theologiai philosophia, miután vezette a társadalom őskorának politikai szervezetét, egyúttal megvalósította az emberi szellem jövő fejlődésének feltételeit egy speculativ osztály megalkotása által.

A theologiai philosophia ez érdemeit látni lehet az emberi conceptiók valamennyiének formálódásánál; legjobban mégis a társadalmiaknál. De viszont mindegyik conceptio kifermálódása közben feltűnt a tisztán positiv állapotok felé való törekvés is, úgy hogy a küzdelem e kettő közt állott elő: a theologiai és a positiv formálódás között. A theologiai philosophia, miután kifejleszteni segített az értelmet, egyúttal elnyomására is törekedett, mihelyt a positiv iránynyal való antagonismusa jellemzőbbé vált. Az erkölcsi világban pedig a theologiai philosophia által egykor felköltött bizalom és erély, a hosszas uralom illúziói alatt, az elnyomás rémkorszakává, szenttelen zsidbadtságá vált. Ettől fogva a theologiai philosophia, melynek egykori érdemét csak a rövidlátás tagadja, a fejlődésnek akadályává lett. A positiv philosophiára vár a feladat, hogy az emberi értelem érettségének korszakában, a vezérlést átvegye, mert csak ő szolgálhat egy tartós politikai szervezet alapjául.

A theologiai philosophia csak jobb hiányában kerítette hatalmába az emberi értelmet. Mihelyt lehetővé vált a különféle módszerek közt való választás s az emberiség nem tétovázott, hogy vizgá-

lódásai közben azt az utat kövesse, mely a tüneményeknek törvényeire s nem az okaira vezet. Egyetemessé a theologiai philosophia igazán sohasem válhatott, vagyis a legegyszerűbb s legközönségesebb tények mindig természeti törvényektől, s nem a természetfölötti tényektől függőknek tekintetnek. Adam *Smith* igen helyesen jegyezte meg, hogy a nehézségnek sehol sem volt istene.

Sem az egyéni, sem a társadalmi lét nem emelkedhetett volna soha az előrelátásra, ha a tüneményeket mindenha természetfölötti tényezőknek tulajdonította volna. Ily helyzetben nem az előrelátás, hanem egyedül az imádság az ember egyedüli eszköze a sors megváltoztathatásának reményére. Így hát a positiv philosophia csirája ép oly ős, mint a theol. philosophiáé; noha kifejlődése későbbi koru. Szükséges ezt megjegyeznünk társadalmi elméletünk észszerősége lehetőségének érdekében. Az emberi életben szó sem lehetvén teremtésről, hanem csupán fejlődésről, a positiv szellem kifejlődése érthetlenné válnék, ha csirája mindjárt kezdetben meg nem jelennék. E kezdettől fogva, a mint a vizsgálódás tágabb körre terjed s általánosabbá vált, a positiv szellem egyre gyarapodott; megfordítva a theologiai philosophia köre mind szűkebb körre szorult: ama tüneményekére, melyeknek törvényei még nem váltak ismeretessékké.

A mi századunk fő betegségét is az értelmi hanyattatás képezi; minden döntő véleménytől húzódunk, nem érezvén, melyikre építsük föl igazán társadalmunk szervezetét. A positiv philosophia minden vonzó ereje mellett is szeretnék föntartani a theologiai philosophia tekintélyét, azt vélvén, hogy a kettő közt sikerülni fog egy chimerikus egyezséget hozni létre. Pedig a kettő közt nincs mód a kibékülésre; mindkettőnek más a tana, más a módszere.

Nem a kibékítésre, hanem csupán a theologiai philosophiából a positiv korszakra való átmenetelként van értelme ama közvetítő iránynak, melyet legjobban *metaphysikainak* lehet nevezni s melynek, kivált a társadalmi életben, ma divatja járja. Arravaló e korcs philosophálás, hogy megkönnyítse a theologia bukását, kiküszöbölje a természetfölötti tényezők jelentőségét, lassanként hozzászoktassa az elméket, hogy a tüneményeket szemléljék és vizsgálják. A régi theologiai istenség helyét e metaphysikai szövetségben az ensitások foglalják el s hozzászoktatják az értelmet ahhoz, hogy velök akként bánják, mint a természet bármely más dolgával.

A fejlődés a theologiai philosophiával indult meg; törekszik a

positiv philosophia, mint végcélja felé. A kettő közt az átmenetet a metaphysikai philosophia képviseli, melynek ingatag korát most éljük, mely korban mind a három irány küzd még az uralomért, nyilvános kilátással arra, hogy a győzelem csak a positiv philosophiáé lehet. Minden jól szervezett s a kellő előkészületen nyugvó értelem belátja ezt.

Szükséges lesz az általános szellemi fejlődés ez iránya mellett röviden megemlékezni az anyagi fejlődés irányáról, mely az előbbivel nyilván párhuzamban halad.

A theologiai korban, tudniillik az emberiség őskorában, minden szabályos munka ellenére volt az embernek s egyedüli életmódja a harcziás volt. A harcziás életmód szabályos rendszerré fejlődött, a katonaiává. A társadalom anyagi kifejlődhetése tette szükségessé a katonai szellem túlsúlyra emelkedését, mert egyedül az ő uralma alatt képződhetett ki az ipar, a positiv korszak anyagi rendjének jellemzője. A theologia és a militarismus karöltve haladt együtt, hogy a fejlődés magas fokán mindkettő helyet adjon a positiv iránynak, s az anyagiak terén az ipar uralkodásának. A kettő azonban oly ellentétes egymással, hogy az átmenet közbeneső tagozat nélkül itt sem volt elérhető. Ezt a közbeneső tagozatot, mint a szellemi általános irány terén a metaphysikait, úgy az anyagi téren a legistákét, most éljük. E bizonytalan s ingatag korszak önként utal a fejlődés ama magasb korszakára, melyben egyfelől a tudósok, másfelől az iparosok fognak kezét, hogy az anyagi és szellemi téren egyaránt megvalósítsák az emberiség törekvéseinek végkorszakát, mely fölött a positiv irány fog uralkodni.

Ezek az eszmék hatják át ama fejtegetéseket, melyeket a következőkben a múltak fölött adunk.

(Folyt. köv.)

A LÉLEKTAN ISMERETELMÉLETI ALAPJAI.

Első problema. A test és lélek viszonya.

I.

A ki a lélektani kutatásoknál jelenleg használt módszert tekinti, könnyen azon véleményt formálhatná, mintha az egykoron e tudomány terén dúlt viták véglegesen megszűntek volna, mintha az, a mit közönségesen positivismusként neveznek, az egykori metaphysika tanait diadalmasan visszaverte volna s képes lenne egymagában a lélek mysteriumai számára az elégséges magyarázatot megadni. Mert a merre csak tekintünk, mindenütt az objectiv módszert és álláspontot halljuk hangoztatni. Agyvágások, az agy functióinak kísérleti vizsgálása, pathologiai esetek részletes és pontos megfigyelései, lelki tüneteknek hypnosis útján való mesterséges előállítása, az állati lélekre, mint magyarázóira, való hivatkozás. a léleknek embryologiai szempontból való vizsgálása, statistikai összeállítások, psychometriai buvárlatok (az objectiv módszer leleményes tovafejlésével); — ezen és hasonló tünetek uralkodnak ma a lélektan terén s már ismételt hallottuk nagy psychologusoktól az éppen ezen kérdésben nem illetékes Comte Ágostnak azon tételét: hogy a belső megfigyelés módszere értéktelen, czéltalan, sőt képtelen s hogy a lélektan egyedül akkor fog zöld ágra vergődni, ha amaszt elejtve az objectiv megfigyelés módszerét veszi át a természettudományoktól.

És mégis a milyen közelfekvő, épp oly elhirtelenkedett volna azon következtetés, mintha a lélektan összes traditióiról lemondott volna, mivelhogy jelenleg a psychophysikai tünetek terén lázas tevékenységet fejt ki. Jelenleg, mondhatnám, ez a divat, még pedig egészen jogosult, eredményekben gazdag, a jövőre nézve áldást ígérő divat. De csak a felületés vizsgáló mondhatná, hogy ezen új divat mellett a régi kihalt, vagy hogy a régi divat egészen helytelen és czéltalan lett volna. Megfélemlítve az új irány ezerszeres adatai által,

megingatva a metaphysikába vetett túlságos bizalmában, tanácstalanul áll a régi irány az újjal szemben; — de hallgatása nem a végleges lemondást jelenti, hanem csak azt, hogy még nem talált formulát, melyben a maga álláspontját napfényre került tényekkel kibékíthetné s a tömérdék új tapasztalatot a maga gondolatkörébe beilleszthetné. Mert arról ugyan végleg le kell mondani, hogy az egykori metaphysikai alapok ez új tényekkel szemben megállhatnának vagy talán új erőre kaphatnának. A lélek egyszerűsége soha többé nem fog tudományostétel számba menni; a szellemnek pusztán öntudatos voltát azon számtalan adattal szemben, melyekben a nem-tudatos szellemi tevékenység tagadhatatlan, okvetlenül el kell hagyni; az idegrendszernek anatómiai és physiologiai természetétől a lelket elszakítani soha sem fog többé sikerülni; hármias alaptehetsége sok, minőségileg egymásból le nem vezethető, tevékenységre oszlik szét; — mind ezek többé meg nem változtatható tények, a melyeket az új lélektan kénytelen lesz a maga keretébe felvenni s a melyek régi szabású, kinőtt öltözékét okvetlenül szétrepesztik, mert abba bele nem férnek.

De éppen ezen tényállás igazolja a régi lélektani elvnek szükségességét. A ki a lelki életet nem a korlátolt specialista, hanem a philosophus szemével nézi, az nem fogja elhinni, hogy a jelenkori lélektani irány, módszerével és eredményeivel együtt, az egyedüli és végleges irány; nem fogja hinni azért, mert az összes lélektani részletek mellett mindenkor szükséges lesz a szellemről valami összképet alkotni, mely az egyébként értéktelen és holt adatokat az öntudattól átlengett szellem egységének megfelelő egységes képpé egyesíti. Akármilyen legyen ezen egységes kép, — megalkotása elkerülhetetlen; s ha szánt szándékkal ellenezné is valaki (nehogy pl. az objectiv módszer alkalmazásában akadályozza), megalakul az magától, önkénytelenül, feltartóztathatlanul, — mert a szellemnek synthetikus természete végzettszerű szükségképeniséggel ez irányban hajtja értelmi tevékenységünket. Mihelyest pedig a részszerűről az egészre irányúl az elme, azonnal örök jogaiba lép vissza a régi lélektani irány, — a speculatio. Képzeljük a lelket organismusnak, mint a milyen a test; képzeljük még ennél is bonyodalmasabb gépezetnek; vagy értsünk alatta szellemi atomust; vagy gondoljunk, mint pl. Hume, képek sokaságának stb. — valami összképet kell róla alkotnunk magunknak s ez már speculatio.

Kétségtelenül egy ilyen új speculativ kép lesz a mai kor lélektani kutatásainak is eredménye; oly kép azonban, mely az egyoldalú, abstract, metaphysikai (vagy a mint jobban szeretik mondani: «rationalis») lélektannak képétől bő tartalma, alapossága, benső mély összefüggése és kivált *positiv* volta által lényegesen fog különbözni. S ha azon lehetőségeket tekintjük, melyek ezen megszületendő kép számára nyitva állanak, könnyen beláthatjuk, hogy számuk nem végtelen, bőségük nem kimeríthetetlen. Ismeretünk anyaga, bár változatosság tekintetében végnélküli lehet, forma tekintetében, melyben az ismerő elme előtt feltűnik, nagyon korlátolt határok között mozog; mert *ismeretünk* formáiba kénytelen beilleszkedni, a mi ép úgy a lélekről, mint a többi ismereti tárgyról áll. Ismeretünk formája pedig csekély változatosságot mutat s azért alig tévedne, a ki azt mondaná, hogy a jövőbeli elméletnek csak két formája lehet: az atomistikus vagy az organikus; a lelket vagy pontnak vagy continuumnak kell felfogni s vagy egyszerűnek vagy organikusnak. Az ismeretnek több forma nem áll rendelkezésére.

Hogy e formák melyike lesz a megfelelő, azt a tények döntenek majd el. Bármelyiket öltse azonban magára, — a felett, hogy ezen forma a tényekhez illik-e vagy nem? egy magasabb forum fog itélni. Ezen forum vizsgálja: vajjon mit rejt magában az atomus? mit a continuum? gondolható-e és milyen alakban mind a kettő? S ha a lélekre alkalmazzuk a szervezet fogalmát, a kérdés újra az lesz: mit jelent a szervezet? hogy értendő az egységes egésznek és a részeknek vagy momentumoknak viszonya? Továbbá, ha a lelki tüneményeket tüneményekül fogjuk fel, előáll a kérdés: mi az a lényeg, melynek ezek tüneményei? Azaz ott áll a lényeg (substantia) problémája, melynek egyfelől formaiságát kell érteni, másfelől mivoltát. Mivolta rávezet az erő fogalmára, mely anyaghoz van kötve s a lélekről nem lehet világos és ellenmondás nélküli képünk, a meddig az erő és anyag jelentését s a kettőjük közt fenforgó viszonyt ellenmondás nélkül meg nem fejtettük.

És ha mindezekkel rendbe jöttünk, és a lelket mint tapasztalati valóságot tekintjük, akkor a testi alakhoz kötve találjuk s azon kérdés előtt állunk: milyen viszony van közöttük? A rendes felelet az, hogy: oki viszony. De miként értsük meg a test és lélek közti okviszonyt, ha magát ezen törvényt ellenmondás nélkül nem értjük? ha annak jelentését igazi velejében meg nem vizsgáltuk s alkalmazá-

sának határai iránt tisztába nem jöttünk? Lehet-e általában remé nyünk, hogy a lelki életet magát, elkülönítve a testi tünetenyektől, megértsük, ha a lélek egyes tevékenységeinek kölcsönhatásáról világos képet nem alkottunk magunknak?

A lélektan ennél fogva kétségtelenül minden lépten-nyomon magasabb problémákra utal, melyekkel rendben kell lennünk, mielőtt a lélektanról, mint tudományról beszélni mernénk. Ezen problémák egyfelől 1. a *tér*, melyben a lélek is van, 2. az *idő*, melyben a lélek tevékenységei is lefolynak, 3. a *lényeg* és tulajdonságai, az atomus és continuum, egység és többség problémája, 4. az *erő* és *anyag*, 5. az *organismus* vagy *cél* problémája. Mindezek pedig ismeretelméleti kérdések, melyek *nem mint metaphysikai hatalmak*, hanem *mint az ismerés alapjai* folynak be a lélektan tudományos megalakulására.

Ámde ha a lélektannak összefüggése az egyes ismeretelméleti kérdésekkel kétségtelen, akkor világos, hogy azon *állásponttal* is össze kell függnie, mely az ismeretelmélet számára az egyedüli. Lehetetlen, hogy a lélektan magában következetesen összefüggő, rendszeres, alapjaiban megingathatlan tanfejlemény legyen, a meddig az ismeret oly fokán foglal állást, mely ama főproblémákat megfejteti és ellenmondásaiktól megtisztítani nem bírja. A realistikus álláspont tarthatatlansága, a metaphysikainak lehetetlensége a lélektant is folytonos hullámszóba sodorja s minduntalan kénytelen lesz lábát váltogatni, a meddig ily ingadozó alapon készül megállani.

A ki már most mindezeket átolvasva, azzal állana elő, hogy a lélektan, mely ilyen, problémákra támaszkodik, a metaphysikai lélektannak egy sarja vagy változata, — annak egyelőre csak azt kívánom megjegyezni, hogy a metaphysikát nem tartalma, hanem álláspontja jellemzi. Ugyanazon fogalmakat, miket mi itt felsoroltunk, a metaphysika is fejtegette, — de mint *valóságokat*. Mihelyest erről lemondunk, a nevezett fogalmak fejtegetése nem metaphysika, hanem ismeretelmélet vagyis az elmének önmaga előtti számadása arról, hogy milyen módon s mely tényezőkkel alkotta meg a maga ismereti világát. Ily értelemben szükségképeni tan az ismeretelmélet s bátran gnosishnak, az álláspontot gnostikusnak lehet nevezni. Mindezekből pedig tanulságképen az következik, hogy a lélektan, *positiv alapjainak megsértése nélkül is*, magasabb színvonalra emelhető, mint a milyenre azt a pusztán empiriai positivizmus képes emelni, — következik az, hogy a lélektan ismeretelméleti alapjának fejtegetése ép oly *positiv*

feladat, mint az adatok beszerzése, — következik egyszóval az, hogy az adatok *magyarázata* a lélektan empiriának betetőzése, még pedig egészen pozitív természetű, a mennyiben adott tényeken túl nem terjeszkedik s csak azokat egymással összhangzásba hozni iparkodik. A lélektani magyarázat pozitív magyarázatnak marad, ha a külső datumokon túlhalad is, — mert biztos, pozitív alapja az öntudatban van s annak fundamentalis funkcióiában.

II.

Mennyire fontos a lélektanra nézve nemcsak általában az álláspont, melyről a tényadatokat tekint, hanem részletesen azon problémák megfejtése is, melyeket az imént felsoroltunk, — azt kivált két problémán láthatjuk, melyek a lélektanra nézve döntő fontosságúak, t. i. 1. a test és lélek és 2. a lélekegység és tevékenységeinek sokasága közt fenforgó viszony problémája. Egyfelől az ismeretelméletnek majdnem minden problémája lép fel a két kérdés megfejtésénél, kiváltképen a lényeg, az erő, az anyag, az oktörvény és cselekvés, a cél problémái s a kérdést annyira bonyodalmassá teszik, hogy minden elmélettel daczolva, megfejtésük mai napig sem sikerült; másfelől bebizonyúl itt is, hogy, ha az álláspont kritikailag igazolva s tisztázva nincsen, a problémák megfejtése lehetetlen. Mert ezen kérdéseknél is, mint minden egyéb ismereti kérdésnél, úgy vagyunk, a mint Kant a tiszta ész kérdéseiről ismételten hangoztatta: hogy t. i. az ész mindazon kérdésekre képes és kénytelen is megfelelni, a melyeket maga állított magának.* Ismereti tárgyaink ugyanis csak belső képek alakjában ismeretesek; ezen képeket mi magunk alkotjuk; lehetetlen azért meg nem fejthetnünk azt, a minek előllítása a mi ismereti tehetségünktől függött. A mit ugyanis ezen tudattényeken túl mint ismereti valóságot keresünk, az pusztá illusio, s az illusiót ép úgy, mint a való adatokat a szellem ismerő tevékenységéből lehet és kell megfejtetni. Ha azonban a tényállást meg nem hamisítjuk, —

* *Kant*. Kr. d. r. Vft. 3. k. 505. l. «Gar keine Frage, welche einen der reinen Vernunft gegebenen Gegenstand betrifft, ist für eben dieselbe menschliche Vernunft unauflöslich, u. kein Vorschützen einer unvermeidlichen Unwissenheit u. unergründlichen Tiefe der Aufgabe kann von der Verbindlichkeit freisprechen, sie gründlich u. vollständig zu beantworten; weil eben derselbe Begriff, der uns in den Stand setzt zu fragen, durchaus uns auch tüchtig machen muss, auf diese Frage zu antworten, indem der Gegenstand ausser dem Begriffe gar nicht angetroffen wird (wie bei Recht u. Unrecht).

akár önkénytelen ismereti mechanizmusnak, akár megrögzött előítéletek nyomása alatt, — akkor a megoldást lehetetlen meg nem találni (szemmel tartva mindenkor az emberi ismeret határait).

A *test és lélek közti viszony* kérdése is, önkénytelenül és előítéletek nyomása alatt történt elferdítésen ment keresztül. Rövid pillantás e kérdés történelmi fejlődésére igazat ad állításunknak s rávezet tüzetes teendőnkre is.

Az első, a mit az ember őskori állapotában észrevett, minden esetre saját magának fáradsági és erőérzetei valának, valamint ellenfeleinek teste. Miként jutott arra, hogy magában lelket tegyen fel, arról valószínű feltevéseket az őskorra vonatkozó művekben bővebben találhatni; * tény, hogy ezen «lélek», melyre belső állapotait vonatkoztatta, előtte nem volt szellemi, hanem (bár csak kivételesen) látható «finomabb» test, minek folytán az első dualizmus csakugyan materialistikus volt. Így fogták fel azt még a régibb görög philosophusok (Herakleitos, Empedokles, Demokritos) s így találjuk az egyházi atyák közül Tertullianusnál.** Az ember egységes valóján észlelt tevékenységek helyes felosztása már nehezebb volt és lassabban haladt; még Aristotelesnél a táplálkozás (θρεπτική) ép úgy tartozott a lélekhez, mint az érzéki észrevét (αἰσθητική), a mozgás (κίνησις), a vágy (θυμός) és a gondolkodás (νοῦς) és ezen határvonást a scholastikusok két legnagyobbjánál Albertus Magnus- és Aquinói Tamásnál is találjuk, sőt 1311-ben a Viennei concilium ezen határvonást dogmává emelte. Lassanként azonban előtérbe lép a νοῦς, a gondolkodás, az öntudatosság; s a mint ezen tulajdonságot a szellem lényegéül hirdetni kezdték, a test és lélek viszonya teljességgel megváltozott. Descartes tanában ezen kizárólagosság már annyira ki van hegyezve, hogy a test és lélek különbségét tovább hajtani nem lehetett s az egységes embert két egymással meg nem férő valóságból állónak kellett gondolni. Ezen túlzott ellentét számos megfejtési kísérletet vont maga után. Innen túl ugyanis az állati functiókat teljesen a testre viszik át, a szellem lényegességét a gondolkodásban

* V. ö. *Jul. Lippert*: Culturgesch. der Menschheit 1886. I. k. 106. s k. — *Spencer H.*: Principles of sociology. 1874. (magyarul kivonatban dr. Lechner L. Philos. Szemle II. évf.) — *Tylor*: Primitive Culture. — *Lubbock John.*: Origin of Civilisation. Chap. V.

** *Tertullianus*. De an. 8. definimus animam: dei flatu natam, immortalem, corporalem, effigiatam stb.

és akarásban keresik (nem is annyira az öntudatosságban, mert épen Leibnitz hozta be a lélektanba a «nemtudatos» szellemiség fogalmát), s tökéletesen háttérbe szorul azon gondolat, melyet Plotinus és az új platonikusok hirdettek, hogy a *test van a lélekben*, nem megfordítva, a melyet 470 körül Kr. u. Claudianus-Mamertus («De statu animae») újra tanított s az említett nagy scholastikusok véglegesen érvényre juttattak.

A Descartes által létesített merev dualismust utódai meg akarták szüntetni. Az érvek, melyekre itt különösen támaszkodtak, mintha t. i. teljesen különböző substantiák között kölcsönhatás nem volna lehetséges, objective tekintve, keveset nyomnak; ha t. i. tény lett volna a kölcsönhatás, akkor logikai nehézségei csak annyiban lettek volna, mennyiben azok az okviszonyban s általában a hatás átmenésének érthetlenségében rejlenek. De épen a kölcsönhatás nem volt a tény, ellenben az ember egysége valóságos tény levén, a két substantia közti kölcsönhatást magyarázatul igényelte. Midőn a kölcsönhatást nem bírták megérteni, előállottak a monismus kísérő tanai, mint materialismus s a német természetphilosophia idealismusa, melynek rövid virágzása után a közvetítés (mint már Malebranche jellemezte volt) kezdett tért foglalni. És így áll a dolog mai napig.

Hogy ezen fejlődés a tényállás elferdítésén alapúlt, az kétséget nem szenved. A tényállás nem mutat két substantiát és ezt mégis követelték, nem kölcsönhatást s mégis tanították. Ezen elferdítés azonban szökevényképeni ismereti illusio nyomása alatt történt; az elme kénytelen volt substantiákat feltenni, a hol tüneményeket látott s onnan eredt minden további bonyodalom. Ha tehát azt mondjuk, hogy a test és lélek közti viszony megfejthetlensége a lényeg fogalmának helytelenségéből fakadt, — akkor biztosan azon pontra mutattunk rá, a honnan az orvoslatnak is kellene indulnia.

Feladatunk sikeres elvégzése megkívánja, hogy 1. a *tényállást* kétségtelenül körülírjuk, mert ez adja a megfejthető tárgyat; és 2. a *magyarázatokat* ezen tényálláshoz mérjük, mert ezeknek dialektikája rávezet az alaptévedésre s ennek alapján azon útra is, melyen a megoldást bizton eszközölhetni.

III.

Első teendők ezek után a *magyarázandó tényállást* megállapítani. Értem pedig ezen tényállás alatt egyfelől azt, a mit a megfigyelők

benne találni véltek, másfelől azt, a mit, a kellő nézőpontra helyezkedve, találniok kellett volna. Ekkép a részletek előadását a valódi tényállás, mint folytonos kritikája, fogja kísérni. A problema kivált három pont körül forog, úgymint 1. a test és lélek megkülönböztetésének alapja, 2. a két oldal tüneténeinek párhuzamossága, 3. a két tüneténycsoport következői sora körül.

1. *Milyen alapja van a test és lélek megkülönböztetésének?* ez az első kérdés.

Tényleg a tapasztalat csak *egy* tárgyat mutat, a homo sapiens alakját. Sem testet szellem nélkül, sem lelket test nélkül nem ismerünk. Azt tapasztaljuk legelőször, hogy bennünk kellemes vagy kellemetlen állapotok állanak elő; lassan magunk szemléleti alakot veszünk fel öntudatunk előtt és azután magunkat egységünkben úgy észleljük, mintha testünkhöz sajátságos szellemi (kellemes v. kellemetlen) állapotok fűződnenek. *De a tapasztalat veleje az egység, mely különböző tevékenységeket fejt ki.*

Hogy emez egységben két különböző alkatrészt képzelünk, az többé nem a közvetlen tapasztalatnak, hanem a reflexiónak, az értelemnek a műve. Ráviszi pedig az elmét erre a distinctióra azon körülmény, hogy az egységes ember nyilatkozatai között határozott különbséget vesz észre. Ezen különböző tevékenységeket közelebb vizsgálva, két csoport látszik egymástól elválni, melyek egyike a szemléleti, mozgási vagy anyagi tevékenységet foglalja magában, másika pedig az érzelmi, akarati és gondolkodási tevékenységeket. E két csoportot egyfelől *testnek*, másfelől *szellemnek* nevezzük.

Ezen szétválasztás azonban közelebbről megtekintve a) *önkéntes*, b) *hypostasis*, a mire az egyszerű tapasztalat nem jogosít fel.

a) Mert ha azt kérdezzük, milyen *alapon* történik e szétválasztás, akkor csak két felelet lehetséges. Ugyanis 1. a két csoportot azért választjuk szét, mert jelentésük egymásra vissza nem vezethető vagy pedig 2. mert az egyik öntudatos, a másik nemtudatos. Egyik esetben sem találjuk a szétválasztást indokoltnak s alaposnak.

A mi ugyanis a visszavihetlenséget illeti, ez a szétválasztás oka azért nem lehet, mert multum probat. A szétválasztás két csoportot állít fel, a mozgásit és a szellemit; tényleg azonban több egymásra vissza nem vezethető csoportot találunk. Ugy pl. az emésztés a lélekzéstől, meg a mozgástól, nemzéstől ép oly határozottan különbözik, mint a látás, hallás, tapintás, izlelés, szaglás, az érzés, a

fogalmak egyik a másiktól. Ha tehát ama két csoportnak megkülömböztetési alapja az egymásra visszavihetlenség, akkor az emberben nemcsak test és lélek, hanem több más csoport lett volna megkülömböztetendő, mint a melyek egymástól épp oly lényegszerűen különböznek. Avagy talán könnyebb az átmenet a színről az érzésre, mint a nemzésről a színre? E tekintetben tehát a megkülömböztetésnek test és lélek között logikai alapja nincsen.

De ha nem ez volt a logikai alap, akkor nincs egyéb hátra, mint az, hogy a mozgás öntudatlan, a szellem pedig öntudatos tünemény. Ezen alap ép oly ingadozó, mint az előbbeni. Tény ugyanis, hogy van nemtudatos szellemiség; az emlékezetben megőrzött képek, hogy egyébre ne hivatkozzunk, mind nemtudatosak s mégis képek, azaz szellemi állapotok. Ép úgy nemtudatosak az elfojtott vágyak, bár szellemiek, nemtudatos a fogalmak egész rendszere, a mikor az öntudat rájuk nem irányul. A különbség tehát test és szellem között nem az, hogy amaz öntudatlan, emez öntudatos; mert a szellem is lehet nemtudatos és a mozgás is jöhet tudatunkba. Az öntudat maga az egyedüli tevékenység, mely nem lehet öntudatlan; ezen egyen kívül minden szellemi tevékenység ép úgy lehet tudatos, mint nemtudatos s így ezen jelzőben logikai alap a test és lélek distinctiójára nem lelhető.

Ha tehát a test és lélek szétválasztásának alapját keressük, akkor azt vagy a két tüneménycsoport minőségi különbségében, vagy az öntudatosságban találhatjuk. Ámde az egymásra visszavihetlenség nemcsak mozgás és öntudat közt, hanem minden testi és lelki tevékenység közt foglal helyet s azért *csak* két csoport megkülömböztetése önkényes és felületes; az öntudatosság pedig azon ténynyel szemben, hogy van nemtudatos szellemiség is, nem lehet a szellemnek qua szellemnek ismertető jele, — az öntudatosság csak a szellemen belül kíván kiváló helyet, mint a látás pl. a nervus opticusban, de nem vonatkoztatható kizárólagos jegy gyanánt az egész szellemre. Különben is a mozgás csak mint lelki, azaz öntudatos kép bír értelemmel s mint ilyen nem specificz az anyagnak, hanem a szellemnek is s általában minden csekvésnek a formája. Míg tehát az egyedül a testre szorított mozgás egyetemes cselekvési formául derül ki, addig az öntudatosság csak a szellem egy specialis tevékenységeül ismeretes s azért nincsen a tényállás szerint jogunk, mozgási és öntudatos tünemények közt különbséget tenni, — egyedüli jogunk az, hogy

nemtudatos tünemények és öntudat közt tegyük különbséget, melyeknek közös megjelenési formája (az öntudatra nézve) a mozgás, mi által a fent jelzett szétválasztási alap értelmét tökéletesen elvesztette.

b) Noha azonban a realis megkülönböztetésnek logikailag igazolható osztási alapja nincs is, mégis mindenki érzi, hogy a mi kifogásaink daczára fönn marad a válaszfal, mely testi s lelki tüneményeket megkülönböztetni kényszerít. Ha a tüneményeket nem is lehet a mozgás létele vagy nemlétele alapján elválasztani, lévén a mozgás egyetemes szemléleti forma, mely úgy a testre, mint a szellemre vonatkozik, mihelyest tevékenyek; — ha nem is lehet két csoportba szorítani, mert a visszavihetetlenség (irreductibilitas) alapján sokkal több csoportot kellene megkülönböztetni; — ha nem hozhatjuk fel döntő ismertetőül még azt sem, hogy az egyik csoport öntudatlan, míg a másik öntudatos, mert a tudatosság a szellemnek nem lényeges tulajdonsága s így csak egy részének lehet specifikus tevékenysége, minek folytán nem test és lélek, hanem öntudatos és nemtudatos szellemiség közt kell válaszfalat emelnünk; — ha mind ezen érvek teljesen igazak is, a test és szellem különbsége még sem szűnik meg létezni.

Ennek oka abban rejlik, hogy a test és lélek különbsége sem a visszavihetetlenségen, sem a mozgáson, sem az öntudatosságon nem alapúl, lévén ezek mind formai különbségek, hanem alapúl és gyökerezik magának a szellemnek belső szervezetében, melytől maga sem bír megszabadulni *s mely még sem jogosít két külön valóság állítására*. A meddig azt hittük, hogy a test és lélek megkülönböztetése azoknak különböző valóságán épül, addig megkülönböztető ismertetőt, mely kifogástalanul helyt állhatna, felmutatni nem bírtunk. Ámde eszméljünk csak egy kissé! Miről beszéltünk eddig, valóságokról-e vagy képekről? Nyilvánvaló, hogy mindeddig csak képekről szoltunk, melyeket önkénytelenül a valóság helyébe csúsztattunk. Nézzünk csak e képek szemébe! hátha azokból világosság sugárzik lelkünk vergődésére!

Hogy milyen a test, azt ép úgy, mint bármely más tárgyat, csak utánképzésből bírjuk megtudni. Ámde a mi testünk képe minden más tárgy képétől abban különbözik, hogy saját testünk *tevékenységét* közvetlenül ismerjük, mit idegen tárgyaknál csak tropus, azaz átvitel, analogia útján bírnak megérteni. És épen az a csodálatos, hogy a

mit testünkről közvetlenül bírunk megérteni, az épen szellemi jelentősége, mi által a test az öntudattal közvetlen kapcsolatba lép; holott azt, a mit közvetve tudunk meg róla, csak a szellem más funkcióinak alapján, azoknak közvetítésével s így azoknak formájában és természetében fogjuk fel. Így pl. szemünk *jelentőségét* közvetlenül mint látást értjük; ellenben szemünk alakját a látás, keménységét, formáját a tapintás által ismerjük meg. Nyilvánvaló tehát, hogy testünk utánképzésénél két momentum működik közre: annak közvetlenül ismeretes tevékenysége és közvetve felismerhető tulajdonságai vagyis annak jelentése és nyugodt formája; mik azonban mind *csak képeink* alakjában ismeretesek.

Hogy az *utóbbival* kezdjük, testünk képe látási és tapintási adatok szövedéke, melybe szálakként a többi érzéki adatok lépnek be. Testünk alakja, saját magunk képének mintegy kerete, a látási kép, melyen belől a test egyes részeinek alakja, illetőleg képe kidomborodik. Ha ez egyes részeket boncsoljuk, különböző szövetekre akadunk; nagyító alatt ezeket sejtekre bonthatjuk szét, melyeknek alkatrészeit újra nagyítóval állapíthatjuk meg. Bármennyire bontsuk azonban nagyítóval a test látási képét, mindvégig csak látási adatokból állónak tapasztaljuk. Ha ezen látási elemek természetét még jobban akarjuk felismerni, chemiai úton hatunk a szövetekre s azt tapasztaljuk, hogy azok bizonyos fény-, hang-, szaglási, iz-adatokat szolgáltatnak, azaz újra érzékeink mezébe burkoltan lépnek fel. Ezen tünemények mind a mozgás formájában jelentkeznek és mind csak érzéki képekként ismeretesek. Azaz: bármilyen apró részletekig bontsuk fel testünknek képét, mindig csak látási és tapintási képek alakjában ismerjük, — minek folytán mondhatjuk, hogy *a test nyugodt alakja előttünk csak érzéki kép alakjában ismeretes.**

Ha a test nyugvó alakját csakis szemléleti kép gyanánt ismerjük, *úgy annak tevékenységét* még kevésbé ismerjük másként, mint csak kép alakjában. Csakhogy ezen kép sokkal ismeretesebb és közvetlenebb, mint a szemléleti (látási és tapintási) kép. Mert habár a

* Hogy e téren, kivált a szövetek chemiai összetételét illetőleg, mily sok teendő vár még a kutatókra, azt pl. az idegrendszer physiológiájából láthatni. Azért mondja Ladd Elements of Physiol. Psychol. 1887. 28. lap: «the specific chemistry of the elements of the nervous system, or of the various parts of such elements which histological science reveals, is yet more meagre and doubtful than its general chemistry.» E tekintetben tehát szerénység illik a tudományhoz.

látott alkatrészek minden tevékenysége mozgás alakjában megy végbe, melyet anyagcserének neveznek, — ezen mozgás jelentősége az öntudat számára minőségileg különböző képekben nyilatkozik. Így történik, hogy a mozgás egyetemes formáján túl bizonyos tartalmat is kapcsolunk a testi képhez, melyet e mozgás formájában kifejlőnek gondolunk. Így pl. az elfogyasztott elemek visszaállítása (a reconstructio és reproductio) a mozgás képében megy végbe, de jelentése szerint határozott minőségű tevékenység; az izmok összehúzódása egészen más, mint az egyszerű anyagcsere tüneménye; a tüdő tevékenysége a gyomorétól különbözik, bár szintén csak mozgás; a nemi szervek tevékenysége mindezeketől különböző és lényeges formája szerint mégis mozgás.

A test érzéki képének egyes részeihez tehát lassanként különödtött jelentések csatlakoznak s valamint a test egyes részeit senki sem érti, a ki tevékenységüket nem ismeri, úgy megfordítva e tevékenység csak félig ismeretes, a meddig érzéki alakját az illető testrészben nem találtuk. Senki sem fogja gondolni, hogy lélekzés, emésztés, nemzés a megfelelő testrészek nélkül mehetne végbe; a tevékenységet elválaszthatatlanul ama testrészhez kapcsoljuk s ha a külső mozgást általános formaként észleljük is, e mozgás tartalmát nem az érzéki képben, hanem a jelentésében keressük. Ezen jelentés pedig közvetlenül ismeretes, azaz érzéki forma vagy szemléleti kép nélkül is.

Ezen jelentések tehát a test képének szükségképeni alkotó részei; az érzéki alak egymagában semmi, csak a jelentés hozzájárulása teszi azt élő testté s életerős organismussá. Ámde ezen tevékenységek más valami, mint mozgás általában; ezen tevékenységek különödtött jelentésű mozgások, vagyis: a mozgás ezekre nézve csak akkor áll elő, a mikor érzéki alakban észleljük. S mégis *testi* tevékenységek; ha az öntudatban mint közérzéki adatok lépnek is fel, azért már a testben, illetőleg az idegrendszerben voltak, mint ilyenek, az öntudat ezen minőségüket csak tudomásul veszi, de sem nem létesíti, sem meg nem változtatja. Van annál fogva a testben is valami, a mi nem szemléleti, t. i. a tevékenység, melynek határozott jelentése van. Ezen tevékenység nem maga a testrész, sem annak szemléleti (atomusi) mozgása, — épen azért e mozgásból ama jelentésre soha el nem juthatunk, bár megfordítva ama jelentés szemléleti alakhoz kapcsolható. Az atomusok chemiai viszonyai mindig csak

szemléleti képek, — ezen szemléleti képek jelentése tőlük különböző s mégis lényegük. A tudomány a szemléleti mozgás és a jelentés közt nem ismeri az átmenetet, de tudja, hogy a lényeg a tevékenység és hogy ez szemléletivé csak az által lesz, hogy érzeink közegén átment. Ily módon a test szemléleti képe és jelentése kettő — de valójában mégis concret egység, mely csakis mint ezen concret egység: *való*.

Ha innen a szellemi tüneményekre térünk át, akkor azoknak természetét abban találjuk, hogy az érzéki jelzők elmaradnak és a jelentés lép előtérbe. Ámde ez nem áll az összes szellemi tevékenységről és kiválóan megkülönböztető vonást nem képez. Mert valamint a szorosán vett testi functiók, a lélekezés, emésztés, vérkeringés, nemzés csak *egyik* oldalukról testiek, anyagiak t. i. mennyiben a test nyugvó képében székelnek s annak mozgásaiban fejlenek, *másik* oldalukkal pedig szellemiek, t. i. azon jelentéssel, melyet az organismuson belül képviselnek, — épp. úgy a szellemi tevékenységek jelentőségük oldalával az öntudat felé fordultak, míg másik oldaluk ép oly testi képhez fűződik, mint a nemzés vagy az emésztés. A látás pl. a szemmel úgy függ össze, mint az emésztés a gyomorral, — ép oly összefüggés van fül és hallás, nyelv és izlelés, orr és szaglás, bőr és tapintás között. Egyik oldalon tehát áll: a gyomor és belek, a tüdő, az izmok, a sziv és a véredények, a szem, fül, orr, nyelv, bőr, — a másikon ezekkel párhuzamos megfeleléségben: emésztés, lélekezés, önkényes mozgás, vérképzés és — keringés, látás, hallás, szaglás, izlelés, tapintás. Az első sor szemléleti képek sora, a másik sor jelentő képek sora; ezen két sort azonban csak az abstractio veti szét kétfelé, a valóságban ezek concret egységet képeznek s egyik a másik nélkül érthetetlen és nem való.

Az első sornak megfelelő anyagi azaz szemléleti valóság (kép) az idegrendszer, — a másik sornak megfelelő valóság a képek világa. Az emésztés a bélrendszer *functiója*, a lélekezés a tüdőé, a mozgás az izmoké, a látás a szemé, a hallás a fülé, — azaz ezek azon testi részeknek tevékenységei vagyis jelentései; e jelentések egyformán szellemiek, szerveik egyformán anyagiak. Közel áll már most azon feltevés per analogiam, hogy a szellem többi jelentései számára ugyazon mód szerint szemléleti képek kereshetők s mivel amazoknak közvetlen szemléleti substratumul az idegállomány szolgál, a többi szellemi jelentések számára is az idegállományban fogunk substra-

tumot keresni. És ha ezen tevékenységek ép úgy a szem és a többi érzékek előtt nyilvánulnának, mint a végtagok mozgása, a szaglás, ízlelés, emésztés, nemzés, — akkor kétségtelenül meg is találtuk volna régen ezen substratumot vagyis azon szemléleti képet, melyhez ezen jelentések állandóan kapcsolva vannak. — Mivel azonban ezen tevékenységek saját egyéni testünknel a szem hatáskörén kívül esnek, más testeknél pedig a megfigyelés éppen csak a külső szemléletre szorítkozik, melyből a *jelentés közvetlensége* hiányzik, azért a szemléleti kép és a jelentés kapcsolata még mindig hiányos és sok, sőt a legtöbb esetben bizonytalan. Ennek tulajdonítandó, hogy az agyvelőt a szellemi tevékenységek székhelyeül, félénk tapogatózással csak Herophilos, az alexandriai nagy anatomus merte először általánosságban tanítani (Kr. e. 300.); s mivel az utána következett bomlási korszakban, valamint a keresztényiség socialis restructiójának korszakában a figyelem az erkölcs-vallási kérdésekre fordult, valódi csodának kell azon nagy haladást tekintenünk, melyet a physiologia, a lélektanhoz való tartozásának élénk tudata és nyomása alatt, a szellemi tevékenységek agybeli localisatiójának ügyében tenni képes volt. Ezen physiologiai tapasztalatok biztosságát nagy mérvben a hypnosis kísérletei is támogatják* s így ha még nem is részletesen, de általánosságban diadalmasnak maradt azon elv, hogy minden szellemi tevékenységnek az agyvelőben van substratuma.

Ismerjük, hogy csak a legfőbb eredményeket jelezzem, a *látás* centrumát a lobus occipitalisban (Munk), a *hallását* a halántéklebnyben és ugyanennek belsejében a *tapintás* centrumát (Ferrier); a *szaglás* középpontja (Munk szerint) a gyrus hippocampiban, az *ízlelésé* a g. uncinatusban látszik rejleni. Tudjuk, hogy az önkényes mozdulatok az úgynevezett mozgató agyterületből erednek, az egyes izomcsoportok számára különböző centrumokból (Schiff), nevezetesen a *beszédet* eszközölő mozdulatok az insula Reilii és annak legközelebbi környezetéből (gyr. front. inf. és g. tempor. sup.); a *nemi ösztön* centrumát a szaglási centrum közelében kell keresni (Ferrier). Kétségtelen, hogy az intelligentia tevékenységei az előagy kérgéből erednek (Munk); a hypnosis által mesterségesen előállítható tünetnyek tanulmányozása csodálatos fényt vetett a hallucinatioók és illusioók, a phantasiának testre való hatásának tanára, a beszéd szerkezetére s

* V. G. Cullerre A. Magnétisme et hypnotisme. 1887. kivált VII—IX. fejezetét

momentumaira (kiejtés, írás stb.) És habár részletekben az emlékezet székhelyeit nem ismerjük is, bizonyára méltánytalanság azt követelni, hogy pl. az egyes szavaknak megfelelő agysejteket kimutassuk s ehhez éleződő megjegyzéseket fűzni (mint Wundt teszi «Essay-iben»), nem épen jó ízlésről tanúskodik.

Ezek után térjünk vissza kiinduló pontunkhoz. Azt kérdeztük: mi a test és lélek szétválasztásának az alapja? S azt találtuk, hogy a szétválasztási alap mindenesetre azon különböző tevékenységekben rejlik, miket az egységes emberen észleltek. A tüzetes vizsgálat azonban kimutató, hogy *ekét* részre való szétválasztásnak logikai alapja nincs: az, hogy a tevékenységeket egymásból le nem vezethetjük, sokat bizonyít, mert ez alapon az embert nem *két*, hanem *több* részből állónak kellene gondolni (a mi melleleg említve, a valódi helyes fel-fogás), — az öntudatosság pedig nem képezhet szétválasztási alapot, mert a szellemiség is lehet öntudatlan. Azért a tényállás nemtudatos és öntudatos közti szétválasztást megenged, — de nem engedi a test és lélek kölcsönös ellentevését. — Erre még inkább kell eljutnunk, ha meggondoljuk, hogy testünk is lelkünk is csak *képek alakjában* ismeretes. Testünket egyfelől szemléleti képek alakjában ismerjük (látás, tapintás). másfelől ezen kép tartalmát a jelentésében találtuk. Ezen jelentés ép oly szellemi, mint bármely más jelentés; minden jelentés szemléleti alakhoz kíván fűződni s ennek kifejezése az, hogy a tisztán szellemi állapotok is (érzéki, fogalmi, érzelmi, akarati tekintetben) az agy szemléleti képehez csatoltatnak.

A tényállás tehát *képeket* azaz *szellemi* állapotokat tüntet fel, melyek két csoportra válnak szét: a *jelentésekre*, melyek a tartalmat és lényegét képezik és *szemléleti* képekre, melyek ezen tartalmat érzéki mezben mutatják. Amazok magukban logikai alkatúak, emezek jelentés nélküliek s tevékenységi formájuk a mozgás. E kettő közt átmenet nincsen oly értelemben, mintha az érzéki mozgásból a jelentés eredne; de van állandó organikus kapcsolat köztük, mert a jelentésekbe szervileg bele nőnek az érzéki adatok és csak ezen synthetikus egységben felelnek meg a valóságnak.

A mi az öntudatnak ilyen sajátos és csodálatos synthesisiként jelentkezik, azt a metaphysikai vagy mondjuk personifikáló hajlandóság két csoportra szakította szét s két külön álló létezőnek tulajdonította. Ezen két létező mint lényeg: *anyagnak* és *szellemnek* lett nevezve s nekik változó tünemény — vagy nyilvánulásként a fent

jelzett testi és lelki tevékenységeket tulajdonították. E szétválasztásnál már csak a szemlélet és az öntudat voltak az irányadók; az abstractio előtt egészen elmosódott a különbség az úgynevezett testi functiók között, elmosódott jó részben a szellemi tevékenységek minőségi különbözése is. Két abstractum, két szó állott a valóság változatos gazdagságának helyébe s egymással szemben, -- melyeknek teljes különbözése mellett az egységet megérteni nem lehetett. Ez volt az első lépés, melyet a tényállás elferdítésében letek; *a képek helyébe valóságokat tettek, a változatos tartalom helyébe egyforma abstractumokat.*

2. A tényállás további elferdítése abban állott, hogy ezen két *substantia tüneményei között a viszonyt realis párhuzamnak vették.*

Magában véve ezen gondolat a tényállástól nem távozik megszire. Tény az, hogy a szellemi tevékenységeket szemléleti képekhez esatoljuk s ezt kiindulva az öntudat tüneményeiből, in abstracto az előbbieken postulatumként állítottuk. Ámde a mit mi a képek között nem is mint szorosán vett párhuzamot, hanem mint concret egységet, mely két tényező synthesise, fogtunk fel, azt a párhuzam védői valóságnak vették. Még pedig nem szemléleti és szellemi tünemények között, hanem a testi tevékenységek (azaz jelentések) és szellemi tevékenységek között: vagyis kétféle *jelentések* között. Erre pedig a tapasztalat nem szolgál alapul.

Mert midőn mi a szoros egybetartozást tény gyanánt elismertük szemléleti és jelentő képek között, világosan kiemeltük, hogy a szemléleti képnek magának értelme nincsen, hogy azt csak a jelentés hozzájárultával nyeri s hogy e jelentés már nem szemléleti s így nem testi, hanem szellemi jellemvonás. Ezzel szemben a párhuzam védői nyilván úgy állítják oda a kérdést, mintha egyik oldalon testi *tevékenységek* folynának le, melyeknek a másik oldalon szellemi *tevékenységek* felelnek meg, — holott a tény csak szemléleti képet és jelentést vagy tevékenységet mutat, mely tevékenység a szemléleti képnek a lényege. A realis párhuzam védői tehát olyat állítanak, a mit a tényállás nem tartalmaz.

Ilyen tények gyanánt Bain Sándor a következőket sorolja elő. * Mindenekelőtt az érzelmek állandó kifejezésében látja a párhuzamot;

* *Alex. Bain*: Geist u. Körper. (Internat. wiss. Biblioth.) 1874; — ritka rosz és gondatlan, sok helyen egészen érthetetlen fordítás.

mert egyik oldalon áll az érzelem, másikon a testi kifejezés. Ezen adat, valamint a szenvedélyek hatásából vett adatok is, párhuzamot a mi értelmünkben nem tartalmaznak. Az érzelem keletkezését mindenestre valami testi ponthoz kötöttnek hisszük s ez a *mi* párhuzamunk; de az érzelem kifejezését eredete pontjától külön álló helyen csak *kölcsönhatásnak*, nem *párhuzamnak* tekintjük, még pedig kölcsönhatásnak a test két pontja, vagyis alaposabban a szellemnek két része között. Ugyancsak a kölcsönhatás czíme alá esnek az ingerek, melyek valami változást hoznak elő a testben, a melyből az ingerlés az öntudatra terjed át. Közelebb áll a mi értelmünkben vett párhuzamhoz az agy nagysága és a szellemi tevékenység közti viszony. Bizonyos, hogy a magasabb műveltségű európainak az agya súlyosabb, mint a négeré; a hatásosabb férfiné nagyobb, mint az asszonyé; az ép elméjű emberé nagyobb, mint az idiotáé (27—8 $\frac{1}{2}$ uncia). De ezen párhuzam igen sajtáságos színben tűnik fel, a mikor ugyancsak Bainnél azt olvassuk, hogy az agy nagysága és a szellemi erő aránytalanul emelkednek. Közönséges ember agyát 48 unciára teszi, holott Cuvieré csak 64 uncia. S ebből azon tételre jut el Bain: «míg az agy nagysága arithmetikai arányban nő, addig az értelem geometriai arányban emelkedik» (24 l.). Ámde ez mérő állítás; Cuvier szellemi tevékenységének fokozódását geometriai haladványban kifejezve képzelni, valóban «elkábító hiszékenység», mint Ladd mondaná.

A párhuzam test és lélek tevékenységei között legjobban lenne kimutatható, ha a kettőnek *fejlődési* menetében lehetne kimutatni. Mert akkor concret tényeken volna észlelhető az általunk felállított postulatum, hogy a szellemi tevékenység mindenkor szemléleti substratumhoz van kötve; szinte szemünk előtt fejledeznék a két oldal. Történt is erre hivatkozás. Nemcsak, hogy az összehasonlító anatomia az állatok világában kétségtelenül kimutatja, legalább nagy vonásaiban ezen párhuzamot, — a mit áttekinthető alakban Ch. Bastian jeles művében találhatunk; * — de az emberi agynál is történtek megfigyelések, melyek ezen párhuzam mellett szólnak. Nem szabad azonban ennek megítélésénél elfelejteni, hogy a szellemi lények közvetlenül és így sokkal pontosabban ismereteseek, mint az agy tünetényei, melyeknél ily közvetlenség nem észlelhető. Épen azért ezen kérdésre nézve is csak a postu-

* Charles Bastian: Das Gehirn. als Organ des Geistes. 1881. Intern. wiss. bibl.

latumnál maradunk, kijelentve, hogy a párhuzam részletekben még nincs kimutatva, s hogy annál fogva arra mint *tényre* hivatkozni, ez idő szerint még nem lehet. Ámde meglételének tagadására ép oly kevés tényalapunk van s épen azért a legelmésebb czáfolat sem képes azon követelményt elnémitani, hogy a szellemi tevékenységek végig kötve vannak az agy illetve az idegállomány szerkezetéhez.

Ilyen szellemes kísérlettel *George Ladd* új, nevezetes művében találkozunk.*

Ladd, kit a szigorú dualismus gondolata hat át, a test és lélek fejlődésében ily végig menő párhuzamot tagad s e kérdésnek méltán oly nagy fontosságot tulajdonít, hogy külön fejezetet szentelt neki. Mert ha ezen párhuzam a *fejlődésben* nem tény, akkor a realis párhuzam testi és lelki tünetmények között általában nem tény. A nélkül, hogy részletekbe bocsátkoznánk, elvileg kimondhatjuk, hogy az agynak anatómiai és physiologiai ismerete ép oly kevésbé elegendő mai nap e kérdés végleges eldöntésére, mint nem az a szellemi tevékenységé.

Ladd szívesen bevallja, hogy a test és lélek fejlődése között összefüggés van. A gyermeknél agy és lélek egyformán éretlen; az első életkorban mind a kettő rohamosan, később lassabban fejlődik; férfi korban mindkettő meglehetősen változatlan; aggkorban mind a kettő egyformán hanyatlik. Hozzá a mikrocephalusok (mintegy 30 uncia súlyu agyukkal) a lélek fejletlenségét is mutatják, az agy romlása a szellem romlásával is jár s egyéb párhuzamra valló tünetmények, miket Ladd jól ismer s elismer.

Ámde, és ezt nagyon helyesen teszi, teljes realis párhuzam, mint a milyent pl. Bain és Höfdding tanítanak, nincs a két fejlődési sor között (a mit óvatosabban akkép fejezhetett volna ki Ladd, hogy még *nincs kimutatva*). Sokkal kevésbé ismerjük az agy fejlődését mikroszkopikus, illetőleg histologiai tekintetben, semhogy ilyent állíthatnánk. Csakhogy ezen tagadó megjegyzés Ladd ellenében ép úgy érvényesül, mint Bain ellenében. Ha Bain és elvtársai a párhuzamot nem bírják kimutatni azért, mert az agy histológiája és physiológiája még fejletlen, — akkor Laddnak e párhuzamot tagadnia, épen ugyanezen oknál fogva nincs alapja. És Ladd mégis (kritikai óvatosságától el-

* *George T. Ladd*: Elements of Physiological Psychology. London, 1887. 614—632. lapok.

térve) azt állítja, hogy e párhuzam nem áll fenn, mivel 1. az agy és szellem fejlődésében más stádiumok és más törvények észlelhetők és 2. a szellem fejlődésében oly elemek lépnek fel, melyek számára az agy fejlődésében megfelelő nem található.

E két tételt részletesebben kell megvizsgálnunk, mert Ladd belőlük arra formál jogot, hogy test és lélek között csak általános kölcsönhatást állítson.

1. Az embryonál a két oldal fejlődöttségi viszonya ismeretlen; meglehet, hogy a gyermek már születése előtt is tudatos (bár csak legalsó fokon 618 l.). De születésekor szépen fejlett idegzetet mutat, a nélkül, hogy szellemi életet tanúsítana (the mind is as yet unawakened); s épen oly rohamosan fejlődik a gyermeki agy az első hetekben, a mivel azonban szellemi fejlődése lépést nem tart. Hogy ezen állítást milyen alapon teszi Ladd, azt nem tudjuk; mert a mértéket nem közli, melylyel a fejlődés párhuzamosságát mérni kívánja. Annyi azonban bizonyos, hogy aránytalanságot a két oldal közt kimutatni nem képes. Mert ha a gyermeki lélek nem fejlődik észlelhetőleg az első hetekben (a mi különben szintén nagyon kétséges állítás!), akkor ennek oka az is lehet, hogy egyfelől az idegzet az első időben ingerek hiánya folytán nem nyilatkozhatik, másfelől azon függésnek, melyben az embryo az anyai organismussal állott, nyomai sokkal tovább és mélyebben hatnak ki, semhogy a szabályos működés már az első napokon lehetséges volna. A tympanum vizének kiszorítása s a szem fényfelfogó képességének felébredése időt igényel s a meddig ez nem történt, nincs jogunk azt mondani, hogy az idegzet, önállományát tekintve, a szellemi élethez képest aránytalanul fejlett.*

A születés után néhány hóval a lélek erősen fejlődik s az első év végén annyira van, hogy tárgyakat ismer, azokat bizonyos kezdetleges módon («in some crude way» 621. l.) magára vonatkoztatja, ítéleteket és syllogismusokat formál és képes «to underlay the world of its sensuous experience with another world of assumption respecting certain non sensuous realities». Ezzel szemben az agy nem mutat feltűnő fejlődést. «No new organs are formed within the cranial cavity; but those which have been formed previous to birth are further

* Épen ezen homályos és határozatlan tényállás miatt *Höfding* (Exner után?) azt mondja: «Das Grosshirn neugeborner Kinder ist wenig entwickelt, sowohl was die Structur als die Functionsfähigkeiten betrifft, während untergeordnete Hirnapparate gleich zu gebrauchen sind» (Psychol. in Umrissen 67 l.) Ilyen tehát a «tény»!

developed under the changed conditions of nutrition» (620 l.). Ezen viszonyban Ladd világos aránytalanságot talál. Az agyban új szervek nem képződtek, *csak a régiéek fejlődnek*, s mégis a gyermek új szellemi tevékenységeket fejt ki, sőt az érzéki világot egy-két év alatt nem érzéki valóságokkal támogatja. Ezen «nemérzéki valóságok» gondolatát ugyan alaposan megmagyarázhatjuk; — de ha ettől el is tekintünk, hol van itt az incongruentia? Abban, hogy új szervek nem képződnek az agyban? Hát mi tökéletesen új áll elő a szellemben? Nem érzett, akart, gondolt (ha csak primitive is) a gyermek már az első időben? Minek volnának itt új szervek az agyban, mikor új lelki tevékenység nem lép fel? Avagy ha pl. valamely ember egy nagy költészeti remeket ír, új dudorodásnak kell támadnia az agykéregben? Ladd állítása az incongruentiaról tehát merő állítás; ámbár igaz, hogy a párhuzamos fejlődés is csak állítás. De éppen azért állítás állítással áll szemben, nem pedig egy tény és egy állítás, mint Ladd véli. Az agy fejlődése ezen korban is kétségtelen, maga Ladd is bevallotta az idézett helyen; csak a párhuzam kétes. Azonban az agyrészek közti kapcsolatok (a Laddtól kigunyolt «dynamical associations» 620. l.) éppen nem megvetendő gondolat. Ladd nem bírja ezáfolni, ellenben a physiologia mellette szól, hogy az agysejtek között folyton bőségesebb lesz a kapcsolat s a lelki tünetmények megfigyelése világosan mutatja, hogy a gyermeki lélek tevékenysége az első 2 évben *kiváltképen* a szerzett érzéki adatok synthesisében nyilvánul. Ebben tehát párhuzamot keresni a szellemi élet tevékenysége számára, éppen nem «deification of impotency», — hanem csak a tény elismerése. A «tehetetlenség istenítését» ebben csak akkor lehetne találni, ha valaki az agyatomusok *mozgását* elegendőnek állítaná ezen fejlődés megértésére; a minnek azonban, mint láttuk, nem kell szükségképen megtörténnie.

Az ifjúkor szellemi és testi fejlődésének párhuzamossága sokkal szembetűnőbb, semhogy Ladd kifogásaival gyengíthetné. A nemi szervek fejlődése fiu- és leánygyermeknél egyformán mélyreható szellemi változást hoz elő, melyet tagadni lehetetlen. Ellenben a férfiban (25—50 év) az agy alig néhány grammal fejlődik s mégis mennyivel fejlődik a férfi szelleme ezen időben! Hogy pl. Kant «Kritik der reinen Vernunft» és Newton «Principia» című művei csak ezen hozzá-nőtt agyrészlet mozgásából eredtek, azt Ladd «csodálatba ejtő hiszékenységnek» (astonishing credulity) nevezi (622). S mégis úgy látszik, mintha az igen elmés szerző itt kis sophismával élne. Senki

sem fogja Kant és Newton említett műveit azon hozzájárult néhány gramm idegállománynak tulajdonítani akarni. Amaz idegállomány már a két férfiú ifju korában fejlett annyira, hogy a művek alap gondolata régen megvolt, mielőtt meg lettek írva. És éppen azért késői *megiratásukból* az agy párhuzamos fejlődésének tagadására átmenni, senki sincs feljogosítva. Annál kevésbé, mert az agy *súlyán* kívül semmit sem ismerünk azon változásokból, mikén az idegállomány a férfi korban átment; pedig a fejlődést még az izomnál sem szoktuk külső térfogatából megítélni, hanem belső structurájának elváltozásából. Mennyivel nagyobb óvatosság illik az idegállománynál, a hol magának Laddnek állítása szerint oly sűrű homályban tapogatódzunk.

Hogy a vén korban elme és agy egyformán hanyatlanak, azt Ladd sem bírja tagadni; s ha azon körülményre hivatkozik (623. l.), hogy sok öregnél az elme, az agg kor daczára, nem gyöngül, akkor 1. egy ilyen kivételre millió szabályos esetet lehet számítani és 2. ily kivételnél valószínű, hogy a kivételesség nemcsak az elme, hanem az agy is kivételes körülmények között leledzik. Már Vergilius is ismer testileg «*cruda senectust*», — igaz, hogy csak Charonnál.

Az agy partialis elromlása hasonlóképp Ladd ellen szól. Ha voltak is esetek, hol az agy egyik felében beállott romlás az elme életét nem nagy mérvben befolyásolta, akkor ez az agyféltekék helyettesítéséből könnyen megérthető; s hogy ilyen esetekben mégis beállott valami változás az elme életében is, azt maga kénytelen bevallani («*the patient may still show a good degree of mental acuteness*» (624. l.), — de vajjon olyant-e, mint sértetlen állapotban?). Laura Bridgmann esete, melyre Ladd hivatkozik, éppen azt bizonyítja, hogy harmonikus szellemi élet csak az összes tevékenységek sértetlensége mellett lehetséges.

Eszem ágában sincsen, hogy ezek alapján azt mondjam, hogy a test (agy) és lélek tevékenysége között kétségtelen párhuzam volna kimutatva vagy csak kimutatható. Annyit azonban talán szabad állítanom, hogy ezen párhuzamos fejlődésnek tagadása Laddnak minden éleselműsége daczára sincs oly módon igazolva, hogy kétség hozzá ne férhessen.

2. A mi pedig a másik tételt illeti: hogy a szellem fejlődésében oly elemek állanak elő, melyek számára az agy fejlődésében megfelelő nincsen, — azt Laddnek *cum reservatione* meg lehet engedni. Tökéletes igaz, hogy pl. az erkölcsi kötelezettség, igazságosság,

az aesthetikai érzetek, az okviszony, a külvilágban való hit, a szabad akarat s hasonló tünemények számára megfelelő agyváltozásokat kimutatni nem lehet. De mit bizonyít ez Ladd mellett és a párhuzam ellen? Semmit sem. Csak annyit bizonyít, hogy az agy physiologiája sokkal távolabb áll még a tökély fokától, — semhogy mi a párhuzamot állítani, Ladd pedig tagadni volnánk feljogosítva.

A párhuzam annál fogva, oly értelemben, mint ha az idegrendszer tevékenységében a szellemi változásnak megfelelő szemléleti változást birnánk kimutatni, — nem tartozik a tények közé. Van megfelelőség, — de vajjon párhuzam-e? az a tényekben nem rejlik; a tény együttes változást követel az idegrendszerben és a szellemiekben. Épen azért e párhuzamnak általános törvényei, a mint azokat Bain* és Höffding Harald,** inkább tudós cifraságul, mint valóságul fogalmazták. — vagy üres tautológiák, vagy félreértett tények, vagy pedig kétes velleitások. Mit mondjunk pl. ahhoz, ha Bain a test és lélek összefüggésének általános törvényeit ekképen véli megállapíthatni: 1. a *relativitas törvénye*, mely szerint a képnek ép úgy, mint az idegállapotnak változnia kell, hogy tudatos legyen, 2. az *elterjedés törvénye*, mely gondolatoknál s idegeknél egyformán érvényes, 3. az öröm és a fájdalom törvénye (ez is testi?), 4. az önfentartás törvénye, 5. az ingerlés és gyakorlat törvénye? Ebből azt következtetni, hogy a test és lélek tüneményei egyformán valóságok, melyekben ugyanazon *egynek* kétoldalú nyilatkozatait kellene elismernünk, — meglepő hiszékenység! Épen ezen teljes egyezést egy más tudós, Richet Ch.,*** arra használja fel, hogy a test és lélek azonosságát következtesse. Avagy kit győz meg a párhuzam realis valóságáról Höffding összeállítás (62. laptól kezdve), mely szerint a párhuzam abban jelentkeznék, hogy 1. az idegzet a test részeit kapcsolja egységgé, — az öntudat a szellemet, 2. a relativitas ténye (mint Baimnél), 3. az átterjedés, 4. az időhöz kötöttség, mely idegmunkánál és szelleminél egyformán előfordul (talán egyebütt nem?), 5. hierarchia alsó s felső idegcentrumok, valamint a szellemben alsó s felső ösztönök között (a mi elég furesza hypsographia), 6. a sensor és motor — valamint a szellem befogadó és kiható tevékenysége? Elegendő-e az ily abstractiók felhalmozása, hogy

* *Bain Alex.*: Geisst u. Körper. (Internat. wiss. Bibliothek). 1874.

** *Herald Höffding.*: Psychol. in Umrissen. ném. Bendixen. 1887.

*** *Charles Richet.*: Essai de psychologie générale. 1887.

egy *tényt* kimutassunk? Nem kell-e minden figyelmes olvasónak észrevenni, hogy ezekben nem *két* valóság párhuzamossága van kimutatva, hanem inkább ugyanazon egy valóság törvényei ok nélkül kétszeresen előállítva? Ki ne akarná inkább azt elhinni, hogy az egységbe kapcsoló idegzet és az öntudat összehasonlítása csak roszul választott tropus (mert ugyan mi az az idegzet, ha nem test? és hol van benne azon osztatlan egység, mely az öntudatot jellemzi?)? ki ne látná az átterjedésben nem a kettősséget, hanem inkább az azonosságot? a sensorok és motorok ilyen párhuzamba állítása az értelemmel és akarattal nem megdöbbenítő felületességről, hogy ne mondjuk hetykeségről tanuskodik-e? Nem szárnalmas párhuzam-e az a felső és alsó idegcentrumok, meg az alsó és felső ösztönök között? Valóban az ilyen összeállítás még a bírálat fáradságát sem érdemli; annyira kézzel fogható a tan lapossága, hogy szót fordítani reá — pazarlás.

Hozzá az ilyen «párhuzam» nagyon is kétélű fegyver; feltűnően hasonlít a két tünemény sor azonosításához, csak hogy leplezik; mert ha nem teszünk fel kölcsönhatást a két substantia között, akkor nem marad egyéb hátra, mint az a szégyenlős monizmus, mely e világon kettőt enged, mint Aristophanes (Platon Symposionában) a férfi és nő között, de a melyek a túlvilágban ismét egygyé nőnek össze. Az óvatos angol azért minden erővel visszautasítja e párhuzamot, sőt egy külön fejezetet szentel épen azon tétel kimutatásának, hogy a híres párhuzamnak legalább a szellem és agy fejlődésében csakugyan helye nincsen.

3. A ki nem oly kevés igényű, milyen volt Bain még említett művének idején is, az ilyen «platoni» párhuzammal soha sem elégedett meg. Az energikus gondolkodás már Descartes után Curtiusként beleugrott a párhuzam tátongó hasadékába s saját testével igyekezett azt betölteni. Azért midőn a kétféle substantia között vont falban «chinai» véleménynél egyebet nem láttak, azonnal egybe igyekeztek illeszteni a saját, méltatlanul széttépett, egységüket s e vinculumot a test és lélek között a *kölcsönhatás* fogalmában találták. Bizony furesza «ikrek» lettek volna a test és a lélek, ha ily együgyű közönyösségben élték volna napjaikat, mikor még a Ribot előtt is ismeretes szőnyi ikrek (1701—1723) is «se portaient une tendre affection, quoique durant leur enfance, il leur arrivât de se quereller et même de se frapper».* S ha

* *Th. Ribot.* : Les maladies de la personnalité. 1885. 45 l.

már «ikrek», mint Bain nevezi is, ő sem tagadhatta meg tőlük a kölcsönhatást, ámbár sehogy sem illik tanához.

Vajjon azonban vannak-e tényeink, melyek ilyen kölcsönhatást szembe-
 állólag biztosítanak? Az allegált «tények» két csoportra oszlanak; az
 egyik a külvilág és a test, illetve lélek közti kölcsönhatást bizonyítja,
 a másik a test és a lélek között közvetlenül kívánja kimutatni.
 Amaz tehát közvetített vagy külső által megindított, emez belső
 kölcsönhatást tanít.

a) A mi először a külvilág hatását a testen át a lélekre illeti,
 azt ténynek nevezni éppen nincsen jogunk. Ismeretelméletileg a kül-
 világ ránk nézve csak kivetített kép, a mit más helyen részletesen
 megindokoltam* Ezen kép keletkezését értelmünk maga erejéből eredő-
 nek nem bírván felfogni, oktörvénye értelmében egy külső «Anstoss»-t
 (mint Fichte mondta) tesz fel okul s ez és semmi egyéb alapja
 azon *hitünknek*, hogy rajtunk kívül valóság is létezik. Ezeket előre-
 bocsátva megengedhetjük, hogy a külvilágot ingerül tekintsük az ember
 egységes alakja számára. Hogy pl. a szem sárga képet lásson, ahhoz
 okul a közönséges értelem álláspontján valami «sárga» tárgyat, pl.
 levelet, gondolunk magunkon kívül. Ez azonban nem tény, hanem
 postulátum; tény csak annyi, hogy lelkünkben a «sárga» képe kelet-
 kezik és hogy lelkünk e képről tudomást szerez.

Ilyen fentartás mellett mondjuk, hogy ránk a meleg, a fény, a
 hang, a villanyosság, a testek kémiai változásai, a mechanikai mozgás
 stb. *hatnak* s bennünk a fény, meleg, hang, villanyosság, izlés, szaglás,
 nyomás stb. érzeteit *okozzák*. Pedig az egész csak *idem per idem*;
 az a mit észreveszünk és a mi tudomásunkra jön, ugyanaz, a mi
 reánk hat.

A természettudomány ez oki viszonyt külső világ és belsők
 között részletes megfigyelése tárgyává tette s a következőket derítette
 fel. Tudjuk, hogy a melegvérű gerincesek 18°-on alúli belső *hőmér-
 sékletnél* tönkre mennek, 23—24°-nál önkénytes mozdulataikat beszü-
 netik, 35·6°—38·6°-nál (embernél) szabályszerű tevékenységet fejtenek
 ki; 39°-nál a gondolatok megzavarodnak, szabatoság és logikai rend
 nélküliek, a figyelem nem szegezhető le, a beszéd rövid, lelkes és lá-
 zas (subdelirium); 39·5°-nál ezen tünetek fokozódnak, beáll az úgy-
 nevezett «hyperidéation», 41°-nál az én megszűnik, nincs figyelem,

* Böhm K.: Az ember és világa. I. Rész. Bevezetés.

nincs képzelés, nincs gondolat, nincs akarat. Általában mondhatni, hogy 45°-on felül és 0°-on alul nincs értelmi tevékenység a világon.*

A *villanyosság* hatása tüzetesen nem ismeretes. Tény azonban, hogy erős áram elveszi az öntudatot, bár a szív él és a lélekzés tovább tart. Különböző *mérgek* az organismusban különböző eredményeket hoznak létre; az értelemre már csekély adagok is bírnak hatással (pl. 1 mgr. morphine, vagy 3 csepp absinthe). az idegrendszer egyéb részeire nagyobb adagok szükségesek. «Mais que de nuances, que de variétés! depuis le délire systématique de la fièvre, jusqu' à la folie furieuse de l'absinthe ou à la charmante rêverie de l'opium, ou à l'exubérance extraordinaire du hachich.»** A *táplálék* befolyása a szellemi életre sokkal ismeretesebb tény, semhogy részletezni kellene. Általában mondhatni, hogy a szellemi élet a külvilág hatásával functionáló viszonyban van, csak hogy ennek nyilvánulása nemcsak az ingerből, hanem még nagyobb mértékben az ember egyéniségétől függ.

Kétségtelen tehát, hogy a külvilág hat az idegrendszerre és így a szellemi életre, akár annak tartalmát, akár a képlefolyás gyorsaságát, akár más különleges tulajdonságát vesszük tekintetbe. Ámde az, hogy a külvilág lelkünkre az idegzet útján hatni képes, az e helyen nem képezi kérdés tárgyát. — azt e pont elején en bloc megengedtük. A kérdés ellenkezőleg az: párhuzam vagy egymásutániság van-e ez esetben *az idegrendszer és a szellemi állapot között?* Az, úgy látszik, Lotze által divatba hozott hyperkritikus óvatosság és színlelt pontosság itt úgy szokott analysálni: külső inger — idegváltozás — kép vagyis okviszonyt hirdet külvilág és idegzet, idegváltozás és kép között. Nyilvánvaló azonban, hogy ezen magyarázat csak olesó éleselműség és hozzá petitio principii; mert hiszen ezen tényállásból még csak ki akarjuk deríteni: vajjon külön lélekre van-e szükség a tény megértéséhez? Ezen magyarázat azonban egyszerűen ténynek veszi a kiderítendő, feleletül a kérdést, elvül a következményt.

* *Ch. Richet*: Essai de psychol. gén. 40. s. k. 1. — A meleg fejlődésmódjára nézve (az agyban) *Schiff* tett nevezetes kísérleteket s megfigyeléseket, melyekről röviden olvashatni *Alex. Herzennél*. «Le cerveau et l'activité cérébrale». 1887. 105. laptól kezdve.

** *Richet* i. mű 53. l. — A mérgek befolyásáról a lelki tünetmények tartamára szól *Kraepelin E.*: Philos. Studien (Wundt) I. k. 3. 4. füzetében: «Über die Einwirkung einiger medicamentöser Stoffe auf die Dauer einfacher psych. Vorgänge». — A toxikumok hatásáról az álmokra értekezik *Binz*. Über die Träume. Bonn. 1879.

Elmélkedjünk csak röviden, mielőtt meglepetnők magunkat. Hogy öntudatunk változásai számára az okot a külvilágban keressük, azt már postulatumul elismertük s e helyen is megengedjük. Ennek alapján a külvilág tüneményei és saját belsők tüneményei között tényleg párhuzamot találunk: amott a supponált fa, emitt öntudatunkban annak ideális mása. Azt is külön megfigyelés által megállapíthatjuk, hogy a fa miként hatott számunkra s okozott változást annak idegében; itt is a kétféle sort meg lehet engedni. *De hogy a látó ideg változása és a kép is ilyen kettős sort képeznének, az semmi tapasztalatból nem meríthető*, — ez toldalék, melyet az én — nemén, kép — és külvilág módjára tettünk hozzá az öntudat változásához ok gyanánt (és itt kérdéses már az ismereti kényszer, a mely amott in abstracto még kétségtelen volt). Ennek határozott állításához az idegállománynak és szerkezetének sokkal alaposabb ismeretével kellene bírnunk, mint a milyennel ma rendelkezünk. Mert ha igaz az, a mit Ladd jeles művében mond:* «Ha az idegrendszer chemiai alkatának ismerete oly messze áll attól, a mit kívánhatunk, akkor a chemiai folyamatok és chemiai változások ismerete, melyek ezen rendszer physiologiai functióival össze vannak kötve, be kell vallanunk, *majdnem egészen hiányzik*», — ha ez igaz, akkor nemcsak az ő előnyére, hanem hátrányára is igaz. Ezen egész folyamatnál tény gyanánt csak ezen két dolgot ismerhetjük el: 1. az idegrendszer *szemléleti* változását, 2. az öntudatos *jelentő* képet; de sem az idegváltozás és öntudatos kép közti kölcsönhatás vagy oki viszony, sem az öntudatos képnek és idegváltozásnak oki viszonya a külvilággal nem közvetlen tény, hanem pusztán értelmi toldalék, melyet a tényálláshoz magyarázat czéljából teszünk hozzá.

b) A «külvilág» és az ember közt tehát kölcsönhatást elfogadunk, nem mint tény, hanem csak mint ismereti föltevést, mely a világról való képünk magyarázatához szükséges. Nem értjük ugyan itt sem a kölcsönhatást, nem bírjuk megmagyarázni: mikép teszi azt a világ, hogy az emberre *hasson*? erőátmenet van-e egyik testről a másikra vagy távolba hatás vagy más mód? De a *conditio sine qua non* előtt meghajlunk.

Ámde más kérdés az, vajjon az ember *teste* és *lelke* között van-e ilyen kölcsönhatás? És ezen ponton amaz általános ismereti föltevés többé nem elég ok arra, hogy egyszerűen megnyugodjunk a kölcsön-

* Ladd.: Elem. of physiol. psychology. 29 l.

hatás állításában. Ellenkezőleg nekem úgy látszik, hogy ezen tétel számára semmiféle alap nincsen, s hogy mindazon tények, melyeket bebizonyítására felhoznak, már csak a test és lélek dualismusa alapján érthetők, melyet pedig valóságában még csak meg akarunk állapítani, s így mind ezen tények hallgatag *petitio principii*t rejtegetnek magukban. E tények legfőbbjei: 1. az idegváltozás és a tudatos kép közti időbeli következés, 2. részletesebben: az idegcentrumok tevékenysége és a szellemi jelentés közti összefüggés, 3. az ingerek, melyek a testen át hatnak az öntudatra, 4. a testnek hatása az öntudatra s megfordítva. Ha ezen tényekben sikerül *testi* és *lelki* állapotok között következési sort kimutatni, akkor a dualismus jogosult, de ha más szempontból is érthetők, akkor a dualismus csak kérdéses magyarázat, melynek igazsága felett a lényeg problémája van hivatva dönteni.

1. Mint ilyen kétségbe vonhatlan bizonyítékot, azon viszonyt szokták felhozni, mely van az idegingerlés és az öntudatos kép között. Ha pl. a hang megüti fülünket, vagy a fény érinti szemünket, akkor ezen tan szerint először az idegállománynak nem eléggé ismert változása áll be, mely a végkészülékből az agycentrumba hatol s onnan a «lélekre» hat, melynek változása a hang vagy szín szellemi képe. Ezen egymásutániség azonban sem nem tény, sem pedig, ha egymásutániség volna is, az okhatást nem tenné kifogástalanná. Tény t. i. csak az, hogy mi a képet észleljük, mint hangot vagy színt; tény az, hogy az idegállomány változását, legalább másoknál, megfigyelhetjük. De már az többé nem tény, hogy az idegváltozás *után* következnek a kép (szín stb.); annál kevésbé tény, hogy az idegváltozás ingerként hat a *lélekre* s hogy csak ez esetben keletkeznek a szellemi kép. Mi ugyanis a képhez felteszünk okúl valami külső tárgyat s ezt elfogadhatónak véljük; de hogy az idegváltozás lenne az utolsó oka a képnek, azt már csak azért *teszszük fel*, mivel a szellemi kép, azaz a *jelentés* és a szemléleti kép, azaz a *mozgás* között átmenetet nem találunk. De hogy ezen mozgás *után* jöjjön a kép, ez, mondom, nem tény többé, sőt minden tapasztalat azt mutatja, hogy ezen mozgás és a kép *egyszerre* lépnek fel. Mert az öntudat, mint már fentebb is hangoztattuk s mint azt újabban Ribot is tanítja,* a képeken semmit

* *Th. Ribot*: Les maladies de la personnalité. 13. l. «Sans rien changer à la nature du phénomène, sinon de le rendre conscient.»

sem változtat tartalmilag, ha tehát az idegzet hatása folytán öntudatossá válik a kép, akkor ezen képnek már az öntudatra való hatása előtt kellett tartalmilag, határozottnak, azaz az idegváltozásnak a mozgáson felül *még valaminek* kellett lennie. Ha tehát van egymásutániség, akkor ez csak a szellemi kép és az öntudat felfogása között van tényleg; vagyis van a nemtudatos kép és annak öntudatos felfogása, de nincs idegmozgás egyfelől és szellemi kép másfelől. Ámde akkor többé nincs dolgunk szellemtelen test és anyagtalan szellem közti viszonygyal, hanem van *nemtudatos szellemiség* és *öntudatos felfogás* közti viszony, melyet kölcsönhatásnak nevezhetünk, a nélkül, hogy ezzel lényegében megértenők. Vagyis a szellemen belüli változások az egyedüli tény, — mert végtére az idegváltozásnak mozgás alakjában való felfogása szintén csak kép, azaz szellemi állapot.

Ha az idegváltozást a kép csakugyan *követné*, akkor pontos mérésekkel ki lehetne mutatni azon időt is, a mely azalatt lefolyik, míg az idegváltozás szellemi képpé vagy válnék («umsetzen» — a német terminus) vagy azt előidézné. Ámde a problémát ilyen alakban még felállítani sem lehet. Mert ha alapul pl. a reakció idejét vennők és ebből aztán az idegpályán való haladás idejét levonva azt mondanók, hogy a különbség azon időt mutatja, mely alatt az idegváltozás szellemivé változik át (bármiként képzeljük is ezt), — akkor ez egészen önkényes feltevés lenne. Az idegváltozáshoz járuló időtöbblet ugyanis tényleg a kép *öntudatossá válásához* szükséges időt mutatja, — de semmi utalás nincs benne arra nézve, hogy ezen idő alatt a *mozgás képpé* lett volna. Pedig ezen fordul meg a dualismus egész kérdése.

2. Hivatkozás történt arra, hogy a testi ingerléstől függ a szellemi állapot elváltozása, mi által kétségtelenül kimutatva vélik a test és lélek kölcsönhatását. Két csoportba lehet az erre vonatkozó tényeket összefoglalni. Az egyikben az agyrészek mesterséges ingerlését a szellemi tevékenység kíséri; a másikban a test egyes részeinek ingerlése az idegzetnek s így a szellemnek ingerületét vonja maga után. A dualistikus felfogás egyiknél sem egyedül lehetséges s épen azért egyiknél sem tény.

Ha pl. az agy egyes centrumainak elromlásával a megfelelő szellemi functio is eltűnik, akkor ezt a dualismus csak nagy nehezen bírja az «organum» és «eszköz» segélyével megérteni. A beszéd valamelyik centruma elromlik s megszűnt a beszéd egyik momentuma, bekövetkezik az aphasia, az agraphia, és az aphantikus változatok. Az

előagy elvágásával az értelmi tevékenység vész el; a mozgató centrumok egyenkénti kiirtása a test túlsó felén a megfelelő végtagot bénítja meg. Hypnotisált embernél pusztá kézrátevással is sikerült a centrumnak megfelelő functiót ideig-óráig megakasztani vagy pedig előidézhető ennek ellenkezője is s megered a képeknek öntudatlan járása. *Elfogulatlan* szemmel tekintve ezen adatokat, nem-e mindenki azon gondolatra jut, hogy az agycentrumok és a szellemi munka úgy viszonylanak, mint a szerv és a functiója? Miként akarjuk azt megértetni, hogy az egységes szellem az agyvelő egyes részeinek hatása alatt lényegesen különböző képeket hoz elő? És miként azt, hogy a centrumok elromlásával a szellemi tevékenység *megszűnik*?

A másik csoporthoz tartozó tényeknél a kölcsönhatás, habár nem érthető, de valószínűleg megvan; csak hogy a dualismus itt sem az egyedül lehetséges felfogási mód. Ladd a következő tényeket hozá fel az okhatás bizonyítékai gyanánt («because»).* Az arteriáknak külső nyomás folytán beállott bedugulását az öntudat zavarodása vagy megszűnése követi; erős csapás a fejre az érzékelést megsemmisíti. A vérkeringés gyorsítása (pl. alcohol által) a szellemi tevékenységet is gyorsítja, úgy pl. a reactio ideje változik a vérkeringés gyorsaságával; lázban a képzelődés gyorsabb, a vérkeringés gyorsabb volta miatt. Schröder van der Kolk egy betegéről beszél, a ki, midőn digitalis által az érítés 50—60-ra lett lezorítva, szellemileg nyugodt, sőt nyomott hangulatu volt, ellenben 90 érítésnél «his mind was in maniacal confusion («őrjöngő zavarba» jött). Cox betege 40 ütésnél félholt volt («half-dead»), 50-nél melancholikus, 70-nél magán kívül («beside himself»), 90-nél őrjöngő («raving mad»). Ehhez hasonló eseteket fentebb a párhuzamoság fejtegetésénél mi is felhoztunk Megemlíthető még azon körülmény, hogy Gaëtan Delaunay szerint az álmok jelleme a test fekvésétől is függ** és hogy sokszor káprázatok azonnal megszüntek, mihelyest a személy álló helyzetbe helyezkedett, vagy pióczát alkalmaztatott magára. Ezen és számtalan hasonló eseteket a *test* és *lélek* közti kölcsönhatás kétségtelen bizonyítékául felhozni, nem óvatos, sőt határozatlan elhamarkodott vagy elfogult eljárás. Mert mindezen esetek vagy azt mutatják, 1. hogy külső hatás változtathat a szellemi állapoton, miről már szólunk; vagy pedig 2. hogy a test egyes részei a testnek már részeit

* Element of Physiol. Psychol. 649. 650. l.

** V. ö. Cullerre. Magnétisme et hypnotisme. 290 l.

befolyásolják, a mi *mozgás* alakjában észlelhető, ha szemléletileg veszszük vagy *szellem* alakjában, ha jelentésileg veszszük. Mert hogy a mozgás maga nem elég magyarázat, az *kétségtelen*; más mozgásnak kell lennie, a mely pl. az emésztést befolyásolja, másnak, mely az álmokképek természetét meghatározza. Ha a vérkeringés a szellemi tevékenység gyorsaságára (sőt valószínűleg időmértékünkre* is) van befolyással, akkor ez csak annyit jelent, hogy az embernek egyik része hat a másikra; de nem azt, hogy két substantia (test és lélek) van ilyen kölcsönhatásban. Mert a mely két *funciónál* érthető, ugyanazon összefüggés két *substantia* között érthetetlen.

3. Ugyanezen eredményre jutunk, a mikor a szellem hatását a testre vizsgáljuk. Ha önkényünk az izmokat mozgásba hozza, akkor az agyvelő egyik pontja innerválta az izomba szolgáló n. motort; ha a szellemi munka az emésztést is befolyásolja, akkor az agyvelő egyik pontja akadályozó centrumként hatott a gyomor mirigyeire. Épen azon kölcsönösség, mely ezen két folyamat között van, az *oksornak megfordíthatósága* azt bizonyítja, hogy itt ugyanazon létező egyes részei, de nem két létező között folyik a kölcsönhatás. Az affectusok hatása az egész testre szintén tovább nem enged következtetni, mint az agycentrumoknak a testen keresztül-kasul húzódó idegekre való befolyásáig. Ezen túl minden okoskodás a tényleges alapot elveszti láb alól.

A mi az emberi elmét ezen tünemények láttára azon gondolatra esábitja, hogy két külön substantiával van dolga, az a szemléleti képnek a jelentéstől való abstract elszakítása. A mikor pl. a vérkeringés hatásáról szólnak az öntudatra vagy a képek lefolyására, akkor a nehézséget az által visszszük bele a viszonyba, hogy a vérkeringésnél csak a vér mozgására gondolunk, ellenben az öntudatnál a szemléletiség szükséges voltáról egészen megfelelkezünk. Így jut egymással szembe mozgás és öntudat, a mi összeegyeztethetetlen. Hasonlóképen vagyunk az indulatoknak pl. az arc izmaira való hatásával. Az indulatot merően tudatos alaknak képzeljük, mintha az az egész agyvelőben megfelelő szemléleti székhelylyel nem birna s ezen merően tudatos tevékenységet azután az izmokra engedjük hatni, a melyekben pusztán a mozgást veszszük tekintetbe s nem egyúttal azt is, hogy e mozgásnak, mint emberi szervezeti tevékenységnek jelentése is van. Ha ezt a két momentumot egymástól nem szakítanók el, akkor min-

* V. ö. Böhm K. Az ember és világa. I. rész. 115—117. l.

denütt jelentés és szemlélet állana szemben jelentéssel és szemlélettel; s ha bár a jelentések ezen czélszerű összefüggését most még nem tudjuk is (és lehet, hogy soha sem fogjuk átértetni), mégis elvileg nehézséget nem formálnánk ott, a hol a tények ilyen nehézséget nem tartalmaznak. Mert végtére is egyszerű tény az, hogy ha az izom állománya és tevékenysége, a mirigyek és tevékenységük, általában a szerv és functiója nem két dolog, hanem egy és ugyanaz, — akkor minden analogia ellenére cselekszünk, ha az idegállomány tevékenységét a mozgásra akarjuk korlátozni s nem gondoljuk meg, hogy ennél is a szerv és functió viszonyát kell szem előtt tartani, ha érthetetlen ürt a kettő közt hasítani nem akarnak. Mert hogy az idegállomány szelemi functioikat nem végezhetne, az hatalmi mondás, — de nem tény s nem bizonyítható semmivel.

*

Ha már most a hosszas fejtegetésnek főpontjait összeállítjuk, akkor a következőket nyerjük.

1. A test és lélek megkülönböztetésének alapját az ember különböző tevékenységei képezik. Ezeknek szétválasztása két csoportra önkényes és a valóságra való átvitele nem jogosult. Mert akár hányféle tevékenységét észleljük az embernek, azokat az öntudat mind *kép* alakjában észleli s e képek különbözőése csak az, hogy az egyik csoport szemléleti, a másik jelentési. De e kettő nem különálló substantia, hanem ugyanazon szellemnek különböző tevékenységei, melyek csak concret egységükben felelnek meg a valóságnak.

2. Épen azért a realis párhuzam e tünemények között nem tény; sem az egyén *egyed-nyilatkozatai*, sem egész *fejlődése* ilyen tényt nem tüntet fel. Van párhuzam szemléleti (még mai nap többnyire homályos) képek és azok jelentése között. De ezen párhuzam a két képsor között még nagyon sok kivánni valót hagy hátra, úgy hogy az elv tagadhatatlansága az egyedüli, a mi e párhuzam kutatására tovább is ösztönöz. Oly párhuzam azonban, mintha a test és lélek ugyanazon alapformákban valósággal párhuzamosan haladnának egymás mellett, a mint Bain, Höffding, s mások tanítják, — a tapasztalatból bizonyítást vagy támaszt nem meríthet.

3. Ép oly kevéssé tény a kölcsönhatás test és lélek között. Eltekintve az ismeretelméleti postulatumtól, mely az ismeret keletkezésének megértéséhez kölcsönhatást követel külvilág és szellem között,

oly sor, mint : külvilág — idegzet — szellem, a tények magyarázatához készült feltevés, de nem tény. A felhozatni szokott tények legfeljebb annyit bizonyítanak, hogy az *ember* egyes részei között van (lényegében megérthetetlen) kölcsönhatás, — és a legfőbb kölcsönható két tag : a nemtudatos szellemiség és öntudat; — de a kölcsönhatást két substantia között vagy kölcsönhatást az idegsejtek mozgása és a határozott tartalmú szellemi tevékenységek között *tény gyanánt* nem nyújt a tapasztalat s azért nem is fogadjuk el.

Ezen tényállás elferdítése 1. a kettős substantia, 2. azok realis párhuzamossága és 3. azok kölcsönhatása. A test és lélek viszonyának felfogását történelmileg ezen elferdítések tették lehetetlenné, viták versenyterévé, — mely viták dialektikai fejtegetése a megfejtésnek metaphysikai alapon való lehetetlenségét fogja kimutatni.

IV.

A megfejtési kísérletek, melyeket a philosophia hosszú történelme bőven szolgáltat, mindezen elferdített tényállást akarták érthetővé tenni s álláspontjuk végleg metaphysikai és realistikus.

Dialektikai szempontból az *ember egységének és tényleges sokféle tevékenységének* magyarázata, mely a problema hajtó momentumát képezi, a következő alakokat ölthette magára.

1. A tényleges különbség magyarázatát úgy lehetett eszközölni, hogy az egyik oldalt a másiknak folyományaként fogták fel, a mit el lehetett érni, kiindulva *a)* az anyagból melynek functiója a szellem, — a *materialismus* álláspontja; *b)* kiindulva a szellemből, melynek csapadéka a test, — az *idealismus* álláspontja. A két irány, mivel csak *egy* lényegyet ismer el, *monismusnak* nevezetik.

2. A tényleges különbség elfogadása mellett vagy *a)* két testi substantia (Tertullianus) vagy *b)* egy anyagi és egy szellemi substantia gondolata szolgálhatott magyarázóul. Ez a *dualistikus* álláspont.

3. Egy harmadik közvetítő lehetőség az, a mely a testben és léleken ugyanazon egy lényegnek különböző nyilvánulásait látja. Ezt *szégyenlős monismusnak* lehet nevezni, mely képviselőinek temperamentuma szerint majd a materialismushoz (Bain), majd az idealismushoz érez vonzalmat (Höfdding, du Prel). Mint közvetítő, csekélyebb jelentőségű s zavaros jellemű.

E három álláspontnak megfelelőleg a módszer is 3-féle, melyet a jellegék szerint így lehet jellemezni: 1. kölcsönhatás, 2. levezetés,

3. párhuzam. A párhuzamban a kölcsönhatás is mindig szokott szerepelni.*

Előre meg akarom jegyezni, hogy ezen magyarázatok egyike sem szerezhet értéket máshonnan, mint abból, hogy a tényeket oly előzményekből meg bírja magyarázni, melyekben magukban ellenmondások nincsenek. Épen azért minden más térről szedett «szelid nyomás», legyen az akár a vallás, akár az erkölcs részéről ezen problema megfejtésétől távol tartandó; mert épen ezen érzelmi befolyásokban kell azon okot keresni, mely a tényállást meghamisította s substantiákat alkotott ott, a hol csak ismereti tárgyokról, képekről, legfeljebb tüneményekről van szó.

I. A *monismus*, mint ismeretelméleti föltevés, semmi kiváltsággal nem bír a dualismus vagy pluralismus felett. Ha a tények követelik, akkor egyik ép oly jogosult, mint a másik; s épen azért elfogultság, a monistikus álláspontban valami magasabbat keresni, mint a dualismus (a mit az újabb kor monistái rendszeren tesznek). A lélektanra nézve a monismus csak azon esetben igazolható ismeretelméleti feltevés, ha az egyik lényegből a másikat maradék nélkül bírja megmagyarázni. Mert az kétségbe vonhatatlan tény, hogy jelentésileg teljesen különböző tüneménysorokat észlelünk s ezek magyarázatára teszi a metaphysika ezen feltevéseket.

1. A *materialismus* csak az anyagot véli valónak s annak erőnyilatkozatait. Ezen szempontból a szellem is csak vagy anyagi *functió* vagy pedig *productum*. A közönséges felfogás ezen anyagot az idegállományban véli találni s annak tevékenységéből magyarázza a szellemi tüneményeket. Amde minden igyekezete épen a tüneményeknek egymásra való visszavihetetlenségén szenved hajótörést. Ha ugyanis a szellemi tevékenység *a)* az anyag *functiója*, akkor amaz anyag csak névleg ugyanaz, mint az, melyet pl. a vasban, kőben, növényben keresünk és ismerünk. Oly anyagot, a melyből, mint *functiója*, az öntudat fakad, nem lehet joggal anyagnak nevezni. — az már szel-

* Más felosztások pl. *Bain Alex.* (Geist u. Körper 171. l.) ekkép csoportosít 1) egy substantia *a)* material, *b)* Fichte, *c)* «mérésékelt materialismus», mely az ellentétet a két tünemény közt megőrzi. 2. két subst. *a)* mindkettő anyagi, *b)* egyik anyagi, másik szellemi. — *Volkman* Vilmos (Lehrb. der Psychol. 1875. I. k. 99. s k. II.) 1. egy subst. *a)* mat., *b)* spiritualismus, *c)* egy közös harmadik., 2. két subst. (dualismus). — *Ladd* 5. *Physiol. Psychol.* 654 l. 1. positivismus (mely nem nézi a lényezet), 2. materialismus, 3. monismus, 4. dualismus.

lem és nem anyag. Mert a functió a tárgy tevékenysége s így közte és a tárgy között oki viszony áll fenn, még pedig a tárgy a functiónak szülő oka és annyiban az oktörvény dialektikája szerint* vele azonos. Annálfogva, ha a test vagy anyag szellemi functiót végez, jogtalanul tekintjük merő anyagnak; többet kell benne feltennünk. Ezen többet pedig egyfelől az érzésben, másfelől az öntudatban keressük; mert ha az érzéki adatokat idegrezgéseknek hinnók is (a mi azonban szintén toto genere más), de az érzést és akarást a rezgéstől egy lényeges vonás választja el véglegesen: az én és nemén, az alany — tárgy concret egysége. Höffding megjegyzése,** hogy a materialismus olyat akar eredetinek és valóságnak elfogadtatni, a mi csak az öntudat feltétele mellett lehetséges, — igen nyomós, de nem döntő. Teljesen igaz, hogy a testet csak kép alakjában ismerjük, s így létele (qua «test») subjectiv feltételekhez van kötve; de épen oly feltételékhez van kötve a szellem egyéb tevékenysége, — az öntudat azt is csak annyiban ismeri, mennyiben jelentkezik s így sem az egyik, sem a másik primitivumnak nem ismerhető el. A materialismus nehézséget csak abban kénytelen elismerni, hogy az anyagban, ha szellemi functiót végez, a helyes oktörvény és lényeg értelmében a szellemet supponálni szükséges. Mert az anyag nem gondolhatja a szellemet, — ezt a tapasztalat nem nyújtja; — de igen is a szellem gondolja és szemléli az anyagot s annyiban, ha a kettő közül egyik a prius volna, akkor a szellemet kellene annak tekinteni.

Hogy milyen értelemben lehetne a szellem az agy *productuma*, — azt Ladd behatóan fejtegette*** s azt találja, hogy azt sem a Vogt-féle értelemben nem lehet *productumul* tekinteni, mint pl. az epét a máj *productumául* tekintjük; sem pedig oly értelemben, hogy a szellem ép oly *productuma* az agynak, mint az idegcentrumok közötti anyagi hatások az idegállomány *productumai*. Mert bármennyire folytatjuk is ezen állomány változásainak kutatását, azok mindig csak mozgások, mennyiben az anyagnak egyéb tevékenységét nem ismerjük. Meg kell engedni, hogy Laddnak e tekintetben tökéletes igaza van, bár a viszony magyarázatát nem a metaphysikától várjuk.

A materialistikus monismus ezek után vagy meghamisítja az

* Böhm K: Az ember és világa. I. rész. 63 l.

** Harald Höffding: Psychol. in Umrissen. 77 l.

*** Ladd: Elements of Physiol. Psychol. 590 l.

anyag tiszta fogalmát, vagy pedig képtelen a szellemi tünemények levezetésére.

2. Az *idealistikus monismus* kedvezőbb előzményekre hivatkozhatik. Legfontosabb tény, mely mellette szól, a szellemnek közvetlen, sőt egyedüli ismerete, a melyre már Descartes is hivatkozott. Mert tény az, hogy közvetlenül csak a szellemet ismerjük.

Az idealismus feladata tehát: az anyagot szellemből levezetni, a mire úgy Fichte, mint Schelling és Hegel vállalkoztak. Legtovább haladt a reális világ magyarázatában Schelling; Fichte soha sem bírt a reális létig eljutni, Hegel pedig Schellingtől veszi át a tant. Célunkra tökéletesen elegendő Schelling erre vonatkozó tanának fejtegetése, a mint azt «Darstellung meines Systems der Philosophie» (1801) című művében találjuk, mely az «Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie» (1799) és «System des transcendentalen Idealismus» (1800) című műveket egyeztetni kívánja.* Schelling kiindulási pontja az ismeret, mely alany-tárgyat tételez fel. Ezen alany-tárgy egysége az ész, az absoluta identitas. «Die absol. Identität kann nicht unendlich sich selbst erkennen, ohne sich als Subject u. Object unendlich zu setzen». (Darstellung. 21. §.) A mennyiben az ész alany-tárgy, annyiban ezen különbözős csak mennyiségi, de nem lényegszerű «so zwar, dass zwar das Eine u. gleich Identische, aber mit einem Uebergewicht der Subjectivität (des Erkennens) oder Objectivität (des Seins) gesetzt werde» (23. §.). Az absoluta identitas mint potentiák összessége létezik (43. §.), melyek mind egyszerre vannak ugyan (44. §.), de vagy az egyik, vagy a másik oldal túlsúlyával (46. §.). A potentiák tehát vagy a tárgyiség vagy az alanyiség kimerítő alakzatai s a mindenség élete nem egyéb, mint folytonos küzdelem alany és tárgy, ideál és reál, ismeret és lét között. Az első potentia Schelling szerint az anyag, mely nem egyéb, mint az identitas a tárgy túlnyomóságával, mely az anyagban mint erő jelentkezik (52. §.). Ennek két sarka: a vonzás és taszítás, melyeknek alapul szolgál a nehézség (Schwere). «Ich werde die Schwerkraft auch die construirende Kraft u. die absol. Identität nennen, insofern sie den Grund ihres eigenen Seins enthält.» (54. §. Erklärung.). A második potentia a fény «die absolute Identität insofern sie ist» (93. §. Anm. 3. Erläuterung), a principium ideale, actu existens. A nehézség és fény egyesülete a szervezet, az organis-

* Schelling: Sämmtliche Werke. I. 4.

mus ($A^1 + A^2 = A^3$), mely szintén absoluta identitas; ugy, hogy minden a mi van, organisált. «Die sogen. unorganische Natur ist, wirklich organisirt» (148. §.)

Az elősorolt tételek az anyag levezetését tartalmazzák az észből vagy szellemből vagy az absolut azonosságból. Szegényességük eléggé mutatja az irány lehetetlenségét. Mellőzve e levezetés részletes bírálatát, csak azon pontra akarok rámutatni, mely nézetem szerint minden ilyen szerkesztésnek lehetetlenségét okozza. Ezen pont az anyagi és szellemi tulajdonságok tényleges összemérhetetlensége. Ha a szellem alatt nem akarjuk az absolut azonosságot érteni, melyről már Hegel azt mondta, hogy ez azon éjszaka, melyben «minden tehén fekete» és mely nem egyéb mint «die Naivität der Leere an Erkenntnis»*, — akkor az ész realis fogalmából az anyagra átmenet nincsen. Alany és tárgy, s ezeknek kölcsönös túlsúlyozása, + és —, nem a tárgyi ismeretnek, hanem az alanynak tulajdonságai és tevékenységei. Az ész vagy szellem nem = absolut azonosság, hanem igen határozott és concret jelentések organismusa, melyekkel szemben az anyag áll, az ő áthatlanságával, kiterjedésével, súlyával, mozgásával, vegyi tulajdonaival s érzéki számtalan jelzőivel. Ily körülmények között önmagát ámitja, a ki elhiszi, hogy a Schelling-féle kategóriák valóban a realis világ tartalmának felelnének meg; Schelling azon tehetetlenséget, melyet Fichte az egyéni énnél mutatott a realitas levezetésénél, az absolut én életének fejtegetésénél még kézzel foghatóbban mutatta ki. Mert a nehézkedés erejét az ész potenciájául oda állítani, üres szóbeszéd.

Annyival inkább elégtelen ezen levezetés azon esetben, ha a valóság képeül fogjuk fel. Ha Schelling azt mondaná, hogy ekkép alakul az egyéni felfogás, melylyel az anyag és szellem tényeit felölöljük, a problémának még értelme és jogosultsága volna; ámbár akkor is a tudattények, mik a külvilágot utánképezik, soványságukban a vaskos valóságtól messze elmaradnának. De már ahhoz, hogy ezen levezetést a *realis világgal* azonosítsuk, felette nagy hiszékenység kívántatnék.

Azon tehetetlenség, melyet a szigorú monismus mindkét alakja tanusít s a kudarc, melyet minden igyekezetükkel vallottak, okát abban bírja, hogy a testi és lelki functiók jelentésük szerint külön-

* Hegel: Phaenomenologie des Geistes, 14. l. (kiadta Schulze.) 1832.

bözők s hogy az egyiket a másikból ép oly lehetetlen *logikai* vagy speculativ úton megérteni, mint nem lehet pl. a szinből a hangot kifejteni.*

II. A tények alapján csakis a *dualismus* áll. A dualismus elismeri a tünemények különbözőségét, s azokat két csoportba foglalva össze, két valóságot tanít, melyeknek nyilatkozatai ama tünemények. Míg a monismusnál a magyarázat próbaköve a kétféle tünemény tényleges levezetése volt, addig a dualismusnál a próbakő: a két substantiából az ember egységének megmagyarázása. Ezt a dualismus a *kölcsönhatás* (influxus) feltevéséből véli levezethetni.

A dualismus a legegyszerűbb módon tesz eleget a tényállásnak s abban rejlik elterjedtsége, melyet még vallási és erkölcsi tekintetek is támogatnak. És ha valamely tannak népszerű volta s terjedtsége — igaz voltát bizonyítaná, akkor a kölcsönhatást hirdető lényegszerű dualismus volna az igazi és. mint Ladd most is tanítja,** egyedüli magyarázó kísérlet. A tan dialektikai mozzanatainak fejtegetése azért a legnagyobb óvatosságot igényli, mert sokkal bonyodalmasabb azok szövedéke, mint bármely más tané. Ezen mozzanatok a következők. 1. Öntudatunk előtt kétféle tüneménycsoport jelentkezik, 2) ezek két különböző lényegnek nyilatkozatai, 3. e két lényeg között kölcsönhatás áll fen, 4. a szellem *realis létező*, mely *egységes* és *szellemi* természetű. A mennyiben ezen mozzanatok ellenmondásokra nem vezetnek s a tényállásnak megfelelnek, — annyiban a dualismus a test és lélek közti viszonynak helyes magyarázata. Ezen mozzanatok a két szempontból tekintve, a következő eredményre jutunk, a minél vezetőül Ladd műve szolgáljon, ki tudtunkkal a legújabb és mondhatni,

* A spiritualismus azon alakja, melyet Leibnitz után Herbartnál és Lotzenál találunk, az idealismus nehézségeit a substantiák sokaságával (tehát pluralismussal) toldja meg, a nélkül, hogy a nehézségek megszüntetését eszközölné. Leibnitz maga minden kölcsönhatást tagadott a test monadejai és a lélek vagy központi monade között. Különben: ha a monadokat szellemi létezőknek tekintjük s nekik azután testi vagy anyagi tevékenységeket tulajdonítunk, a megfejtés, megfordítva ugyan s mégis, ugyanazon lehetetlenséget akarja elhítni mint a materialismus.

** Ladd: Elements of Physiol. Psych. 667. «the assumption that the mind is a real being, which can be acted upon by the brain, and which can act on the body through the brain, is the only one compatible with all the facts of experience». — Ezzel szembe állíthatni Bain mondását (Geist u. Körper 241): «die Argumente für zwei Substanzen haben gänzlich alle Stützen verloren, sie sind nicht mehr mit der bestehenden Wissenschaft u. einem klaren Denken vereinbar».

legkörültekintőbb képviselője ezen tannak, a mennyiben mindezen felsorolt előzményekre ügyelt és az ellenfelek czáfolatával is támogatta pozitív fejtegetéseit.

1. A *tényállást*, mely mozgási és jelentési tüneményeket állít az öntudat elé, Ladd a lehető legélesebb formában úgy foglalja össze, hogy a két csoport közt a különbség, sőt ellentét megbékíthetetlen. «Minden physikai tünemény a mozgás formája, — változások az anyagi atomusok vagy tömegeknek egymás közti térbeli viszonyai-ban.»* Ilyen tevékenységet tanít a chemia a táplálkozásnál, mely a gondolat előállítását kíséri; ilyet az idegphysiologia, mikor az idegek tevékenységét meg akarja magyarázni. «Ellenben a tudatos érzékletek nem azonosak az idegrostoknak és idegsejteknek hullámszerű mozdulataival.»** E különbséget leginkább észlelhetni, ha a «tárgy» (thing) képének szerkezetét vizsgálják, mely az öntudatnak oly synthetikus tevékenységéről tesz tanúságot, minőt anyagnál soha nem észleltek. A tárgy képe ugyanis nem pusztá aggregatuma az érzékleteknek, hanem *egység*, mely a szellem egyesítő erejéből ered («a uniting energy and a unity in mind»). Ezt az egységet az agytömecekből nem lehet érteni. «Ötven millió tömeecs, még ha azok felette complex és nem állandó phosphorisált vegyületek és a legesodálatosabb módon körben mozognak észrevehetetlen gyorsasággal, bizonyára nem képeznek egy tárgyat» (595. l.). Épen oly kevésbé keletkezhetik ebből a tárgyak valóságában való hitünk, az érzelmek, az akarat stb. Szóval Ladd szerint az idegtünemények és a szellemi jelenségek toto genere különbözők.

Ezen különbséget mi készséggel elismertük (l. III. 1. a. b); de két figyelmeztetést kell ez elismeréshez csatolnunk. Az első az, hogy Ladd itt nyilván *μετάβασις*-t követ el, mikor a kétféle tüneményt realitice fogja fel s egytelől *való* mozgásról, másfelől ettől különböző szellemi állapotról beszél. A két tüneménycsoport csak mint *tudattény*, azaz mint *kép* ismeretes; arról, hogy ettől eltekintve mik? semmit sem szabad állítani; annyival kevésbé, mivel a megkülönböztetés teljesen önkényes (mint III. 1. a. alatt kimutattuk.) A mozgás csak

* *Phys Psych.* 589. «all physical events are modes of motion».

** U. o. «the conscious sensations are not the wavelike movements of nerve-fibres and nervocells». Ezzel szemben jellemző és tanulságos Bain tana: «bei sehr ruhigen Gefühlszuständen ist die sich ausbreitende *Welle* nicht stark genug, um die Muskeln . . . zu veranlassen» (G. u. K. 66). Vajjon melyik az óvatosabb?

szemléleti forma, de az csak merő feltevés, hogy ezen mozgás mindaz, a mit a mozgásban levő *valami* kifejt. És erre támaszkodik másik megjegyzésünk. A mozgást, mint szemléleti formát, lehetetlen a mozgó tartalomtól, mint jelentési képtől mereven elszakítani. A valóság a kettőt mindenütt egyszerre mutatja s azért azokat *két* tüneményesporttá szétszakítani, nem egyéb, mint egy értelmi abstractiónak hypostasisa vagy valósítása, mire a tudattények alkalmat és alapot nem nyújtanak.

2. A tudattények realistikus megváltoztatása maga után vonja a tünemények lényegesítését és ez az abstractio további igazolatlan lépése. Mert ha már meg is engednők, hogy e tünemények a valóságban is léteznek úgy, a hogy azok öntudatunknak képek alakjában jelentkeznek, — de ezen tünemények mögött még valamit keresni, a mi azoknak változatlan alapjául lenne tekinthető, már oly vastag metaphysika, mely tökéletes érthetetlenséggel határos. Mi ugyanis ennek az eredménye? A testnek tulajdonított functiók, melyekről a III. részben az egymásra visszavihetetlenséget kimutattuk, itt megkülönböztető sajátágaiktól önkényűleg megfosztatnak s az élet coneret valósága helyébe egy élettelen, lényegében érthetetlen schema kerül, melynek neve mozgás. Ezen mozgás képezze a chemiailag felderített sokféle elemnek az összes tevékenységét? Az abstractio tehát a tartalmas tudattény helyébe egy tartalom nélküli formát állít, melyből még az állati életnek jelenségeit sem bírja megérteni, — s ezen abstractiót az anyag neve alatt valóságnak meri proclamálni! Épen ily módon jár azután a szellemnek tarka változatosságu tartalma is. Az elvont okoskodás elfelejti, hogy nincsen «mind» (szellem) általában, hanem vannak számtalan nyilvánulásai, miket a «szellem» elvont nevével nem lehet jelezni sem. A szín, hang, a fogalmak, a következtetések, az érzelmek tarka világa, a szenvedélyek tüze — mind, mind elhervad, elalszik, elsápad s összezsugorodik egy phantommá, melyet szellemnek neveznek. Ily áron sikerül azután két «substantiát» nyerni s a fáradságos munka végén két halálfej, két caput mortuum vigyorog egymásra üreges szemgödrökkel.

És most elkezdődik újra a hiába való igyekezet. E holtakat életre kell kelteni, a bőrököt meg kell eleveníteni, az abstractumokat valósággá kell átvarázsolni. Ezt a bűvös műveletet újra egy schem eszközli; a lényeg «nyilatkozik.» Ámde az azonos lényeg, milyenné az abstractio folytán a test és szellem egyformán változtak, hogyan «nyilatkozhatik» oly sokféle

alakban, milyent a valóság tőle követeli? Azok «accidensei». De ha ezek nincsenek máris a lényegben, hogy kerülhetnek ki belőle, ha t. i. józanul gondolkodunk az oktörvényről? S ha benne vannak, ha ezek alkotják a lényéget, mi aztán az ő saját tartalma, mely neki az «accidentia»-tól különálló létet biztosít? És ha ezek képezik az anyag (test) és szellem (lélek) tartalmát, — mire való volt aztán az egész nagyképű alakoskodás? A lényeg fogalma azon veszedelmes szikla, melyen a realistikus felfogásnak a test és lélek viszonyában hajótörést kell szenvednie.

Az abstractio ezen tova haladása valóban igen tanulságos. Először a tudattényt (a képet) valósággá változtatja; aztán e valóságot megfosztja attól, a mi valóját képezte (a testi és lelki funkciók jellemzőes sajátosságait megtagadva); erre két halott előtt áll s életet akar beléjük lehelni, hogy újra felkeltse az életet, melyet erőszakosan megfojtott, s végre ugyan oda kénytelen visszatérni, a honnan kiindult, a valóság tarka változatosságához, hanem most már nem könnyű lépésekkel, hanem malomkövel a nyakán, a lényeg fogalmával, mely a józan gondolkodást az érthetlenség tengerébe fulasztja. A kinek ilyen áron tetszik megérteni a lelki életet, — az fogadja el a dualismust, de mondjon le azon igényről, hogy a valóságot értelmesen akarja átgondolni. És ez Laddnek az álláspontja, a ki a «substance» és «reality» szavait úgy szórja maga körül, mintha előttük minden titok pesétje megnyilatkoznék.

3. Hogy már most e két abstractum visszanyerje valahogy elvesztett tartalmát, kölcsönhatást állítanak közöttük. A kölcsönhatás régi kedvelt refugiuma a dualismusnak, melyhez akkor folyamodik, mikor a két lényeg nehézségeibe beleékelődött. Ámde megjegyzendő, hogy a) maga a kölcsönhatás fogalma épen nem világos és correct gondolat, b) hogy azt csak a két tüneménysor egymásra következésének feltevése miatt állítjuk és hogy c) a következés fogalmának nemlétele miatt az egész kölcsönhatás circulus vitiosus.

a) A kölcsönhatás szavával korrekt gondolatot kapcsolni nem bírunk. Lotze * bonczolta ezen gondolatot a legvégső részletekig s azon eredményre jutott, hogy a kölcsönhatás sem az érintkezés, sem a távolba hatás feltevése mellett nem érthető. Nem lehet azt sem átmenésnek felfogni a viszonyban álló tárgyak között, sem egymás

* Lotze H. Grundzüge der Metaphysik. Dicl. Leipzig. 1883. 38—49. §§.

által bármi módon befolyásolt kölcsönös változásnak. A kölcsönhatás, mint magam az októrvényről szólva kimutattam, csak «értelmi pótlék, mely az érzéki adatokhoz járul s mely annyit fejez ki, hogy a tünetmények az öntudat számára, illetőleg egymás számára [is vannak].* De semmi szemléleti képet ehhez kapcsolni nem lehet. Maga Ladd sem vár sokat ezen feltévéstől. «How it is that material masses or molecules can «influence» each other, or what is the real nature of the force which binds them together, physical science is quite unable to say» (652. l.). De ha nem is értjük, úgy okoskodik Ladd, azért a tényt eltagadni nem szabad; a hatást atomusok között szinte nem értjük s azért mégis állítjuk, hogy a vas rozsdáját az oxygen okozza.

Megengedjük már most, hogy a megfoghatatlanság nem ok a tény tagadására. Azt sem akarnók aláírni, a mit Descartes mondott, hogy teljesen különböző substantiák közt a kölcsönhatás érthetetlen. Mert ha a kölcsönhatás általában érthetetlen, akkor nem képez különbséget azon körülmény, egyforma testek vagy lényegesen különböző substantiák között folyik-e le? De hogy ezen érthetlenséget elfogadjuk, ahhoz kényszerítő tények kellenek. Ilyenek pedig nincsenek s azért Ladd a kölcsönhatást azzal bizonyítja, a mi maga még kérdéses.

b) Az egyedüli tény ugyanis, mely miatt Ladd ezt a kölcsönhatást állíthatná, a kétféle tüneténysor *egymásutánisága* és együttjáró változása lehetne. És, Ladd csakugyan nem fogad el párhuzamot a kettő között, hanem azt állítja, hogy *egymásra következnek*. «It is simple matter of fact, as tested by thousands of observations and experiments, that changes in the condition and functional activity of the nervous centres *are followed* by changes in states of consciousness» (648). Ezen következés («followed») azonban épen nem *tény*, hanem egyszerűen *nézet dolga*. A legfőbb tényeket már III. 3. alatt átvizsgáltuk s azt találtuk, hogy azok kölcsönhatást ember és külvilág között ugyan tanúsítanak, de nem külvilág — idegzet — szellem között, — és hogy ha van kölcsönhatás és következés, akkor az az ember egyes részei között áll fenn; de azt, hogy a test és lélek hatnának egymásra, azt ezen «tények» nem mutatják. Különben is a kölcsönhatás itt egészen más természetű, mint a milyent az okviszonyban álló tünetmények között észlelünk (III. 3. b. 3.). Mert ha pl. a harag az öklöt összeszorítja, akkor azt modhatnák, hogy a harag az ökl összeszorulásá-

* Böhm K.: Az ember és világa. I. rész. 46.

nak oka; de megfordítva a hypnotikusban a test állása is előhozhatja az indulatot (a mit különben éber állapotban is észlelhetünk) s akkor az izommozdulat az indulat oka.* Ép úgy a szem ingerlése látási képeket hozhat elő; de az emlékezeti képek a szemet viszont hallucinációra birhatják. Ámde hol észleltek a világon ilyen okviszonyt? A napfény és a növény csírázása közt ilyet nem észlelünk; a szikra és a puskapor, a harmat és a légkör, a szivárvány és a napsugár közt az okozás csak egy irányú. Azért ha a szellemi tünetményeknél két irányú okozás észlelhető, azt kell következtetni, hogy azok nem kétféle tünetmények, hanem különböző oldalról megindított ugyanazon egy tünetmény.

Mint hogy pedig az előzmények szerint az egymásra következős az egyedüli érv a mellett, hogy az emberben kétféle substantiát különböztettünk meg, azért annak nemlétével együtt megszűnik az ok a két lényeg elismerésére s így azoknak kölcsönhatására nézve is.

c) Ha pedig ezek után a kölcsönhatás viszonyát a többi érvekkel logikai érverejük szempontjából közelebbről megtekintjük, akkor azt találjuk, hogy az nem egyéb, mint vastag *petitio principii*. Mert a kölcsönhatást csak azért szükséges állítani, mivel különben a kétféle substantiának egységes emberré való alakulását meg nem érthetjük. De miért kellett ama két substantiát állítanunk? Azért, mert a tünetmények egymástól különböznek, még pedig egymástól függni látszanak. Ekkép a kölcsönhatást a két substantia kölcsönös függése látszik követelni, a két substantiát pedig azért teszszük fel, mert a kölcsönhatás csak két önálló létező közt lehetséges.

Mindezeknek a bonyodalmaknak szükségképenisége pedig abban a pillanatban megszűnik, a melyben a kétféle tünetményről meggyőződünk, hogy nem egymás után következnek, és nem realis tünetmények, hanem egyszerre vannak, még pedig nem mint tőlünk külön álló valóságok, hanem mint öntudatunk előtt jelentkező képek.

4. A kinek, azonban, az eddigi nehézségek még csekélyeknek látszanának (bármilyen indok birja is azoknak csekélylésére), az bőven talál másokat, ha, mindezeket megengedve, azt kérdi, hogy *milyennek képzelje ezek után a szellemet?* Ladd többet nem tud róla mondani, mint annyit, hogy a szellem (mind *a*) realis, *b*) szellemi (spiritual). *c*) egységes létező (unity). Ezen attributumokat könnyen meg lehet engedni. Tény, hogy a szellem valóság (real being); Ladd teljes joggal

* Cullerre. Magn. et hypn. Chap. VII.

hivatkozik még arra is, hogy a lélek *legfőbb* valóság, azért, mert ő az egyedüli létező, mely magáról, mint valóról tud. Minden egyébről csak a lélek tevékenysége értesít, minden egyéb csak a lélek képe (még az atomusokat is csak ilyenekül ismerjük). «The soul exists in reality, above all other kinds of being, because it alone, so far as we know on good evidence, knows itself as the subject of its own states». «We can form no conception of real being at all which is not modelled after this pattern» (680. l.). Tény továbbá, hogy a lélek szellemi valóság, nem is ismerünk egyebet, mint magunkat és képeinket, — a mit tehát ismerünk, az csak szellem s minden tevékenység, melyet az ember kifejt, szellemi. Ezen tevékenységek, mint már Aristoteles tudta, még a táplálkozás testi functióját is magukba zárják s az öntudat nem *minden* szellemiségnek a tulajdonsága, hanem a szellemiségnek csak *egy lényeges része*. Azonban ezzel a kérdést véglegesen megoldottnak nem lehet tekinteni; ha különálló lényeg a lélek, hol van ezen substantia? Ezen kérdéstől nem menekülünk, az elől kitérnie a lélektannak nem szabad. A lelki székhely meghatározása, bármilyen sikertelenek voltak is eddig a kísérletek, nem metaphysikai, hanem positiv kérdés, mert térbeli meghatározást involvál. Ladd ugyan «durva felfogásnak» hiszi a lelki-székhely állítását («crudest notions»), de azért, durva vagy nem durva, mégis tény s ő maga is a feleletet legalább negative megadja rá. Szerinte a lélek nem vándorló atomus, milyennek még Herbart után Lotze is hajlandó volt hinni (Volkmann V.), — annak székhelye a test, közelebről az idegzet, még inkább az agy, leginkább annak kéregállománya, ennek pedig nem egy pontja, hanem az egész réteg («may the entire cerebral cortex . . . be said to be the «seat» of the mind»). Ámde ha mindenütt van, nem kell-e annak kiterjedtnek lennie? S ha kiterjedt, milyen alapon teszünk különbséget test és lélek között? Látni való, hogy a dualismus, mely ezen kérdések elől kitér, nem őszinte saját magával szemben; de az is világos, hogy a meddig a lelket minden izecskéjében *öntudatosnak* tekintjük, annak elhelyezését az egész agykéregben az öntudat egységének szempontjából nem lehet megérteni, s magát ez utóbbit nem lehet magyarázni.

És ha már egyszer bele mentünk a metaphysika útvesztő kanyarulataiba, miként értendő *a lélek egysége*, annak számtalan nyilatkozataival szemben? Lehetne ezt úgy felfogni, hogy a lelket atomus képében képzeljük. Ámde ez ellen Ladd méltán tiltakozik s okai nem vonhatók kétségbe. Legelőször is az ilyen atomusból nem érthetők az

öntudat változásai; az atomus, mint egység és így egyszerű, nem változhatik s azért ha nem vesztet el, de az sem látható, hogy ilyen atomus miként létezhetnék mint lélek, azaz mint szellemi változásoknak egysége (686). Ép oly kevésbé érthető ilyen atomus kapcsolata az agy változatos tüneményeivel. Azt, hogy az agynak élete a lélek életére, még legmagasztosabb tevékenységeiben is, nagy befolyással van, tagadni nem lehet. De hogy miként értendő ezen összefüggés a lélek atomistikus egysége mellett, — azt elgondolni is lehetetlen (684. l.). Minthogy azonban a lélek maga magát egységesnek ismeri, a mi Lotze szerint valóságos egységének legbiztosabb bizonyítéka, azért Ladd hite szerint ez egységnek a többségben kell okvetlenül lennie. Csakhogy nem fizikai egység; tehetségei nem vezethetők vissza egymásra; sem pedig *egy*, még eredetibb tevékenységre; nem is erednek azok egy ilyen eredeti alaptevékenységből. Ezek csak az elme természetének gazdag változatosságát mutatják, mely fejlődésében időhöz van kötve, a nélkül, hogy a tehetségek egymásból erednének. Így tehát a tehetségek nem egyebek, mint a szellemnek, mint «realis valóságnak öntudatában viselkedési módjai» («the modes of the behavior in consciousness of this real being» (606); ámde ezen tudatosságnak nincs külön helye az agyban («consciousness has no special centre or seat within the cerebrum» 612. l.). Ilyen módon tehát valóban nem tudni, hol és miként gondoljuk a lelket elhelyezve; Ladd valószínűleg az agytól különlevőnek gondolja az egész lelket, — de akkor oda kell eljutni, hova csakugyan el is jutott, a kölcsönhatás postulatumaéhoz, melyet megérteni emberi elmének adva nincsen s melyet az összes tényállás és az ismeretelmélet minden pontja tagad.

Laddnek védelme ezek után a dualismust megmenteni nem képes. Sem a tényállást nem őrizte meg tisztaságában, sem a lényeg fogalmának jelentését végig nem gondolta, sem a kölcsönhatást meg nem bizonyította, sem a különálló lélek-gondolatához fűződő számos súlyos ellenvetést megfejtetni, még gyöngíteni sem bírja. Az ő leghatározottabb dualismusa tehát ismeretelméletileg nem igazolható («the most unmistakable dualism» 654. l.). Végre maga is a következő vallomást teszi: «Vajjon ezen álláspont az emberi elme számára a végső elérhető-e vagy nem?, a *physiol. psychologia tényei nem nyújtanak alapot a speculatio számára* (??). Meglehet azonban, hogy valami magasabb szempont képesíthetne bennünket a dualismus megszüntetésére és arra, hogy az ember teste és szelleme számára valami közös alapot fedezzünk fel, sőt közö-

set minden physikai és szellemi tünemények számára» (657. l.). Kár, hogy ő maga nem maradt meg a physiol. lélektan *tényeinél*, sőt ellenkezőleg épen azokat zsákmányolta ki teljesen tarthatatlan metaphysikája felsegélésére. Van bizonyára magasabb álláspont, mely a nehézségeket megszünteti s a harczoló feleket megbékíti, — ámbár egy kis lemondás árán, a mely a transcendentbe átsapongni szerető *phantasiának* nagyon rosszúl esik. Már Ladd maga is ismeri ez álláspontnak egyik hajtását, a *párhuzam hirdetőit*, mely azonban nem a legutolsó magyarázati kísérlet. Mielőtt ennek hangját hallatnók, nézzük meg még a *szégyenlős monismus* képviselőit.

III. Miután a test és lélek tüneményeinek különbözőségét sem a monismus, sem a dualismus nem volt képes megmagyarázni, találkoztak férfiak, kik a dualismust meghagyták és egy másik irányban igyekeztek a kérdés elől kitérni. Elvileg ezen álláspont nem új, de újjá lett a tények felhasználása folytán, melyek addig napfényre kerültek. Ez a *párhuzam* hirdetőinek tana, mely Descartesnál kezdődik, Leibnitzra megy át és Malebranche által oly irányba tereltetik, melynek miniature képét du Prelben újra találjuk. Jelenleg több ágát ismerjük. Az egyik a strict párhuzam, melyet a mi időnkben a physiologiai lélektan positivistikus alakjában tanít, s melyet egykor Locke és Hume tanítottak. Ezek tényleg a testi processusok és a szellemi tünemények közt párhuzamot tanítanak, a nélkül, hogy a két csoport összefüggését metaphysikai vágyakkal kutatnák. Ez a tiszta empirismus, mely csak az összefüggést konstatálja, a nélkül, hogy magyarázná; neki elegendő, ha az idegrendszer egyes részeit a szellemi tevékenység egyik vagy másik ágával kapcsolatba hozza.* A miként? nem az ő dolga. Hume, Locke — még a párhuzamot sem kutatták, sőt Locke azon nevezetes tételt hangoztatta, hogy a mindentható ép úgy közvetlenül az anyaghoz, mint valami immaterialis substantiához kapcsolhatta volna a lelki tüneményeket. Annyira távol tudta magát tartani a metaphysikai kutatásoktól.**

Ezen vagy kezdetleges vagy reflectált empirismus (milyen pl. a positivismus) nyilván nyíltan hagyja a kérdést. A párhuzamot tényül fogadván el, annak lehetőségét ép oly kevésé kutatja, mint pl. Descartes és Leibnitz. Ámde vannak, kik e párhuzam számára okot keresnek s

* Ilyen álláspontról irtam én «Tapasztalati Lélektanomat», mely sem materialistikus, sem idealistikus nem akar lenni, csak — tapasztalati!

** Bain Sándor i. mű 226 l.

ezek a tiszta metaphysikusok, mint pl. Malebranche, Geulinx voltak, kik az isten substantiájában találták a megnyugtató gondolatot vagy a mi korunkbeli szégyenlős monisták, pl. Bain, Höfding s egyebek, kikhez sorolható du Prel is. Ezek számára a párhuzam megletele kétségtelen, még pedig metaphysikai, realistikus értelemben; az emberben valósággal anyagi és szellemi tünemények jelentkeznek párhuzamosan. Ezen tannak mulatságos vergődését elég lesz egy-két feltűnő példán illusztrálni.

Bain erősen állítja, hogy a test és szellem «cardinalis ellentétet» képeznek (154. l.). Mind a mellett együtt vannak az emberben s a gondolkodás csak formulát keres, melyben ez együttlétet ki lehetne fejezni. A kettő között nem lehet kölcsönhatás (a mi azonban nem akadályozza, hogy mindannyikor használja ezen talismant, valahányszor szükségét látja); mert test nélküli szellemről semmi tudomásunk nincsen, pedig hogy kölcsönhatásról lehessen szó, ahhoz a két lény önállósága kívántatik (159. l.). Ép oly kevésbé lehet megfigyelni, hogy az idegtevékenység valahol megakadna és szellemi munkába menne át, hogy újra testi mozdulatot végezzen («két anyagi lényegü part között egy anyagtalan lényegü tenger» 160. l.).* A kapcsolatot «elválaszthatatlan ikrek» módjára kell felfogni. «Ha azt mondjuk, hogy a szellem a testre hatott, akkor azzal annyit mondtunk, hogy egy kétoldalú jelenség, melynek egyik oldala testi, befolyhat a testre; tehát *végre is test hat testre*» (161. l.). Ha pl. a félelem az emésztést zavarja, akkor nem az indulat «in abstracto» vagy «mint tisztán szellemi létező» okozza a zavart, hanem «az indulat kísérve az agy és idegrendszernek sajátos ingerületi állapotától» s «az agynak ezen állapota hat a gyomorra» (161. l.). Hogy még világosabb legyen a dolog, *Bain* azt mondja: «A logikai következés tehát nem ez: szellem mint test oka, vagy test mint szellem oka, hanem szellemtest (Geist-Körper) a szellem-test oka». Mihez aztán megelégedetten hozzátesszi: «ez sokkal

* Ugyanezen érvet *Höfding* (Psychol. in Umrissen 69. l.) úgy adja elő, hogy a kölcsönhatás az energia megmaradásának ellenmondana. «Mert azon ponton, hol a testi idegmunka szellemi tevékenységgé átválnék, a physikai energia bizonyos összege eltűnnék, a nélkül, hogy phys. energia megfelelő sommája által pótolatnék.» Ezen argumentum csak annak szigorú megtartása mellett bir értelemmel, hogy az energia törvénye pusztán anyagi tevékenységnél van kimutatva. Ladd épen ezen körülményből következteti a «mind» különlevő, önálló valóságát (Phys. Psych. 653); logika azonban e tényt csak *Bain* és *Höfding* irányában engedni magyarázni.

érthetőbb felfogás» (162. l.). Azt hiszem, számosan lesznek, kik velem együtt ezen «érthetőbb felfogást» méltányolni nem bírják; azt hogy az indulat az agy tevékenységéhez van kötve s hogy ezen concrete egységes tünemény hat a gyomorra s zavarja az emésztést, azt megértem, — de nem ezen kölcsönhatás a kérdés, hanem az, *hogy az agy tevékenységéhez hogyan van kötve azon «indulat»*. Erre azzal felelni, hogy az tény, nem egyéb, mint a megértésről lemondani; de akkor nincs jogunk beszélni *párhuzamról*, mert tényleg csak *egy* tüneménynyel van dolgunk: idegtevékenységgel, melynek kettős oldalát nem értjük. Azt mondani pedig, hogy pl. fájdalomnál «objectiv állapotból subjectiv állapotba» megyünk át (167. l.), ép oly homályos, mint azt mondani, hogy ebben «átmenet van a kiterjedt ismeret állapotából a kiterjedés nélküli ismeret állapotába» (u. ott), «Kiterjedt» és «kiterjedés nélküli tudatról» beszélni, — az meg éppen értelem nélküli phrasis (169. l.).

Bain tana tehát realiter különböző tünemények elválaszthatatlan kapcsolatát és párhuzamos haladását tanítja, — mi által az általunk kimutatott tényállással ellenkezésbe kerül. Ezen párhuzamot azután «kiterjedt» és «kiterjedés nélküli ismeretből vagy tudatból» magyarázni, — nem más, mint az álláspont teljes eltolódása. *Mert ha e párhuzam realis tény*, akkor annak magyarázatát az ismeret természetében keresni — *μετάβασις*.

Ugyanez Höfdingnek is az álláspontja. Az ő nézete szerint az agy- és tudattevékenység párhuzamossága s proportionalitása «alapul szolgáló azonosságra» mutat (80. l.). «A miről belső tapasztalatunkban mint gondolatról, érzésről és határozatról van tudomásunk, az a testi világban az agy bizonyos testi folyamataiban» találja képviselőjét «Úgy van, mintha egy és ugyanazon tartalom két nyelven volna kifejezve» (81. l.). «Az azonossági feltevés (Identitätshypothese) a két világban ugyanazon egy lénynek kétféle, tapasztalatilag adott nyilvánulásait találja» (82). Höfding nagyon okosan teszi, hogy ezen feltevés számára nem igényli a problema «teljes megoldását»; ő két sort lát s ezekhez «felteszi», hogy ugyanazon lény nyilatkozatai (83). Egyszerűen: «a kérdést hátrább tolja» (84), mert nem kutatja, melyik a két tényező közül az alap, a mire teljes joggal birni vél, mivel a tények a kettősség mellett tanúskodnak.

Höfding, azt hiszem, tévesen látja a tényállást és tévesen fogalmazza a feltevést is. Először is a *valóságban* ilyen párhuzam nem észlelhető, hanem csak *felfogásunkban*. Továbbá ezen párhuzamnál

proportionalitásról beszélni, nincs jogunk, meg nem is bir kellő értelemmel. Mit jelentsen a proportionalitás? Azt hinnők, hogy proportionalitás akkor áll fenn a kettő között, ha a szellemi tényekkel párhuzamosan megfelelő idegtevékenység járna. De mennyiben lehet itt megfelelőségről szó? Az idegtevékenység in ultima analysi mindenkor idegmozgás, akármilyen legyen is bonyodalmassága; ez pedig mindig egyforma. A lelki állapotok pedig folytonos minőségi különödést mutatnak és sehol sem olyan egyformaságot, milyent az idegállománynak physikai (illetőleg chemiai) elváltozása. Nem egészen alaptalan állítás-e tehát Höfding részéről az, mikor a minőségileg különödött lelkiállapotokkal ép oly különödött anyagi változásokat akar szembe állítani? Ámde ha az egyik oldalon differenzia, a másikon abstract identitas áll, — hol marad akkor a proportionalitas, melyre Höfding mint *tényre* hivatkozik?

Én a proportionalitással más helyes értelmet nem bírok összekötni. De ha csak olyan *tág* megfelelőséget állítunk, akkor nincs semmi alap annak állítására, hogy a két tüneménysor ugyanazon létezőnek nyilvánulása. Mert ilyen proportionális nyilatkozatok csak identikus lényegből eredhetnek; csak ha ezen proportionalitás meg van, van alap és ok arra nézve, hogy a forrás *azonosságára* következtessünk. Ámde még ama *tág* «megfelelőség» sem tény. Ha pl. azt mondjuk, hogy a szellem fejlődése és az agyfejlés párhuzamos és proportionalis, akkor ez ellen Ladd egy egész fejezetet ír, melyben ezáfolja. És méltán! mert az agy tevékenysége sokkal homályosabb semhogy megfelelőséget akarjunk és birnánk állítani közte és a szellemi tünemények között. De ha mégis megengednők ezen megfelelőséget (ha nem is mint *tényt*, hanem mint valószínű *lehetőséget*!) — mi következik abból? Az-e hogy egy túlvilági 3-dikra recurráljunk? Azonnal látni fogjuk ennek érthetlenségét du Prel tanánál. Most csak azt jegyezzük meg, hogy a ki ezt teszi, az letért a «phaenomenologiai állásponttról», — melyen pedig Höfding még ezen tana daczára is képzelet magát (68. és 84. l.) — az már mindkét lábával benne van a metaphysikában. Ha egyszer ilyen végig elterjedő párhuzamot tanítunk, akkor két tényezőt tanítunk, melyek realiter egymáshoz vannak kapcsolva. Ha azonban e kapcsolat folytán mindkettőben egyszerre állanak elő megfelelő tünemények, akkor azt nem azzal fejtjük meg, hogy «egy és ugyanazon lényeg» kétféle nyilatkozataiként tanítjuk, — mert hiszen ez tautologia, vagyis a kérdéses és megfejtendő ténynek

ismétlése. A magyarázat az identitás gondolatában rejlik, — ez pedig metaphysika és mint minden identitás — üresség. Ezen megfeleléség a két tünemény sor között azok realiv kölcsönhatását követeli ok gyanánt — a mit Höffding repudiál. Ámde ha visszautasítja, akkor ott áll Descartes álláspontján, a melyet identitásával csak megrontott, mert idegenszerű gondolattal megzavarta; Descartes után pedig következik Geulinx, Malebranche, Leibnitz, Hobbes, Priestley és a további philosophiai forrongás.

Ebből láthatni, hogy a párhuzamosság nem tudományos megoldás, hanem hamis tényállítás, mely a lelki tüneményeknek a testiekkel való összefüggésére semmi világosságot vetni nem képes. Hogy ezen gondolatnak következetes keresztülvitele az *álláspont megtartása* mellett hova vezet, azt egyebek között *du Prel* tanából láthatni.* *Du Prel* is a testi és lelki functiók számára egy harmadikat tesz fel. «Die Seele ist die Quelle nicht nur unserer geistigen Thätigkeit, sondern auch der organischen» (87). Azon tény, melyet *Kapp*** az «Organprojection» neve alatt kimutatott, hogy az ember számos eszközben saját testének részeit nemtudatosan utánozta, azt mutatja, hogy a test organisáló elve szellemi; azért hasonlítanak művei gondolataihoz. Párhuzamosan ezzel *Zeising**** azt igyekezett kimutatni, hogy művészi alkotásaink az aranymetszet törvénye szerint vannak szerkesztve, mely *aurea sectio* testünk szerkezeti törvénye is. Azaz: a gondolkodó elv egyúttal organisáló is. Ennek következtében test és tudat (Körper u. Bewusstsein), egy közös harmadikból erednek. Ezen harmadik a transcendentalis alany, mely akar és ismer, s melynek földi tüneményformája mi magunk vagyunk (95. l.). A lélek realis létező, mint az atomus; azonban a tüneményes világon túl esik, mert ez a világ csak «érzéki tudatának» *productuma* (98. l.). Az emberi organismus a *lélek functiója* s a lélek ezen föld nyilvánulását megelőzi (100. l.). A lélektan tehát testet és lelket egyformán magába foglal (102. l.) s a physiologia csak a psychologia egy része (110. l.). Hogyha azonban a lélek organisáló és gondolkodó egyben, akkor formálnak és valamiképen anyagnak is lennie (129. l.); s ép úgy a léleknek transcendentalis tudattal is kell bírnia. Ama transcend. subjectum tehát transcend. tudattal és «csillagtesttel» bír,

* Carl du Prel: Die monistische Seelenlehre. 89. sk. 1.

** Kapp Ernő. Grundlinien einer Philosophie der Technik. 1877.

*** Zeising Adolf. Neue Lehre von den Proportionen des menschlichen Körperz.

(Astralleib, vagy Paracelsus szerint «corpus spirituale», «syderischer Leib»).

Ide vezet az igazi «monismus», mint du Prel nevezi. Senki előtt nem kétséges, hogy ez már nem a tapasztalat határa, hanem a «Geisterseher» hona, melyben du Prel tévelyeg. És még sem lehet e tant oly egyszerűen félretenni, mint «ábrándot», — mert nagyon egészséges, a lélektan egész történelmén áthuzódó néhány gondolat újra feltámadt benne. Az, hogy a lélekhez nemcsak az öntudatos szellemi tevékenység, hanem ép úgy az organikus tevékenységek is tartoznak, már Aristoteles óta lett sokszor tanítva; az, hogy a test van a lélekben s nem megfordítva (a miből du Prel helyesen következteti, hogy a physiologia a lélektanba esik, nem mint Comte hitte, megfordítva), szinte régi tan s ugyan így lett fogalmazva már Plotinus és a neoplatonikusok által. Ezek figyelemreméltó gondolatok. De a további fejtegetések ködös hypothesisek, melyektől csak az álláspont áthelyezése által lehet szabadulni; mert a metaphysika itt magával ragadja az okos gondolkodást is. Du Prel tanának okát (49. l.) abban adja elő, hogy a monismus azért szükséges, mivel a testet a szellemből s megfordítva levezetni nem lehet. Du Prel nem véli azt másként elérhető, mint azáltal, hogy egy 3-dikből vezeti le mind a kettőt. Ezen levezetés azonban csalódás. Mert mi az a 3-dik? Nem egyéb, mint a transcendent világba áthelyezett kettősség. Ama 3-dik áll egy astralis testből és egy transcendentalis tudatból. Igaz, hogy az a csillagtest a szellem látható formája; de hiszen ez nem képez nehézséget. Ha ugyanis azt mondom, hogy az ember nemcsak lélekből, hanem testből is áll *lényegszerűen*, akkor nem szükséges dualismust tenni fel benne. Ámde a lélektani dualismus nem vonatkozik ama ködös transcendent állapotokra, hanem ezen földi lételünkre. Földi lételünkben észleljük a testi és lelki tünemények dualismusát, s erre nézve forog fenn a kérdés: mikép értendő azok egysége? A kinek, a «materialisatio» egészen érthető gondolat, mint du Prel-nek, annak számára nem létezik nehézség. De a ki a materialisatiót meg nem bírja érteni (s véleményem szerint ez a dualismus bökkenője), annak számára a transcendent létező gondolata nem elég kiegészítő. Mert ámbár megengedhető, hogy az organikus functiók is a lélekhez tartoznak (s ezt bajosan lehet elszakítani tőle), de a testen észlelt tünemények mások, mint a szellemi tünemények — s ennek magyarázatát nem adja du Prel.

Ezek után bátran állíthatni, hogy a párhuzam gondolata sehogy sem kielégítő. Egyfelől kétséges a tény maga, mert bár mások a testi, mások a lelki tünetények, sem a párhuzam, sem a proportionalitas köztük nem tény, hanem *magyarázat*. Ilyen minőségében pedig a párhuzam értéktelen; mert vagy kétes szembeállításra szorítkozik, mikor is a kapcsolat szoros volta érthetetlen, ha pusztán *párhuzamnak* vesszük, vagy pedig a valóságot az ellentét egységeül tekinti (Bain), vagy egy metaphysikai azonosságban vél megoldást találhatni, a mi ellen az októrvény helyes értelme tiltakozik (Höföding), vagy a transcendent világba teszi át a dualismust, melyből a phaenomenalis világnak kétségtelen dualismusa nem érthető. Mint magyarázat ennél fogva a realis párhuzam feltevése teljesen értéktelen.

V.

Foglaljuk már most össze hosszúra nyúlt fejtegetésünk egyes szálaít s igyekezzünk rövid vonásokban azon felfogást jelezni, mely, a felkutatott tényeknek megfelelve, az átvizsgált magyarázatok ellenmondásaiba nem keveredik.

A tényállás röviden összeállítva a következő. Alaptény az, hogy az ember, mint való lény, egységes létező, mely számos egymásra vissza nem vezethető tevékenységet fejt ki s e sokféleségben is megőrzi realis egységét. A fundamentalis tény tehát: *az ember egysége és tevékenységeinek sokasága*.

Ezen tevékenységeket, különbözőségüket meghagyva, az öntudat közvetlenül érti. Közvetlenül ismeretes, mit tesz az: emésztteni, lélekezni, nemzeni, hallani, látni, érezni, gondolkodni, akarni; úgy hogy e ponton az ismereti kérdés csak az: mily módon lehetséges az öntudatnak e közvetlen megértése? A feleletet ezen kérdésre úgy jelezhetjük, hogy az öntudat e tevékenységeket abból érti, a mit azok az *egység* érdekében tesznek.

Ezen tevékenységeket bár egyforma természetűek, mert ugyanazon egységnek nyilvánulásai, tapasztalatilag mégis két csoportba foglaljuk össze. Az egyik csoportban mozgás a tevékenység, melyet mikroszkopikus alakoknak supponált elemei (atomusai) végeznek. E csoportnak minden részlete *szemléleti* (látási, tapintási stb.) vagy *érzéki* s tevékenységének formája a mozgás. A másik csoport közvetlenül nem tartalmaz szemléleti elemeket, hanem csak *jelent* valamit az öntu-

datra nézve s ennek formája többé nem a mozgás, — hanem a logikai jelentés.

Az első csoportot anyagnak, *testnek* nevezzük s szemléleti elemei a sejtek s az azokat alkotó chemiai elemek; tevékenységük mindössze atomcsoportosulás (configuratio), részint az egyesülés, részint a szétválás alakjában. A másik csoportot *szellemnek* nevezzük s elemei a jelentések, miknek formája az idealitás.

E két csoport tényleg *mindenkor együtt jár*. A szemléleti elemek mozgásának van jelentése; a gyomor, a szív, a nemi szervek, az érzékek tevékenysége mozgás, de a mozgásnak jelentése van: emésztés, vérképzés, nemzés, látás, hallás stb. A tapasztalat először a saját testén, azután, terjeszkedve, más testeken is tanulja, mely testrészek tevékenysége mit jelent az egészre s így az öntudatra nézve is. Ily módon lesznek a test egyes részei bizonyos tevékenységek székhelyeivé, *szemléleti képviselőivé*. Minthogy pedig azt tapasztaljuk, hogy az összes testrészek központi összetartója az idegzet, — mennyiben a testrészek minden tevékenységét az idegek szabályozzák, melyek a test minden pontjából az agyvelőbe húzódnak, — azért a testi tevékenységek székhelyeül a tudományos tudat lassanként az agyvelőt tanulja tekinteni. Ide húzódnak az emésztés, vérképzés, nemzés, érzékelés ideg pályái s a tapasztalat módszeresen igyekezett — nagy, bár egyelőre nem végleges sikerrel — az agyvelőben azon pontokat megjelölni, melyekben az egyes tevékenységek eredetüket veszik. A magasabb, elvontabb tevékenységeknél ez még nem sikerült, — de az ösztönzés folyton fennáll s a fürkésző elme nem mond le azon reményről, hogy azok számára is sikerül majdan a székhelyek pontos megjelölése.

Ezen kétféle csoport között, mint mondtam, *szoros és kétségtelen összefüggés van*, — mely összefüggés még szorosabbá válik az által, hogy az egyes testrészek változásai más testrészek változásaival karöltve járnak, pl. az emésztés a szív tevékenységével, emez a kedély állapotokkal stb. A szemléleti kép változása jelentési változást vonz maga után pl. a szemideg ingerléséből látási kép származik; s a látási kép érzelmeket vonz maga után, indulatba hoz s tettekre indít.

Ezen tényállás magyarázatára szolgálnak az általunk megvizsgált feltevések. Mindnyájánál a forgópont: az egység megértése a tevékenységek sokaságából, vagyis az összefüggés a szemléleti és jelentő csoport között. Miként lehet az, hogy a sok tevékenység *az egy emberből* ered s hogyan érthető az, hogy a szemléleti mozgás a jelen-

tés idealitásával összefügg? ezek a megfejtendő kérdések. A megfejtések céljuktól messze elmaradtak. A monizmus nem bírja a csoportok kettősségét megmagyarázni; a dualizmus a kettősségben az egységet meg nem értheti s a párhuzam realitásával ép úgy távozik a tényektől, mint a kölcsönhatással. Sem az egyik, sem a másik nem tény, hanem magyarázat, mely maga is igazolásra szorul.

A magyarázatok elégtelenségének oka az álláspont helytelenségében rejlik, s azért a test és lélek viszonya mindaddig érthetetlen marad, a meddig realistikus irányban és metaphysikai alapon magyarázzuk. Semmi dialektika nem képes a való mozgásról az érzésre eljutni; és semmi metaphysika nem fogja a két különböző substantia egységét megfejteni, ha csak a vinculum substantialeban a kettő közé harmadik valóságot nem szorít. Minden metaphysikai magyarázat a lényeg fogalmán szenved hajótörést.

Az álláspont áthelyezése azért itt is a megfejtés előfeltétele, valamint azt az összes metaphysikai problémákra vonatkozólag más helyen kifejtettem («Az ember és világa» I. r. 34. l.). A fenforgó kérdéseknél maga a tényállás is, mint egyedül igazoltra, ezen álláspontra utal. Mert, a mint azt III. 1. alatt kifejtettük, testi-lelki összes tevékenységeinket csak képek alakjában ismerjük. Az atomusok vélt mozgása ép oly szemléleti (bár csak supponált) kép, mint a testrészeknek szemmel látható egyéb mozgása, ép úgy kép mint a szín, hang, az ítéles, következtetés stb. Mind ezek képek s az ember maga szemléleti és jelentő képek conret egysége, melyben minden szemléleti képpel a jelentés forrt össze. A magyarázandó tehát nem a noumenalis ember, mely ismeretünk tárgya soha sem lehet, hanem az ember mint phaenomenon, mint szemléleti (mozgási s egyéb érzéki) és jelentő képek conret egysége. Vagyis még tüzetesebben, a magyarázandó kérdés ez: *miként lehetséges az, hogy az ember, ki magát közvetlenül szellemnek ismeri, még is saját magának anyagul, testül jelentkezik?*

Azon tény, hogy az egységes ember (mert mindenkinek közvetlen önérzete erről értesíti) kétféle képben jelenik meg magának és másoknak, arra utal, hogy 1. a felfogó alany, két alapfunctiót végez, melyek egymástól jelentésileg teljesen különböznek, (a miből a mozgás és jelentés, test és szellem egymásra vissza nem vezethető természetű értendő); 2. hogy ezen két functio az ismerésben synthetice összeműködik s ez által azon, a realistikus köztudat előtt érthetetlennek látszó, egységeket létesíti, melyeket *tárgyaknak* nevezünk; és

3. hogy e két functio egymást utánképezni bírja, mi által ugyanazon tárgynak kétféle képe áll elő. Ezen két functió az *érzéki* és az *értelmi* functio.

Az *érzéki functio* ragyis a szemlélés a tárgyat térben és időben létezővé teszi és ott szegzi. Ez által egymás mellé kerülnek a látási és tapintási adatok s ezekhez kapcsolódnak a hang, íz, szagadatok, — melyek minden tárgynak külső alakját és holt, nyugvó képét alkotják. Összes tevékenységük *szemléletileg*: mozgás. — Ellenben az *ismerő functio* a tárgyak jelentését adja. Mit jelent az öntudatra nézve e kiterjedt és érzéki valóság? azt az ismerő functio és az öntudat állapítja meg. Ezen functió tehát minden tárgynak lényegét, logikumát tárja fel előttünk.

Az ismerés e kettőnek synthesise (v. ö. «Az ember és világa». 10 és köv. §§-ok.). Ilyen synthetikus egység pedig az ember is, — a maga öntudata számára. A mennyire érzéki, kivált a látás és tapintás körébe esik, annyira anyaginak, testinek képezi magát. Ily módon alakul öntudata előtt a külső forma, melyet emberi alaknak nevezünk. Ezen képnek minden izeeskéje érzéki kép; színe, alakja, tapintatósága — mind érzéki, s egyebeket a testről egyáltalában nem tudunk. Ezen adatok az öntudat szegző erejének befolyása alatt minimalis szemléletekké (sejtekké, atomusokká) bomlanak szét, a melyek (újra csak az öntudat számára) mozognak azaz térbeli viszonyaikat változtatják. Jelentésétől eltekintve ezen egység szemléleti minimumoknak (azaz: atomusoknak) csodálatos mosaikja, sejteknek gyönsora, melyeknek összes tevékenységei újra szemléletiek, azaz: mozgások. Ez a *jelentésétől* elszakított test, a corpus mortuum, melynek topographiáját idegen cadaverek bonczolása, szerkezetét histologiai kutatások, szemléleti nyilvánulási módjait reagentiák alkalmazása deríti fel. És a mennyire az ember saját magának érzéki tárgya lehet, annyira végig testnek tapasztaljuk. Az érzékek egyébről nem értesítenek.

Ámde mindezen szemléleti képek, melyek az érzékeknek csak *mozgást* mutatnak, az öntudatra nézve *jelentenek* valamit. Ekkép lesz az egyik érzéki csoport mozgása *táplálkozássá*, a másiké *nemzéssé*, a harmadiké *hallássá*, *látássá* stb. Ugyanaz az érzéki kép, mint mozgás, jelentéssé, a testrészt *organummá*, mely bizonyos functiót végez s az agyvelő *központi organummá* válik, melybe minden tevékenység szálai végtére összefutnak. Az agyvelő egyik végével az öntudat napja felé

fordul, míg gyökerével az érzékek sötétjébe terjed le; az érzéki képbe az öntudat a jelentést szövi bele s a holt anyag életszervvé alakul.

Nyilvánvaló, hogy a szellem oekonomiája szerint, saját maga egységének csak csekély, kerületi részét képes érzéki azaz testinek felismerni. Mert a saját agyát nem látja senki, csak másnak agyvelejét látja érzékileg. s ezen képet viszi azután saját magára is át; — de változatos tevékenységeit közvetlenül megérzi s projectióképessége folytán az agyban el is helyezi (localisatio). Más testeknél ellenben a szemléleti kép biztos, de a jelentése iránt kétely fogja el az öntudatot. — S épen ezen körülményben, hogy a saját testének topographiáját közvetlenül nem éri el, bár jelentését közvetlenül megérzi, — ellenben más testeknél a jelentést közvetlenül nem ismeri, de az egész szerkezetet érzékileg után képezheti, — ezen fatalis körülményben rejlik azon nehézség, mely a jelentésnek a szemléleti képekben való elhelyezését oly ingadozóvá teszi. Mert a felől nem kételkedik senki, hogy a lába végzi a járást, keze a fogást, gyomra az emésztést, tüdeje a lélekezést, szeme a látást, füle a hallást, nyelve az izlelést, orra a szaglást; a szervek szemléleti képével ingadozás nélkül és önkénytelenül kapcsolja a tevékenységet s a jelentést. De hogy az agyvelő mely része indítja meg mindezen tevékenységeket, — az már kétes előtte; mert az agyvelőt csak mint *caput mortuumot* ismeri mások fejében s az ingadozás ott áll elő, a mikor a szemléleti képpel a közvetlenül ismeretes jelentést kell összekötni.

Igy történik, hogy nem az *egész* ember, hanem csak csekély része látszik anyagnak; azon része, mely az érzékekre is hat és azok mezében lép az öntudat elé. Ellenben nagyobb része anyagtól mentnek látszik, s a szemlélet korlátoltsága folytán talán soha sem leszünk képesek megmondani, hogy a jelentések mindegyikének milyen szemléleti kép felel meg? A szellemi szervezet kényszerítő ereje azonban itt sem tagadható meg; a legszublímisabb gondolatot is a tudattérben fixirozzuk, részekre bontjuk — vagyis szemléletivé tenni akarjuk. S nincs kétség benne, hogy, ha szemünk oly erős nagyító lenne, mint öntudatunk, a gondolatok szublímítása számára is a megfelelő minimális szemléletet megszerezhetnők.

Az öntudat annál fogva a szellemi szervezet által kényszerítették arra, hogy az embert kettős alakban szemlélje. Mennyire érzéki képek alakjában lép fel, annyira anyag; mennyire az érzékek határa nem terjed, annyira anyagtalan. De e kettő csak együtt véve képezi a

való embert. *Test és lélek azért nem két valóság, hanem két felfogási mód; érzékeinknek mind anyagul, értelmünknek mind szellemül jelentkezik. A test az érzékileg szemlélt szellem; a szellem az érzékektől külön álló jelentés vagy a közvetlenül érzett test. Érzéki és értelmi azonban mindkettő öntudatunk tényei, s mint ilyenek egyformán szellemiek, azaz idealisak.*

Ezen álláspont nem metaphysika; ez positiv álláspont, positiv a szó igazi értelmében. Mert positivum csak a *tudattény*, minden egyéb nem positivum, hanem ratiocinatum, következtetés. Ez álláspont tisztán ismeretelméleti, gnostikus; a philosophia csak mint gnosis lehet önálló s minden problémája csak mint gnostikus kérdés bír értelemmel. De ha ez álláspont helyes, akkor nemcsak a tény, hanem a látszatot is bírja megmagyarázni. Ilyen látszat pedig: a tünemények párhuzamossága és egymásra következése.

Nyilván, hogy a párhuzamosságot a mi álláspontunk már elvileg is involválja. A mennyire szemléleti tárgy az ember, annyira terjed a jelentés párhuzamossága is. A látó ideg külső alakja: látás nyugvó állapotban; a külső alak belső megrendülése: látási kép, melyet az öntudat ilyenül felismer. A n. optikusnak tovaterjedő mozgása a látás tevékenységének szemléleti képe; a szemlélet más, mint a jelentés, a mozgás (az opticus sejtjeinek változása) más, mint a látás funkciója. De e máslet csak az ismeret két formája számára más; s a meddig a physiologia a reczehártyán a képet fel nem fedezte, a látás tevékenységének más szemléleti kép felelt meg. Azért a párhuzam tényleg megvan, — de csak mint ismereti tárgy és semmi sem jogosít fel arra, hogy e párhuzamot két ellentétes valóság nyilvánulásaként fogjuk fel. Mihelyest ezt teszszük, eltávoztunk a tudatténytől s metaphysikát űzünk. A valóság e kettő concret egysége, — egymástól elszakítva abstractiók.

Ilyen metaphysikai feltevésre támaszkodik a kölcsönhatás tana is. Az bizonyos, hogy a változott jelentésnek a szemléleti kép változása is meg felel, valamint hogy más szemléleti kép más jelentést rejteget. Ámde azt állítani, hogy a szemléleti mozgás a jelentésnek okozója, — akár azon értelemben, hogy maga változik jelentéssé, akár úgy, hogy más substantiát indít tevékenységre, melynek változása e kép, — ezen állítás teljesen értelmetlen. A képek között oki viszonyt ily alakban nem fedezhetünk fel; okviszony csak a külső tárgy és a szellem között lehetséges. Az inger folytán (előttünk ismeretlen módon) változás áll elő az *emberben*; de ezen változás nem

halad két stádiumon át, mint ha először a szemléleti kép változnék s azután *ennek ingerlése* folytán a jelentés is. Mert ez csak különálló két valóságnál volna érthető, — s épen a körül forog a kérdés, vajjon ilyen két valóság létezik-e? Ellenkezőleg: tény az, hogy a jelentés változása előbb lép a tudatba s aztán keressük a szemlélet oldalán a megfelelő változást. Azaz: a szemléleti a posterius; az alap, a prius: a jelentés. Így előbb halljuk a hangot s aztán igyekszünk azt valami szemléleti képpel (az acusticus és a kéregcentrum változásával) összekötni. Ha ily körülmények között mégis okviszonyról beszélünk, akkor a szavak jelentésével visszaélünk; mert ha mindent birnánk is dialektikailag megérteni, egyet a szellem soha sem lesz képes felfogni és elismerni: *hogy a test a valóságban szellem legyen*. Mert akkor az érzékiség az értelemmel *egy* volna, ez pedig ellentmond a szellem organiszmusának. A szellem sem érzékiség, sem értelem külön, — hanem mind a kettő együttvéve; e kettő felett trónol functiói elnökséggel: az öntudat.

Az ember önérzete léte, egységének csalhatatlan bizonyítéka. Ellentétes substantiák erőszakos egybekényszerítéséről önérzetünk nem tud semmit; minden tevékenységünk az egységről tanuskodik s ez egység nélkül önfentartási törekvésünk képtelenség, mert lehetetlenség volna. De az ismeret számára az egység kétségtelen volta mellett is fennáll az alak kettőssége és azzal a megismerés határa. Miként lehetnek a szemlélet minimumai a jelentés kifejezői: ez a test és lélek viszonyának igazi mysteriuma. Ezen nehézséget érezte a dualismus, midőn annyiszor hangoztatta, hogy az atomusok mozgásával a jelentés azaz szellemi tevékenység nem lehet egyértelmű. Csakhogy ez nem a test és lélek közti viszonynak sajátságos és kivételes titokzatossága; minden ismeretnek ez a végső határa s ugyan ezen kérdést általánosságban már az anyag és erő problémájánál találjuk. Realistice ezen kérdés in abstracto sem fejthető meg; annál bonyolultabb lesz in concreto, pl. az ember egységes voltának problémájánál. A megszámlálhatatlan atomusok tevékenysége teljesen különbözik attól, a mi az öntudat előtt mint jelentés nyilvánul; az elemek önélete önérzetünket soha sem lepi. Amott villanyossági, meleg-, fénytűnemények, miket érzéki alakban észlelünk, — emitt gondolatok, érzelmek, szenvedélyek! A meddig valóságokul tekintjük, a megfejtés lehetetlen.

Ámde épen ezt szünteti meg álláspontunk. Tudattény nem két valóság (mert ezen hypothesis már utólagos, értelmi elváltoztatása a

ténynek), hanem kétféle képcsoport, melyek egymással összeforrvá az ember valóságának képét teszik; nem anyag és szellem, hanem kétféle kép, szemlélet és jelentés az ismeret tárgya. A szín, mint jelentés, különböző idegállapotokhoz, mint érzéki képekhez, van kötve. Ezen concret egység megfejtése ismereti tárgy s a szellem organismusából megérthető; ellenben az anyag és szellem való, realis kettőssége sem tudattényül, sem ismereti tárgyul adva nincsen. Maguknak az atomusoknak noumenalis jelentőségét a szellemi tényekkel kapcsolatba hozni nem bírjuk. Nem kerülne ugyan sok megerőltetésünkbe, azt képzelni, hogy az öntudatnak jelentkező összjelentés, csak az egyes atomusok önéletének, ismeretlen módon megalakult összjelentése; s ez mystikus homályával még mélyelműségnek is látszhatnék. De ezen állítás is csak tudatlanságunknak volna bevallása; végre is a minimalis jelentésnek átalakulását összjelentéssé a «signatura rerum» ismeretlensége folytán meg nem érthetőnk és a positiv alapról letérve, ellenőrizhetetlen constructiókba tévednénk.

Épen azért a tudattényhez tartjuk magunkat, mely annyit mond, hogy a jelentés érzéki mezben lép fel s ez által testi alakot nyer; igyekszünk a párhuzamot a kettő között megállapítani s lemondunk arról, hogy képzelt valóságok között emberi elme számára megérthetetlen vonatkozások után fürkészszünk. Positiv lélektani feladatúl fenmarad e jelzettekén kívül felkutatni: milyennek gondoljuk az egyedül ismeretes szellemi valóságot, hogy az ismerés ténye maga érthető legyen, — s e positiv problema, mely a lélektan egész rendszerére kihat, második közleményünk tárgyát fogja képezni.

Böhm Károly.

A BÖLCSÉSZET VISZONYA A THEOLOGIÁHOZ.

*Paul Janet után.**

Előadásunk folyamán immár elérkeztünk oda, hogy tárgyalnunk kell a bölcsészet viszonyát mindahhoz, a mi őt határolja, viszonyát nemcsak a többi tudományokhoz, hanem a tanulmányok mindazon rendjéhez, a szellem mindazon alkalmazásaihoz, a melyek az értelmi tevékenység terét képezik. A bölcsészet viszonyban áll mindazzal, a mi az emberi szellemet érdekli, első sorban az exact tudományokkal, de a humán tudományokkal is, a történelemmel, a politikával a vallással. Hogy elemzésünket a legkiemelkedőbb oldalról kezdjük, tekintsük meg először a bölcsészet viszonyát a valláshoz.

Midőn ezen kényes kérdés felett elméltünk, velünk is olyas valami történt, mint a mi a J. J. Rousseau elméjében végbement, midőn első művével pályázni akart a dijoni akadémia által kitűzött kérdésre. Tudjuk, hogy ez az akadémia azt kívánta: vajjon a humán tudományok és a művészetek előhaladása hozzájárult-e az erkölesség javításához? Beszélük (s Marmontel megerősíti e tényt *Emlékirataiban*), hogy midőn J. J. Rousseau meglátogatta Didero-t, ki ekkor a vincennesi vár foglya volt, a hova némi szertelenkedések miatt zárták, s elmondá neki, hogy ezen kérdésre pályázni szándékozik, Diderot azt kérdé tőle: És micsoda álláspontot akar ön elfoglalni? — Az igenlőt, viszonzá Rousseau. Eh mit! — mondá Diderot, — ez a szamarak hidja, az ellenkező tételt kell felállítani, ha az ember valami újat akar mondani. Rousseau-nak szeptet ütött a fejébe ez a tanács. Ez igen eredeti szerepre nyitott kilátást. A paradoxonra hajló lángelme fölébredt benne. Az igazat megmondani, ebben állott az ő igazi lángesze, ez volt az ő még teljesen ki nem fejlett valódi gondolata, melyet

* E felolvasás egyik részét képezi ama felolvasási cyclusnak, melyet Paul Janet tavaly a párisi Sorbonneban tartott, melynek első tagozatát e folyóirat 1888 III—IV. száma: «Tudomány-e a philosophia» czímen közölte. Szerk.

Diderot, tudtán kívül fölfedezett, napfényre hozott. Rousseau elfoglalta az ismert álláspontot, a mely döntő jelentőségű lett életpályájára és őt halálos küzdelembe sodorta a civilizációval.

Megtartva a kellő arányokat és mellőzve a különbségeket, mi is, mint Rousseau, a föltett kérdés vizsgálatánál némileg hasonló reflexiókkal térünk át az igenről a nemre, vagy ha úgy tetszik, a nemről az igenre. Valóban, első gondolatunk ez volt: mutassuk ki a bölesészet és vallás közt levő különbséget, állapítsuk meg szilárdan emennek függetlenségét amazzal szemben, miután egyik a vizsgálat szabadságán, másik a tekintélyhiten alapul. Sőt számítottunk arra is, hogy a bölesészet számára meg fogjuk követelni azon jogot, melynél főgva a vallást nélkülözhesse, vagy azt helyettesíthesse, meg hogy azt megbírálhassa, sőt, ha a szellem szabadságának érdekében szükség lenne reá, azt le is küzdhesse. Végre kizárólag azon álláspontra szándékozunk állani, a melyet a szellem szabadságának neveznek. De megfontolva a dolgot, ugyanazt mondottuk magunknak, a mit Diderot mondott Rousseaunak: «De hisz' ez a szamarak hídja!» Valóban, ki vitatja ma el a bölesészet azon jogát, hogy a vallástól különválhatik, sőt attól el is szakadhat és azt megtámadhatja? Ez a bölesészetnek annyira elismert joga, hogy bizonyos körök egyenesen kötelességének tekintik. Ez a hivatalos igazság. Egy valóban független szellem ma, a helyett hogy együtt ordítana a farkasokkal és ezredikszer ismételné a Voltaire és Diderot ellenvetéseit, talán szebb feladatot is találhat magának. A nélkül, hogy elfojtaná szabad vizsgálódását, a nélkül, hogy lemondana rationalista hitelveiről, talán inkább fogja őt csábítani annak vizsgálata: mi által méltó a vallás a bölesész tiszteletére, mi által szolgál az igazságnak? Minthogy ő is csatlakozzék azon természetlen támadásokhoz, a melyeknek a vallás ki van téve. Talán okosabb dolog lesz feltüntetni a vallás és a bölesészet közt levő rokonságokat, mint ellentéteiket és összeférhetetlenségöket, inkább keresni azt, hogyan értik meg egymást jobban, mint azt, hogyan távolodnak el jobban egymástól. Egy ily gondolatsor sokkal alkalmasabb, sokkal igazabb, s talán sokkal bölesészbibb lesz, — a mint azt igyekezni fogunk kimutatni.

A gondolkodásnak ezen útjára minket a positivisták bírálata hajtott, a mely egyformán irányul a theologia és a bölesészet ellen, s a mely ugyanazon száműzéssel akarja őket sujtani. Hosszú ideig, még a spiritualista bölesészek is, a kik egyidejüleg rationalisták voltak, a

theológiával szemben szabad gondolkodóként viselték magokat, s ehhez meg volt a magok joga; de azt hitték, hogy saját érdekeket szolgálják, ha fenhangon hirdetik ezt a különválást; gyanakodó szellemmel voltak eltelve, a melynek kétségtelenül meg volt a maga alapja, de a melynek folytán úgy tekintették ügyöket, mint a mely a theológiától teljesen különvált, sőt vele ellentett dolog. A pozitivisták kényszerítették őket erre az elzárkózottságra. Szilárd és mély ellenvetéssel léptek eléjük, a mely megváltoztatta a dolgok állását; ez az ellenvetés abban áll, hogy a metaphysika nem nagyon dicsekedhetik a theológiától való függetlenségével, hogy ez a függetlenség egészen negatív és pusztán kritikai; de mindamellett is, a tan positiv alapját tekintve, a metaphysika egész substanciája nem egyéb, mint átalakított theologia, átfordítva abstract nyelvre, átmenvén a concret személyiségek gyanánt felfogott természetfölötti entitásokról — a substanciák és metaphysikai qualitások gyanánt felfogott logikai entításokra; az alap úgy egyik, mint másik részen mindig ugyanaz. Egyébiránt bizonyos — többé-kevésbé vakmerő és független — metaphysikai iskoláknak semmit se használna, ha kiválnának is a többtől, áthárítván az ellenvetést a spiritualista tanokra, s theológiáknak nevezvén azokat ugyanazon a jogon, mint magokat a vallásokat; ez époly ügyetlen, mint kevéssé loyális és elvégre is haszonnélküli taktika lenne, mert a pozitivisták — és joggal — nem választják külön egyik iskolát a másiktól. Szerintök az egész metaphysika, akármiféle formában jelenjen is meg, a theológiából származott. Ez épúgy áll a pantheismusról és az idealismusról, mint a theismusról és a spiritualismusról. Hegel és Schelling épúgy a protestans theológiából származott, mint Descartes és Malebranche a kath. theológiából; Sokrates, Plato és Aristoteles megtisztították a népszerű mythológiát, és az alexandriai iskola a metaphysikában csak azért talált új fogalmakat, mivel a keleti vallásoktól vett inspiratiót.

Igy hát e pontra nézve igazat kell adnunk a pozitivistáknak; bírálatuk indokolt. A metaphysika a theológiából ered s igen szoros kapocs, rokonság van a theologiai és a metaphysikai tanok között; eltekintve a formai különbségtől, alapjában véve, mindkettő ugyanazon jellemű.

De ha ez így van, akkor a metaphysika, midőn a theológiát átengedi a positivismus és materialismus támadásainak, a mint ezt tenni szokta, önmagát a megsemmisülés veszedelmének teszi ki. Mert vagy

azt kell mondanunk, hogy a theologiai tanok föltétlenül és gyökerestől hamisak, és pedig úgy tartalmukat, mint alakjokat tekintve, de akkor aztán magokkal sodorják a bukásba mindazt, a mi tőlük ered, t. i. a metaphysikák és theológiák közös alapját; — vagy pedig el kell ismernünk, hogy a metaphysikai igazságok, a melyek alapjokat tekintve, a theológiához csatlakoznak, nem szűnnek meg azért igazságok lenni, hogy a theologiai, sőt mythologiai formákba vannak beburkolva. Kétségtelen, hogy a metaphysikára nem tartozik a vallások történeti igazságának kérdése: ez nyílt kérdés marad, melyet kiki úgy fog megoldani, a mint érteni fog hozzá; de a theologiai megoldásokban, az alapnál fogva a metaphysika is érdekelve van, mert ez már a saját területéhez tartozik.

Ezen elismerést megadni a theológiának, époly könnyű a szabad gondolkozóra, mint a hívőre nézve. Ha a theologia kijelentett, nyilvánvaló, hogy azt tiszteletben kell tartani. Ha emberi eredetű, miért ne fogna kezét a metaphysika egy oly művel, a mely, épuigy mint ő, az emberi szellem kezdeményezésének és találatkonyságának köszöni eredetét. Sőt el lehet mondani, hogy több találatkonyság van a theológiában, mint a tulajdonképeni metaphysikában, a mennyiben a metaphysika a theológiából indult ki. Igaz ugyan, hogy gyakran az ellenkezőt s a kölesönös hatást is lehet tapasztalni s a tudós theológiák épannyira okozatai, mint okai a metaphysikai rendszereknek; de ez csak szorosabbá teszi a két tudomány közt levő kapcsolatot. Érthető a philosophiának a theologia iránti ellenszenvé és támadása, mig ez neki föllebbvalója és elnyomója volt, és az emberi szellem szabadságát leigázta; de mihelyt e lealázó iga alól felszabadult, a metaphysikának birnia kell annyi felvilágosodással, hogy a dogma formája alatt, melynek betüit eldobhatja, de a melynek szelleme az övé, fölismerje az igazságot, mely nem szűnik meg azért igazság lenni, mivel a képzelet fátyolába van burkolva. Mennyi igazságot találtak fel a költők, a melyek azért nem kevésbé igazságok! Ellenben, ha a theologia a magasból származik, miért utasítaná el a philosophia, hogy egy magánál magasabb forrásból táplálkozzék? A theologia iránti vak ellenségeskedés mindenképen ámulás maga a metaphysika iránt.

Ezeket az észrevételeket szemmel láthatóan igazolják a tények, ha közelebbről tanulmányozzuk a vallás és a philosophia egymáshoz való viszonyát.

S először is, mi a vallás? Erre a kérdésre nem könnyű felele-

tet adni; nem könnyű oly meghatározást találni, a mely minden vallásra illik, s a melyben a vadak fetisismusa épúgy bennefoglaltatik, mint a keresztyén vallás. De nekünk itt nincs szükségünk tudományos és szigorú meghatározásra a vallásról általában. Nekünk csak azt a vallást kell szem előtt tartanunk, melyet közvetlenül ismerünk, a melylyel együtt élünk, a melylyel gyermekkorunk óta bizalmas lábon állunk és a melyet a philosophia szüntelenül saját oldalánál talál a külvilágban. Ezzel áll a philosophia tényleges viszonyban. A többi vallásokkal fennállott viszonyai ma már a történelem körébe tartoznak; tehát itt csak a keresztyén vallásról lesz szó.

Ha most azt kérdezzük, mi képezi a keresztyén vallást, azt találjuk, hogy bizonyos *dogmáknak* nevezett igazságok létezése, a melyekben hinnünk kell, ha valódi keresztyének akarunk lenni. Az nincs mondva, hogy ezen dogmákban bizonyítékok nélkül kell hinni: ez tévedés lenne; a dolog úgy áll, hogy ezen dogmák bebizonyítása nem magokból a dogmákból vétetik, mint a bölcészeti igazságoknál, hanem egészen más természetű külső bizonyítékokból, t. i. történeti tényekből, a melyeknek természetfölötti jelleme azok előtt, a kik hisznek, bizonyítja az eljök szabott dogmák isteni eredetét. Egyszóval csodák, profétiák, hagyomány s az irás tekintélye által bizonyítják a dogmák igazságát, vagy pedig a morál fensőbbisége által. De mindezek a bizonyosságok külsők magához a dogmához mérve: ezt, mint igazságot, bizonyítás nélkül hinni kell.

A pogány vallásnak nem voltak dogmái. Az istenek természetfölötti személyiségek voltak, kiknek tisztök volt a természet különféle műveletei vagy az emberek érdekei felett őrködni. Aldozatokat nyújtottak nekik, hogy őket jóindulatra gerjeszszék, vagy haragjokat megengeszteljék: ebből állt az egész. Náluk nem találunk az igazságok összefüggő rendszerére, a melyek az isteni dolgok rendjét képviselnék és feleletet adnának azon problémákra, melyeket az emberi kíváncsiság támaszt a dolgok eredete felől, vagy legalább, ha rejlett efféle képzet a mythologiai hit mélyén, az nem volt szabatos alakban körvonalozva. Hasonlóképen a judaismusnak és a mahomedanismusnak se volt dogmája, vagy ha volt is, csak nagyon kevés. Ezek a vallások, eltekintve történeti és nemzeti oldaluktól, nem sokat különböznek azon deismustól, a minőnek a rationalista philosophok a kijelentés nélküli vallást képzelték.

A keleti vallásokról, melyeket nem ismerek, nem merek határo-

zott véleményt megkoczkáztatni. Meglehet, hogy itt is találánk valami olyat, a mi hasonlít a keresztyén vallás úgynevezett dogmáihoz, azaz többé-kevésbé mély, többé-kevésbé észszerű fogalmakat a dolgok lényegéről és az istenség természetéről. Ha így volna, ugyanazt kellene mondanunk a keleti vallásokról, tekintve a keleti bölcseszetekhez való viszonyukat, mint a mit a keresztyénségnek a nyugati bölcsészethez való viszonyáról mondandók vagyunk.

Ha most már egy kissé közelebbről megtekintjük azt, a mit theologiai dogmának neveznek, azonnal látni fogjuk, hogy ezek a dogmák, mint az isteni természetnek, a dolgok eredetének és végének kifejezései, valósággal metaphysikát foglalnak magokba; hogy a vallás, legmagasztosabb eszméiben úgy tekinthető, mint az érzelem metaphysikája, épúgy, mint a metaphysikát az ész vallásának nevezhetjük. Csakhogy ezek a dogmák, mint természetfölötti, azaz kijelentett, és az észnek föltötte álló igazságok *mysteriumoknak* neveztetnek. Egyik sajátja a keresztyénség, vagyis az ismert legmagasabb vallásnak, hogy *mysteriumokat* állít az emberiség hite elé

A *mysterium* fogalma az ember lelkében csak akkor fogamzott meg, midőn a természetinek és természetfölöttinek, a rationalisnak és kijelentettnek világos és szabatos megkülönböztetése létrejött. A primitív vallásokban, mint azt gyakran megjegyzték, a természeti és természetfölötti nem különbözik egymástól; a természetfölötti mindenütt ott van a természetben. Epen így nincs különbség a rationalis és kijelentett között. Nekik minden kijelentett. Minden az istenek ajkával beszél; minden csupa Isten; és "úgyszólván semmisem rationalis és emberi. De midőn az exact tudományok, a bölcsészet és az ipar előhaladása folytán az emberek odáig jutottak, hogy a természeti törvényekről és a szellemi törvényekről némi fogalmat tudtak magoknak alkotni, akkor belátták, hogy vannak bizonyos igazságok és bizonyos tények, a melyekhez a természet és saját eszköz pusztá ereje által is hozzájuthatnak; s ezen igazságokra és ezen tényekre a természeti vagy emberi jelzőt alkalmazták, miután az emberi dolgok magoktól természetes dolgok. De ezzel egyidejűleg, továbbra is megtartván azon hitöket, hogy úgy a természeti törvényeknek, mint saját elméjük hatáskörének egy magasabb rendű uralma is van, supranaturalisnak vagy természetfölöttinek nevezték mindazt, a mi a természetnek vagy saját elméjüknek ismert hatalmát felülmúlta. A vallás ekkor ezen természetfölötti uralom körébe vonult vissza, átengedvén a tulajdon-

képeni világot az emberi vitatkozásoknak (*tradidit mundum disputationibus*) s hozzátéhetjük: az emberi műveleteknek (*operationibus*). Mindaz, a mi ezen túl esik vagy történik, a *mysterium* vagy csoda körébe tartozik.

A theologusok és philosophusok sokat vitatkoztak azon kérdés fölött, hogy vajjon a *myteriumok* egyszerűen fölötte állanak-e az észnek, vagy pedig hogy nem ellentétesek vele? Leibniz egész *előbeszédje*, melyet Theodiceájához irt, s melyben a hit és az ész megegyezőségét fejtegeti, ezen kérdésnek van szentelve.

Mi nem megyünk bele ebbe a vitába. Bizonyos értelemben mindaz, a mi az észnek fölötte áll, már ez által, legalább látszólag, ellentétben van az észszel. Egyébiránt ez a megkülönböztetés, a mely főbenjáró akkor, midőn a dogmák föltétlen hitet követelnek magoknak, mint kijelentett igazságok, sokkal kevésbé fontos, ha ezekben csak symbolumokat és burkokat látunk, a melyek alatt rationalis igazságok rejlenek. Valóban belátjuk, hogy az emberek nem fogadhatnak el egyenesen magától Istentől eredőnek egy oly tantételt, a mely felforgatná az ész minden alapját s következőleg lerombolná bennem azokat az elveket, a melyek segítségével Istenhez emelkedhetem. De ha a dogmákat úgy tekinthetjük, mint a lelkesedés és a képzelet által magától megtalált mystikus igazságokat, akkor elősejtelméit, zsengeit láthatjuk bennök az isteni igazságnak, a nélkül, hogy szószerinti és anyagi igazságoknak kellene őket elfogadnunk, a melyeket szűkkörű szövegekben kell hinni, bármi kellemetlenségek származzanak is abból az ész tekintélye számára.

Ezen szempontból tekintve, nem nagyon fontos, hogy fölötte állanak-e az észnek, vagy nem, mivel mindig föltehetjük, hogy abban, a mi nekünk az ész törvényeivel ellentétben állónak látszik, nem az igazságnak a lényege a fő, hanem az alak, melyben az előttiünk megjelen.

Ha ezen nehézséget ekkép figyelmen kívül hagyjuk, nem lehet oly könnyen elsiklanunk egy másik kérdés fölött, hogy t. i. a *mysteriumok* azért, mert megérthetetlenek, már szükségképen és föltétlenül minden értelem nélkül valók-e? Ezen fordul meg az egész kérdés. A keresztyén dogmák, mint *mysteriumok*, csakugyan csupa nonsensek-e? vagy csak a tapasztalat látókörét felülmúló homályos igazságok-e, a melyek látszólagos ellenmondások alatt, valami reális és concret magvat foglalnak magokban? Vajjon csak afféle tételek-e ezek, mint a

mínőkről Mill Stuart mondja: *Ez a Humphy Dumphy egy Abracadabra*, hol a Humphy Dumphy kifejezésnek épúgy nincs semmi értelme, mint az Abracadabrának? Ezen esetben nem lenne szabad azt mondani ezen hittételekről, hogy ezek dogmák és mysteriumok: ezek egyszerű nonsens-ek volnának, a gondolat semmiségei és a hit elvének lealázása volna a szellemet arra kényszeríteni, hogy higgyen ez üres szavakban, melyek semmit nem képviselnek, vagy a melyek az ellenkezőjét is épúgy képviselhetnék annak, a mit hinni akarunk, például a jó Isten helyére tehetik az ördögöt, vagy valami ostoba babonát csempészhetnek be. A mysteriumok megfoghatatlanságának elve nem terjedhet idáig: «Elhihetem, úgymond Mill Stuart, ha megbizom abban, ki nekem azokat mondja, elhihetem, hogy mond valamit, sőt azt is, hogy ez a valami igaz; de ekkor nem ez a dolog az én hitem tárgya, mert én absolute nem tudom, hogy mi az». Ez esetben a hit a személyre és nem a dologra vonatkozik; az efféle tételeknek semmi közük nem volna a philosophiához. De a dolog nem így áll. A mysteriumok nem absolut nonsensek, azok nem absolute ellenmondó tételek: ezen tételeknek meg van az értelmök, de a mely látszólag ellenmondást foglal magában. Ime ezt értjük mi a mysterium alatt s nem gondoljuk, hogy a theologusok másként értelmeznék azokat.

Igazoljuk ezen állításunkat a főbb keresztyén mysteriumokon. A három legnagyobb mysterium: a háromság, az emberréválás (incarnatio) és a megváltás; mindhárom összeköttetésben áll egymással s felbonthatatlan rendszert képez. Ha e három dogmától eltávolítjuk a megfoghatatlan elemet, a mely őket mysteriumokká teszi, látni fogjuk, hogy nem marad egyéb hátra, mint valóságos metaphysikai megoldás.

A háromság mysteriuma abban áll, hogy Istenben három személy van egyesülve, de a melyek nem képeznek három Istent, hanem csak egy és ugyanazon Istent. Továbbá ez a három személy egyenlő egymás között, habár a másodikat az első nemzette és a harmadik a két elsőbbitől ered. Az Atya teremtő, de a Fiu is teremtő és a Szentlélek hasonlóképen az. Miben áll a mysterium? Abban a dogmában, mely a substantia egysége mellett a személyiségek többségét tanítja. Ugylátszik, mintha a substantia egysége és a személy egysége egy és ugyanazon dolog lenne s nem is lehetne máskép. S ime mégis egy doctrina, a mely oly kevéssé ellenkezik az észszel, hogy kérdésbe tehetjük: vajjon fölötte áll-e az észnek? A pantheismus legalább tagadná ezt, mivel az ő törekvése épen arra irányul, hogy a sub-

stancia egységét a személyek végtelen sokaságával kiengesztelje. Sőt bizonyos beteges föltételek mellett sokan még ma is hiszik, hogy egy és ugyanazon személyben több személy nyilvánulását lehet látni. Ez tehát oly kérdés, a melyre nézve a metaphysika különböző állást foglalhat el: így hát nem törhet pálczát a theologia felett egy oly tan miatt, a melyet metaphysikailag is védelmezni lehet. Egyszóval nem lehet elvitatni, hogy a háromságtannak van értelme és pedig világos értelme.

S valóban, egyfelől jól tudjuk, hogy mi a substantia egysége, mert azt érezzük magunkban; másfelől azt is tudjuk, hogy mi a személy, mivel mi is azok vagyunk, — csak azt nem tudjuk megfogni, hogyan lehet kiengesztelni az egységet a sokasággal? Hogy az igazat megvalljam, az én éneemben a tárgy egysége igen jól összefér a tulajdonítványok sokaságával, de a nagy különbség abban áll, hogy a háromság dogmájában nem csupán tulajdonítványokról van szó, hanem személyekről, melyeknek mindegyike, mint tudjuk, magában önálló lényt képez, mint a minők mi vagyunk, minthogy mi, legalább normális állapotban, egyszerre egyetlen lényt s egyetlen személyt alkotunk. Ekképen a mysterium e két kifejezését ismerjük és megértjük: csak az homályos előttünk, hogyan egyesülnek ezek. A háromság dogmájának tehát van értelme, de ez az értelem metaphysikai és pedig mély metaphysikai. Nem egyéb ez, mint az összes philosophiák által fölvetett azon kérdés: Mi a dolgok eredete, az egység-e, vagy a sokaság? A keresztyénség e problémát úgy oldja meg, hogy a sokasággal, és pedig nem bármely sokasággal, hanem egy meghatározott és korlátolt sokasággal elválaszthatatlanul egyesített egységet vesz fel a dolgok eredetének. Valóban, akár a tiszta egységet vesszük fel, mint Parmenides, ezen üres egységből semmi sem származhat; akár egy meghatározatlan sokaságot vesszünk fel, mint a jóniaiak és az atomisták, miután a mennyiség végtelenül osztható, nincsenek őselemek; akár végre, mint Plato, egyszerre fölveszszük az egységet és a határozatlan kettőséget, de két határozatlan elv nem determinálja egymást, s úgy látszik, nem jutunk ki a határozatlanból. A keresztyén háromságban az egység nem az általános számmal, a magában vett mennyiséggel van egybekapcsolva, hanem egy meghatározott számmal, a mely — mint tudjuk — föltétlen minimuma valamely lény bármiféle meghatározott irányú létezésének; mert az első föltétel a léthez a létezés; a második, hogy legyen valami, vagyis birjon valami formá-

val; a harmadik, hogy formáját egy élet- és tevékenységi elv egyesítse a lényeggel, egyszóval, hogy egyikről legyen átmenet a másikra. Tehát nem a meghatározatlan szám egyesül egy meghatározatlan egységgel, hanem az élő, konkrét és lényeges föltételeire visszavezetett egység. Ez a metaphysikai értelme a keresztyén háromságtannak, ez az, a mit a theologusok, egy vagy más forma alatt, abból kivontak, «Menjünk át magunkra», mondja Bossuet: vagyunk, értünk, akarunk. Lenni, érteni és akarni, ezek egyetlen boldog és igazságos lelket alkotnak, a mely sem nem létezhetnék, a nélkül, hogy meg ne ismertessék, sem nem ismerhető fel anélkül, hogy ne szerettesék. Mert mi volna egy léleknek a levés, ha nem ismerné magát, s mi volna az ismerés, ha nem szeretné magát? Így hát mi, a mi tökéletlen és hiányos modorunkban, a mi megfoghatatlan mysteriumainkat, ábrázoljuk.

Ha áttérünk az emberrélevés mysteriumára, mely összeköttetésben áll a háromságtannal, azt látjuk, hogy a megfoghatatlanság itt is, mint az előbbiben, oly kifejezések összekapcsolásában áll, a melyek egyenként véve jól érthetők. Az isten-ember eszméje kétségkívül ellenmondó eszmének tűnhetik föl. De nem lehet azt állítani, mintha mi egyfelől ne tudnók azt, hogy mi az ember; másfelől époly jól tudjuk, vagy legalább tudni véljük, hogy mi az Isten: legalább e kifejezés alatt a legfőbb okot, a föltétlen tökéletességű lényt, a világ okát és az ember teremtőjét értjük. A mysterium tehát itt nem abban áll, hogy megérthetetlen kifejezéseket hoz forgalomba, hanem hogy megérthetetlen módon egyesít egymással teljesen világos kifejezéseket. Van ebben a tételben: Isten emberré lett, kétségkívül némi ellenmondás; és Spinoza azt mondá, hogy előbb megengedné a kör négyszögesítését, mint azt, hogy Isten emberré lett. De ez túlzás: mert a dogma nem azt mondja, hogy Isten emberré vált, emberré változott s megszűnt Isten lenni, mint a mythologiai metamorphosisok állítják, hanem azt mondja, hogy Isten, megmaradván Istennek, felöltötte az emberi természetet, azaz, hogy Jézus Krisztusban a két természet egyesült s egy és ugyanazon lényt alkotnak, épúgy, mint az emberben a test és lélek, — habár külön természetűek, egy és ugyanazon lénynek egyesülnek. Csakhogy Jézus Krisztusban a két természet egysége, az ő benső összeolvadásuk még sokkal bensőbb, és a két kifejezés ellentétesége sokkal nagyobb s csaknem ellenmondássá válik: de épen ezért mysterium! Azonban ez a mysterium nem nonsens. Ez azon metaphysikai problema megoldása: hogyan jöhet összeköttetésbe e végetlen

a végessel? Akármilyen úton oldjuk meg e problémát, úgy látszik, hogy mindig fogunk találni némi ellenmondásra. A két kifejezés egymással összeférhetetlen s mindemellett is egyesítve vannak. Az emberreválás dogmájában a megoldás némileg dramatikusabb módon történik: nem az általános végtelen egyesül az általános végessel, hanem egy konkrét személyiséggel, Isten, egyesül egy konkrét egyéniséggel, egy emberrel; ez kétségkívül mysterium; de ez a mysterium a legelevenebb formában a mysteriumok mysteriumát, Istennek és a világnak együtt-létét és egygyé olvadását ábrázolja.

A megváltás mysteriuma a másik kettőnek a következménye. Sőt azt is mondhatjuk, hogy a másik kettőt csak azért teremtették, hogy ezt lehetővé tegyék. A megváltás dogmája egy másik keresztyén dogmához, a bukás és az eredendő bűn dogmájához csatlakozik; a baj problémájának megoldása. Az eredendő bűn magyarázza annak eredetét, a megváltás mutatja annak végét. A bukás szakadást hoz létre az ember és a végtelen között; ezt végtelen bűnhődésnek kellett követnie, minthogy az első emberben az egész emberiség elkárhozott. Végtelen bukáshoz végtelen elégtétel szükséges; vagy inkább, miután a büntetés nem lehet a sértésnek megfelelő, végtelen bűnhődésre van szükség, a minőt semmi emberi áldozat nem nyújthat. Így hát csak Isten képes az embert visszaváltani. De az az Isten, aki hogy az embernek ő iránta elkövetett vétkét helyrehozza, magát bünteti meg, nagyon is képtelen ellenmondás volna. Tehát nem szabad az egész Istennek lenni annak, aki az emberekért megfizet, hanem csak Isten egy részének, egy isteni személynek, aki az áldozat szerepét elvállalja. Innen a háromság tana. Háromság nélkül nincs emberreválás; emberreválás nélkül nincs megváltás, nincs megváltó. Akkor a véges a végtelennel, a semmi a mindennel közbenjáró nélkül állana szemben. Az ember elveszne irgalom és segedelem nélkül. A baj, ezen hypothesis mellett, örök és absolut volna. Ellenben a megváltóról szóló tan újra megnyitja az ég útját, visszahozza a világba az örömet és reményt: «Még mérhetetlen remény hatotta át a földet!» Ime ez a megváltásnak bölcsészeti értelme. Kétségtelen, hogy egy olyan Isten, aki meghal, és meghal az emberért, egy kissé megfoghatatlan; ezt szívesen megengedjük: de hisz' éppen ezért mysterium, sőt ha rationalis álláspontra helyezkedünk, azt mondhatjuk, hogy mythos. De végre is nem nonsens. Értjük az Isten eszméjét, értjük a halál és a fájdalom, a bűnhődés eszméjét: de itt is ez eszmék kapcsolata siklik ki kezeink közül.

Mindamellett a megváltás és az isteni elégtetés eszméje, magában tekintve, alapjában véve bölcsészeti gondolat, a mely az emberi szellem egyik problémájára ad feleletet: ez a baj problémájának megoldása. A skeptikus megoldás kétségbeejtő; az optimista megoldás gyöngének és hidegnek látszik. A keresztyén megoldás oly nagyszerű, hogy egy Pascalt, szent Agostont is magával ragadott. Tehát nem valami egészen közönséges dolog az, s csak kis lelkek gondolkozhatnak úgy, hogy joguk van arra lenézőleg tekinteni.

Egyszóval, hogy a mondottakat összefoglaljuk, a három nagy keresztyén mysterium egy metaphysikai rendszert alkot, a mely három nagy kérdésre ad feleletet: 1-ször. Hogyan egyesülhet az egy a többel? 2-szor. Hogyan léphet a végetlen összeköttetésbe a végezzel? 3-szor. Hogyan állott elő a baj, hogyan ér véget és betetőzést?

A rendszer megoldási pontja a közbenjáró eszméjében áll. A szellem ezen dilemma elé van helyezve: vagy nincs Isten; — vagy Isten végetlen távolban áll az embertől, egy közönyös, elvont Isten, a ki, mint Cousin mondá: «Az ő magános örökkévalóságának trónján honol». Az ember akármelyik oldalon magában, reménytelenül áll. A keresztyén metaphysika egy középútat nyit, egy középfogalmat nyújt. Egyesíti az embert Istennel az istenember mysteriuma által. Isten ezentúl nem holt Isten; a világ nem elátkozott természet többé, Isten emberi, a világ isteni. Az ember azon szentély, hol a véges istenülésének csodája végbemegy. Ime ez a keresztyén metaphysika értelme, a mely mintha csak arra törekedett volna, hogy úgy a deismustól, mint a pantheismustól különböző megoldást keressen, s mindkettőt felolvaszsa, a hegeli módszer szerint, egy magasabb fogalomba.

Fejtegetéseinknek ezen első részét tehát ezen tételben foglalhatjuk össze: A vallás mysteriumai metaphysikát foglalnak magokba. Második viszonylagos tételünk így fog hangzani: Minden metaphysika mysteriumot rejt magában.

II.

A két előbbi tételből következik, hogy úgy egyik, mint másik részen, philosophiában mint theológiában egyformán van metaphysika, úgyszintén, hogy úgy egyik, mint másik tudományban van mysterium. Tehát a két tudomány, daczára egyes eltéréseknek, sokban hasonlít egymáshoz; a bölcsészet rokon a theológiával.

Mostan vizsgálódásainknak második részét kell kifejtenuünk, hogy t. i. a bölcészetben, mint a theológiában, szintén vannak mysteriumok. A mysterium kifejezésnek kétféle jelentése van.

Vagy negativ értelemben vesszszük, mint áthatolhatatlan homályosságok, megoldhatatlan problémák jelzését: «Sok dolog van égen és földön, mit a te elméd nem képes felfogni», mondja Horatio *Hamlet*-ben. Előbb felállított tételünket nem ebben az értelemben vesszszük. Hisz ez csak banális ismétlése volna annak, a mit száz- meg százszor elmondtak már a bölcészet határaitól és tudatlanságáról. *Multa nescire est quaedam pars sapientiae. Csak egy dolgot tudok, hogy nem tudok semmit.* E különféle kifejezések mind a mysterium szó, a philosophiában szokásos jelentésére vonatkoznak.

De máskép értelmezik azt a theológiában. Itt a *mysterium* kifejezést nem negativ, hanem positiv értelemben vesszik. Mint ilyen nem megoldhatatlan problémákat, hanem ellenkezőleg a problémák oly megoldásait jelenti, a melyekből hiányzik egy vagy két terminus, hogy az emberi elmének felfoghatók legyenek. Ez a mysterium jelentése a theológiában. S csakugyan láttuk: a háromság dogmája, vagyis az isteni egységnek a személyi többséggel való egyesülése; az emberrélevés dogmája, vagyis az isteni természetnek az emberi természettel való megfoghatatlan összeolvadása; a megváltás, vagyis az emberiségnek Isten halála által való üdvözítése, nem pusztá tagadások. Ezek positiv igazságok, melyek reális tartalommal bírnak, s oly problémáknak felelnek meg, a melyek a magok módja szerint kielégítik az emberi természet szükségleteit, de úgy, hogy lenyűgözik az észet, hódolást követelnek tőle, feledését a logikai éles eljárásnak, mint a mely egyáltalában képtelen elérni a dolgok lényegét illető mély igazságokat. Ime, ez a theologiai mysteriumok jelentése. Mi ugyanezen értelemben állítjuk, hogy a bölcészetben is vannak mysteriumok.

Hegel, *A bölcészet története* című művében, szigorúan megbírálja az általa u. n. értelmi bölcészetet, azaz a XVIII. század bölcészetét, a melyet Németországban a *felvilágosodásnak* (Die Anfkklärung) neveznek, s melynek Schelling az *Ausklärung* (a világosság kioltása) gúnynevet adta. Ezen bölcészet jelleme, úgymond Hegel, abban áll, hogy mindenütt ellenmondásokat lát; eljárása pedig nem egyéb, mint az *entweder—oder* (vagy—vagy). De feleli, hogy mindig ott van egy harmadik fogalom is (*ein Drittes*). Különösen gúnyolja Hegel, mint léha és kevéssé philosophikus eljárást a keresztyén mysteriumok elleni

izetlen polemiát: Az egy nem lehet három; — Isten nem válhat emberré; — Senki sem felelős mások vétkeiért. Nem talál elég szót ezen lapos bölcselkedés (*die Plätere*) iránt való megvetésének kifejezésére. Jelezni akarja ezzel, hogy a mysteriumok bölcsészete fölötte áll mélység tekintetében a pusztá rationalismusnak, Voltaire és Rousseau népszerű deismusának.

Minden nagy philosophus érezte, hogy a Descartes által követelt tiszta és világos eszmék körén felül, az emberi bölcsészeten felül, hogy úgy mondjuk, vagyis a mi képességeinkhez alkalmazott s azzal arányban álló bölcsészeten felül van még egy magasabb bölcsészet számára is hely, a mely a bölcsészet rendjében párhuzamban állana a theologiai mysteriumok tanával. Valóban, mi alapon merészné valaki azt állítani, hogy elménk a dolgok rendjének a mértéke, s hogy azontúl, a mit tisztán és világosan megértünk, már semmi sincs? Hát nem épen maga az ész ismeri-e el, hogy van valami, a mi fölötte áll? Mi több, a nélkül, hogy világosan megragadhatná ezt a *túllevőt*, nincsen-e róla valami elősejtelve, valami jóstekintete, s nem próbálhatja-e meg, hogy ezen felső régióról, melyet csak sejtve lát, a nélkül, hogy szellemi látóérzéke teljesen érzéketlen volna iránta, egy bizonyára inadäquat, de mégis lehetőleg megközelítő képzetet alkosson magának? Ezen régiót neveztük mi a bölcsészeti mysteriumok mezejének.

Bizonyítsuk be egy pár példával. Ha volt valaha bölcsészet, mely tiszta és világos eszmékre törekedett, s a mely a philosophiai átlátszóságot a mértani világosság fokára akarta emelni, s a mely végül az érzelmet és a képzeletet ki akarta a philosophia köréből rekeszteni, az bizonyára a Descartes bölcsészete volt. De épen Descartes nem elégedett meg egy féleredményű philosophiával, a mely csak az ész igazságaira szorítkoznék s nem lépné át az értelem határait. Ő nem elégedett meg az Isten létének amaz egyszerű és ragyogó bizonyításaival, a melyek egy pillanatra majd azon csalódásba ringatták az embert, hogy a bölcsészet époly exact tudományyá szándékozik válni, mint a minő a mértan. Nem, ő sokkal magasabbra hágott s merészség tekintetében a többi bölcsészeteket majd mind fölülmúlta, midőn ama különös tételt felállította, hogy Isten nemcsak a világot teremtette, a mi még semmi, hanem a mi már sokkal rendkívülibb, bizonyos tekintetben magát is teremtette, ő a saját lényének szerzője és létezésének egyenes oka.

Valóban, mindazok, a kik olvasták a *Módszerről szóló értekezést* és

az *Elmélkedéseket*, emlékezni fognak, hogy Isten lételének második bizonyításában, a melyet úgy is tekinthetünk, mint az elsőnek kifejtését, Descartes így okoskodik:

«Mert ha egyedül s minden mástól független lettem volna, úgy hogy azt a csekély tökéletességet, a mim van, saját magamtól kaptam volna, akkor ép úgy magamtól kaphattam volna a többit is, a miről tudom, hogy nincs meg bennem, s tehát magam is végtelen, örökkévaló, változhatatlan, mindentudó, mindenható volnék, s mindazon tökéletesség, a mit Istenben látok, megvolna saját magamban». (*Discours de la methode*, 4-e partie, éd. Cousin I. p. 161).

Ugyanezen okoskodás még sokkal merészebben van kifejtve az elmélkedésekben (1. 284.): «De ha független volnék mindenkitől, ha magam volnék létemnek szerzője, akkor nem kételkedném semmiben, nem kívánnék semmit; fogyatkozás se volna bennem, mert *megadtam volna magamnak mindazt a tökéletességet, a miről csak némi fogalommal bírok*, akkor magam volnék Isten. S ne higyjük, hogy a minek hijjával vagyok, az nehezebben szerezhető meg, mint a mivel már is rendelkezem; ellenkezőleg, nagyon bizonyos, hogy *nehezebb dolog volt reám nézve a semmiségből származni; ha én adtam volna magamnak ezen nehezebb dolgot, melyet említettem, ha magam volnék létemnek szerzője*, akkor nem tagadtam volna meg magamtól azon dolgokat sem, a melyeket sokkal könnyebb megszerezni».

Ezen érvelésnél Descartes — úgy látszik — azon nézetben van, hogy az a lény, a ki magától van, okvetlenül önmaga adta magának a létet; mert hogy bebizonyítsa, hogy én nem vagyok ily lény, kimutatja, hogy tökéletlen vagyok; ellenben a magától való lénynek tökéletesnek kell lennie, mert midőn megadta magának a *többet*, t. i. a létet, egyúttal megadhatta magának a *kevésőbbet* is, t. i. a tulajdonítványokat. Ez az okoskodás hamis lenne, ha az önmagától való lény csak a dolgok természete által léteznék: mert ekkor ugyanaz a természet azt is tehette volna, hogy *ő* ugyanakkor szükségképen legyen létezésében és tökéletlen tulajdonítványokban.

Descartes ezen érvelésével sok érvet állítottak szembe azon bölcsészet nevében, melyet Hegel az értelem bölcsészetének nevezett. A magától való létet (*être par soi*), mondák, kétféleképp lehet értelmezni, vagy negative, vagy positive: negative annyi, mint nem mások által lenni, positive annyi, mint maga által, mint ok által létezni. Valóban a második esetben, úgymond Caterus theologus, az a mi önmaga által

való lenne, «mint ok által, s önmagának létet adna, ha szabad és jól megfontolt választás által adá magának mindazt, a mit akart, kétség-telen, hogy megadna magának mindent és így Isten lenne.» De ép ez lehetetlen, mert «Isten nem maga által van, mint ok által, s neki nem állott módjában, mielőtt lett volna, előre látni, hogy mivé lehetne, hogy megválaszthassa azt, a mivé ezután lesz».

Azt hiszi talán valaki, hogy Descartes engedi magát lefegyvereztetni ezen kézzelfogható és sújtó okoskodás által? Oh nem! megmarad korábbi nézete mellett s kijelenti, hogy ezen szavakat: maga által létezni, nem szabad negatív értelemben venni, t. i. úgy, «hogy nincs szüksége okra». Ellenkezőleg, pozitív értelemben kell venni, tehát így: «önmaga által létezni, mint ok által»; és ez az ok «véghetetlen és megfoghatatlan hatalom, s mely bennefoglaltatik az ő eszméjében . . . oly teljes és bőséges hatalom, hogy valóban ez az oka az ő létezésének, s neki nem lehet ennél más oka.» Kétségkívül, nem szükség annyira mennünk, hogy azt állítsuk, mely szerint Isten önmagának a ható oka, nehogy fejtegetésünk pusztá szóvitává fajuljon, mindamellert mivel látjuk, «hogy az, a mi eszközli, hogy ő maga által van, vagy hogy neki nincs önmagától különböző oka, nem a semmiből származik, hanem az ő hatalmának reális és igazi megmérhetetlenségéből, szabad azt is gondolnunk, hogy ő bizonyos tekintetben ugyanazt teszi maga irányában, mint a ható ok a saját okozata irányában, s következőleg, hogy ő önmaga által positive van.» Ezeket mondja Descartes szó szerint a Caterusnak adott válaszban.

Descartes e válasza nem elégíti ki Arnauld-t. Megújítja Caterus ellenvetéseit s újból azt erősíti, hogy «nem lehet megérteni képtenség nélkül, hogy valami dolog létet nyerjen s mégis ez a dolog már előbb léttel birjon, mielőtt mi felfoghatnók, hogy ezt megkapta. Ugyde ez történnék, ha az ok és okozat fogalmát tulajdonítanók egy és ugyanazon dolognak önmagára nézve. Mert mi az ok fogalma? Hogy létet ad. S mi az okozat fogalma? Hogy létet kap. Így hát az ok fogalma megelőzi természetszerűleg az okozat fogalmát». Hozzátette még: «Senkise adhat azt, a mi neki nincs, s így senki más nem adhat létet, csak az, a ki már azzal bir: de minek adná az azt magának? Nem vagyunk hát képesek megérteni, hogy Isten önmaga által van positive, mintha önmagát hozta volna létre; mert mielőtt lett, már azelőtt léteznie kellett volna».

Ezek az erős ellenvetések adják meg Descartes tanának valódi

jellemét. Arról van szó, hogy vajjon Isten oka-e a saját létének, önmagát hozta-e létre, önmagát nemzette-e, a mi képtelen és megfoghatatlan dolognak látszik, mivel akkor már léte előtt kellett volna léteznie. És mégis, Descartes még most is rendületlenül tartja magát; kívánja, hogy az ok szó alatt ne értsük, mint rendesen, az okozattal szemben levő elsőbbséget; de arról az eszméről nem akar lemondani, hogy Isten önmaga mint ok által létezik; nem akarja megengedni, hogy e kifejezés: *önmaga által lenni*, csak negatív. Okának és pedig pozitív okának kell lenni az Isten létének is, mint minden más dolognak. «Én úgy vélem, feleli Arnauldnak, (Oeuvres, id., V. Cousin, II. p. 65 fin), én úgy vélem, hogy szükséges bizonyítani, miszerint a *tulajdonképeni ható ok és a teljes oknélküliség* közt van valami középen álló dolog is, t. i. valamely dolog *positív lényege*, melyre a ható ok eszméje vagy fogalma kiterjedhet, épúgy, mint a mértanban egy lehető legnagyobbnak képzelt körvonal fogalmát kiterjeszthetjük egy egyenes vonal fogalmára, vagy pedig egy végetlen sokoldalú sokszög fogalmát a kör fogalmára».

«De ebből (t. i. az Arnauld ellenvetéséből) csupán azt lehet következtetni, hogy én nem egy tulajdonképeni ható okot hirdetek, nem pedig azt, hogy az egyáltalában nem pozitív ok, a mely analogia útján a ható okra vonatkoztatható . . . Ezért ama kérdés alatt, hogy valami dolog adhat-e magának létet, ugyanazt kell érteni, mintha azt kérdeznék, hogy valami dolognak a természete vagy lényege lehet-e olyan, hogy nincs ható okra szüksége azért, hogy legyen vagy létezzék».

«. . . Es az én véleményem szerint világos, hogy a ható ok fölvétele első és legfőbb, hogy ne mondjam, egyedüli és egyetlen eszköz Isten lételének bizonyítására. Ugyde mi ezzel nem vagyunk képesek élni, ha nem adunk alkalmat elménknek, keresni minden dolgok ható okát, melyek a világon vannak, nem véve ki Istent se; mert mi ok alapján vennők ki őt ezen vizsgálatból, mielőtt be nem bizonyítottuk, hogy létezik».

Igy, Descartes szerint az oksági axioma föltétlen és egyetemes érvényű. Nem szabad magunkat úgy kifejeznünk, mint Kant óta általában teszik: «Minden jelenségnek, vagyis mindannak, a mi létezni kezd, oka van»; hanem általánosabb alakban, ilyenformán: «Mindennek oka van». Ez az elv vezet bennünket Istenhez; de ez alól nem lehet magát Istent se kivennünk, mert akkor ez az elv elvesztené erejét. Istennek tehát szüksége van okra, s nekünk jogunk van kér-

dezni, hogy miért létezik, vagy a mi ugyanaz, miért nincs neki más ható okra szüksége, mint önmagára; s éppen ez a *miért* az, a mi nála a ható okot helyettesíti.

Nyilvánvaló, hogy ebben a vitatkozásban Descartes fölébe emelkedik ama középesszméknek, a melyekkel megelégszik az emberi ész, ha önmagában tisztán és világosan lát. Valóban, mi csak két dolgot látunk tisztán: vagy a tulajdonképeni ható okot, amennyiben az okozatótól világosan különbözik s azt *apriori* magában foglalja s következésképp anóál előbbi; — vagy a teljes oknélküliséget. Es mégis, ugyanakkor kézzelfoghatólag belátjuk, hogy kell lenni még egy harmadik terminusnak is, *ein Drittes*, mint Hegel mondaná; mert bár igaz egyfelől, hogy a ható ok fogalma nem alkalmazható tulajdonképen Istenre ama szokásos értelemben, a melyet mi tulajdonítunk az ok szónak, mindamellett másfelől nem kevésbé igaz, hogy az *oknélküliség* elégtelen, mert valami megfelelő indokának kell lenni, hogy egy lénynek ne legyen semmi oka: és éppen ez a megfelelő indok szolgál neki okul; miután nincsen semmi más lény Isten előtt, ama kellő indok, a mely miatt neki nincs oka, benne magában keresendő: és ez ok; így ő önmagának az oka.

Ha megelégszünk azzal az állítással, hogy a magától való lét csak negatív értelemben vehető, t. i. mint annak kifejezése, hogy Istennek nincs oka, akkor az ő létezése minden alap nélküli brutális tény. Van, mert van. De ha a dolgok eredetére nézve megengedjük a brutális tény, mi szükség van akkor Istenre? s nem lehetne-e elmondani bármely lényről, a mely maga által lenne, hogy van, mert van? csak hogy akkor ezt éppen úgy el lehet mondani az anyagról, mint Istenről. Szükség van hát valami indokra s ez az indok, Descartes szerint, csak a «végetlen és megfoghatatlan isteni hatalom» lehet. Isten oly hatalmas és oly nagy, hogy az ő hatalma megalapítja az ő létét, és oly tökéletes, hogy az ő lényege magával hordja a létet.

Nem lehet kikerülni Descartes ezen dilemmáját; vagy nincs semmi ok s következésképpen Isten se; vagy Isten önmagának oka, a szó pozitív értelmében; s mindamellett is mi képtelenek vagyunk megérteni, hogyan lehet valami önmagának oka. Itt tehát egy fundamentális megfoghatatlansággal állunk szemben, a mely rokon a theologiai mysteriumokkal. Mert ha homályos az az állítás, hogy Isten nemzi a fiút, mennyivel homályosabb, ha azt mondjuk, hogy Isten önmagát nemzi! Vagy inkább nem ugyanazon dolog-e? nem éppen a fiú száрма-

zásának tana-e az, a mely elvont bölcsészeti nyelvre átültetve Descartesnál az önmagának okát képező Isten tantételévé lett? Isten, mint nemző atya, azon «végetlen és megfoghatatlan hatalom», a kiről Descartes beszél; Isten, mint nemzett, a fiú. A metaphysikának ez a két szempontja hypostasiává és személylyé válik a theológiában. Ugy egyik, mint másik részen, Isten magát nemzi, mivel ő, úgyis, mint fiú, úgyis, mint atya, Isten.

Ezen tan nem csupán analogiát mutat fel a theologiai mysteriumokkal, hanem betűszerint is, a háromság dogmájához csatlakozik; s Descartes maga is tudatával birt e viszonynak, mert célzást tesz reá: «Épúgy» — úgymond, — «mint a theologusok azt mondották, hogy az atya a fiúnak az elve, a nélkül azonban, hogy azt mondanák, hogy a fiú elvekből állott elő; épen úgy én azt mondom: Isten önmagának az oka, anélkül, hogy ezzel azt állítanám, hogy Isten önmagának az okozata; mert az okozat kevésbé nemes, mint az ok . . . S bár a theologusok még félnek attól, hogy az ok szót a háromság személyeinek előállítására alkalmazzák s jobb szeretik az elv szót használni, de e miatt nekünk nem szükség annyira félnünk az ok szótól, midőn Istenről önmagát tekintve van szó; mert nem lehet ama föltevéstől tartanunk, hogy ő kisebb magamagánál, mint ezt föltehetnék a háromság személyeiről.»

Descartes ebből azt következteti, hogy ő tulajdoníthatta Istennek az ok méltóságát, a nélkül, hogy ebből azt lehetne következtetni, hogy az «okozat tökéletlenségét» is tulajdonította neki. Itt megint egy megfoghatatlanságot látunk, t. i. egy okozat nélküli okot, — és mégis, nem lehet Istennek azon qualitast tulajdonítanunk, hogy ő, önmaga iránt tekintve, okozat, mert különben beleesünk a *kiáramlásról*, vagyis a különböző isteni állapotok bukásáról, a hypostasisok egyenlőtlenségéről szóló alexandriai tanba, melyet a keresztyénség elvetett. Így Descartes, a nélkül, hogy érinteni akarta volna a háromság mysteriumát, annak a behatása alatt állott; és nem túlozunk, ha azt állítjuk, hogy az Istenről, mint *causa sui*-ről szóló tan mysterium.

Az Isten végtelen és megfoghatatlan hatalmáról szóló titokfejtő tan egy más tanhoz vezet Descartesot, a mely nem kevésbé ellenkezik — legalább látszólag — az ész követelményeivel, s a melyet szintén nem lehet másnak neveznünk, mint philosophiai mysteriumnak. Ez az örök igazságok teremtésének tana.

Az összes philosophok szerint az örök és szükségképeni igazsá-

gok alapja Istenben van; az általánosan megengedett vélemény szerint, mely az észszel is leginkább megegyezőnek látszott, az örök igazságok az isteni értelemben tanyáznak s alapjuk maga az isteni lényeg; azok tehát változhatatlanok és örökkévalók, mint ez a lényeg maga. De Descartes nem elégszik meg azzal az állítással, hogy az örök igazságok Isten lényegén alapulnak. Azokat még jobban alá akarja neki rendelni azáltal, hogy akaratahoz fűzi őket. Az örök igazságokat tehát épúgy Isten teremtette s hozta létre, mint az esetleges igazságokat. Isten az igazság szerzője, mint ő a világ szerzője. «Ezeket az igazságokat» — úgymond — «Isten állapította, s ezek épúgy tőle függenek, mint a teremtmények». Másfelől, reá róni, hogy oly igazságokat szemléljen és ismerjen fel, a melyeket nem ő szerzett, az annyi volna, mint őt a Styxnek és a végzeteknek alávetni. «Ezek az igazságok», mondja tovább, «csak azért igazságok, mert Isten ismeri őket; de nem szabad azt mondani, hogy Isten csak azért ismeri őket, mivel igazságok. Nem lehet azt mondani: «Az igazságok léteznének akkor is, ha nem volna Isten, mivel Isten léte minden igazságok között a legelső». Igen figyelemre méltó, a hogy Descartes ezt indokolja: «Egyfelől» — úgymond — «ezek az igazságok arányban állanak a mi értelmünkkel, de Isten végtelen hatalma fölötte áll a mi értelmünknek; ezek tehát valamivel kevesebbek, mint Isten végtelen hatalma». És ha kérdezzük, hogy az oknak miféle fajában szerzője Isten az örökigazságoknak, azt kell felelni, hogy Isten azoknak *efficiens et totalis causa*-ja, s hogy ő azoknak oka, mint a teremtmények létezésének. Az igazságok nem úgy származnak Istenből, mint a nap sugarai a naptól, tehát nem emanatio útján, hanem valóságos teremtés útján. *Illas creavit*, vagy legalább, ha félnénk e szótól, *illis disposuit et fecit*, s hozzáteszi: «Azt mondom, a mit tudok s nem azt, a mit felfogok vagy megértek». De ki kényszerítette Istent azok teremtésére? «Azt mondom, hogy ő époly szabad volt abban, hogy a központból a kerítésre húzott minden sugár egyenlő legyen-e vagy nem, minthogy teremts-e a világot vagy ne teremts, és bizonyos, hogy ezek az igazságok nincsenek jobban hozzáfűzve az ő lényegéhez, mint a többi teremtesek». «Meg kell engednünk, hogy Isten az egész örökkévalóságban közönyös volt minden dolog iránt és nem volt semmi eszméje, a mi előre képviselje az igazat vagy jót, semmi, a mi az értelem tárgya lett volna, mielőtt ő akarataából ilyennek alkotta; és Isten nem azért teremtett az időben, mert jobb vala, hogy Isten az időben

teremtsen; hanem mivel Isten az időben teremtett, ez azért jobb». Descartes ezt az okoskodást a mennyiségtani igazságokra is alkalmazza, miként a kör sugarainak egyenlőségéről szóló példánál már láttuk; sőt odáig megy, hogy azt mondja: «Nem azért, mivel lehetetlen, hogy egy háromszög három szöge ne legyen egyenlő két derékszöggel, akarta Isten, hogy így legyen; hanem mivel ő így akarta, ez azért igaz». Ebből következik, hogy Isten akarhatta volna az ellenkezőt is: ő akarhatta volna, hogy 2-szer 2 legyen 8, ne pedig 4. Végre Isten tehetette volna, hogy legyenek hegyek völgyek nélkül és völgyek hegyek nélkül. Ha ő akarta volna, nem lenne igaz, hogy az ellenmondások nem létezhetnek egyszerre.

Látjuk ez utóbbi idézetből, hogy Descartes már Hegel előtt odáig ment, hogy még az ellenmondás elvét is kétségbevonta, vagy legalább alárendelte azt, mint minden egyebet, az isteni akaratnak. Azonban el kell ismernünk, hogy Descartes jelentékenyen meggyöngítette tanát, midőn azt mondotta, hogy semmi elsőbbségi különbséget nem gondolhatunk Istenben az értelem és az akarat közt, mert csak egyetlen egyszerű és tiszta cselekvény vehető fel, a mint ezt igen jól kifejezik szent Ágoston szavai: *quia videt, ea sunt*, mivel Istenben *videre* és *velle* egy és ugyanazon dolog. Ez kétségtelenül igen fontos szelidítés, mert akkor nem egyedül az akarat teremti az igazságot; igaz ugyan, hogy az értelem nem bír elsőbbséggel az akarat fölött, de viszont az akaratnak sincs elsőbbsége az értelem fölött; s a mi paradoxonszerű van a tanban, nagyrészt elenyészik. Nem kevésbé igaz azonban, hogy az akarat egyike az igazság tényezőinek, és Descartes azt hitte, hogy minden örök igazság, beleértve az ellenmondás elvét is, esetleges igazság.

Ez a tan megfoghatatlan; és mégis, Descartes nemcsak ajánlja azt, daczára érthetlenségének, hanem egyenesen azt tartja, hogy ép ez okból el kell azt ismernünk. Szerinte, ha mi ismernők az igazság eredetét, ez elegendő volna arra, hogy ez az állítólagos eredet ne legyen az igazi. Hát miben különböznek az efféle állítások a keresztényen *mysteriumok*ban foglalt állításoktól? Másfelől, ha megengedjük Descartes ezen tanát, a tulajdonképeni *mysteriumok* a magok részéről megszűnnek megfoghatatlanok lenni: mert a *mysteriumok* ellen az a legfőbb ellenvetés, hogy megsértik az ellenmondás elvét. De ha ez az elv maga is esetleges, akkor mi meglepő van abban, hogy Isten és mindaz, a mi az isteni természetet alkotja, fölötte áll az észnek.

Utoljára is oly nagy analógia van a theologiai megérthetlenség és a metaphysikai megérthetlenség között, hogy Descartes a neki tett ellenvetésekre épen úgy felel meg, mint a theologusok az ellenök felhozott kifogásokra.

«Megvallom, úgymond, hogy mi ezt nem vagyunk képesek megérteni; de mivel másfelől azt igen jól megértem, hogy semmi sem létezhetik, semmiféle téren, a mi nem Istentől függ, teljesen észellenes dolog volna azon dolgokban is kételkedni, a melyeket megértünk, ama néhány dolog miatt, a melyeket nem értünk meg.»

Tüllépné ezen tanulmány körét, hogy megbiráljuk Descartesnak úgy a *causa sui* Istenről, mint az örök igazságok teremtéséről szóló ezen tanait. Csupán annyit akarunk megjegyezni, hogy a tiszta és világos eszmék philosophja tanította egész dogmatikusan a szükséges homályosságok tanát; s mivel neki ez a tan philosophiai tan, azért próbálja meg észszerű és nem külső érvek által igaznak bizonyítani a tekintélyt és hagyományt; végre az ész nevében követeli Descartes, hogy az ész fölébe emelkedjünk: ebben a tanban azonban van bizonyos megfoghatatlanság, a mi szigorúan véve, ellenmondásnak is beillik, egyszóval ezek mysteriumok; és ha Descartes efféle mysteriumokat tár elénk, azt nem azért teszi, mintha féllábbal még a theologiaiban állana, s nem lenne képes a philosophiához fölemelkedni, hanem azért, mivel ő a közepső bölcsezetet, t. i. az értelem bölcsezetét nem tartja elégségesnek s igyekezett azon túlemelkedni. Van tehát a philosophiában is egy magasabb tájék, a mely megfelel a theologiai mysteriumok tájékának; s mindkét részen azt hirdetik, hogy föl kell szállni a megérthetlenségig, hogy a megérthetőt megérthessük.

Első például azon bölcsezetet vettük fel, mely a tiszta és világos eszmék elvén alapszik s így legtávolabb áll minden mystikus eszmétől s következőleg azon kísértéstől, hogy a tudományba mysteriumot csempészsen be; s mégis, már itt mysteriumot találtunk. Ez tehát valódi szükségletét képezi a léleknek. Nem csupán a képzelet szükséglete ez, t. i. az a vágy, hogy a tiszta értelmet érzéki alakban ábrázoljuk ki; ez a vágy az észben is megvan, melynek alaptörvénye, hogy önmagát megismerje s ez által magától felismerje a korlátokat, kapcsolatban azon veleszületett törekvéssel, hogy e korlátokat átlépje, azaz azzal a vágygyal, hogy felfogja a megfoghatatlant, és megértse a megérthetlent. De ha ez a törekvés már a tiszta eszmék bölcsezetében ily kézzelfoghatóan nyilvánul, mennyivel követelőbb lesz azon

bölcsészetekben, a melyek már magokban véve hajlandók a mysticis-musra, s tág tért engednek a lelkesedésnek, szeretetnek, rajongásnak, pl. az alexandriai iskola bölcsészetében!

Az alexandriai tan a lét fölött álló Egyről, τὸ ἐν ἐπέκεινα τοῦ θεοῦ vajjon nem nevezhető-e szintén mysteriumnak? Tudjuk, miben áll ez a tan. Isten az alexandriai rendszerben három hypostasisból áll. Egy és három egyszerre, mint a keresztyén háromságban. A *hypostasis* kifejezést a keresztyénség a görög nyelvből vette át, hogy kifejezze a *háromság* személyeit; a latinok e kifejezést a *personával* fordították. Szinte azt mondhatnók tehát, hogy az alexandriaiak is három személyt ismertek a háromságban; de azonkívül, hogy a keresztyén vallásban a személy szó mindinkább-inkább concret értelmet vett fel s elvont és metaphysikai hatalmak helyett élő és concret személyiségeket értettek alatta, még egy más különbség is van a két felfogás között: a keresztyén theológiában a három személy egyenlő egymás között, míg az alexandriai theológiában azok nem egyenlők s minde-
niknek a megelőzőből való származása alászállást és süllyedést jelez. Igy a legalsó fokon áll a lélek vagy az életelv, ez a világ lelke, a stoikus Isten. Felette van az értelem (νοῦς), a mely egyidejűleg a lét; mert a lét az érthető, s az érthető és az értelem közt azonosság áll fenn: ez egyidejűleg Plato és Aristoteles Istene. De Aristoteles itt megállapodik. Szerinte az érthetőnek és az értelemnek azonossága elégséges az isteni egység megalkotására. Plato már, úgylátszik, egy kissé fölebb akart emelkedni és a *Respublica* egynémely homályos helyein már az alexandriai tan előhangjait érezzük.

«Az értelmi világ végső határainál, mondja a *Respublicaban*, van a jó eszméje, a melyet alig veszünk észre, μοῦνος ὀφθαλμοῖς, de a melyet nem vehetünk észre a nélkül, hogy azt ne következtessük, melyszerint ő az oka minden szépnek és jónak s ő hozza létre közvetlenül az igazságot és az értelmet (VII., Cousin, p. 70.)». — Tekintsd ezt az eszmét, mint a tudomány és az igazság eszméjét; és bármily szép legyen is a tudomány és az igazság, te nem fogsz csalódní, midőn azt hiszed, hogy a jó eszméje attól különbözik s azt szépség tekintetében felülmúlja; a tudományt és az igazságot lehet úgy tekinteni, mint a melyek sok tekintetben analogok a jóval: de hibáznánk, ha akár egyiket, akár másikat magának a jónak néznők, mert ez azoknál sokkal magasabb rangú.» Látjuk ezen idézetekből, hogy Plato a jót már az értelem fölé helyezte, míg Aristoteles azonosította azt az érte-

lemmel; de egy más helyen Plato még tovább megy: «Elmondhatod, úgymond, hogy az értelmi lények nemcsak azt veszik a jótól, a mi őket értelmivé teszi, hanem létöket és lényegöket is, habár maga a jó nem lényeg, hanem valami a lényegnél méltóságban és hatalomban sokkal felettebb álló, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτε ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῶσις καὶ δυνάμει ὑπερρχοντος». Így már Platonál látjuk egy helyen, hogy a jó eszméje nem csupán az értelemnél, hanem a lényegnél is fölebbvaló. Ezen tant az alexandriai iskola fejtette ki, a mely azt philosophiájának alapjává tette. Plotin határozottan azt tanítja, hogy ha a legfőbb elvet vagy a jót meg akarjuk találni, fölibe kell emelkednünk az értelemnek és a létnek. Oka ennek az, hogy az első elvnek föltétlenül egynek kell lennie, az értelem pedig nem egy, mert ez magába foglalja az értelemnek és a megérthetőnek kettőségét, vagyis, mint mi mondjuk, az alanynak és a tárgynak, a létnek és a gondolatnak megkülönböztetését; úgyde mindenütt, a hol kettőség van, azon túl kell emelkedni. Az első elv tehát fölötte fog állani úgy a gondolatnak, mint a létnek. Ez által fölötte lesz a mi értelmünknek is (ἐπέκεινα τῆς νοήσεως). Mi csak negative beszélhetünk róla, azt azonban tudjuk, hogy van és semmi hozzáfogható tökéletes nincsen.

Ki vitathatná el ezen tantól a mysteriumi jellemet? Sőt ellenkezőleg, talán épp azt fogjuk szemére vetni, hogy nagyon is mysterium és nem eléggé bölcészeti tan. Azonban az okoskodás és a reflexio vezette rá az embereket. Ez tehát ép oly joggal philosophikus, mint a bölcészek minden többi hypothesis; mert ha Isten, lényegénél fogva, magától való lény, kell magában létének okával birnia, mint Descartes mondá; és ha ő magában való értelem, kell magában értelmének okával birnia. Ugyde az értelemnek és a létnek ez az oka az értelemnél és a létnél feljebbvaló dolog, máskülönbem nem lenne annak oka. Látjuk, hogy ez a fogalom magán az elmén alapszik s nem csupán az érzelmen, rajongáson vagy hiten. Maga az ész bizonyítja itt, hogy még szükségképen van valami, a mi fölötte áll az észnek. És mégis, hogyan legyünk mi képesek megérteni olyat, a mi fölötte áll az értelemnek és létnek, midőn egyiket, mint másikat csak részvétel útján birván, lényegökig hatolnunk lehetetlen? Így hát csak hinnünk lehet ezen transcendens elvben. Mi más ez, mint mysterium?

Nem fogok beszélni oly philosophokról, mint Malebranche és Pascal, kik theológiát vittek a philosophiába, emez felállítván az első bukásról szóló tant, mint a baj problémájának megoldását, amaz azt

állítván, hogy a teremtés indító oka Istenre nézve az Ige emberré válása volt; mert ez az egyedüli hozzá méltó indító ok, miután Isten csak végetlen indító ok miatt cselekedhetik és az indító ok nem lehet más, mint a végetlen jelenléte a teremtésben. Pascal és Malebranche ezen fogalmai már túlmennek azon, a mit mi bebizonyítani igyekeztünk: ez a két tudománynak már nemcsak rokonsága, hanem fusioja és talán confusioja. De mennyi más tant lehetne még felhoznunk, a melyek a mysterium jellemét viseli magán! Például Hegelnek oly híres és oly botrányos tana az ellentétek azonosságáról nem az elmének azon törekvéséből vette-e eredetét, hogy önmaga fölé emelkedjék? P. Gratry egész méltatlankodással támadta meg azt *Les Sophistes et la Critique* című művében, feledve, hogy ezzel könnyen a keresztyén vallás igazságait találja sujtani. Mert a német bölcésznek e kebellázító tétele mi egyéb a valóságban, mint a mysteriumok tanának elvont és metaphysikai lefordítása? Azt tanítják nekünk a theológiában, hogy az értelem határain felül, a mely a mystikus igazságokat ellenmondóknak nyilvánítja, van még egy másik regio is, hol 1 azonos a 3-mal, hol Isten ember, hol az örökkévalót utóléri a halál. Mindezek, legalább látszólag ellenmondások, a melyek — szerintök — mélyebb, sokkal nagyobb érdekű igazságokat rejtenek magokban, mint az értelem földönjáró igazságai. Mi meglepő van hát benne, ha egy bölcész ezt rationalis nyelvre lefordította s abból philosophiai tantételt csinált. Az értelem, fogja ő mondani, a dolgokat csak egyszerű módon látja: egy dolog csak mindig ugyanaz és nem más. Az egy egy; a lény lény; az ember ember. Már egy ó-kori iskola, túlságba hajtván ezt az elvet, tagadta az ítélet lehetőségét. Nem lehet azt mondani, úgymond Antisthenes, hogy az ember jó, hanem, hogy az ember ember és a jó jó. Mit tanulunk ebből? Azt, hogy az értelem bölcészete felett ott áll a tiszta ész bölcészete, a mely megtanít arra, hogy az azonosság nem hoz létre semmit s annak csak logikai értéke van. Az ellenmondás az élet föltétele. Az egynek többszörösnek kell lennie; ugyancsak másnak kell lennie, a mint már Plato gondolta. Ekképen az ellentétek benső áthatása a realitas alkotó elve. Ez a Hegel gondolatának értelme, ki ne látná, hogy ez a theologia elve átültetve a metaphysikába?

Ép úgy nem kételkedem abban, hogy Kant bölcészetének ma az elmékre gyakorolt fölénye a mysterium érzelméből és szükségletéből magyarázható ki, melyet kielégített ugyan a vallás, de a mely a maga

részéről a philosophiának is egyik legfőbb rugóját képezi. Ha a kantianismus mint azt hirdették, csak kritikai tan volna, hacsak a metaphysika tagadása volna, miért kedvelnék jobban, mint a positivismust, a mely ugyanazt sokkal egyszerűbben és sokkal tisztábban tanítja? De a valódi ok az, hogy a kantianismus egészen más dolog, a valódi ok az, hogy ő oly kilátásokat nyit előttünk, a melyeket a positivismus nem ismer. A noumenák birodalma, a mely előttünk el van zárva, és mégis az egyedüli reális, s a melybe a moral által hatolunk be, azaz a hit által; azok az antinomiák, a melyek talán kiengesztelődnek valahol; az az én, a mely mindent helyettesít s kész Istenné lenni; az az autonom szabadság, a mely önmaga ad magának törvényeket és pedig szigorúbb törvényeket azoknál, miket az emberi törvényhozások alkotnak: mindmegannyi mysterium, a melyekben az új kantianok épúgy hisznek, mint az evangéliomban. Nemesak hogy mindez hasonlít a theológiához, hanem tovább menve, még azt is mondhatjuk, hogy mindez alapjában véve nem egyéb, mint philosophiai nyelvre átültetett protestans theologia.

Ezek az analogiák, ezek a mély rokonságok a theologia és a philosophia között eléggé megmagyarázzák, hogyan van az, hogy gyakran a legbuzgóbb, legájtatosabb hívők voltak a metaphysikában a legmerészebbek; hogy miért a Pascalok, Malebrancheok, Fénelonok a legvakmerőbb francia metaphysikusok. A bölcsezet történetében szent Anselm, Cusa bibornok stb. szintén a legmerészebb gondolkodók közé tartoznak, nem számítva az ó-korban Origenest, Dyonisius Areopagitát stb. Távol attól, hogy elfojtana a gondolkodást, a nagy theologia a legkimagaslóbb tetőpontokra vezeti azt és a mysteriumok tana a legtágasabb utakat nyitja meg előtte.

Szeretnék egy gyakorlati következtetést vonni ezen tanulmányból, s ez az, hogy én kevésbé bölcseési eljárásnak tartom a theologiai tanulmányok teljes mellőzését, mint a melyeknek semmi közük a philosophiához.

En ellenkezőleg azt hiszem, hogy az a bölcsező, a ki e tanulmányokba elmélyedne, nagy hasznot húzna belőle. Szeretném, ha magok a theologusok is újra elmerülnének a nagy theologiai tanulmányokba, s nem félnének azokból, őseik példájára, mélyelmű metaphysikai fogalmakat kivonni. A theologia tudományos története, legalább történelmi szempontból, hasznos kiegészítője lenne a bölcsezettörténetnek. Sőt dogmatikai szempontból is találhatnának a rationalista állás-

pont képviselői e tanulmányokban olyat, a mi megtermékenyitené saját gondolataikat. Én egyáltalában nem tartom azt a positivistákkal együtt, hogy az emberi szellemnek ki kell bontakoznia a theologia és a metaphysika köréből s csak a positiv tudományokra szorítkoznia, ellen ezőleg úgy vélekedem, hogy a positiv tudományoktól vissza kell térni a metaphysikához és a metaphysikától a theológiához, hogy az emberi gondolkodás minden irányai egyidejűleg kultiválva legyenek!

Rácz Lajos.

A VALLÁS EREDETE KÉRDÉSÉHEZ.

A bölcsészeti problémák iránt való érdeklődés fölkeltésének kétségtelenül nagyon halhatós eszköze idegen tudósok alapvető műveinek oly alakban a magyar olvasó közönség elé terjesztése, mint azt legutóbb (VII. évf. 429—452. l.) dr. *Patrubány* Lukács Müller Miksának a vallás eredetéről szóló theoriájával tevő. A ki az ilyen munkára azzal felelné: «Könnyű kivonatolni, de próbálja meg az illető eredetét nyujtani!» — az nem ismeri az ügyes kivonatolás nehézségét s félreismeri a tudomány czélját. Pedig fájdalom; nálunk magyaroknál is el van terjedve az a nézet, melyet Trendelenburg német honfitársainál oly találóan jellemez: mi is «eredetít» akarunk minden áron. «Es ist ein deutsches Vorurtheil,» — mondja ő, s bizvást hozzátelhetjük, magyar is, — «jeder Philosoph müsse auf eigene Hand beginnen, jeder sein ureigenes Princip haben, jeder einen nach einer besonderen Form geschliffenen Spiegel, um die Welt darin anzufangen. Dadurch leidet unsere Philosophie an falscher Originalität, die selbst nach Paradoxen hascht; indem sie in jedem nach individueller Eigenart strebt, büsst sie an Bestand und Grossheit und Gemeinschaft ein »*

Legyünk méltányosak. Az érdem nem csak vadonnatúj rendszerek fölállításában, hanem a mások által nyujtott eszmék beható vizsgálódás után történő elfogadásában is áll; s ha ezt tekintetbe vesszük, bizonyára elismeréssel adózunk mindazoknak, kik az eszmék közvetítésének kevésbé fényes, nagyon fáradságos, de nagy hasznot is hajtó szerepére vállalkoztak.

Jelen sorok célja nem a Müller Miksa-féle elméletet vizsgálni a maga részeiben, hanem annak csak végeredményére vetni egy pillantást.

Helyes meghatározást adni általában nehéz; különös nehézségek

*Trendelenburg. Logische Untersuchungen. Vorwort zur zweiten Auflage. III. Aufl. I. Bd. IX. oldal.

kel jár azonban a vallás lényegéről adni kimerítő s találó definitiót. Ezért látjuk azután, hogy különböző időkben, különbözőleg határozottott meg a vallás fogalma, s a szerint, a mint annak értelmi, érzelmi vagy erköcsi oldala lett előtérbe tolva, változott a definíció is. Természetes, hogy a vallás lényegének fogalma elhatározó befolyással van az előállítását kimagyarázni óhajtó hypothesisekre is, mert a miben valaki a saját vallásos meggyőződése lényegét látja, az igyekszik őt elemeiben is felmutatni.

Mi sem természetesebb, mint ez. Az ősvallás, bármily véleményünk legyen is a mostani vallásos tudat lényege felől, kell, hogy azon alkotó elemeket magában foglalta legyen, melyek fölfogásunk szerint a mi vallásos meggyőződésünknek is nélkülözhetetlen kellékei, mert helyesen jegyzi meg Pfeiderer: «Bei aller Entwicklung muss doch das, was zuletzt herauskommen soll, in irgendwelcher, wenn auch noch so unvollkommener Form schon in Keim enthalten sein; eine Entwicklung, bei welcher am Ende das reine Gegenteil des Anfangs herauskäme, wäre ohne Wunder nicht zu begreifen».*

Három oldalról lehet a vallás lényegét tekinteni, u. m. értelmi, érzelmi és erköcsi oldalról. Az egyoldalúság veszélye e három factor valamelyikének túlhajtásából származik. Azok kik, a vallásbölcészettel ha nem behatóbban is — foglalkoztak, tudni fogják, hogy itt az intellectualismus, mysticismus és moralismus egyoldalúságaira czélzok. Csak az a definitio lesz helyes, mely e három tényező harmonikus egységében keresi a vallás lényegét s csak az a hypothesis számíthat tetszésünkre, mely a vallás előállításában e három factor létezését és szereplését képes lesz felmutatni.

Hogyan határozza meg most már Müller Miksa a vallást? «A religió lelki tehetség, mely az embert képessé teszi a végtelennek a legkülönbözőbb nevek alatt és változó alakokban való fölfogására, olyan tehetség, mely nemcsak 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 fétisizmus és bálványozás legalsóbb foka is lehetetlen volna és ha csak füleink vannak, csakhamar minden religióban fölfedezhetjük a lélek ama mély alaphangját, mely a megfoghatatlannak fölfogására, a megnevezhetet-

* Pfeiderer O. Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. 2-te Aufl. II. k. 82. l.

lennek megnevezésére irányuló törekvésben nyilvánul, nevezzük bár ezt a törekvést, nem bánom, kíváncsiságnak az abszolút irányában, vágyódásnak a végtelen felé vagy, Isten iránt való szeretetnek.» (Magy. Phil. Szemle, VII. 438 s. köv.)

A vallás eme definíciója, mint fentebb kimutattuk, kell, hogy elhatározó befolyással legyen előállása elméletére is. Ha a vallás fejlett állapotában nem egyéb, mint lelkitehetség, mely az embert képessé teszi a *végtelennek* a legkülönbözőbb nevek alatt felfogására): úgy a vallás kezdete sem állhatott egyébben, mint a végtelennek felfogására irányult törekvésben.

A vallás lényegének egyoldalú felfogása ez előállítási elméletben megboszulja magát. Müller Miksa ugyanazon hibába esik, melybe sokan előtte s utána — köztük Reville — kik az animismust — mely nem egyéb mint a természeti tüneményekben vagy pedig önállólag működő szellemek létezésének elismerése — a vallás egyik nyilvánulási formájának tartják. Helyesen jegyzi meg erre nézve Tiele, hogy «az animismus magában véve nem vallás, hanem a primitív bölcsészet egy neme».* Az a vallás, melyet Müller felmutat, szintén nem egyéb, mint kezdetében a primitív bölcsészet egy faja, kifejelettségében pedig magasan álló metaphysika.

Müller, hogy egy kissé részletesebben szóljunk e tárgyról, az ő ismert finomságával psychologie kimutatja, hogy jutott az ember a maga — világnézetéhez. Világnézet és vallás azonban, jegyezzük meg jól, nem identikus fogalmak. Nem tagadom, hogy minden vallásban a világnézet alkotó elem, s hogy a vallás fejlődésére a világnézet fejlődése, tisztulása jelentékeny befolyással van, de hogy a vallás ebben fölolvadjon, azt nem szabad állítanunk. Müller Miksa kimutatta — s tegyük fel, helyesen mutatta ki — mint jutott az ember a «végtelen» fogalmához; de fogalom csak bölcsészeti fogalom; ha a vallás eredetét akarjuk kimutatni, föl kell tüntetnünk, mint és miért tette magát az ember e «végtelen»-nel összeköttetésbe, mint lett a «végtelen»-ből «Isten». Bizvást mondhatnók ugyan Madách tudósával:

»Csak egy lépés az, a mi hátra van»,

de hozzá kellene tennünk Ádám feleletét is:

«De ezt az egy lépést ki nem tévé:

Az nem tett semmit, nem tud semmit is.

A többi mind kinn volt az udvaron,

A legszentebbe ép ez egy vezetne.»

* Tiele, *Geschiedenis von den godsdienst*. Amsterdam 1876. 11 lap.

Főntebb említettem, hogy Müller felfogása szerint a vallás nem lenne egyéb metaphysikánál. Maga az ismertető, dr. Patrubány Lukács elismeri ezt, midőn czikkét a következő szavakkal zárja be: «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 érzése segítségével és a környező természet hatása alatt a végesből a végtelent». E néhány sorban megadja ismertető — a nélkül egyébként, hogy szándékában volna — az egész elméletnek a halálos döfést. Müller Miksa a *vallás eredetéről* akar elméletet nyújtani s kimutatja — mit? azt, hogy mint alkotta meg az ember a maga *metaphysikáját*. Nem világos-e ebből az egész kísérlet sikertelensége! Mert, hogy vallás és metaphysika nem szoros fogalmak, arra elég lesz Schopenhauernek, kinek csak úgy megvan a maga metaphysikája, mint akár Hegelnek, egy hirhedt mondását idéznem: «A bölcsész ép úgy nem törődik azzal, hogy rendszere atheisztikus-e vagy nem, mint a hogy a mértan tudóst nem érdekli az, hogy a kérdéses háromszög, melylyel foglalkozik, zöld vagy sárga-e».

Müller Miksa a — rövid megjegyzésünk elején említett — három szélsőség közül az intellectualismus veszélyébe esett. Elég feltűnő annál az írónál, kinek a hinduk vallásos költeményei iránt oly finom érzéke van, s ki a bennök rejlő vallásos eszméknek oly hivatott tolmácsa, hogy épen az ő elméletének képezi a száraz értelmi felfogás a gyöngye oldalát. Pedig talán a másik két tényező túlbajtása nem oly veszélyes magára a vallásra nézve, mint épen az értelmi egyoldalúság. A vallás nehéz kríziseken ment keresztül, mert magát a tudással identifálta s ha most a metaphysikával azonosítjuk, csak újabb zavaroknak s veszélyeknek teszszük ki.

Az elmélet, daczára az említett hiánynak, hogy nem azt nyújtja, a mit ígér, figyelmet gerjesztő a legnagyobb mértékben annak kimutatása által, hogy «mely érzéki benyomások idézték föl az ember lelkében az érzékfölötti sejtelmét». A vallás szubjektív oldalát nem lett volna szabad figyelmen kívül hagynia s akkor meglepéssel tehetnők le kezünkől az élvezettel olvasott könyvet, vagy annak magyar nyelvű ismertetését.

Antal Géza.

ÉRTESÍTŐ.

Bölcsezzettörténet. *Irta dr. Szlávik Mátvás a philosophia akad. tanára Eperjesen. II. Modern Bölcsezzet. Ára 1 frt 20 kr. Pozsony, 1889. 8° 118 l.*

A Phil. Szemle múlt évi folyamának III—IV. füzetében ismeretve volt Szlávik bölcsezzettörténetének első része; most a második, a modern bölcsezzetet tárgyaló rész fekszik előttünk.

Egy híres bölcsezzettanár (Wundt) midőn első előadásán felsorolta a bölcsezzettörténeti irodalom legkiválóbb termékeit, végül ezt tette hozzá: «Vannak még kisebb bölcsezzettörténeti művek is, egy-egy kis kötetben, de ezeket nem ajánlom, mert ha valaki áttanulmányozta, könnyen azon hitben ringathatja magát, hogy már tud valamit a bölcsezzetből, — holott semmit sem tud!» Ezen szavak lebegtek előttünk, midőn Szlávik könyvét kezünkbe vettük s megvalljuk e szavak már előre kedvezőtlenül hangoltak az iránt.

Szerzőnek vezérfonal írása lebegett szemei előtt; műve — mint mondja. — «gyakorlati szükségét pótol». Ezen szempontból csak becsülhetjük, hogy nem törekedett minden áron eredetiségre, hanem a legjobb bölcsezzet történeti művekből meritett és a fontosabb esetekben ezen tekintélyek szavaival jellemez. Egy ilyen tankönyvtől megvárjuk, hogy rövid kivonatban az egész bölcsezzettörténetet magába foglalja: mindenütt csak a lényegest adja, de a lényegest sehol se mellőzze. Ez meglehetősen nehéz feladat; kiválasztani mindenütt az uralkodót, a jellemzőt, s ügyelni arra, hogy azt sehol ne mellőzze, a mellett megtartani a kellő arányt a részletek közt, egyiket se terjeszteni ki a kelleténél. E tekintetben több kifogást tehetünk a kezünk alatt levő mű ellen: oly dolgokat kihagy, melyeknek ismeretét nélkülözhetetlennek kell tartanunk az egyes bölcsezzetek jelentőségének vagy a bölcsezzeti eszmék összefüggésének megértésére. Ilyen hiánynak kell tekintenünk, hogy (Rabus példáját követve)

Bacon-nál az *Instauratio magna* tervét nem említi, a «*De dignitate*»-t csak megemlíti, de tartalmáról egy szót se mond; csak a *Novum Organon*t ismerteti, de ezt is hiányosan a tapasztalat törvényeiről, a tudományos induktio módszeréről (instancziák) ismét hallgat. *Descartes*-nál a Módszertan ismertetését nem adja; *Gassendi*-t, mint *Descartes* bölcészetének ellenesét hozta fel, holott főjelentősége az atomtannak az újabb bölcészetbe való bevitelében áll. Az angol bölcészetnél a szabad gondolkozókat (deisták) mellőzi, a morálphilosophok közül *Hutchesont* hagyja ki. — A másik hibába esik, midőn művét napjainkig kiterjeszti, még élő bölcészeket is fölvesz, holott alakuló rendszerek még nem képezhetik a történelem tárgyát (*Hartmann*, *Moleschott* stb.), s közben némely jelentéktelen philosophot is aránylag részletesen méltat, pl. *Ulricit*, bizonyára tanítványi kegyeletből. A *Schopenhauer* utáni bölcészeti törekvések ismertetését bátran elengedtük volna neki.

Az egyes rendszerek ismertetését, az egyes bölcészek bemutatását általában véve, helyesnek mondhatjuk; többnyire jól kidomborítja uralkodó vonásaikat, találóan jellemzi alapeszméjüket. De a részletekben itt is több kifogást tehetünk. Mindjárt elől azt a meglepetést találjuk, hogy bár művét modern bölcészet történetének nevezi, azt a keresztyén tanrendszer megalakulásával kezdi, s továbbmenve rendszeresen tárgyalja a patristikát és scholastikát. Hát szerintünk az újkori bölcészet *Bacon*-nal és *Descartes*-tal kezdődik, bevezetést képez hozzá a renaissance és a reformatio, — de már egész a keresztyénség kezdetéig visszamenni, az egy kicsit sok, innen már áttekinthetünk akár a görög philosophiába is. De hát ez egyszerűen egy kis beosztási hiba s a lényegét nem érinti; szerzőnk pusztán többet nyújt, mint a mennyit ígér. A mit a középkorról mond, azt mind elfogadhatjuk; úgy látszik, hogy itt, a hol a theologus is érdekelve volt benne, sokkal otthonosabban érezhette magát: ezt bizonyítja «A protestantismus és a philosophia» című fejezet is, mely egyike a könyv legsikerültebb részleteinek. A középkornál legfőlebb annyit jegyezhetünk meg, hogy *Nagy Albert*-nél szükségesnek látnók annak megemlítését is, hogy Aristoteles term. bölcészetét ő vette föl a scholasticismusba s emelte dogmává; — *Duns Scotus*-nál pedig annak kiemelését, hogy a mysticismus vele hatolt be a scholasticismusba. A humanisták bölcészetével gyorsan végezz; itt egy kifejezésével nem tudunk megbarátkozni: «főleg mióta *Kolumbus* által Amerika, *Galilei* által pedig

a távcső felfedeztetett», — azt hiszszük, Amerika és a távcső még se foglalható talán közös állitmány alá, az utóbbit inkább *feltalálta* Galilei. — Az újkori bölcészet fejlődési irányainak jellemzésénél egy kissé kirí belőle a theologus: «A modern bölcsekedés további fejlődése a prot. tudományos szellemnek kettős irányától függ. A mennyiben a reformációval a természettud. vizsgálódás is szabadabb alapokra lőn fektetve, egy naturalistikus, vagy realistikus irányú bölcészet... stb. fejlődik ki». Itt elragadta a buzgalom a szerzőt: az újkori bölcészet fejlődésére a legirányadóbb befolyást nem a *reformatio*, hanem a *természettudomány* gyakorolta, és pedig a tapasztalati természettudomány az empirismust, spekulatív feldolgozása a rationalismust határozta meg. A természettudomány sokkal közvettebb és rövidebb ideig tartó hatást vett a reformatiótól (ez csakhamar szembeszáll vele) semhogy a természettudománynak az újkori bölcészetre való ezen irányadó befolyását a reformatiónak tulajdoníthatnók be érdemül. — *Descartes*-nál egy 17 soros jegyzetet ad németül *Falekenbergtől*; — hogy egy magyar tanulónak *Dercartesről* miért kelljen német jellemzést megtanulnia, azt nem értjük. A holland és francia cartesianusok mellett megemlíthette volna az angolokat is (*Cudworth, Henry More*),

Spinoza ismertetését ezzel kezdi: «A zsidó tanok pantheismusának épügy, mint Bruno rendszerének befolyása alatt teremtett *Spinoza* stb.» Ezen állítás téves is: a zsidó bölcészet nem pantheismus, hanem theosophia a két fogalom nem cserélhető fel egymással, másfelől *Giordano Bruno* mellett *Cusa* Miklós hatása sem mellőzhető a végtelen substantia folyamának kifejlődésénél. *Spinoza* metaphysikai és ismeretelméleti tanait jól tárgyalja, de már az ethika ismeretével nem lehetünk megelégedve. Először is itt nem halad rendszeresen, ha nem szól az indulatok szerepéről, de az akaratot mellőzi, azután áttér az államtanra, innen ismét vissza az akarat és cél fogalmára, hogy bevégezze az amor intellectus dei rajzolásával. A mit elől *Spinoza* ethikai világnézetéről s ennek pszichologiai alapjairól mond, az sem kifogástalan: csak a *passiones animi*-ről beszél, ellenben az *actiones animi*-ről, a melyek nem korlátolt szenvedélyek, hanem tökéletes, mert természet-szerű indulatok, és így intellectualisak, adäquat megismerésből származók — mit se szól. — *Hobbest* híven jellemzi, *Locke*-nál szerettük volna, ha az egyszerű eszméknél a primär és secundär kvalitások közti különbséget főlemlíti, mert e megkülönböztetés később fontos szerepet játszik. *Berkeley*-nél mestereivel: *Erdmannal, Ueberweggel, Falken-*

berggel szemben ellentétes véleményt kockáztatott meg, de megvalljuk, kevés sikerrel; szerinte Berkeley tana idealistikus látszata dacára csakis theologizáló *empirismus*-nak nevezhető; — de ez tévedés, Berkeley nem empirista, mert a tiszta tapasztalatról nem lehet a világ metaphysikai alapjára jutni, rendszere idealistikus pantheismus. A francia materialismusnál nem mondja meg, hogy a *Système de la nature* elveit *Holbach*-nak kell tulajdonítani, sőt szövegezésében majdnem *Diderot*-t és *La Mettrie*-t tartjuk szerzőjének. *Rousseau*-t csak mint ideálistát jellemzi, pedig félszegség, egyoldalúság s romboló hatás tekintetében bátran vetekedhetik az anyagimádókkal.

Leibnitzot jól ismerteti, de egy állításával nem érthetünk egyet. «A testi, az anyag (tulajdonképen a *tér*) L. szerint phänomen bene fundatum, s csakis physikájának további behatóbb tárgyalásánál abstrahál ezen felfogástól», — ellenkezőleg, előbb ezen mérsékeltebb felfogását vallotta a térnek, mert physikai művei előbbi korból valók, és természetbölcészete előkészítette metaphysikáját, a mely azon az alapon továbbfejlett. — *Kant*-tal a feladat nehézségéhez képest elég jól megbirkózott, de itt se mondható mindenütt szerencsésnek; így ezen tételét: «Transcendentálisnak arra való tekintettel nevezi vizsgálódásait, hogy a transcendens, azaz a tapasztalaton felülemelkedő ismeret lehetőségének kérdését tárgyalja», — nem írök alá, mert, a mint mi tudjuk, transcendens és transcendentális két különböző fogalom s *Kant* egészen különböző értelemben használja őket. Transcendentális philosophiának nevezi *Kant* vizsgálódásait azért, mert a transcendentális megismerést, vagyis a tapasztalatot létrehozó *apriori* formákat tárgyal benne. — Pár sorral alább ezt mondja: «Ezen alapkérdést, t. i. a synthetikai *apriori* ítéletek lehetőségét, tárgyalja a «*Kr. d. r. V.*» 2 részén keresztül: az első részben a transc. ästhetikában amaz alapkérdés első elemét, a tiszta matematika lehetőségét, és pedig az analytikában a tiszta természettudomány, a dialectikában az érzékfölötti világ metaphysikájának lehetőségét fejtegetve». Itt egy sajtóhiba rontotta meg az értelmet.

Kisebb, kevésbé lényeges hibát még sokat idézhetnénk, de azokat inkább gondatlanságnak tartjuk, mint tévedésnek. Szólanunk kell még a mű előadásáról. Sok mondatot, de igen sokat, egyenesen úgy kapunk, a mint azt németből lefordította, s még csak azt a fáradságot se vette magának, hogy a szellemet fordítsa, az eszmét úgy adja vissza, a mint azt egy magyar ember mondaná. E mű egy német

ember munkája magyar szavakkal. Lépten-nyomon idegenszerűségre, germanismusra, az igekötők helytelen használatára bukkanunk, különösen sok a szenvedő alak. Ilyen kifejezést többször találunk: «Leibniz bölcsészete . . . a harminczéves háború utáni állami és egyházi szétszakadozottság által van föltételezve», vagy: «ha e férfiak polemikájukban már az önállóbb rendszerfejlesztés kísérletét is mutatják», vagy: «törekvése arra megy ki» stb. Az idegen szavak csak úgy hemzsegenek, nem előszeretettel, hanem valóságos tetszelgéssel használja azokat, az *affektus* soha nem fordul elő magyar jelentésében, ime egy kis gyűjtemény: perfectionistikus, construál, populárphilosophia, negatio, privatio, abstractio, plane, glossálás, commentálás, operál, koncentrikus, anticipálva, factor, modern, utilismus, orgán, matematika, produktum stb., a melyeket mind képesek vagyunk magyarul is visszaadni. Itt-ott viszont rosszképzésű szókat használ: így tárgylagosság, főnművének, öntekonyosság, tévelygeket, állagiság, észleges stb. Az idegen szók írásában a lehető legkövetkezetlenebb; előfordul nála: Cusa és Kusa, factor és faktor, clervoiz-i, Skotus Erigena és Duns Scotus, ekstasis és reflexio, arab és arabs, dialectika és dialectica, schema és séma stb. Ertelemzavaró sajtóhiba több üti meg szemünket; egyet már idéztünk, ilyen továbbá: «Grundlegung der Metaphysik zur Sitten», commentar commentar helyett, forgalom fogalom helyett, Kantnál a tiszta ész hatásairól szól a tiszta ész határai helyett.

Mindazok, a miket felsoroltunk, sokat levonnak egy jó tankönyv érdeméből; ezekhez csatlakozik, vagy ezekkel áll összeköttetésben az is, hogy mondatai összehalmozottak, nehézkesek, telvék műszókkal; rövidségre s mégis tartalmasságra törekedvén, merész összevonásokat, elvont jellemzéseket ad. Például: «Csakis az embernél tartja elfogadhatónak a tiszta gondolkodásnak az «affektusok» általi befolyásolhatóság problémája miatt a testnek, mint automatnak behatását a lélekre»; vagy: «ennek megfelelőleg a scholast. philosophálásnak jellemző sajátossága a syllogistikus és rendszerező értelemnek a képzet világában gyakorolt s az egyház szolgálatában álló működésben foglaltatik».

Ezen fogyatkozások mellett ismerjük el két érdemét Szláviknak: egyik az, hogy művéhez gondos bibliographiát csatol, s e tekintetben valóban igen jó kalauzul szolgál olvasóinak; másik az, hogy a magyar bölcsészeti irodalmat s ennek a külföldi bölcsészettel való összeköttetését még sehol sem láttuk ily teljesen föltüntetve.

Lubrich Ágost, a m. tud. akadémia márczius 11-iki ülésén *a bölcselők tapasztalatelviségéről* (empirismus) czímen tartott felolvasást. Bevezetőül azt constatalja, hogy míg száz év előtt mindenki bölcselkedni akart s a bölcséletben látta a felforgatásoknak s az emberiség boldogításának forrását s eszközeit: későbbben, egész a mai napig, borzadás fog el sok embert ezen szóra: *philosophia*. Pedig az emberek mindig bölcselkedtek, és mindig fognak bölcselkedni, úgy hogy ha valamely kort ismerni akarunk, bölcséletére kell tekintenünk. Ma túlnyomóan az empirismus köpenyébe burkolva úzik azt. Azért az értekező e századnak gombamódra termett s kizárólag jogosultaknak hirdetett bölcselmei közül az empirikait akarja röviden méltatni, mint olyat, a mely legkihívóbb önteltséggel követeli maga részére «*a jövő bölcselete*» czímet.

E bölcsélet szándéka a természetvizsgálók empirismusának igénytelen megelégedését egy magában befejezett életnézetté kikerekíteni. Azért fel kell olvadnia a természettudományba, vagy legalább annak alárendelve lennie, az érzéki dolgokat az emberi ismeret egyedüli tárgyának tartania s minden metaphysikáról lemondania. És a jövő e bölcselete oly természetes, világos és érthető, mondja Schopenhauer, mint Fichte eme szokott magyarázása: «Van, mert van; és van, a mint van, mert úgy van». Ily kézzelfogható (?) magyarázás mellett ki fordulna egy képzeleti metaphysika költeményeihez, az érzékfölöttiekhez!

Hogy pedig kizárólagosságát igazolja e bölcsélet, rámutat az eddigi iskolák sikertelenségére s az annyira kényelmes biztos tapasztalati útát ajánlja. Magát a tapasztalati világ főrendezőjének nyilvánítja szerénységében. De ez az értekező szerint egy neme a bölcsélet öngyilkosságának. Az emberi szellemnek, a gondolat e sasának, meg van tiltva a nap fényéhez emelkedni, s e helyet mint valami taligásgebének az empiristák vizsgálásainak eredményét kell illő helyeikre lépésről-lépésre vonszolnia.

Itt aztán történeti átnézetét adja az értekező a bölcselők empirismusának. Gyökerét már a kereszténység előtti időben találja. Már sz. Ágoston mondja: «A testi ember érzéki tapasztalás szerint méri ismeretét; amit lát, azt hiszi, amit nem lát, nem hiszi». Újabb feltűnése pedig a renaissancera, a fölfedezések és találmányok idejére esik. A vészteljes irányra Verulami Baco adta a jelszót. Különféle

alakban továbbfejlesztették aztán Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, Bentham, a két Mill, Holyoocke, Tyndall, Spencer, Haeckel, Kant, Hartmann, Lange, Brentano Ferencz, Feuerbach, Büchner, Vogt sat. — Csupa zürzavar, örökös zagyva küzdés, merő ellenmondás, a nem-keresztény bölcselemek közt! Már maga e tény is arra terelhetné a figyelmet, hogy előítélet nélkül vizsgálják a keresztény bölcseletet, a melyben semmi ellenmondás nincs. De ettől irtóznak, s készebbek inkább az *ellenmondás* és *okság* törvényeinek általános érvényességét tagadni. Pedig ezzel egyenesen az empirismus létjogát döntik meg; mert e törvények nélkül megszűnt minden természettudomány. Az empirismus Angliából Franciaországba vette útját; s a nagy forradalomban előleges sikert is aratott, a mely a népeket iszonynyal töltötte el. Ma már jelentékeny területet foglal el és sok földi eszközzel rendelkezik. Egy század előtt Franciaországban *philosophia*, ma mindenfelé, de kivált a németeknél *kultura* a neve.

E történeti szemle után az empiricus bölcseletnek tudományos létjogát veszi szemügyre az értekezés. Itt először is azon önczáfólió következetlenségére mutat a tapasztalati bölcseletnek, hogy az soha sem birta tényleg eszközölni azt, amit elvileg akart, t. i. a pusztá tapasztalat körében maradni, hanem kénytelen vala mindannyiszor valamely metaphysikai rendszerbe átesapni. Mert hiszen a természetvizsgálók kérdezősködéseinek is mik a tárgyai? Az ok és hatás általános vonatkozásai, a cél, erő és anyag, a tünemény és az alatta rejülő maradandó, a világ őseredete, az élet mibenléte és eredete, a lélekállag, az ember rendeltetése, — mind oly dolgok, a melyeket pusztá tapasztalás megoldani nem képes, hanem Strausz Dávid és Schopenhauer szerint is csak a metaphysika.

Súlyos érvet talál továbbá az empiricus bölcselet ellen az értekező abban, hogy midőn minden bölcseledésnek az erkölcs tan megalapítása a célja, az azt megállapítani hasztalan erőlködik. Például hozza fel Spencer Herbertet, ezen elsőrendű csillagot, a ki bölcseledésének végcélját a *jó* és *rossz* cselekvésnek tudományos megállapításában találja. De valamint a futóhomokra épített márványpalota összeomlik, úgy erkölcs tan sem lehet pusztá érzéki ismeretre építeni, legfőlebb is az állatok számára, de Schopenhauer kétlábu emberbesztiai részére nem. Spencer szerint az «*én*» érdekei a legfőbb erkölcsi törvény; az *én* vagyis az *önzés* és az *altruismus* vagyis az embertársak érdekei közti megalkuvás az erkölcsi élet. De hát mi okot találhatna az ember

arra, hogy érzéki kielégítését illetőleg erkölcsi korlátoknak vessen magát alá?! Ezen erkölcsi életre csak egy messze távolban levő szép eszményi jövőben fog jutni az emberiség. Ime, ezen szövegekkel ki van merítve az empirismus bölcselmének erkölestani ereje, mondja az értekező. Szilárd épület helyett egy pár szalmaszálát ad, biztos alap helyett iszapot és piszkot, eszményi helyett az állati kényelem legteljesebb alakját, a társadalmi jóllét forrása helyett a legfurfangosabb önzés erkölestánát. De soha nem fogja a tudomány korunk ezerféle jajjait nem orvosolni, de még enyhíteni sem, ha nem veszi az embert úgy, a mint van, érzékfölötti oldala s Istentől való függése szerint is. Valamint egyéb, úgy erkölestani szempontból is teljesen tévesnek bizonyítja be az értekező az empiricus bölcséletet.

Ezután azon közvetett támpont megdöntését tűzi ki céljául, a melyet az empiricus bölcselők a bölcséleti iskolák megegyezésének teljes hiányában vélnek található. Ezt az érzékfölötti bölcsélet lehetlenségének bebizonyítására használják érvül. Tény, mondja az értekezés, a rendszerek közti ellenkezés, szakadozottság, kölcsönös kifosztás. Már Aristoteles és Cicero is említik azok tarkaságát. Csakis a platonaristotelesi bölcsélet tesz kivételt, mint a mely a kereszténység iskolájában hatalmas összhangzó épületté lett. Kant is ígérte a bölcselmek egyesítését, de ellenkezőt teljesített, és a rendszerek Schopenhauer szerint oly barátságatlanok, mint a pókok, a melyek egyedül ülnek hálójokban s lesik, mennyi légy fogódik bele; de más pókhoz csak küzdés végett közelednek. Két ezer éve tart már a küzdés, s lesz-e valaha vége? Herbart, Schelling nem látják e szakadozottságot, ellenkezőleg egységet; Hegel pedig mindenféle bölcselmet, a legellenmondóbbat is jogosultnak tart; tehát az igent és nemet, az igazságot és hamisságot, az ellenmondásokat ugyanannak tekinti. De az értekező szerint az ellenmondások csak új szörnyek, de nem megoldása a feladványnak.

Azon ellenvetésre, hogy ha van érzékfölötti igazság, honnan van amaz óriási zürzavar a bölcselkedés terén, az értekező először is azzal felel, hogy eszünk túlbecsüléséről, sőt istenítéséről le kell mondanunk, Aristoteleshez tartva magunkat, a ki azt mondja, hogy az igazság fölfedezése egyrészt könnyű, másrészt nehéz. Teljesen senki sem éri el. A külső kapura könnyen rátalál mindenki; de a belrészeket nem foghatjuk fel teljesen egyszerre. Mert valamint az éji madár szeme a napvilághoz, úgy van lelkünk szeme ahhoz, a mi természeténél

fogva legvilágosabb. A főkapu alatt Aristoteles az érzékfölöttinek létezését s az ész egyetemes alapelveit érti. Ezeket mint valamely palotának főkapuját a félvak is megtalálja. De ha az emberi szellem mindent a maga benső összefüggése szerint akar felfogni, akkor útvesztőben találja magát. Szellemi szeme hasonló a napra kitett éji madáréhoz, vagy a homályban járó útashoz, a ki biztosan látja a tárgyat, de hogy mi, nem veheti ki.

Aristoteles gondolatát a scholasticusok magokévé tették és az emberi megismerés gyöngeségének okait közelebbről megállapították. Az első okot magának az emberi szellemnek gyöngeségében találták, a mely az anyaggal való egyesülésében rejlik. A tiszta szellem közvetlenül szemléli az érzékfölötti igazság világát; ellenben az ember csak közvetve érzéki észrevevése által jut hozzá. A másik okot abban találták, hogy a bölcselőnek terjedelmes világ- és életismeretekre, időre, utángondolásra és éles ítélő-erőre van szüksége, s így a bölcselkedés csak kevesek dolga lehet. Harmadik helyen az ember önzése, állati érdekei említendőek, a melyeknél fogva a dolgok ősokaival való foglalkozást állati természetére, indulatai- és szenvedélyeire nézve feszélyezőnek s erkölestelensége nagyobb fokán épen üldözőnek érzi s csinál magának amilyen-olyan eudaemonisticus philosophiát.

E gyöngeségről panaszkodnak minden idők legnagyobb gondolkodói is, midőn fölülről várnak fölvilágosító segílyt, a melynek kezdettől fogva vannak nyomai a történelemben olyanokra nézve, a kik szívök tisztaságával hálásan fogadták a segítő kezét. Így minden meg van magyarázva, mindenről gondoskodva van. Az ember így oly igazságok birtokába jut, a melyek nélkül a világ rejtvény, bohóczság, vagy inkább elviselhetlen csapás volna. Ez a keresztény álláspont. Ezen kívül minden homályos, tarthatlan, reménytelen, s a bölcsélet története tévelyek története, itt-ott egy-egy sugártól megvilágítva.

Míg a keresztény bölcsélet a józan ész minden ismereteivel és itéleteivel, minden romlatlan ember tudatával teljes összhangzásban van, és az emberi élet minden földi és örök mozzanataira a legfontosabb és legjótékonyabb befolyást gyakorolja, éltet, áldást hintve egyesekre és nemzetekre: addig a kereszténységtől elforduló bölcselmek a nagy kapura sem találnak s nekimennek a gondolkodás és cselekvés alaposzlopainak. Semmi kétség tehát, hogy az emberi értelem zürzavara, a bölcséleti rendszerek ellenkezése nem lehet érv a metaphysika ellen.

Ha az ember csupán érzékiséggel elégedhetnék meg, megszünne

embernek lenni; nem ismerne más valóságot az érzékinél; művelődési ösztönének nem ismerné más czélját, mint a földi állati létezés legnagyobb kényelmét. Ellenkezőleg a metaphysikai igazságért való sysiphusi küzdés arról tanuskodik, hogy az ember tényleg elismeri az érzéktőlotti világ létezését. Tehát nemcsak érzékit, egyeseket és esetlegeseket ismer meg, hanem eszmeit, érzékfölöttit, általánost és szükségképit is. S így a tapasztalás nem lehet egyedüli forrás, mert ez csak egyeseket, esetlegeseket nyújt.

Végre a tapasztalati bölselet befolyását és kilátásait veszi szemügyre az értekező s azon eredményre jut, hogy az visszaesést jelent a bölselet őskézdeteire; hogy az a monismusba, a hitetlenség metaphysikájába hajtja a szellemeket. Maga az empirismus is tart a modern monismus következményeitől, mondatván *Wirchow*val a müncheni gyűlésen: «Igen, uraim, ez némelyek előtt nevetséges lehet, de igen komoly dolog; s kívánom, hogy a *kifejlődés* elmélete ne hozzon ránk annyi veszedelmet, mint a mennyit hasonló elméletek a szomszéd országokban okoztak. Nagy aggodalommal jár annak következetes végrehajtása. S nem látják-e, hogy a socialdemocratia szövetségését látja benne?!» Bizony nagyok a veszélyek, mondja az értekező; de ki ne venné észre, hogy *Haeckel* fogalomábrándja és *Wirchow* tapasztalattudománya egymás mellett hemzsegnek a géphajtó tényezők agyában? Ki csodálkozhatik a veszély közeledésén, ha látja, hogy az empiricus bölselet alapján semmirekellő hatalmi emberek az állam nevében az alattvalók millióinak anyagi és lelki elnyomortásával zsarnokilag elégitik ki önzésüket és szeszélyeiket, s a nagy nemzeti törekvések agyrémének a meggyőződést és lelkiismeretet is áldozatul követelik. És miért? Mert az empiricus bölselet szerint az állam mindenható lény, a mely előtt mindennek hátrálni kell; a mely a kereszténységtől azt kívánja, hogy ne avatkozzék a konkrét életviszonyokba; legyen államilag engedélyezett érzelemkielégítő-intézet; maradjon a phantasia, a költészet, a mythos körében. A jövő e bölseletének iszonyúan szép tájékaról egészen föllebbenti a függönyt. *Lange*, mondván, hogy a nagy francia forradalom talán csak hajnali sugara egy új világosságnak.

Fájdalom, e bölselet nem csekély sikert aratott már. — De ez nem téveszti meg azt, a ki tudja, hogy nagyobb tévelyek is látszottak már diadalmaskodni a kereszténységen; s ez a jövő bölselete sem lesz egyéb, mint egy nagy tűzvész tartama. Mert hatalma csak *tagadás*. Valamint a múlt századtól fogva keresztény formák alatt a keresztény-

séget törekedtek kiirtani a népek életéből: úgy jelenleg a bölcelet nevében minden bölcelelettől akarják megfosztani a gondolkozó emberiséget. Pedig magok a bölceletet tagadók sem elégesznek meg a tünevények csoportosításával, hanem önczáfólolag az érzékfölötti vidékre is kénytelenek átesapni. Nem is lehet máskép. Mert a dolgok okaival, alapjaival foglalkozni természeti szükségessége az embernek. Ha a honnan?, miért?, mi végre? kérdésekre nem bírna az elfogulatlan ember megnyugtató feleletet adni: akkor az emberi élet nem volna egyéb, mint kétségbeesett bohócszág, tantalusi pokol, vagy mint Schopenhauer mondja, egy hasztalanul háborgatott epizód a semmiség boldog nyugalmasában, mint szennyes nyereség- és élvvágtyól gyötrött és néglablú rokonaitól csak nagyobb furfangossága által különböző kétlablú besztia; s az ész nem bölcs kalauzul, hanem mindent összevissza beszélő udvari bolondul volna adva az embernek.»

*

Lubrich úr értekezését, melynek hű kivonatát a fentebbiekben közöltük, nem hagyhatjuk néhány megjegyzés nélkül. Ismételjük, hogy nem valamely tetszésünk szerint készített, de teljesen hű s megbízható kivonattal állunk szemben s ez adja meg a jogot a hozzászólásra, annyival is inkább, mért kérdés, hogy maga az egész értekezés megjelenik-e abban a formában, a mint azt eredetileg felolvasták s így kérdés, nyilik-e alkalmunk, hogy az Akadémia egy bölcsészeti nyilatkozatát a maga jelentőségéhez képest kellőleg méltányolhatnók. Mi végig hallgattuk az értekezést, úgy a mint felolvastattott s birtokában a fentebbi hű kivonatnak, teszszük meg következő jegyzéseinket.

Lubrich úr az empiria, vagy mint ő hívja: a bölcselők tapasztalatelvisége ellen száll síkra. Ha értekezésének ama főbb pontjait összeállítjuk, melyekkel Lubrich úr a bölcsészeti tapasztalatelviséget jellemezhetni véli, úgy a következő összefoglalt határozmányokkal állunk szemben: «Ez egy neme a bölcelet öngyilkosságának.» «Tagadja az ellenmondás és okság törvényeinek általános érvényességét.» «Nem maradt soha a tapasztalat körében, de kénytelen volt mindig valamelyik metaphysikai rendszerbe átesapni.» «Erkölcstant alapítani nem birt.» «Akár csak a nem empirista elv, ő sem tud egy egységes iskolát alkotni.» «Szövetséges a social-demokratiának.»

Mondjuk meg azután azt is, hogy mi érdekből harezol Lubrich úr a fenti határozmányokban foglalt empiriája ellen? Felelet: a

keresztény philosophia érdekében, melynek igazsága kezességéül azt tanítja, hogy minden más philosophiával ellentétben egységes iskolát tudott létrehozni. «Csakis a plato-aristotelesi bölcsészet tesz kivételt, mint a mely a kereszténység iskolájában hatalmas összhangzó épületté lett» — mondja Lubrich úr.

Előttünk áll tehát egész tisztaságában Lubrich úr philosophiai törekvése egész ellenszenveivel és rokonszenveivel együtt. Neki egyetlen és kizárólagos rokonszenve az úgynevezett *keresztény philosophia*, melyet egy más helyen így jellemez: «Aristoteles gondolatát a *scholasticusok* magokévá tették és az *emberi megismerés gyöngeségének okait közelebről megállapították*».

Ez utóbbi, általunk aláhúzott sorban rejlő állítás fogott úgy látszik Lubrich úron. E nyílt beismerés, aztán, sok fáradságtól megkímélhet bennünket, nem lehetvén föladatunk lovagiatlanul oly térre lépni, hol a kihívó fél a vitában előrebocsátja megismerésének gyöngeségét.

Dolgunk e szerint csak kettőre szorítkozik. Először arra, hogy constatáljuk a scholastica sokkal merészebb törekvéseit, mint azt Lubrich úr feltünteti. Tény ugyanis, hogy a vallásos mysteriumok s a vallásos szentségek felé a scholastica szólt a megismerés gyöngeségéről. Legillustrisabb írói s tanárai épen ezekre határolták a theológiát, a mely mellett, vagyis ha bármi másról volt szó, a megismerés lehetőségét nemcsak követelték, de oly merészen igénybe is vették, hogy speculációjuk elszárnyalt a *tudós* dogmatismus véghatáraig, a meddig a mai *speculatio*, a *tudományosság* föltétele alatt el nem megy. Maga Aquinói Tamás megőrizte a philosophia függetlenségét a theológiától, s ha amabban tekintélyt ismert el, az a tekintély épen nem keresztény, hanem Aristotelesé volt. Semmiesetre sincs összhangzásban e szerint Aquinói philosophiájával a philosophiának oly megrendszabályozása, mint ezt Lubrich úr teszi, vagy tenni kívánna.

Ez volt az első megjegyzésünk. A másik az, hogy az az empiria, melyről Lubrich úr ír, nem is létezik másutt, mint csak épen Lubrich úr fejében. Megütődött értelme az írók, mondjuk a philosophiai írók amaz ellentétes határozmányain, melyeket fentebb egy csokorba kötöttünk, aztán nem vizsgálva ki mondta? mi összefüggésben szólhattott akként? Lubrich úr egyetlen elvet, ez empiriaét teszi érték felelőssé s munkásai közé sorolja a többek közt még *Kant*-ot is.

Ha már egyszer szóba került az empiria kérdése első tudomá-

nyos forumunk ítélőszéke előtt, azt szerettük volna, hogy ha a szóvivő kiválaszt egyet, a legkiválóbbat az elv képviselői közül s philosophiai apparatusal kimutatja, hogy merő empirián a tudomány meg nem rekedhet. Ha ezt teszi, érdemes munkát végez. Így, a mint végezte, a philosophia féltett ügyét egy perczre compromittálta.

*

Medveczky Frigyes lev. tag, ez évi január 14-én tartotta az akadémiában székfoglaló értekezését, e czímen: *A normatív elvek jelentősége az etikában*. Az értekezés legközelebb az akadémia kiadásában megjelenik, a mikor ismertetni fogjuk.

Aesthetik. Von Eduard von Hartmann. Erster historischkritischer Theil: Die deutsche Aesthetik seit Kant. 8^o 584. l. Zweiter, systematischer Theil: Philosophie der Schönen. 8^o 836.

E két vaskos kötettel Hartmann egy lépéssel tovább ment rendszerének kidolgozásában. A termékeny philosophiai író tudvalevő, hogy számos kisebb értekezésen kívül, megírta alapvető munkáját, a «Philosophie des Unbewussten»-t, továbbá «Das sittliche Bewusstsein-ját» s ezekhez sorakozik jelentőségben a főtécímzett két munka, mely a szép tanát philosophiai és történelmi szempontból veszi tárgyalás alá.

E munkák másodika, vagyis a Philosophie des Schönen két könyvben fejtegeti az aesthetikai alapelveit; a szép fogalmában (Begriff des Schönen) s magában a szépben (das dascin des Schönen) Az előbbinek főbb czímei a következők: Az aesthetikai látszat és alkatrészei; a szép fokozatai; a szép ellentétei; a szép módosulatai; a szép helyzete az ember szellemi életében s a világegyetemben. Az utóbbiban pedig e főbb fejezeteket olvassuk: A természeti s a történeti szép; a műszép előállása; az önállóan alakszép művészetek; az egyszerű szabad művészetek; az összetett művészetek: E munkában erősen sürgeti ugyan Hartmann, hogy az aesthetikus a műalkotásokból vegye szellemi táplálékát s eszméit, ha vannak, a szépművekre irányozzá: mégis kelleltnél jobban előtérbo nyomul művében a theoria, még ott is, a hol egyes remekműveket fejteget. Könyvének első kötete, mint mondtuk is, a német aesthetikai történetét írja meg Kant óta. Becsvágyának azt tekinti, hogy Schassler «Kritische Geschichte der Aesthetik»-jét épp úgy felülmulná, mint az felülmulta Zimmermann és Lotze ez irányu munkálkodását.

Max Müller: My Predecessors. (Külön lenyomat a Contemporary Review-ból.) Egyik nemrégí művében a Science of thought-ban a gondolat és a nyelv azonosságát fejtegette M. Müller. Fentidézett értekezésében azokról emlékezik meg, a kik előtt e gondolatnak többkevesebb világossággal kifejezést adtak; ezek: Condillac, Rousseau, D. Stewart; de Maistre, de Bonald, Taine.

Mélanges et portraits. Poètes et romanciers, Philosophie et philosophes des Oeuvres posthumes de M. Caro. 4 volumer in 12. Hachette.

Baráti kéz összeszedte s ebben a négy kötetben kiadta Caronak, a párisi Sorbonne tavaly elhunyt tanárának különféle folyóiratokban megjelent, vagy kiadatlanul hátrahagyott dolgozatait. E dolgozatok nehánya az újabb időkből való, több közülök abból az időből, mikor Caro irodalmi pályája kezdődött. Az új s a régi dolgozatokban egyaránt fölismerhető Caro. Neki, úgy látszik, nem volt ideje a megvénülésre, sem szüksége az érlelődésre. Tehetsége nem ment át, mint annyi másónké az inas éveken; szelleme nem mutat semmi ingadozást legrégebb irataiban sem. Mindenütt azt a Carot találjuk, a régi s az új iratokban egyaránt, a finoman jellemző, az élesen bonczoló író. Hatoljon bár a veséig bonczoló kése, még az övétől legellentétesb nézetű író műveiben is meglesi a határt, hol a tárgyilagosság végződik. S ezen sohasem megy tovább. Pedig neki, a megállapodott nézetű dogmatikusnak nagy önmérsékletre volt szüksége, hogy tovább ne menjen. Meglehet az fékezte, hogy jobban érdeklődött az egyén, annak gondolkodási és érzési módja, értelmi és erkölcsi vérmérséklete és nyilatkozatai iránt, mint magok az elvont, tiszta eszmék iránt. Tudnivaló, hogy metaphysikus volt; metaphysikus annyiban, hogy figyelme a végokokra irányult s hajlama volt ama régiók felé, melyekben az absolutum titka honol. De nem volt metaphysikus abban az értelemben, hogy felejtse minden mást, mihelyt egyszer e szentnek tekintett földre lép. Az embert sohasem veszti szeme elől, mert hát végre is az ember az, a ki állítja, vagy tagadja az absolutumot. Így hát az ember, az emberi lélek módosulása a legérdekesebb tárgy. Caro legalább így gondolkodott. Ezt kutatta «A jelenidők tanulmányában» a «Megpróbáltatások napjaiban», a «Tizennyolczadik században», az «Arczképekben», a «George Sand tanulmányában». — Az emberi

lélek hányattatásának, változatainak titka ingerli, ösztönzi mindenkifölött Carot akkor is, mikor a positivismust teszi vizsgálata és bírálata tárgyává. Littré vonzza, s végül úgy találja a szellemes író, hogy ezt a gondos, őszinte, büszke lelket, Littré-ét a gondviselés más, tágasb (?) és mélyebb (?) dokrinák számára alkotta, mint a positivismusé. Ha pedig a pessimismust veszi vizsgálata alá, megint a pessimisták: Leopardi, Schopenhauer vonják magukra figyelmét. Arra néz, hogyan érzik ez élő egyének az élet örömét és fájdalmát s keveset törődik a tan metaphysikai igazolásával. Összes művei közt legelvontabb s legbajosabban érthető az, mely e czímet viseli: *A materialismus és a tudomány*. Pedig ez a mű is csak látszólag elvont. Tényleg az sem egyéb lélektani tanulmánynál. Caro azt vizsgálja, hogyan menekül meg egy igazi tudós, egy Chevreul, egy Claude Bernard a durva materialismustól. Az a munkája pedig, mely az *«Isten eszméje»* czímet viseli, melyben, a czím után ítélve, valami merész conceptióju művet gyanítanánk, megint nem egyéb, mint Renan-ról, Taine-ról, Vacherot-ról irt cikkleinek gyűjteménye. Az itt megjelent értekezések közt talán mégis az a legvonzóbb, mely a *Göthe philosophiája* czímet viseli. Hű marad ugyan Caro magához itt is annyiban, hogy a legbeláthatatlanabb szívnek, Götheének titkait keresi, tehát lélektani tanulmányt ír; írása, fejtegetése azonban, nagyon sokszor az általános eszméig emelkedik. Mikor Göthe és Jacobi barátságáról, Faustról s ennek személyeiről, kivált Margarétáról ír, előadása lendületessé, ragyogóvá válik, a nélkül hogy szónokias volna. Tudva van Caroról, hogy élte utolsó éveiben egy művön gondolkodott, melyben tanításainak s a nagy problémák felől való nézeteinek végeredményét akarta megírni. Kár hogy e philosophiai testamentoma létre nem jött. Valószínű azonban, hogy ha e mű létre jött volna, abban is lélektani tanulmányt végez, megírta volna tudniillik saját szívének és lelkének történetét. A kik az elvont eszméket szeretik ily lélektani alakban olvasni, azok keressék föl Caro mindig ragyogó irányú művét.

A bölcsészeti folyóiratokból.

Revue philosophique de la France et de l'étranger, dirigée par Th. Ribot. Ez év első számában a következő czikkek foglaltatnak: Első közlemény P. Janet értekezése a philosophia és a theologia viszo-

lélek hányattatásának, változatainak titka ingerli, ösztönzi mindenkifölött Carot akkor is, mikor a positivismust teszi vizsgálata és bírálata tárgyává. Littré vonzza, s végül úgy találja a szellemes író, hogy ezt a gondos, őszinte, büszke lelket, Littré-ét a gondviselés más, tágasb (?) és mélyebb (?) dokrinák számára alkotta, mint a positivismusé. Ha pedig a pessimismust veszi vizsgálata alá, megint a pessimisták: Leopardi, Schopenhauer vonják magukra figyelmét. Arra néz, hogyan érzik ez élő egyének az élet örömét és fájdalmát s keveset törődik a tan metaphysikai igazolásával. Összes művei közt legelvontabb s legbajosabban érthető az, mely e czímet viseli: *A materialismus és a tudomány*. Pedig ez a mű is csak látszólag elvont. Tényleg az sem egyéb lélektani tanulmánynál. Caro azt vizsgálja, hogyan menekül meg egy igazi tudós, egy Chevreul, egy Claude Bernard a durva materialismustól. Az a munkája pedig, mely az *«Isten eszméje»* czímet viseli, melyben, a czím után ítélve, valami merész conceptióju művet gyanítanánk, megint nem egyéb, mint Renan-ról, Taine-ról, Vacherot-ról irt cikkleinek gyűjteménye. Az itt megjelent értekezések közt talán mégis az a legvonzóbb, mely a *Göthe philosophiája* czímet viseli. Hű marad ugyan Caro magához itt is annyiban, hogy a legbeláthatatlanabb szívnek, Götheének titkait keresi, tehát lélektani tanulmányt ír; írása, fejtegetése azonban, nagyon sokszor az általános eszméig emelkedik. Mikor Göthe és Jacobi barátságáról, Faustról s ennek személyeiről, kivált Margarétáról ír, előadása lendületessé, ragyogóvá válik, a nélkül hogy szónokias volna. Tudva van Caroról, hogy élte utolsó éveiben egy művön gondolkodott, melyben tanításainak s a nagy problémák felől való nézeteinek végeredményét akarta megírni. Kár hogy e philosophiai testamentoma létre nem jött. Valószínű azonban, hogy ha e mű létre jött volna, abban is lélektani tanulmányt végez, megírta volna tudniillik saját szívének és lelkének történetét. A kik az elvont eszméket szeretik ily lélektani alakban olvasni, azok keressék föl Caro mindig ragyogó irányú művét.

A bölcsészeti folyóiratokból.

Revue philosophique de la France et de l'étranger, dirigée par Th. Ribot. Ez év első számában a következő cikkek foglaltatnak: Első közlemény P. Janet értekezése a philosophia és a theologia viszo-

nyáról, melyet főntebb közlünk. *Fr. Paulhan* az elvont eszmékről s az elvontságról ír egy a februári számban is átnyúló tanulmányt Irónak ismeretelméleti czélja van s ehhez physiologiai alapokat választott. Keresi tehát tapasztalati tények alapján, hogyan fejlődik ki az embernél az elvont eszme, s' aztán az elvontság határait, természetét írja körül. — *Ch. Dunan*: «Egy vakon született meggyógyulása» czimen, kezeügyébe eső tapasztalat alapján, arra fordítja figyelmét, hogy miként tanuljuk a látást? Érdekesek kivált ama megfigyelései, hogy a kérdéses vakon születettnél, egy 13 éves lánykánál, kinek a szerencsés műtét felnyitotta jobb szemét, eleinte semmi érzékesem volt a tárgyak távolságának megbecslése iránt. — *P. Tannery*: *C. Th. Michaelis*, Über Kants Zahlbegriff, Berlin, 1884; *L. de la Rive*, Sur la compritions des sensations et la formation de la notion d'espace Genève 1848; *Arwid Grotenfeld*, Das Weber'sche Gesetz und die psychische Relativität, Helsingfors 1888 czimű művek alapján a matematika és psychophysika philosophiájáról értekeznek. — A februári füzetben *Ch. Lévêque* zene-aesthetikai tanulmányt ír. *A. Binet* közli ama tapasztalatait, melyeket a Salpetriéreben hysterikus nőknön észlelt az öntudat módosulásának tümenyeiről. A márcziusi számban: *Evellin* a gondolatról s a valóról ír értekezést. Ez tulajdonkép csak mutatvány a nevezett szerző készülők munkájából mely e czím alatt jelen meg: A tiszta ész és a való problémái. *H. Beaunis* az erkölcsi fájdalomról értekeznek. Ez értekezés is csak kivonat egy könyvből, mely *Sensations internes* czimen legközelebb fog megjelenni. *Regnaud* a nyelv hangtani fejlődésének elméletét vázolja.

Mind, a quarterly Rewiew of psychology and philosophy. 1889 január, a következő tartalommal jelent meg: *G. F. Stout*: Herbart összehasonlítva a német psychologusokkal és Benekével, *J. Seth*: az erkölcsiség fejlődése; *L. Stephen*: a szükségképeni igazság némely néméről.

Philosophische Monatshefte, Unter Mitwirkung von dr. Fr. Ascher-son, redigirt und herausgegeben von prof. dr. Paul Natorp. Heidelberg XXV. B. 1—4. Heft. Ez idei első számában *Heymans*: Ismeretelmélet és lélektan czimen érdekesen foglalkozik azzal, hogy az ismerettan

s a lélektan kiinduló pontja s végeztelje csak a módszerben különbözik s nem tárgyak különbözőségében. E szerint a kettő egy és ugyanazon tudománynak két különböző oldala, melyek egymást kiegészítik és ellenőrzik. *Th. Lipps* folytatja a komikum lélektanáról irt, hosszabb fejtegetését. *F. Tönnies* Herbert Spenser sociologiai műveit fejtegeti. *E. König* *Meine de Biran*-t e czim alatt mutatja be s tárgyalja: «A francia Kant». *Planck*: Az erély megmaradásának elvéről értekeznek: a szerkesztő pedig, Natorp a francia Tannery hasonló tanulmányára vonatkozással a Sokrates előtti tudományról és philosophiáról ir.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, herausgeg. von Rich. Avenarius. 1889. Erstes Heft. *A. Meinong*-tól a következő czikk folytatását találjuk: Az érzés tulajdonságairól és fogalmáról; *Lasswitz* Galilei anyagelméletéről folytatja s végzi be értekezését. — *F. Staudinger*: Azonosság és a priori czimen logikai és ismeretelméleti vizsgálódásokat közöl. *B. Kerry* a szemléletről és pszichikai feldolgozásáról adja elő tapasztalatait és speculatióit.

Rivista di filosofia scientifica mult évi január—juniusi számaiból a következő értekezésekről teszünk említést: *R. Ardigò*: A nemtudatos helytelen értelmezése néhány újabbkori írónál, czimen azt fejtegeti, hogy gondolkodásunk tudatos munkássága nemtudatos dispositióktól függ, melyek azonban nem egyebek, mint agyszerkezetünk anyagi állományának egyszerű módosulatai. A szellem nem ok, hanem merő eredmény; *V. Grossi*: A munkamegosztás a történelemelőtti társadalmakban, czimen; *G. Cesca* Kant Ding an sich-jével foglalkozik.

Rivista italiana di filosofia mult évi apr.—októberi folyamából említést teszünk a következő értekezésekről: *L. Ferri* a politika philosophiája Aristotelesnél és Montesquieunél. Azt fejtegeti nevezetesen, hogy mind a két kiváló szellemü tudós ugyanazt a módszert követi, a tapasztalatit. — *V. Benini* az analogia logikai szempontja és alkalmazásai; *F. Puglia* a sociologiai tanulmányok némely fogyatékosága; *R. Bobba* az igaz eszméjéről s a lét eszméjéhez való viszonyáról.

A philosophia világirodalma

az 1887. és 1888. évben.

I.

A külföldi bölcseleti folyóiratok rendszeren közölni szokták a philosophia terén megjelent munkák sorozatát. A «Magyar Philosophiai Szemlé»-nek is rendszeres rovatát képezte a bölcseleti munkák jegyzékének időnkénti közlése. Az újabb időben azonban e bölcseleti könyvszemlét a helyszűke miatt más érdekesebb dolgozatok szorították ki. Pótolni óhajtjuk e hiányt azzal, hogy az 1887. és 1888. évben a világpiacon megjelent bölcseleti munkáknak jegyzékét összeállítottuk és ezzel némi szolgálatot véltünk tehetni t. olvasóinknak, kik e jegyzék alapján szellemi szükségleteiknek megfelelő műveket minden nagyobb keresés, fáradság nélkül könnyen megtalálhatják. Szándékunk továbbá a megjelent művek jegyzékének közlése után statistikai táblázatban hű képet adni arról, vajjon mily mérvben vett részt a philosophia az emberi szellem egyéb termékei között, továbbá, hogy a philosophia egyes ágai mily művelésre találtak és végül, hogy az egyes nemzetek philosophiai tevékenysége a közlött könyvszemle alapján minő volt. Megjegyzendőnek tartjuk, hogy a jelzett két év termékei közé soroltuk azon munkákat is, melyek bár az 1886. évet viselik magukon, de ezen év utolsó részében jelenvén meg, tényleg mégis az 1887. évben kerültek könyvpiaçzra, nemkülönben azon egyébként csekély számú műveket is, melyek 1889. évi nyomtatási számmal vannak ellátva, de tényleg már az 1888. évben napvilágot láttak.

Az összeállításnál lelkiismeretes pontosságra törekedtünk s ezt bátrak vagyunk a t. olvasó megnyugtatóására hozni föl és nem öndicséretképpen, mert hisz egy könyvszemle összeállítása nem sok szellemi megerőltetésbe kerül, legfőlebb türelem próba az egész; s ha mindemellett mégis egy-két munkaelkerülte figyelmünket, ez a külföldi s pedig az angol, francia, olasz harmadrangu műveknél történhetett meg. Azt azonban sajnosan be kell ismerünk, hogy e sorozat a szláv bölcseleti irodalmat illetőleg hézagos. — A külföldön és nálunk is kevesebb figyelmet fordítanak a szláv, különösen az orosz bölcseleti irodalomra, mint megérdemelné. — Az orosz irodalom minden téren óriási előhaladást tőn az utolsó évtizedekben; bölcseleti irodalma sem hevert parlagon, mint azt azon levelekből láthattuk, miket Karéiew Miklós, a szentpétervári egyetem

történet-bölcsészeti tanára és Grot Miklós az odessai egyetem rendes philosophiai tanára irtak a M. Philos. Szemle szerkesztőségéhez az 1886. évben, melyekből értesültünk, hogy különösen 1860. év óta az orosz bölcseleti írókat jobbra az úgynevezett positiv bölcészet (Comte A., Spencer H., Darwin stb.) lelkesíti. Általában véve az orosz philosophálás 3 főbb irányban lel kifejezésre. Az első vallásos-mystikus irány, a második metaphysikus irány, a harmadik positiv, tudományos irány, ebben irnak Froitzky, Moszkvában, Grot Odessában. Általán Comte Ágost, Schopenhauer és Spencer eszméi uralkodnak az orosz philosophiai világban. — Az eredeti művek, melyek azonban még mindig valamelyik nyugati rendszerrel vannak kapcsolatban, lassanként eltűnedeznek s így a szó igaz értelmében eredeti, orosz, nemzeti philosophia bár jelenleg nincs is, de nagy szorgalom mutatkozik a nyugati rendszerek ismertetésében, lefordításában s átdolgozásában. Spencertől, Baintól, Mandsleytól, Schopenhauertől, Trendelenburgtól, Wundtól, Langetól, Kuno Fischertől, Ribottól, Webertől több művet birnak jó orosz fordításban. A jelzett levelek kapcsán értesültünk arról is, hogy Oroszországban két bölcseleti folyóirat van. A philosophiai munkák sorába csak philosophiai tartalmu dolgozatokat vettünk föl és oly munkákat, melyekben a különböző szakokba vágó tudományos részletek mellett a philosophiai rész összetörpül, nagyon természetesen mellőznünk kellett. Így a paedagogiai művekből csak olyanokat soroltunk föl, melyek elvi magaslatról, valamely bölcseleti rendszer alapján fejtegetik a nevelés és oktatás eszméit. Mellőztük továbbá az ó-kori különböző bölcseleti írók műveinek iskolai kiadásait is. Plato, Aristoteles, Xenophon, Cicero, Seneca stb. egyes műveinek az iskolák számára való átdolgozása majdnem minden évben, minden nemzetnél nagyban foglalkoztatta és foglalkoztatja a szellemeket. Az ilyenmü munkáknak száma temérdek.

E helyen kell megemlítenünk azon katalogust is, mely a Németországban megjelenő philosophiai és theologiai munkák jegyzékét szokta kisebb-nagyobb pontossággal közölni és melynek czíme: «Vierteljahrs-Katalog aller in Deutschland erschienenen Werke aus dem Gebiete der Theologie und Philosophie». 8^o Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchh., Verlags-Conto. 2 m. 25 pf.

Kezdjük mindenekelőtt a philosophiai folyóiratok jegyzékével. — Tudomásunk szerint a philosophia ügyét a következő szakközlönyök képviselik a világirodalomban:

I. Bölcséleti folyóiratok.

«Annales de philosophie chrétienne». 24.60 márka.

«Archiv für Geschichte der Philosophie», in Gemeinschaft mit H. Diels, W. Dilthey, B. Erdmann u. E. Zeller. Herausg. v. L. Stein, Berlin. G. Reimer. 1 kötet 12 márka.

«Blätter, neue spiritualistische», v. Cyriax, Noesler, negyedévenként 2 m.

«Bölcséleti folyóirat». Szerkesztik és kiadják dr. Kiss István és dr. Palmer Mátyás, Temesvár. Évenként 5 frt. Egy füzet 1 frt 50 kr.

«Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie». Herausg. v. Prof. Ernst Commer. Paderborn u. Münster, Ferd. Schönigh. Pro Bd (4 vierteljährl. Hefte, à 8 Bogen) 12 m.

«La critique philosophique, publ. s. l.-dir. de Renouvier». 20.80 m.

«La nuova scienza». Rivista dell' Istruzione Superiore dall' avv. Prof. E. Caporali.

«La filosofia delle scuole italiane». Rivista bimestrale, dir. da T. Mamiani, Roma. Salviucci.

«Magyar Philosophiai Szemle». Szerkeszti dr. Bokor József, a budapesti tudomány egyetem magántanára. Budapest, a szerző kiadása, IV. k., kecskeméti utca 6. sz. — Évenként 5 frt.

«Mind». A quarterly review of psychology and philosophy. — Williams and Norgate. London.

«Philosophie positive». 24.60 m.

«Philosophical Magazine and Journal of Science». 40 m.

«Philosophical Transaction of the Royal Society of London».

«Philosophki vjesztnik», szerkeszti Kozloff tanár Kiewben.

«Philosophische Monatshefte». Unter Mitwirkung von Dr. Fr. Ascherson, redigirt u. herausg. v. Prof. Dr. Paul Natorp. Heidelberg. Georg Weiss. Egy kötet 12.00 m.

«Philosophisches Jahrbuch». Auf Veranlassung u. mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft. Herausg. v. Dr. Const. Gutberlet u. Dr. Jos. Pohle. Commissions-Verlag der Fuldaer Actien-Druckerei. Fulda. 8^o. 9.00 m.

«Psychische Studien». Herausg. u. red. v. A. Aksakow. Leipzig. Oswald, Mutze. Félévenként 5.00 m.

«Rivista di filosof. scientifica». Fratelli Dumolard. Torino e Milano. Dir. da Enrico Morelli e red. d. Tonzi.

«Revue philosophique de la France et d l'Etranger. Dir. par Th. Ribot. Paris. Felix Alcan.

«Rivista italiana di filosofia». Dir. dal comm. L. Ferri. Roma. Tip. della R. Accademia dei Lincei.

«Sphinx», Monatsschr. f. die geschichtliche u. experimaitale Begründung der übersinnlichen Weltanschauung auf monistischer Grundlage; herausgeg. v. Hübbe-Schleiden. Évenkint 12 füzet. Lipese Grieben's Verlag (L. Fernau) negyedévenkint 2.50 m.

«Studien, philosophische». Herausg. v. W. Wundt. 8°. Leipzig. Wilhelm Engelmann. Egy füzet 4.00 m.

«The Journal of speculative Psychology». Ed. by Harris. New-York.

«The Platonist». Osceola, Missouri.

«The American Journal of Psychology» Ed. by G. Stanley Hall.

«Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie». Unter Mitwirkung v. Heinze u. W. Wundt. Herausg. v. R. Avenarius, Leipzig, Fues Verlag (R. Reisland). 12.00 m.

«Vjera i Razum», kiadja Ambrozin érsek Charkowban.

«Zeitschrift für Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft». Herausg. v. M. Lazarus u. H. Steinthal. Leipzig. Wilhelm Friedrich. Hofbuch. Egy kötet 12.00 m.

«Zeitschrift für Philosophie u. philosophische Kritik». Im Verein mit mehreren Gelehrten gegründet v. Dr. J. H. Fichte und Dr. H. Ulrici, redigirt von Dr. Aug. Krohn u. Dr. Rich. Falckenberg. Neue Folge. Halle-Saale. Pfeffer (R. Stricker). Egy kötet 6.00 m.

«Zeitschrift für exacte Philosophie im Sinne des neueren philosophischen Realismus». Gegründet von Th. Allihn u. Ziller. Herausg. von O. Flügel. Langensalza, Hermann Beyer und Söhne. Egy füzet 2 márka.

E folyóiratok a böleselet minden ágából hoztak értekezéseket s alig van a böleseletnek kérdése, melyet egyik vagy másik közlöny meg ne beszélt volna. — Különösen sokat foglalkoznak az érzetek, képzetek, szemléletek, az emlékezet stb. physiologiai föltételeivel, a szabadság s a determinismus taglalásával, az agy működésével, az összehasonlító psychológiával, a gyermek és állat psychologiai kifejlődésével, az öntudattal, a kísérleti lélektannal. Rendkívüli érdeklődéssel tárgyalják a psycho-physikai kutatásokat, a physiologiai lélektan, a Weber-féle törvényt, Wundt-nak a kísérleti lélektanra vonatkozó

tételeit, buvárlatait és lipcei laboratoriumának eredményeit; az alvás és álom, a sonambulismus és kiválóan a hypnotismus, a suggestio, hysteria szintén bő megbeszélés tárgyát képezte. Alig van folyóirat, mely a hypnotismus jelenségeit nem fejtegette volna. — Édekes dolgozatok láttak napvilágot az orvostani psychologia köréből is. Nagy gonddal ölelik fel az ismeret elméletét, az észrevezés, a gondoskodás s a tapasztalás mechanizmusát, a külvilág, az anyag s erő kérdését, a hypothesis a tapasztalati tudományok körében. Ez irányu dolgozatok többé-kevésbbé Kant, Bain, Spéncer, Wundt könyveiből indulnak ki s azokat méltatják, bírálják. Wundt, Spéncer és Comte tanainak kapcsán élénk, mozgalmas megbeszélés tárgyává teszik a tudományok felosztását és a philosophiának a többi tudományokhoz való viszonyát. A pessimismussal s az emberi boldogság kérdésével, az utilitarismussal, a positiv erkölestannal szintén igen sok dolgozat foglalkozik és tárgyalásaik központját Wundt, Spéncer foglalják el legtöbbszörre. Spéncerneк nevelési elvei, Herbart psychológiája és paedagogiája, Lipps psychologiai fejtegetései, továbbá Pláto, Aristoteles, Epikur, Protágoras, Spinoza, Rosmini, Hume, Kant, Hegel, Du Bois-Reymond sok oldalról élénk megbeszélés alá vétettek. Feltűnő sok dolgozat foglalkozik Aquinói sz. Tamással s a scholasticismussal, mi abból érthető, mert a kath. egyház mostani feje egyik encyclikájában különösen felhívta a világ figyelmét a scholasticismus újra leendő pártolására; Giordano Bruno Rómában felállítandó emlékszóbor ügye napirendre hozta e philosophus böleseleti tanainak méltatását is. Sokat foglalkoznak a vallás és a tudomány viszonyával is különösen Angliában, hol több oldalú vizsgálat alá vétetett az «agnosticismus», vagyis azon, Angolországban a hívést illetőleg elterjedt böleseleti irány, melyet az ellenfelek az atheismus egyik fájának neveznek és mely tulajdonképen nem más, mint annak kijelentése, hogy a hívés tárgyai a tudás köréből kizárva és a vallás tárgyait a tudás fel nem ölelheti, mert a tudás csak kis térre szorítkozhatik és e világot meghaladó, e világon kívül eső dolgokról, kérdésekről mit sem tudhatunk. Az agnostikus, a milyennek mondta magát Charles Darwin is, a lét végső alapjairól, okairól mit sem állít s azokról nem is akar semmit sem tudni. — Itt is, valamint általán az összes philosophiai dolgozatokban folytonos utalás, hivatkozás történik Herbert Spéncerre, ki úgy látszik napjaink böleseleti íróinak gondolkozásában elmellőzhetetlen elemet képez. Pro és contra majdnem minden kérdésben foglalkoznak vele.

Spencer rendszere az, mely mintegy megállani látszik a mai bölcselek agyveléjében s gondolataik nagy tömege e körül, mintegy mozdulatlan aczél-ár körül, forognak, lebegnek. — Az angol folyóiratok kedvencz tárgyát képezi az idő és tér kérdése is. A francia folyóiratokban több dolgozat a mai metaphysikai írókkal s a sociológiával foglalkozik, az olaszok pedig Rosmini, Kant, Wundt, Comte s Spencer tanainak fejtegetésén kívül paedagogiai, logikai, ontologiai, sociologiai s biologiai kérdéseket vesznek föl tárgyalásra. Különösen méltatják Herbart paedagogiáját; vizsgálat alá veszik a gaztevők koponya és agy szerkezetét, a hypnotismus viszonyát a büntetőjogi beszámíthatósághoz. Fejtegetik a zenei összhang felfogását, Kant. «Ding an sich»-jét, önmiségét, melyet «Cosa in sè»-nek mondanak.

A folyóiratokról szólván meg kell említenünk három philosophiai társaságot, mely időszakonként közzé szokta tenni a társaság kebelében felolvasott értekezéseket is és általán a társaság munkálkodásainak eredményét. E társaság egyike Párisban székel és neve «Société de psychologie physiologique», ugyancsak itt működik a Comte-féle positivismus szellemében élő s a positivismus elveit terjesztő positiv társaság; a 3-dik Berlinben székel s kiadványait e cím alatt teszi közzé: «Philosophische Vorträge», herausg. v. der philos. Gesellschaft zu Berlin. In Serien zu 6 Hftn. Pfeffer, Halle, à Serie 5.40 m.

A folyóiratok ezen áttekintése után sietünk megjegyezni azon reánk magyarokra nézve örvendetes jelenséget, mert később úgyis több szomorú körülményt kell constatálnunk, — hogy t. i. Magyarországhban két folyóirat szolgálja a philosophia ügyét, míg Ausztriában ilyenmő szakközlönyt nem ismerünk.

Ezen folyóiratokon kívül az egyes szépirodalmi és tudományos szemlék, különösen a külföldön nagy figyelembe részesítik a bölcseletnek a cseleti törekvéseket «Revue des deux mondes», melyben Janet-tól jelentek meg nemesak szakszerű, de közérdekkel is biró philosophiai czikkek; «Blätter für literarische Unterhaltung» (Brockhaus). Negyedévenként 7.50 m.; «Litterar. Centralblatt für Deutschland». Negyedévenként 7.51 m.; «Nord u. Süd», Monatschrift v. Lindau (Schottländer). Negyedévenként 6 m.; «Unsere Zeit». Deutsche Revue der Gegenwart. Herausg. v. Friedrich Bienemann. Leipzig, Brockhaus. Havonként egy füzet. Egész évre 12 m. E folyóiratban főleg Achelistől a kritikai positivismus álláspontjából jelentek meg dolgozatok. «Deutsche Rundschau» v. Rodenberg, Berlin. «Das neue Jahrhundert» v. Eichhorn (Baumert).

Évenként 4 füzet; 4.50 m. «Journal des savants», 44 m. «Moniteur scientifique», 24.60 m. «Nature. Revue des sciences. Revue des questions scientifiques, 25.35 m. «Revue scientifique de la France et de l'étranger, 30 m. «Seances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques», 24.60 m. «Quarterly Journal of Science and Arts», 26.70 m. «Antologia (Nuova) di scienze, lettere ed arti», 49.25 m. «Katholikus Szemle», Budapest, Szt.-István társulat. «Revue de l'enseignement secondaire», 16 m. «Revue internationale de l'enseignement», 29.60. «Educational Times», 9.70 m. «Journal of Education», 6 m. «Humboldt;» «Bibliothèque scientifique internationale», a lipcei «Universal-Bibliothek», a «Collection Spemann». Deutsche Hand- und Haus-Bibliothek. «Sammlung gemeinverständlicher Vorträge», herausgegeben von R. Virchow u. F. v. Holtzendorf. (Neue Folge Hamburg, J. F. Richter. Subscriptionspreis à Heft 50 Pf.) «Dublin Review ;» «Civiltà catholica.» Birálatokat philosophiai munkálatokról gyakran találunk az Academy, a N. phil. Rundschau, a Jahresber. über d. Fortschr. d. class. Alterthumwiss., a Krit. Vierteljahrschr. f. Gesetzgebung u. Rechtswiss., a Theol. Litbl., a Götting, gel. Anzeiger, a Literar. Rundschau, a Zeit. für kath. Theol., a Liter. Händweiser, a Stimmen aus Maria Laach, Theol. Quartalschrift, Protest. Kirchengztg, Kath. Zeitschr. für kath. Wissensch. u. kirchl. Leben, a Gää, a Natur u. Leben», herausg. v. Dr. Herm. J. Klein; a «Berliner phil. Wochenschr.», a «National-Ztg», a müncheni «Allgemeine Zeit.» czimű folyóiratok- és lapokban, és kiemelendőnek tartjuk, hogy a külföldi szépirodalmi s tudományos folyóiratok általán el nem hanyagolják a philosophiát és a jelesebb böleseleti termékeket kellően méltányolják, ismertetik.

«Az erdélyi muzeum-egylet böleselet-, nyelv- és történelem-tudományi szakosztályának kiadványai.» (Szerkeszti a szakosztály választmányával egyetértve Hegedüs István titkár; Kolozsvár, 8^o; évenként 2 frt; kapható Demjén L., továbbá Stein J. könyvkereskedésében) szintén többször hoznak böleseleti dolgozatokat. Igy az 1889. év elején kiadott I. füzetben Szász Béla bírálja «A philosophia mint bűntárs» czim alatt (9-43 l.) Öreg J. debreczeni tanárnak «Erköleltség szabad akarat nélkül» czimű munkáját.

(Folytatása következik.)

Dr. Buday József.