

MAGYAR
PHILOSOPHIAI SZEMLE

SZERKESZTI ÉS KIADJA

BOKOR JÓZSEF

EGYETEMI M. TANÁR.

IX. ÉVFOLYAM.

1890. II—III. FÜZET.

BUDAPEST

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

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

TARTALOM.

	Lap
1. <i>Brassai Sámuel</i> : A philosophia fordulata III. közlemény... ..	82
2. <i>Simon József dr</i> : Plato Theaitetosaról	96
3. <i>Kapossy Luczián dr</i> : Hume Dávid psychológiája	136
4. <i>Domanovszki Endre</i> : Montaigne Mihály	153
5. <i>Pikler Gyula</i> : Az objectiv létben való hit lélektana	185

Értesítő.

A philosophia jövője, írta *Szabó Aladár* 201. — Általános világnézet, írta *Spannagel Samu* 208. — Über die gegenwärtige Lage der deutschen Philosophie; írta *Falckenberg Richard*, ism. dr *Buday József* 206. — Folyóiratok szemléje 225. — Az Akadémiából 234. — A philosophia világirodalma. Közli: Dr *Buday József* 236.

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

A PHILOSOPHIA FORDULATA.

TOLDALÉK.¹

A philosophia két műszere az inductio és deductio. Amannak érett gyümölcse a kifogástalan általánosítás, melynek nemesak ellentéte, hanem éppen ellensége a particularismus. Azt vélné tehát az ember, hogy a philosophusok nem sinlenek a különködés és egyoldalúság nyavalyájában. De ha figyelmesen körültekintünk, sajnálattal kell tapasztalnunk, hogy philosophusokat is utólért az az erkölesi influenza szintűgy, mint más gyarló halandót.

A nationalismus a particularismus nemnek egyik faja, mely túlzásában nemzetgyülölséggé fajul el s én szeretnék a szeme közzé nézni annak a philosophusnak, a ki azt a nemtelen indulatot pártfogása alá veszi; mert nem hiszem, hogy pirulás nélkül kiállaná.

Már pedig a német bölcselelő vagy bölcseész annak a határaihoz közeledik, midőn a philosophia terét saját nemzete csaknem kirekesztő birtokává akarja lefoglalni. Vegyük elé bár a tudományunk történelmét tárgyaló újabb, német munkákat: azt kell belőlük következtetnünk, hogy iróik a philosophiának Rajnán s Alpokon túli haladásáról mit sem akarnak tudni s ha nelán tudják is, a tényt vagy elhanyagolják, vagy szántszándékkal eltakarják, úgy hogy a német philosophia Kant óta egyedül ül szerintök a tudomány hajója kormányánál.

Mindezeket csak azért mondtam el, hogy mentegessem tudatlanságomat, mely értekezésem két fejezete megírásakor elfedte szemem elől a philosophia fordultának a francziáknál mutatkozó mozzanatait. A leplet egy mű olvasása lebbentette fel, melynek czíme: «A személyiség fogalma a mostani psychológiában» s szerzője *Jeanmaire*

¹ A «Phil. Szemle» 1890. I. füzet 1—48. lapjain közölt cikkhez.

Károly, a Besançon-i felsőbb iskola igazgatója.¹ Ez a könyv derítő sugárt vetett ügyünkre s a nyert világnak olvasóimmal leendő közlése a célja toldalékomnak, melyben semmi eredetiséget nem igénylek, mert nagyobb részt idézett olvasmányom kivonatából fog állani.

(François-Pierre-Gonthier.)

1. *Maine de Biran*. Németországi akár encyclopaedicus, akár philosophiai szótárakban hasztalan keresem ennek az eredeti gondolkodónak a nevét, mely a philosophia fordulta hajnalát jelzi. Ezért nagyon érdeklett, hogy koráról és körülményeiről értesüljek s nem közönyös olvasóimat is tudósítsam róla. Meg is leltem az «Encyclopaedia Britannica» XVI. (1883) kötetében egy kellően méltányoló cikket a nevezett philosophusról, melyet imigy tolmácsolok:

M. de B. Bergeracban született 1766-ban. Tanulását a világi papok iskolájában Perigueuxben kitűnően végezvén, a XVI. Lajos testőrségébe (garde de corps) jutott bé és az október 5—6-iki nevezetes eseményeken Versaillesban jelen volt. A testőrség feloszlása után atyai örökségébe, egy Bergerac közelében fekvő falusi birtokra vonulván, magános élte és vagyona csekélysege megmenték a forradalom iszonyaitól, és ebben az időszakban, mint maga írja, «a léhaságról egy ugrással a philosophiába termett», és így a kénytelen hivalkodás szabta meg élte hivatát. A külfolyások iránti finom érzékenységet a beljelenségek éles szemlélésével és elemzésével kapcsolta össze nem közönséges mértékben. Egyaránt szemügyre vette az elme változatai és szervies okait vagy feltételeit. Philosophiai tanulmányait a psychológián kezdette, és a psychológiát tette élte tanulmányává. A terrorismus uralmát szelidebb napok váltván fel, meghívták M. de Birant, hogy vegyen részt hazája igazgatási és politikai ügyeiben.

¹ L'idée de personnalité dans la psychologie moderne. Par Charles Jeanmaire, Recteur de l'Académie de Besançon. Paris, 1882. 8. — Meg kell itt jegyezmem, hogy cikkem elején kockáztatott hozzávetésemet, mely szerint *Cousin* az öntudat alapfontossága bevallását a philosophusok előtte ismeretes összeményeiből nem meríthette volna, ezennel visszavonom, s *Cousin*-t, tisztesség, becsület, de igazság is, a fordult philosophiában való részvét gyanúja alól felmentem. Együttal világos az is, hogy a fordulatlan philosophia német hőseivel való czimborálása következtében ki kellett későbbre hagynia tanításából és könyveiből az idézett nyilatkozatot.

De baj itt is volt; mint gyanus royalistát kiküszöbölték az «Ötszáz tanács»-ból. Barátjával *Lainé*-vel együtt azonban résztvett az 1810-iki törvényhozótestület bizottságában, mely legelsőbbén mert ellenszegülni a Napoleon császár akaratának. A restauratio alatt a követkamara pénztárnoka hivatalát viselte s az őszi szünetek alatt visszavonult rendszeren a falusi birtokára s folytatta philosophiai tanulmányait. 1824-ben halt meg.

Hosszantartó elmélkedés, melyről — nagyobbbrészt posthumus — munkái tanuskodnak, arra a messzireható következményre vitte, hogy a *Condillac* fogalma, mely szerint a szenvedőleges felfogás (*passiva receptivitas*) volna az öntudatos tapasztalásnak egyetlen egy forrása, nem csak tényben, hanem módszerben is tévedés, — szóval hogy az a gépies nézet, mintha az öntudatot a külső befolyások alkotnák, hibás és ámitó. A helyett a származtató módszer felvételét ajánlotta, mely az öntudatos tapasztalást úgy magyarázza ki, hogy az ő lényeges alapjából nő és fejlődik ki, kapcsolatban külső feltételekkel. A lényeges alap pedig szerinte a valódi (realis) öntudat, mint működő (actualis) törekvés, melynek fejlődésében három fokozatot különböztet meg. (Melyek ezek, alább fogjuk részletezni). «Ezeket a fokozatokat M. de B. nagyon ügyesen s élesen megkülönbözteti. Nézetei mindig sugallók s a legjobb új lélektan Franciaországban csupán azok némelyike felelevenítése».

Eddig az angol tudósító: most már lássuk miképp vezeti bé az idézett francia író az érintett nézeteket:

«M. de B. azt az elméletet tartotta a vélemények minden nagy különbségei mellett elfogadottnak, hogy az *én*-t úgy kell tanulmányozni, mint egy kultárgyat... Nemde illő és helyén vala utánajárni, mi az *én* magában, miképp és micsoda jegyeiben különbözik minden egyébtől (qui lui est étranger), miért hogy a személyiség érzülete (sentiment) nem mindig egyformán élénk, miért hanyatlik bizonyos esetekben: az álomban miért enyészik el, hogy ismét felébredjen, mihez látszik főképp csatolva lenni, és mi az a tény, mely különösen és kiváltságosan személyies bennünk. Mindezekre a kérdésekre csak úgy felelhetünk, ha közvetlenül (directement) tanulmányozzuk az *én*-t és módjait az öntudatban és felfogásban. A kultapasztalás és a logikai elemzés már csak segédeszközök; belsőnk szemmeltartását s a magunkról való okoskodást (observation interieur et reflexion sur nous même) semmi sem pótolhatja».

«Igy fogta fel a dolgot M. de Biran».

A következő idézetek a derék böleselő munkáiból teljesen igazolják ezt az ítéletet: «Minden a mi reánk nézve létezik, minden a mit kívülről felfoghatunk, magunkban érezhetünk, a miről fogalmat alkothatunk, csupán csak tény jogán van adva nekünk. Tény pedig az csak annyiban, a mennyiben érezzük egyéni létünket és még valamit — tárgyat vagy változatot (modification), a mely kezét fog azzal a léttel és attól különböző egyéb. Az egyéni lét im ez érzülete nélkül, melyet a lélektanban *öntudat*-nak nevezünk, nincs ismert tény; mert a nem ismert tény nem is tény, hanem éppen semmi, t. i. ha nincs egyéni és maradandó (állandó) alany, a melyik ismerje».

«Ismerni csak úgy ismerhetjük egyéni személyeknek magunkat, hogy ha egyszermind a szerves testben keltett bizonyos fogatokra vagy mozgalmakra vonatkozó okoknak tekintjük magunkat. Az ok, vagyis a test mozdítására fordított erő egy működő (agissant) erő, melyet akaratnak nevezünk. Az *én* teljesen azonosul azzal a működő erővel. De az erő léte csak annyiban tény, a mennyiben hat és működik, és csak annyiban hat és működik, a mennyiben egy ellentálló vagy túnya elemre alkalmazódhatik. Az erő tehát csak alkalmazódása tárgyára vonatkozva nyilvánul, valamint imezt is csak az őt mozdító vagy mozdítani irányuló erőre vonatkozás mutatja ki ellentállónak vagy túnyának. Az irányulás (tendentia) e tényét *törekvés*-nek (effort) vagy akarásnak nevezzük és én azt mondom, hogy ez a törekvés a bel-érzéknek igazi eredeti (primitif) ténye».

— — «Az *én* eszméje vagy érzülete az öntudat tényében mindenhez csatlakozik, de meg is különbözteti magát mindentől és nem olvad belé sem egymást követő állapotaiba, sem a tőle okozott cselekvények valamelyikébe».

Ez ellen nincs kifogásom. Ellenben nem foghatok kezét elődömmel abban, hogy a *synthesissel* megelőzteti az *analysis*t és a *törekvés*t, illetőleg az *akaratot* mindjárt eleinte beléolvasztja az öntudat érzületébe, mert ez magában, minden jelentőségétől függetlenül megvan. Még arra az ellenvetésre is adott alkalmat, hogy «ha egyfelől akart cselekvény nélkül nem érezhetem az *én*-t, másfelől pedig nem akarhatok és cselekedhetem a nélkül, hogy magamat ne érezzem *én*-nek: melyik hát az első?» — Végzetesen hasonlít egy vétkes körhez, miből *physiologia* segítségével akar M. de B. kivergődni; oda pedig, mint értekezésemben is hangsúlyoztam, az *én* *philosophiám* nem követheti.

De lássuk már az öntudat fejlődése fokait, melyeknek jellemzése az angol ismertetőnek annyira megtetszett.

«1. Még mielőtt az öntudat élete megkezdődik», — tolmácsolja *Jeanmaire* — «az élő kapcsolvány (la combinaison vivante) bényomásokat kap és ösztönszerű megfelelő mozgásokat tesz. Szenvedő érzékenységünk ez egyszerű módjait M. de B. *affectio*-nak és a létnek belőle keletkező alakjait *affectiv* összeménynek nevezi».

Erre azt mondom, hogy az öntudat keletkezése előtti állapotot jó logikával az öntudat fokozatának nem lehet nevezni. Úgy képzelhetni azt az állapotot, mit pl. a *Mimosa pudica* levelének érintésével okozott összehúzódását. A szóba vett állítás hát ismét a physiologia terére tévedés, a mitől — ismétlem — óvakodni kell a philosophiának. Nem tulajdoníthatván hát semmi értéket az állított első fokozat eszméjének, nem is jártam abban, hogy magyar szót leljek az «*affection*» kifejezésére.

Menjünk a második fokozatra.

«2. Midőn az afficiáló bényomások, mineműek a gyönyörök vagy fájdalmak, a meleg vagy hideg, ízek, szagok, vagy az olyas nézletek (intuition), mint színek vagy hangok egyéni létünkkel párosulnak és egyesülnek, érzékenységünknek (sensibilité), ezek a szerkesztett módjai: érzemények (sensations) és ezek alkotják öntudó létünknek első alakját: az érzékeny összeményt (système sensitif)». Ezen a fokon mutatkozik már bizonyos törekvés, de a mely még «szántszándéktalan (non intentionné) azt, mondja M. de B. és kimagyarazza belőle az azonosság érzését; mind a mellett ezen a fokon az *én* csak szenvedő szerepet visel.»

«3. Midőn az *én* nem csak érdekelt szemlélője az érzeményeknek, hanem a személyes erélynek magasabb fokát fejtí ki és szántszándékosan (par une volonté exprés) irányozza, ide vagy oda szegzi az érzékszervet a végett, hogy a kapott bényomásokat tisztábbakká, élénkebbekké tegye, az imigy eszközlött módok: észrevételek (perceptions) és törekvő tehetségünknek ez az alakja: észrevételi összemény (système perceptif). A törekvésnek ily módu és czélú kifejezését «figyelém»-nek nevezi M. de B. és bővön s nyomosan értekezik róla.

A negyedik fokozaton végre, túl azon az észrevételen, melyben az *én* okozatósága (causalitas) még alája van vetve a külokok hatásának, vannak még cselekvőbb módok. Ezek azok, a melyekben az *én*

valódi független kezdő, a melyek se nem kezdődhetnek, se nem tarthatnak az indító akarat működése nélkül; még akkor sem, mikor az a működés valami tárgyra, a törekvés czéljára vonatkozik. Az *én*-nek ezt az állapotát M. de B. *apperception*nak nevezi s ez alkotja szerinte a reflexios összemenyt (*système reflexif*).

Ezeket a műszavakat megint fordítatlanul hagytam; sőt itt, kivált a *reflexiora* nézve kénytelen is voltam vele. Mert bizony *«habent sua fata»* — nem csak *«libelli»*, hanem *termini philosophici* is. *Reflexio* latin szó s eredetileg «vissza- vagy hátragörbitést» jelentett. *Macrobius* *Virgiliust* commentálva írja: «Gubernator (navis), qui explorat coelum, reflectere cervicem debet» és továbbat: «(Maro) crebram cervicis reflexionem in *Palinuro* sidera consultante descripsit». Átvitt értelemben *Apuleius*nál (*de syllogismo categorico*) leljük, a ki így értelmezi: (Verum hoc) in simplici conversione, quae in conclusionum illationibus reflexio nominatur. Ebben az értelemben él a szóval *Mart. Capella* (az V. sz.) is, de ma már a *conversio* foglalta el a helyét, s a *reflexio* mint kölcsön vett szó a közéletben s a philosophiában is meggondolást (Ueberlegung)¹ jelent. Így értette teljes valószínűséggel *Leibnitz* is e mondatában: «*apperceptio est perceptio cum reflexione conjuncta.*» De nem így ám M. de B., hanem egészen más és saját értelmezést ad neki, melyet mondjon el ő maga:

«*Reflexionak* azt a tehetséget nevezem, melynélfogva az elme bármely érzemények csoportjában vagy bármely jelenségek kapcsolványában felfogja az elemek közös vonatkozását egy alapegységre, u. m. módokét és tulajdonságokét az ellentállás egységére, különböző eredményeket azon egy okra, változatos módosulásokat azon egy *én*-re és mindenek felett ismételt mozgásokat azonegy termelő erőre vagyis azonegy akarat *én*-re.»

Azonkívül, hogy ez a definitio a *reflexio*-nak minden tudvalevő jelentéseitől különbözöt ad, azt sem mondhatni, hogy megfelelna a *Horatius* ideáljának: *Cui lecta potenter erit res, nec facundia deseret hunc nec lucidus ordo*. És nemcsak csudálhatni, hogy az ilyes homályok philosophusunknak egyébaránt helyes és a maga korában eredeti nézetei a terjedtét, ha csekély mértékben is gátolták.

Van még egy nem teljesen tisztált állitmánya, u. m. az *én* és a

¹ «Suite de pensées et de jugements qui découlent les uns des autres».

lélek megkülönböztetése, melyhez a következő pont alatt szólandok valamit.

2. André Marie *Ampère*. (sz. 1775.) — Forrásomból, illetőleg csatornámból, ennek a tudósnak a forduló filosofiára való befolyásáról keveset merithetek, s ez a kevés is inkább az ő és M. de B. közti viszonyt ismerteti, semmint sok világot vetne az öntudat ügyére. Még azt is jó tudni, hogy a physika terén szerzett érdemei korábbi philosophiai elmélkedéseit és vitatásait háttérbe szorították. Sőt ezek is a közönség tudomására csak halála (1836) után mintegy 30 évvel jutottak, midőn philosophiai értekezéseit és levelezéseit kiadták. Én ezekhez sem férhetvén, nézeteit *Ravaisson* francia philosophussal tolmácsoltatom. — «Azon időben, melyben M. de B. azt a sarkalatos ténytet jelölte ki, mely magunknak magunkat, mintegy a természet folyamán kívül eső létezetet fedezett fel (révélaít), egy gondolkodó (t. i. *Ampère*), a ki akkor főképp psychologiai és logikai vizsgálatokkal foglalkozott, szintűgy mint M. de *Biran*, a kivel folytonosan cserélt eszméket, az emberi természetnek egy oly részét derítgette, melyet a csupán érzéketekre figyelő *Condillac* és a csaknem csupán az akarrattal foglalkodó M. de B. árnyékban hagytak. Azt a tehetséget t. i., melyet az akarat tevékenysége az érzékektől nyújtott elemekre alkalmaz: az összehasonlítás tehetségét; melynél fogva a nézlet (intuition) ¹ tehetségéről eszközlött egyszerű elemeket viszonyokká kapcsolva, egymáshoz füzzük, más szóval az okoskodást, a beszéd tehetségét, az eszet (raison). Megismerni (connaître) — azt mondá *Kant* — annyi mint összefoglalni (synthesis); — M. de *Biranként* annyi, mint az akarat működésével foglalni össze; — annyi, mint tevé, hozzá *Ampère*, a viszony eszközlésével foglalni össze.»

Ravaisson előadását imígy világosítja *Jeanmaire*: «az öntudat bennlátó tényete mellett, melyet *apperceptio*-nak nevez, M. de B. egy tehetséget ismer el, mely az *apperceptio* adta elemek közt viszonyokat állít és állapít meg. Ez a hatalom (pouvoir: faculté synonymája) szerint nem bennlátás, ¹ hanem bennlátói ítélés. Mi — azt mondja — csak az elemeket látjuk, viszonyaikat pedig felfogásunkkal alkotjuk, azok *synthesis* eredményei. *Ampère* azt feleli reá, hogy sőt éppen ama *syntheticus* ítélésekben kifejezett egyszerű viszony adja meg közetlenül

¹ Az *intuition* (Anschauung) műszót jobbnak látnám b e n n l á t á s n a k fordítani, s valóban azzal is fogok élni ezentúl.

nekik a szembetűnőséget (*evidentia*). Az egyszerű elemek egymáshoz való viszonyukban lévén adva, csakis úgy foghatjuk fel, a mint advák, azaz viszonyaiknál fogva. Az elemeket egyesítő viszony hát szintoly joggal tárgya a bennlátásnak, mint magok az elemek. Szóval, az értelmi vagy észí bennlátás az okvetetlen viszonyok közetlen látása (*la vue immédiate des rapports nécessaires*)».

Nem akarok vitatkozni; hanem csak egy példát hozok fel, a mathesisből, mely véleményem szerint inát metszi *A.* okoskodásának. A törtszám fogalmát igenis a számláló és nevező közti viszony adja $\frac{2}{3}=2:3$. Úgyde felfoghatni-é azt a viszonyt a «számláló» és «nevező» számok előleges ismerete nélkül. Általánosítsa olvasóm a felelet s biztos vagyok benne, hogy a *M. de B.* részére áll velemmel együtt.

De biz abban sem foghatok kezet *Ampère*-rel a mit ő nagyon helyesel a *M. de B.* állításai közt, t. i. az *én* és a lélek megkülönböztetését. «Az *én* öntudata» — írja *Ampère* egy levelében *M. de Biran*-nak — «a lélek tevékenysége terméke (produit). Ez az ő módjai¹ egyike, melyet nem küloból kap; az öntudó *én* éppen úgy nem lélekállomány (substantia), mint a kék bennlátása nem indigo állomány, mely alkalmat ad arra a bennlátásra... Valamint azt a bennlátást közönségesen — egész *Des Cartes*-ig — a kék szín nevezete alatt² összevették, úgy vétették össze kegyed előtt az öntudó ént és a lélekállományt, és kegyednek a legfontosabb (imporsanto) felfedezése az, hogy megkülönböztette a két dolgot, melyet azért vétettek össze, mivel mindeniköket az *én* névvel szoktak jelölni... Az öntudó *én* bizonyára nem állománya, hanem állománya módja a léleknek».

Az mondom hozzá, hogy *Ampère*-ben, mikor ezeket írta, nem annyira a philosophus, mint a későbbi természettudós gondolkozott, az, a ki kiváltképp az electricitas ügyében szerzett halhatatlan érdemet. Úgy látszik, hogy úgy tekintette a lélekállományt, mint azt a hypotheticus villamfolyadékot, melynek módjai a tehermelés, a hevítés, világítás.

Mindezekből nem bánom, ha azt következteti a k. olvasó, hogy az

¹ Működése s tevékenysége alakjai.

² Az összevétést (confondre) kétségbe hozom, mert ámbár *couleur* a francziában mint *Farbe* a németben hol színt, hol festéket jelent, nem hiszem, hogy egy francia is *Des Cartes*-nak sem korában, sem előtte a szónak két értelmét összevétette vagy zavarta volna s a beszélő, mikor *couleurt* mondott, mindig tisztában volt s a hallója nem különben, hogy melyik értelemben él vele.

Ampère speculatioit alig számítom a forduló philosophia mozzanatai közzé.

De bezzeg oda kell számítanom.

3. A *Th. S. Jouffroy* (1796—1842) tanait, melyek felett tartunk egy rövid szemlét.

A philosophia J. szerint az emberről való tudomány.¹ Ennek magába kell foglalnia a jelen (actuelle), az azelőtti, és a jövő életet. A jelen életben az *én* három szempontból tekinteti magát: 1. mint működőt (cselekvőt, agissant); 2. mint cselekvények hatása alatt levőt; 3. mind a kettőtől függetlenül mint csupán magát. Ennél fogva a psychologia is három fejezetre oszlik. Az *én*-termette (produit) cselekvények értelmiek (intellectuel) és vagy önkint jövők (spontané) vagy akartak (volontaire). A mi az érzékenységet (sensibilité) illeti, annak J. eleinte, a korabeli philosophusokkal egyetértve, az *én*-en kívül adott helyet. Ha az érzékenység a testhez tartozik, a léleknek csak az akarat és az értelem marad. De az akarat soha sem jelenik magánosan meg, holott az értelem hol az akarattal együtt, hol a nélkül mutatkozik. Itt hát M. de B. és J. ellenkező véleménnyel vannak. De halljuk tovább az utóbbit, a ki az érzékenység jelenségeivel, melyeket a testnek tulajdonít vala, az értelem jelenségeit állította szembe. Imezek részint a történetes és viszonyias, részint az okvetetlen és független (absolu) igazságok ismeretei. Az első rendbeliek csak úgy birhatják cselekvésre a lelhet, ha a testben vágyat gerjesztenek s ebben az esetben nem értelmi, hanem az érzékelt jelenség hat a lélekre. A független igazságok tárgyai az igaz, a szép és az erkölcsi jó. Az igaz és szép is lehetnek vágy tárgyai és a vágnál fogva hatnak a lélekre, de az erkölcsi jót a cselekvést parancsoló kötelezés eszméje jellemzi, melyről az értelem vesz tudomást s annál fogva tökéli (determinálja)² cselekvésre a lelket.

A végett, hogy az *én*-t magát tanulmányozzuk, el kell távoztatnunk tőle mindent, a mi változó, azaz mind az akart, mind az akaratlan cselekvényeket (actes). Így aztán nem marad neki egyéb, csak

¹ «*La science de l'homme*» kettőt jelenthet, u. m. az ember tudománya és az emberről való tudomány. A fr. szerző kétségen kívül az utolsó értelemben vette. De figyeltetnem kell az olvasót, hogy «anthropológiát» ne értsen alatta.

² Az ember ha magát ütheti, mást is üthet, ma magát sajnálhatja, mást is sajnálhat; ha tehát «magát eltökélheti», mást is eltökélhet. Az «*et*» határozót a «cselekvényre» helyettesíti a szövegben.

az értelem, az akarat — mint tehetség, — az egyszerűség és az azonos-ság (identité). Az *én* tehát egy értelmes, szabad egyszerű és azonos erő levén, lehet-e azoneygy az anyaggal?

Ezt a pszichologiai kérdést bölcselnök a cosmológiával fejteti meg. Az emberben csak úgy különböztethetjük meg a lelket a testtől, ha a világban megkülönböztetjük az erőt az anyagtól. Ha az erő azoneygy az anyaggal, az anyagnak minden része egy egy szabad erő; ámde miképp egyeztek össze azok a szabad erők a végre, hogy a világ harmoniáját szerkesztessék? Holott ha az erő külön van az anyagtól, könnyü megfogni, miképp hogy amaz minden anyagrészt közreműködtet a maga terve végrehajtására. Az anyag különböző az erőtől, a lélek tehát különböző a testtől.

A véleményeknek csak ismertetése levén feladatomban, nem ereszkedem vitatkozásba ezúttal e kényes kérdés felett. Szóba fog jöni értekezésem folytatásában. Most még csak két pontot említek meg, J. tana további ismertetéseül.

Első az, hogy gondolkodása folytán hová tovább kevésbé tartotta J. magát bizonyosnak a felől, hogy az érzékenység egészen kívül esik az *én*-en és hogy azt lehessen állítani, hogy a lélek nem gyönyörködik s nem szenved, hanem hogy csupán ismeri az örömet és a fájdalmat. Elvégre úgy tetszett neki, hogy az öntudat tanuskodik arról, hogy az öröm és a bú a lélek tulajdona szintúgy, mint az ismeret és hogy az *én* szót éppen oly jó móddal kapcsolhatni azokhoz a szavakhoz, melyek a szenvedélyeket, mint a melyek az ismereteket fejezik ki.

Ezen úton tovább menve, J. béfejezésül a lélek tehetségeinek következő táblázatát állította össze, u. m. 1-sőben: kezdeties (primitif) hajlamok, szám szerint hárman: u. m. a hatalom-szeretet vagyis a nagyravágyás (ambition); az ismeretvágy vagyis a kíváncsiság (curiosité); embertársaink szeretése vagyis a rokonszenü¹ (sympathia); 2-szor, az érzékenység (sensibilité), mely szerint jól esik,² ha kez-

¹ Minden *v* betűvel végződő nevező csupa nyelvtani fictio és eldobni való, minthogy nem gyökerezik az élő beszédben. Azon abstractio szerint *lov*, *tav*, *magv*, *terh*, stb. nevezőknek is kellene létezniök!!

² Különös az, hogy sem az M. Ny. szótára, sem a Nyelvtörténeti (!!) szótár a «jólesik»-nek és «rosszulesik»-nek nem adtak cikkek sorában helyet, holott a «kétségbeesik» oda van méltatva. — Woher o Graf Örindur, Diese Zwiespalt der Natur?

deties hajlamaink kielégítődnek és rosszul esik, ha kielégítésüket akadály ellenzi; 3-szor, az értelem, mely magában foglalja egyfelől az észrevételt és szemmeltartást (observation),¹ a tudomást (conscience)² az érzékleteket és az emlékezetet, melyektől a történetes (contigens) igazságokat veszszük; másfelől az eszet (raison), mely az okvetetlen igazságokat nyújtja; 4-szer, a kifejezés vagyis a beszéd tehetsége; 5-ször a mozgatás tehetsége (faculta motrice); 6-szor, az akarat.

A szóba veendő második pont ez: Mind a mellett, hogy vég-elemzésben bizonyos tehetséget a léleknek is tulajdonít J., a testet sem fosztja meg egészen tőlük; sőt a testnek a lélekétől különváló és saját törvényeivel kormányzott életet és ebben bizonyos tehetségeket vesz fel, melyek szerinte «miénkek», de nem magunk;³ egyedül csak a magunk, a mi a természetünket és tehetségeinket hatalmába veszi és magunkéivá teszi.» Ez a mi személyes hatalmunk, azaz akaratunk nem mindig uralkodik felettök, minthogy tőle függetlenül támadnak, léteznek és fejlődnek.»

Úgy látszik, mintha ez az elmélet a *Leibnitz* praestabilita harmoniája képzetéből indult volna ki, de aztán egészen eltér tőle. A L. két órája ugyanis egyformán jár, de egyiknek sincs hatalma a másik felett, holott a J. test-óráját az órás jártatja, hol súlylyal, hol rugóval, hol egyikkel sem. Bölcselőnk eszméjének erkölcsi alkalmazása igen szép és tanulságos, de itt elég vala megemlíteni: majd ha értekezésemben az akarathoz érkezem, alkalmam lesz bővebben is ismertetni.

Mind az, a mit eddigelé közöltem, kiáltó szó marad a pusztában. Nem is viszhangzott sokáig sem Franciaországban, sem a szomszédos tartományokban. Bizonyítja az is, hogy az 1850 táján nyomtatott «Dictionnaire des sciences philosophiques»-ben M. de B. és J. nevein

¹ «*Observation*» folytonos és kitartó figyelést tesz. «Action de *considerer* avec attention les choses physiques ou les choses morales». *Littre*: «Szemmeltartás, valakinek vagy valaminek kiváló figyelemmel kísérése». M. Ny. Sz. — *Littre* feddhetetlen definitójának a «szemmeltartás» igenis megfelel, holott a szokásba vett «megfigyelés»-ben semmi nyoma a «*considerer*»-nek. Megfigyelés és figyelmezés közt az a különbség, a mi a «*meghalás és haldoklás*» közt. Az elsőbb mind a kettőben egyszeri és úgy szólva momentan, a másik pedig folytatott és tartós actus.

² Tudomásnak és nem öntudatnak fordítottam a «conscience»-t, minthogy sokan megkülönböztetik a «conscience de moi»-tól, valamint német bölcselők is a *Bewusstseint* a *Selbstbewusstseint*ól.

³ «Nos capacités sont nôtres et ne sont pas nous; notre nature est nôtre et n'est pas nous» etc.

kivül egy bölcselet se leljük, a kit az öntudatra alapított philosophia képviselőjének vagy bár pártolójának mondhatnánk. Annál inkább meglepett egy az érintett szótárbeli cikk tartalma, mely annyira összevág azzal, a mit értekezésem II. szakaszában az azonosság tárgyában írtam, hogy a cikket kivonatosan közölni nem mulathatom el.

«AZONOSSÁG (identité). Midőn valamit adott pillanatban vagy bizonyos állapotában oszthatatlan vagy addig elé oszthatlan egynek szemlélünk, nem azt mondjuk róla, hogy egy, hanem hogy ugyanaz, és hogy megtartotta az azonosságot. Az azonosság tehát nem egyéb, mint tartós vagy folytonos egység a többségben, a sokféleségben, a különbség és változás közepette észlelt egység. Úgyde éppen az különbözteti meg az állományt a jelenségektől. Az azonosság tehát az állománynak azaz a létnek leglényegesebb jellemvonása (character).

Minthogy az azonosság a létnek általában nélkülözhetetlen feltétele, minden lény fogalmába okvetetlenül belétartozik. Ismereteink bármely körében egyetlenegy alapja az a különbségnek, az alany és az esetiesség (accident) közt, a közt, a mi van, és a mi már vagy még nincs. Sőt a változást nem is gondolhatni azonosság nélkül, mert a dolgok csak ahoz képest változnak, a mi megmarad.

De lehet az azonosság viszonytalan vagy viszonyos (absolu ou relative); alkothat inkább vagy kevésbé folytonos, inkább vagy kevésbé egy egészet, azaz közlekedhetik inkább vagy kevésbé az időben és űrben egyaránt oszthatatlan tökélyes egységhez, és ezek alkotnak megannyi különböző fokozatokat a dolgok létében s természetében. Van más-más és saját azonossága a szervezetlen dolgoknak (a tulajdonképpeni anyagnak), van az élő lényeknek és van az emberi léleknek vagy is az értelmes lényeknek.

Az anyag azonossága csak részecskéi vagy tömecei maradandóságában áll; egysége teljességgel nincs, mert sem részeiben, sem öszveségökben nem létezik. Az anyagnak bármily parányinak gondolt része maga is már test és oszthatónak gondolhatni. E szerint az, a mi az anyagban maradandó, az, a mi azonosságát tenné, szintúgy elrejtőzik, fut előlünk, mint egy árnyék. Az alany tehát nem annyira állomány, mint jelenség, nem annyira lény, mint űrt és időt telítő jelenségek sorát különböztető alak.¹

¹ Eszébe juthatna valakinek, hogy ezen állítás ellenébe a jegeczalak egyéniségére s ennél fogva egységére hivatkozzék. De ez az egység legfőlebb is csak oly tökélytelen nemű, a milyennek a következő sorokban a szervezett testekét jel-

Ellenben az élő lényekben az anyag untalan kicserélődik a táplálkozással, lehelléssel, különválással. A mi marad, az a rend és mozgás: a rend, t. i. az az alak, melyben az anyag futékony elemei összekapcsolódnak; a mozgás, t. i. az élet, a szervek működése és az összhangzás köztök. Tehát az állatok és növények azonosságát csupán csak a szervezet és élet tartama (persistence), azaz a rend és mozgás folytonossága teszi. Ha az megszakad, az állat és a növény megszűnik lenni, bár a szerveiket alkotó anyag megmarad.

A szervezet és élet feltételei, mint mondók, a rend és a mozgás; az a mozgás t. i., a mely magától fejlődik és folytatódik, újulására nem kell semmi külső lökés (impulsion): az így értett rend és mozgás valódibb, biztosabb, természetében, határozottabb és észszel felfoghatóbb, mint a szervietlen anyagnak ama végtelen oszthatósága. De a szervezet és élet még nem alkotnak egységet, következésképp tökélyes azonosságot, okot és nem csupán csak eredményt; oly erőt, mely saját kebléből vonja nyilatkozó jelenségeit, oly értelmet (intelligence), mely maga fogja fel vagy termeli a létezésében észlelhető rendet. Van tehát az élő és szervezett lényekénél valódibb azonosság, más szóval létezés és ez az emberi lélek azonossága, létezése. Ugyanis az az egység, melyet magunkban öntudatunknál fogva észlelünk, nem áll tehetségeink inkább vagy kevésbé összhangzó kapcsolatában, hanem abban az elűben (principe), mely azokat a tehetségeket mőködteti, abban az alanyban, a ki magában tapasztalja (éprouve) és abban az okban, a mely termeli (produit) nagyobb részt létezésünk különböző módjait. Itt, eszméink fejlődésében, mutatkozik először a különbség a lény és tulajdomitmányai, az állomány és jelenségei közt. Itt fedezzük fel először az egység igazi jellemvonásait (fogalomjegyeit); mert nem úgy tudjuk magunkat, mint részek gyüleményét vagy sorát, hanem mint attól, a mit csinál, megkülönböztetett személyt, mint állományias és merőben oszthatatlan egységet. És minden más egységet csak ennek a hasonlatosságára (par analogie) birunk képzelni. Úgy áll a dolog annak az egységnek maradandóságával, azonosságunkkal is. Azonosságunk csak emlékezeteink alkalmával áll élénk, vagyis mikor azt vesszük észre, hogy tartottunk (nous avons

lemzi cikkirő. A valódi maradandóságot (persistence) tehát itt is csak az anyag végtelen oszthatóságával elenyésző parányokban kell kutatnunk. Hézag lehet hát a szövegben, de ellenmondás nincs.

duré); de nem áll magában az emlékezet-mutatta jelenségek sorában, sem pedig Lockéként öntudatunk folytonosságában». ¹

Czikkiró tovább is folytatja az azonosság tárgyalását, hol bővebben részletezve s bizonyítva állításait, hol czáfolva az ellenvéleményeket. De a mennyit közöltem, elég lesz annak a kimutatására, hogy *Adolphe Franckot*, a «Dictionnaire des Sciences Philosophiques» főszerkesztőjét, méltán számítom az öntudaton alapuló bölcelem képviselői közé. Rajta kívül a többi francia philosophusok serege a sensatio mindentudóságának és mindenütt jelenvalóságának hódol. Tudtomra csak a «l'Idée de Personnalité», szerzője *Jeanmaire* halad Franciaországban a fordult philosophia irányában s a többi mivelt nemzetekből is csak egyes neveket tudok emlegetni, melyek annak további mozzanatait jelölik, u. m. *Greent* Angliában, a német *Teichmüllert* az olasz *Ferrit* és az angol *Momerie-t* (Personality the beginning and end of metaphysics. 1888.)

«Vizsgáljátok az irásokat.» ² Nekem nem feladatom a meg és nem nevezetteknek tolmácsa vagy trombitája lenni. Önállóan fogom, ha Isten éltet, folytatni vizsgálataimat majd következő cikkemben.

Brassai Sámuel.

¹ Ezt a közleményt idézett előadásommal összevetve, látni fogja a k. olvasó, hogy ámbár egyet mondunk, de módorunk különbözik, mert én azzal kezdém, a mivel a cikk írója végzi. De nem végzem ám azzal, a mivel ő kezdi, t. i. értelmezéssel (a fordulatlan phil. módjára). Okom az, hogy én az identitást, mint eredeti, tehát definiálhatatlan tényt állítom elé.

² Ján. Ev. V. 39. — «Ott az irás, olvassátok!» Kőlcsey.

PLATO THEAITETOSARÓL.¹

Platonak Theaitetosa az ismeret kérdésével foglalkozik. «Mi az ismeret a maga valóságában», ezt a nagy kérdést intézi Sokrates Theaitetoshoz, a beszélgetésnek egyik főszereplőjéhez, a kiról is az egész beszélgetés a nevét kapta.

Az ismeretek alkotása a legegyszerűbb és a legközvetlenebb működése az emberi léleknek. A külső behatásoknak megérezése és utána-képzése s ezen utánaképzésben való szilárd megőrzése teszi az emberi agy tevékenységének alapműködését. S bátran mondhatjuk, hogy ily értelemben emlékezetünknek egész világa ilyen utánaképzett s utánaképzésükben tartósan megőrzött alakulatoknak millióiból van összefűzve és csoportosulva. S ennyiben az ismeret teljesen összeesik itt a tudással.

S ebben az értelemben fogta fel az ismeretet maga Plato is. «Hallottad-e valaha» — kérdi Sokrates Theaitetostól — «hogymint szokták meghatározni a tudást?» — «Úgy tetszik, hogy hallottam; de éppen most nem jut eszembe.» — «Azt mondják, hogy nem más, mint ha valakinek ismerete van.» — Vagy egy más helyen: «Mert hát megismerni valamit annyi úgy-e, mint tudásra tenni szert valamiben.» — «Persze, hogy annyi.» — S valóban a közönséges gondolkodás nem is igen szokott különbséget tenni az «ismeri» és a «tudja» kifejezések között. A naiv szemlélődés előtt, a milyennek Plato bölcseseti vizsgálódását is szükségképpen tartanunk kell, még teljesen határozatlan és homályos lelkünknek e két tevékenysége. «Ismeret» és «tudás» a tisztább bölcseseti szemlélet magaslatára nem emelkedett

¹ E cikk «bevezetésül» akar szolgálni Platonak hasonló című beszélgetéséhez, mely a M. T. Akadémia classica-philológiai bizottsága által megindított fordítási vállalatban e cikk szerzőjének fordításában sajtó alatt van.

gondolkodásban mintegy csak azt a bizonytalan eredetű s egyszerűen csak adott készletet jelenti, a melylyel az emberi tudat egy vagy más tekintetben rendelkezik. Évszázadokon át kellett az emberi tudatnak fejlődnie, míg végre eljuthatott arra a fokra, a melyen a konkrét tudást, mint lelkének eredeti és pusztán meglevő tudat-készletét, az ismerettől, mint ennek a tudat-készletnek már millió meg millió más, önálló és külső tényből fejlődött s utánaképzett alakulatától, megkülönböztethette. Mert valóban a tudás abban a konkrét jelentésében, a melyben azt a közönséges gondolkodás tekinti, a tudat tényeinek csakis pusztá létezését jelenti. Míg az ismeret már a tudat e tényeinek eredetére iparkodik világot deríteni.

S a kérdésnek ily felfogását és alkalmazását csakis a modern philosophiában találhatni meg. Locke volt az első a bölcselek között, a ki az emberi tudatot már nem mint csak pusztán meglevő és kész tények összegét tekintette, hanem azt mintegy kettéválasztva, a külső tényeknek tudatbeli eredetét s velök együtt a megismerő tehetség sajátosságait óhajtotta megvilágítani. Ő előtte a tudat tényeit többé-kevésbé csakis úgy tekintették, mint eredetileg készen kapott, valóságos, külső tényeket. A tudás kérdése egygyé volt itt még forrva az ismeret kérdésével. Szentül hitték itt még, hogy a tudatnak meglevő tényei őseredeti, készen kapott, külső jelenségek, a melyek szemben állanak a tudatnak tisztán belső tényeivel: az énnel egységével. Rendszerök tehát a dogmatismus volt. Valóságoknak nézték mindazt, a mi a tudatban mint külső jelentkezett. Az ismeretet és a tudást csakis az igazi kriticismus választotta el egymástól.

S a Plato ismeret-elmélete szintén dogmatikus. «Ismeret» és «tudás» ő nála még egyet jelentenek. A mi az ő tudatában mint külső tény adva van, tehát a mit ő «tud», mindaz ő rá nézve valóság is egyuttal, más szóval: mindazt tökéletesen «ismeri» is egyszersmind. S ez ő szerinte a létező. Ezzel szemben áll nála a belső tény, a nem-valóság, a mi nem létezik. Ez szerinte a pusztá jelenség. Így robbantotta ő is kétfelé a tudat egész világát: létező külső valóságokra és nem-létező belső jelenségekre. Csuda-e azután, ha a létező egész tudatot — mivel egy részét nem létezőnek tartotta és elvetette — mint létező egységet meg nem magyarázhatta?!

Ez az alapja az ő naiv dogmatismusának is. Felveti ugyan egész tisztaságában az ismeret kérdését, — a mennyire legalább ez az ő bölcséleti álláspontján felvethető volt, — hogy t. i. micsoda is hát a

tudás a maga igazi valóságában: de a felelettel adós marad, mert csakis a tudatban külső tényekként feltűnő s eleve kapott jelenségeket tekinti létező tüneményeknek s mereven szembe állítja őket a tudat belső tényeivel, a melyeket nem-létezőknek gondol.

Világítsuk meg ezt pontról-pontra.

Sokratesnek abbeli kérdésére, mi is hát a tudás a maga igazi valóságában, azt feleli Theaitetos: «Énnekem úgy látszik, hogy a ki valamit érzékeivel fel bír fogni, ezt tudja is. Ennélfogva úgy rémlik előttem, mintha semmi más valami nem volna a tudás, mint érzéklés.» Sokrates erre megdicséri Theaitetost feleletéért, mivelhogy Protagoras is körülbelül ezt mondotta, mikor így szólt: «Minden dolognak az ember a mértéke, a létezőnek is, a mint van, s a nem-létezőnek is, a mint nincs.» «Ezzel pedig» — teszi hozzá — «hihetőleg azt akarta mondani, hogy a n^{em} lyennek látszik minden egyes dolog nekem, olyan is az énnekem, a minőnek látszik neked, olyan az viszont teneked.»

S itt tűnik ki Plato alaptévedése a legvilágosabban. Mikor ugyanis Protagoras azt mondja: «Minden dolognak az ember a mértéke, a létezőnek is, a mint van, s a nem-létezőnek is, a mint nincs», nem mond mást, mint hogy az emberre nézve minden dolog az emberben keresendő, a létező is, a mint van, s a nem-létező is, a mint nincs. Tehát, hogy nem létezik olyan dolog, a mely, ha ugyan az ember már egyszer beszél róla, akár létezőnek, akár nem-létezőnek fogja is fel, ne az emberben jelentkeznék. Már pedig ez pusztán csak az emberben való létezésre vonatkozik. Mintha csak azt mondaná, a mit a modern bölcselet egyik hőse, Fichte, vett kiinduló pontjául: minden, a miről csak szólunk, akár objectiv, akár subjectiv, létező vagy nem-létező jelenségnek lássék is, csak a mi énünknek alkotása. S ez tisztán csak a létnek² a kérdése. S ezt Plato az ismeret kérdésének fogta fel. Ő szerinte ugyanis nem minden dolognak a mértéke az ember. Vannak az embertől függetlenül létező, külső tünemények. Ezek szemben állanak az én tudatával, mint valóságok létezők, tudhatók, megismerhetők. Míg viszont az én jelenségei mint valóságok nem léteznek, tudást, tehát ismeretet nem alkotnak. Ő nála tehát csak az létezik a mi tudható és megismerhető; s csak az ismerhető meg, a mi mint külső valóság létezik. Ő szerinte nem létezik semmi olyan, a mi nem tudható és meg nem ismerhető; s viszont nem ismerhető meg az, a mi úgy tűnik fel, mint nem-létező. Így lett ő nála a lét kérdése a tudásnak, vagy az ismeretnek a kérdésévé. S ezért is a nem-tudás

és a nem-ismeret ő nála a pusztá belső jelenség, az ének önnön tüneménye.

Könnyen érthetővé válik most már, hogy miért folytatja előbbi szavait ilyképpen: «Már pedig néha, a mikor egy és ugyanaz a szél fúj, az egyik fázik közülünk, a másik pedig nem, úgy-e? S az egyik kevesebbet, a másik többet? Ezt a szelet hidegnek fogjuk-e most már önnönmagában tartani, vagy nem-hidegnek? Vagy talán Protagorasnak hiszünk majd, hogy annak, a ki fázik, hideg, a ki pedig nem fázik, annak nem? S azután meg valóban ilyennek is tűnik-e fel mind a kettőnek? Már pedig az, hogy «feltűnik» csak «érzéklés» úgy-e? Úgy, hogy feltűnés és érzéklés egy és ugyanaz úgy a melegben, mint minden más hasonló dologban. S így az érzéklés mindig a létre vonatkozik és mint tudás nem csalóka, úgy-e?» — Más szóval. mintha csak azt mondaná: de ha minden dolognak az ember a mértéke, mert minden dolog az emberben tűnik fel, ő benne létezik: akkor, mivel a tudás, az ismeret és a lét egy és ugyanazon dolgok, annyiféle tehát a tudás vagy az ismeret, a hányféle minden egyes emberben a feltűnés, azaz: a lét?! De vajjon nem csalóka-e akkor a tudás, az ismeret, ha annyiféle lehet, a hányféle az ember? Ime tehát — ez az ő gondolatainak a végeredménye — a tudás, az ismeret nem lehet érzéklés, mert, ha a hányféle az érzéklés, annyiféle a tudás akkor sok ellenkező tudás is lehetséges volna. S ilyenkor megtörténik nagyon könnyen az, hogy «egy és ugyanaz a dolog önnönmagában» — így folytatja tovább — «nem létezik és sem a nevét nem mondhatja meg pontosan valaki valaminek, sem azt, hogy minő valami valósággal; hanem, ha valamit nagynak mond az ember, az egyúttal kicsinynek tűnik fel, s a mit súlyosnak tart, az viszont könnyűnek. S ez így van egyáltalában mindennel, minthogy semmi sem egy, semmi sem valami, semmi sem valamilyen.»

Ha Plato álláspontjára állnánk, következtetéseit csak helyeseltethetnők. Meg kell azonban kiinduló pontját újra vizsgálnunk, hogy gondolataival teljesen tisztába jöhessünk.

Protagoras szerint minden dolognak az ember a mértéke. Szerinte tehát minden dolog az ember gondolkodásának teremtménye. A hányféle tehát az ember, annyiféle a mérték, azaz: annyiféle az emberben a dolgok lét-jelensége is. Ez az állítás tökéletesen igaz. De egyúttal tág kaput is nyit a legveszedelmesebb következtetésekre. E következtetések egyike pl. az a Plato felhozta következtetés is, hogy e szerint

tudás, vagyis ismeret nem létezik. Mit felelhet erre Protagoras? Mit az összes sophisták? Semmit. Ha következetes akar maradni önmagához, csakis azt mondhatja: tehát tudás nincs. S valóban ezt is állította. S miért? Mert naiv philosophiai álláspontján kimondotta ugyan azt a nagy gondolatot, hogy minden az ének alkotása, de tovább hatolni nem birt ezen az úton. Még nem látta tisztán az emberi szellem jelenségeinek alapjait.

Mondottuk, hogy Protagoras állítása pusztán csak a lét kérdé- sére vonatkozik. Annyit fejez ki, hogy minden, a miről csak az ember szól, akár létezőnek, akár nem-létezőnek fogja is fel, csak az emberi tudat alkotása. A miről tehát az ember tudja, hogy létezik, vagy nem létezik, mindaz az ő énjének teremtménye, az az ő énjében létezik. A lét kérdése és a tudás kérdése itt tehát csakugyan egy és ugyanaz. Valósággal azonban élesen meg kell különböztetnünk az ismeret kérdésétől. Az embert végtelen sok, rajta kívül eső érzéki tény veszi körül. Érzékeivel felfogja közvetlen behatásait. E felfogás a tudás. A közönséges, naiv gondolkodásban a külső érzéki jelenségek behatásai úgy tűnnek fel a tudatban, mint maguk azok az őseredeti, közvetlen külső jelenségek. Ezen az állásponton tehát az emberi tudat mintegy kettévál: egyik oldalon állanak az énünktől független, tőle mereven különböző, külső, objectiv tünemények s a másik oldalon van az én, a belső, a subjectiv tünemények egységesnek látszó világa. Nagyon természetes most már, hogy az emberi tudat ezen az állásponton az énünktől független, külső, objectiv jelenségeket valóságoknak fogja fel, a melyekkel ellentétbe állítja azután az én belvilágát, a subjectiv és nem-valóságos jelenségek világát. Ezek a lét és mi a léttel szemben álló, a létet felfogó jelenségek. S a meny- nyiben felfogjuk ezeket, annyiban tudjuk, tehát annyiban ismerjük. S a hányféleképpen felfogjuk, annyiféleképpen ismerjük. De ki fogja itt fel a valóságos létet? Melyik itt az igazi tudás? Hol van itt az ismeret kritériuma? Erre ez az álláspont nem képes megfelelni soha. Mert ő nála a külső, objectiv s a felfogás tárgyául szolgáló jelensé- gek világa merev ellentétben áll a belső énnel, a subjectiv s a felfogás alanyaként szereplő jelenségek egységével. Itt minden egyes külső, objectiv jelenség, bármily különböző legyen is az én különfélesége szerint, egyformán jogosult, mert egyformán külső és objectiv. Hiány- zik itt az a híd, a mely a létet a jelenséggel, a tárgyat az alanyal, a külső valóságot a belső tüneményekkel összeköthetné. Protagorasnak

lángeszű gondolata, hogy minden dolognak mértéke az ember, hogy tehát minden tünemény az ének az alkotása, még oly halvány és homályos ezen az állásponton, hogy nem új világnézet megteremtésére, hanem csakis új félreértések létrehozására szolgál. Világos ennél fogva, hogy ezen az állásponton, a hol igazi tudásról, tehát a szó szoros értelmében vett ismeretről szó sem lehet, a hol a külső, objectív jelenségek mereven szemben állanak a megismerő énnel, itt a tudást, azaz: a tudatban való pusztá feltűnést szükségképp egyenlőnek tartották az ismerettel, magukkal az őseredeti jelenségekkel.

E naiv állásponton élesen el volt tehát különítve egy a másról az objectív, valóságos, külső lét és a subjectív, illusorius, belső jelenség. Össze volt itt keverve a lét kérdése a tudás kérdésével s vele együtt az ismeret kérdésével. Ennek a szükséges eredménye volt azután, hogy a mi úgy tűnt fel az ő tudatukban, mint külső, objectív jelenség, az egyúttal létezett is, valóságos és igaz is volt szerintök; míg ellenben a mi a tudatban pusztán csak belsőnek és subjectívnek látszott, az szerintök nem-létező, nem-való, nem-igaz jelenség volt. Csakis így mondhatta tehát Plato: «így tehát egy és ugyanaz a dolog önmagában nem létezik; ilyképpen semmi sem egy, semmi sem valami, semmi sem valamilyen».

Nagyon természetes. A külső, objectiveknek látszó jelenségek létét tagadni még sem lehet. Hogy te most előttem állsz, édes Theaitetos, azt nem csak én látom, hanem a többiek is, a kik körülöttünk vannak. Ez tehát csak mégis külső valóság. Így okoskodhatik Sokrates. De mikor azután felveti azt a kérdést: de ki bizonyítja be mégis, hogy vajjon nem álmodunk-e? Vajjon ez a te ittléted is nem olyan ittlét-e, mint mikor pl. álmunkban beszélgetünk egy a mással? Akkor néma hallgatás a felelet. Mert hiányzik náluk az ismeretnek kétségtelen kritériuma. Állításuk állításnak éber sejtelem, valóságnak csak álomszerű bizonyosság.

A külső, objectív és a felfogás tárgyául szolgáló jelenségek alkotják tehát ő szerintök a létező, igazi valóságot. De azt a tényt ők sem tagadhatják, hogy e külső jelenségek is rendkívül mozgók, változók, ingadozók. Örök változás ott künn minden. Ezért is folytatja így Sokrates: «S így minden dolog, a melyről azt állítjuk, hogy létezik, csakis forgásból, mozgásból és egy a mással való egyesülésből származik.» Hol van tehát most már a létnek, az ismeretnek, a tudásnak titokszerű kulcsa? Szerintök sehol. «Mi nem is határozhatjuk meg

ezeket pontosan.» — folytatja Sokrates, — «nem létezik ugyanis semmi soha, hanem csak létesül, azaz: átalakulóban van. S ebben Parmenidest kivéve valamennyien megegyeznek a bölcsek: Protagoras, Herakleitos, Empedokles és a legkitünőbb költők mind a két fajban: a komédiában Epikharmos, a tragédiában pedig Homeros. S ennek az állításnak elég bizonyítéka már az a tény is, hogy a látszólagos létezést és létesülést mozgás okozza, a nem-létezést és a megsemmisülést pedig nyugalom.» Tehát «minden mozgás és rajta kívül nincs semmi más.» »Ennélfogva semmi sem egy és ugyanaz örökké önmagában, hanem mindig csakis a más számára létesül. Így tehát a «létezik»-et mindenünnen ki kell irtani. Sem azt nem szabad mondani, hogy «valakié», pl. az enyém, sem azt, hogy «ez», vagy «az»; szóval nem szabad valamit az állandó nevével illetni, hanem a valóságnak megfelelően csak létesülő és létesült, megsemmisülő és elváltzó dolgokról kell beszélnünk.»

Ime, hova lehet jutni egy oly állásponton, a melyen az emberi tudatnak bizonyos belső tüneményeit csak azért, mert nem felelnek meg bizonyos más külső tüneményeknek, nem-létezőknek tartják! Hova viszi a gondolkodást egy oly alaptételből való merev tovahaladás, a mely az emberi tudatnak bizonyos jelenségeit nem-létező jelenségeknek állítja! A bölcelet feladata a nagy mindenség jelenségvilágát megmagyarázni. Megmagyarázni azonban oly értelemben, a mint ez az emberi gondolkodásnak tevékeny tulajdonává alakult. A bölceleti tudomány feladata tehát megérzékeltetni az emberi gondolkodást s benne az egész mindenséget, mint az emberi tudatnak életeleven alkotó elemeit. De hogyan oldhatná meg az a bölcelet ebbeli feladatát, mely az emberi tudatnak egy nagy részét, az ő subjectiv, pusztán belső tüneményeit, nem-létező jelenségeknek állítja? Hogy lehetne ott az egész gondolkodást megmagyarázni, a hol e gondolkodásnak a fele mint nem létező el van dobva, meg van semmisítve?!...

S valóban megretten maga Plato is az e tanból vont következtetésektől. Azért mondatja Sokratessel: «Ha azonban ez a tan igaz, mit szóljunk az álmokról, a betegségekről, a többi között pl. az őrültségről; s mit az érzékesalódásokról pl. az elhallásról, és az elnézésről? Vajjon — ha az érzéklés annyi, mint tudás — ezeknek a számára is az létezik-e, a mi nekik látszik? S vajjon nem kétséges dolog-e itt még az is, hogy mi ébren vagyunk-e most, vagy pedig

álmodunk? Van-e arra valami módunk, hogy megmagyarázzuk, melyik közölök az igaz?!» — Az ő számukra nincs. Ez a mi feleletünk. Szerintök ugyanis a mi a tudatban mint külső, objectiv tény tűnik fel, az szükségképp létező és valóságos. Mert náluk a lét egyenlő a valósággal, a nem-lét a nem-valósággal. Szükségképpen igaznak kell tehát lennie ő náluk annak a külső és objectiv jelenség képében feltűnő jelenségnek is, a mely az álomlátó vagy az örült tudatában jelentkezik. Itt kibúvó nincs. A mint hogy rá sem Plato, sem e tannak többi hívei nem is valának képesek találni. Csakis ott, a hol önnön-magában minden létezőnek van feltételezve, mihelyt a tudatban mint valami tudható, vagy nem-tudható, létező vagy nem-létező képében jelentkezik, tekintet nélkül arra, megfelel-e mint tudatbeli utánaképzés egy más külső jelenségnek — mondom, csakis ott mutatható ki az, hogy vajjon ezen létalakok egyike, vagy másika megfelel-e tökéletesen bizonyos más, külsőknek, objectiveknek látszó létalakoknak, azaz: hogy igaz-e, valóságos-e? Míg ellenben, a hol a külső, objectiv tények mereven szemben állanak a subjectiv, belső jelenségekkel s a hol csak a külső, objectiv tények vannak létezőknek, tehát valóságoknak feltüntetve, ott a külső, objectiv jelenségnek való tudatbeli látszat már teljesen magában foglalja az igazság kritériumát. Itt más közvetítőt nem lehet találni.

A legtisztábban fejezi ki Plato e tan alapgondolatát akkor, a mikor így szól: «Már pedig a mi én reám hat, az énnekem létezik, nem másnak, én veszem észre, nem más. Tehát az én észrevevésem igaz. Hiszen mindig az én létezésemnek egyik része. Már pedig Protagoras szerint enmagamnak én ítélem meg a létezőket, a mint léteznek, és a nem-létezőket, a mint nem léteznek.» Itt mutatkozik az ugrás Plato gondolkodásában a legvilágosabban. Abból ugyanis, hogy valami csak énnekem létezik és nem másnak, hogy én veszem észre és nem más, éppenséggel nem következik az, hogy «tehát az én észrevevésem igaz». Csakis annyit állíthatunk következetesen róla: tehát ez az én tudatomban önnönmagában valóban jelentkezik is. «Hiszen mindig az én létezésemnek egyik része.» S a mint már fentebb mondtuk, Protagoras állítása nem is az ismeret kérdésére vonatkozhatik, hanem csakis a lét kérdésére. Szemben áll ez azzal a tannal, a mely az örök változás miatt megtagadta magának a létnek a felfoghatóságát. S ez világítja meg most már Sokrates további következtetései sarkalatos tévedéseit is. «Ha most már nem csal és nem hibáz a gondolkodásom

a létező és a létesülő dolgokat illetőleg, nincs-e akkor nekem tudomásom mindazon dolgokról, a melyeket észreveszek?» «Teljes joggal mondhattad tehát, hogy a tudás nem más, mint érzéki észrebevés.» Mert abból, hogy az ő gondolkodása felfogta a létező és a létesülő dolgokat, más szóval feltüntette az ő tudatában, még nem következtethető, hogy ő neki tudomása is van róluk oly értelemben, hogy ismeri őket. Ez a tudomás még csak a létükre vagy a létesülésükre vonatkozik. S ez korántsem egyenlő még az ő ismeretükkel. S éppen ezért a jelenségek érzéki észrebevése pusztán még nem is jelent annyit, mint a jelenségnek tudása, ismerete.

A dolog egészen világos S érzi a bökkenőt benne maga Plato is. Azért is fejezi ki Sokrates Theaitetos előtt oly nyíltan ebbeli kételkedését. De «ha mindenkinek csak az az igaz, a mit érzékeivel észrevesz és senki sem tudja a másikának belállapotát jobban megítélni és senki sem alkalmasabb a másikánál arra, hogy társának állítását megvizsgálja, helyes-e, vagy nem helyes, hanem ha — a miről már többször szözlöttünk — mindenkinek csakis a maga nézetei vannak s ezek mind helyesek és igazak: akkor, édes barátom, miért oly bölcse ember Protagoras, hogy őt méltán más emberek tanítójának kell tekinteni s nagy díjjal jutalmazni? S miért vagyunk tudatlanabbak mi s miért kell nekünk ő hozzá járni iskolába, ha minden ember a saját bölcseségének a mértéke?» — Ime, a félreértés és a megoldás nehézsége elérte tetőpontját: «Mindenkinek csakis a maga nézetei vannak s ezek mind helyesek és igazak.» Annyi mindenesetre tény, hogy ha valakinek már bizonyos nézetei vannak, ezek az ő tudatában mindenesetre tényleg jelentkeznek is. Ez a létnek a kérdése. S ennyit kimondott már Protagoras is. De miért volnának ezek valamennyien egyszersmind helyesek és igazak?! Mert a lét kérdése azonosnak van feltüntetve ezen az állásponton a tudásnak, az ismeretnek a kérdésével? S vajjon hol lehet itt valaha megoldásra bukkanni, a hol mindent, a mi valakinek a tudatában mint külső és objectiv megvan, már alapfelfogásuknál fogva valóban helyesnek és igaznak állítanak?

Nincs más mód hátra, mint megvizsgálni, «vajjon a tudás és az érzéki észrebevés azonosak-e, vagy különbözők? Vajjon bevalljuk-e tehát, hogy a mit látásunkkal vagy hallásunkkal veszünk észre, mindazt ugyanakkor már tudjuk is? Pl. ha a betűket nem ismerjük és rájuk nézünk, nem látjuk-e őket, vagy pedig már ismerjük, ha rájuk pillantunk?» — «Azt fogjuk mondani, édes Sokrates, hogy

mindazt, a mit belőlök látunk, vagy hallunk, már tudjuk is. Némely dologban pl. az alakot és a színt, ha látjuk, azonnal ismerjük is, némelyikben viszont ha a magasságot és a mélységet halljuk, rögtön tudjuk is. Azt azonban, a mit a nyelvtanítók vagy tolmácsok tanítanak bennök, sem látásunkkal, sem hallásunkkal észre nem vesszük, sem nem ismerjük.» «Talpraesett, édes Theaitetos. De van itt még egy más bökkenő is. Vajjon lehetséges-e pl., hogy valaki ismeretet szerezzen magának valamiről s ezt emlékezetében jól megőrizze, mégis valahányszor csak rá gondol, ne ismerje azt, a mire gondol? Azaz: ha valaki valamit megtanult és rá gondol, nem tudja-e azt? — Már hogy ne tudná, édes Sokrates. — A ki tehát valamit látott, az megismerte a dolgot? Ezt pedig nem emlékezésnek nevezed-e? Még pedig olyas valamire való emlékezésnek, a mit megtanult, vagy észrevett az ember, úgy-e?» — Szóval: «A ki valamit lát, azt mondjuk róla, ismeretet szerzett arról a dologról, a melyet lát. Látás, érzéki észrevetés és ismerés ugyanis azonosak.» «A ki pedig valamit lát és ismeretet szerzett arról a dologról, a melyet látott, az, ha behunyja is a szemét, rá emlékszik, pedig nem látja.» «A ,nem látja' pedig annyi, mint ,nem-ismeri' úgy-e, ha a ,látja' és ,ismeri' ugyanaz?» «Ebből következik most már, hogy az, a ki valamiről ismeretet szerzett, ha rá emlékszik is, még sem ismeri, mivel nem látja. Ezt pedig, ha ugyan megeshetne, csudának mondtuk.» Úgy látszik tehát, hogy valami csuda következik abból, ha az ismeretet és az érzéki észrevétést azonosnak mondjuk. Tehát egyikét is, másikat is különbözőnek kell mondanunk.»

Ha figyelembe vesszük, — a mit már fentebb is hangsúlyoztunk, — hogy Platonál a tudáson a tudatban való és a külsőnek színében feltűnő, pusztá jelentkezést kell értenünk s egyúttal ha az ismeretet és a tudást, mint ő nála azonos dolgot fogjuk fel: akkor világossá válik előttünk egész fejtegetése. A mit az ember látott, tehát a tudatába befogadott, azaz Plato szerint: a miről ismeretet szerzett, arra, ha behunyja is a szemét, rá emlékszik, vagyis azt tudatába visszaidézheti, pedig nem látja. Már pedig a ,nem-látja' annyi, mint ,nem-ismeri', mivel a ,látja' annyi, mint ,ismeri'. De vajjon lehetséges-e az, hogy a mi már egyszer az ember tudatában van, mert látta, azaz: a tudatába befogadta, az ugyanakkor a tudatában ne legyen? Más szóval lehetséges-e, hogy a mit az ember tud, ugyanazt ugyanakkor ne tudja? Ez csuda volna. Világos tehát, hogy érzékileg észrevenni és a tudatba befogadni nem lehetnek azonosak.

És mégis, mintha nem lehetne ebben az állításban megnyugodnia. Újra felveszi a kérdés fonalát Sokrates, még pedig magának annak a csudának nevezett állításnak a kérdésével.

«Igy persze oda lett a Protagoras állítása, de vele a tied is, édes Theaitetos, hogy t. i. az ismeret és az érzéki észrevevés egy és ugyanaz.» «De bezzeg nem lenne oda, ha Protagoras élne. Ő megvédené ám minden oldalról.» De mivel ő már nem él s «az ő hátrahagyta kezesek sem akarnak segítségére jönni, már az igazságosság kedvéért is magunknak kell rajta segítenünk».

«Vajjon lehetséges-e, hogy az, a ki valamit tud, ne tudja azt, a mit tud?» «Én részemről lehetetlennek tartom a feleletet», — mondja rá Theaitetos. — «Ha a ,látni'-t azoneynek tartod a ,tudni'-val, akkor nem lehetetlen. Mit tennél ugyanis azzal a fogós kérdéssel szemben, ha t. i. valaki azt kérdezné tőled: látod-e a befogott szemmeddel az ő köpenyét?» — «Ezzel nem, azt mondanám, de igenis a másikkal.» — «Tehát látod is, úgy-e, meg nem is látod egyszerre ugyanazt a tárgyat?» — «Körülbelül így áll a dolog.» — «Én sem nem azt fürkészem, — fogja rá felelni — sem nem azt kérdeztem, hogy így vagy úgy áll, hanem azt, hogy a mit tudsz, ugyanazt nem is tudod. Most pl. látod azt, úgy tetszik, a mit nem látsz. Bevallottad pedig, hogy ,látni' annyi, mint ,tudni' és ,nem-látni' annyi, mint ,nem-tudni'».

«Ugyan minő bizonyítékot mondhatna hát Protagoras a saját nézeteinek védelmére?» «Hát talán bizony azt hiszed, édes Sokrates, — fogja majd mondani, — lesz valaki egy véleményen veled abban, hogy a tapasztalt dolgok bármelyikére való ráemlékezés éppen olyan érzésnek tűnik fel akkor, a mikor semmit sem tapasztalunk, és akkor, a mikor tapasztaltunk? Attól ugyan messze állunk! Hja, drága barátom! — így folytatja majd — rohanj csak, ha birsz, még nagyobb bátorsággal az állításomnak és czáfold meg, hogy nincsenek mind-egyikünknek külön-külön, saját észrevevéseink, vagy hogy ha éppen külön-külön származnak, akkor is semmi sem keletkezik — annál kevésbbé a jelenség — egyedül csak az illető számára, vagy ha éppen létezésnek kell ezt nevezni, hát nem annak létezik, a kinek jelentkezik.» Mert hát «mindegyikünk mértéke a létezőknek és a nem-létezőknek. Száz meg ezer különbség van az egyik és a másik között éppen azért, mert az egyiknek ez, a másiknak pedig amaz létezik és jelentkezik. S távol állok attól, hogy azt állítsam, hogy sem bölcses-

ség, sem bölcs ember nem létezik. Sőt éppen magát azt nevezem közöttünk bölcsnek, a ki, ha az ő számára rossz dolgok léteznek és jelentkeznek, megváltoztatja a dolgot s kiviszi, hogy számára jó dolgok jelentkezzenek és létezzenek.» «S nem akadt még senki, a ki egy, hibás képzetekkel bíró embert helyes útra terelt volna. Mert a nem-létező dolgokról lehetetlenség képzeteket alkotni. Sem pedig mást nem érzékelhet az ember, mint a mit tapasztal. Ez örökre igaz marad.» Azokat az érzékleteket, «melyeket némelyek járatlanságukban igaz jelenségeknek hívnak, én csak jobbaknak mondom a többieknél; igazabbnak pedig egyiket sem.»

Ki van tehát már mondvá, hogy «látás, érzéki észrevevés és ismerés azonosak». Ezt az állítást e szerint okvetetlenül meg kell védelmezni. De ha 'látni' annyi, mint 'tudni': akkor 'nem-látni' annyi, mint 'nem-tudni'. Már pedig ha valaki valamit nem lát ugyan, de mégis emlékszik rá, mondhatnók-e róla, hogy 'nem-tudja' azt a dolgot, mert 'nem-látja'? Vagy nem annyit jelent tehát 'látni' (t. i. érzékileg észrevenni), mint 'tudni' és 'ismerni', vagy egy egészen más, új kibúvót kell itt a gondolkodásnak találnia. Különben okvetetlenül el kell azt az állítást ejtenie, hogy «tudás és érzéki észrevevés azonosak».

S ezt a kibúvót csakugyan megtalálta Plato abban a szemrehányásban, a melyet Sokratessel Protagoras szájába adat: «Hát talán bizony azt hiszed, édes Sokrates, lesz valaki egy véleményen veled abban, hogy a tapasztalt dolgok bármelyikére való ráemlékezés éppen olyan érzésnek tűnik fel akkor, a mikor semmit sem tapasztalunk, és akkor, a mikor tapasztaltunk?» Mintha csak azt mondotta volna: talán bizony azt hiszed, hogy éppen úgy tudunk valamit akkor, a mikor látjuk, mint a mikor nem látjuk?! Éppenséggel nem. Oly halvány és gyöngé akkor a mi tudásunk, mikor a dolgot nem látjuk, összehasonlítva azzal, a mikor látjuk, hogy bátran azt mondhatjuk: 'nem-látni' csakugyan annyi, mint 'nem-tudni'.

«Ezt az állításomat tehát ugyancsak nem czáfoltad meg, édes Sokrates. S vajjon megezáfolod-e a másikat? Be tudod-e bizonyítani, hogy «nincsenek mindegyikünknek külön-külön, saját észrevevéseink; vagy hogy, ha éppen külön-külön származnak, akkor is semmi sem keletkezik egyedül csak az illető számára, vagy ha éppen létezésnek kell ezt nevezni, hát nem annak létezik, a kinek jelentkezik.» Más szóval, mintha csak azt mondaná: bizonyítsd be, hogy nem mindenkinek más és más tünemény jelentkezik a tudatában és hogy 'tudhat'

valaki még valami másról is, mint a mi a tudatában jelentkezik s végre hogy nem annak a tudatában van-e a jelenség, a kinek jelentkezik, tehát a kiben létezik?! Ki lehet-e még tisztábban fejezni, hogy Protagorasnak az az állítása: «Az ember a mértéke a létezőknek és a nem-létezőknek», tisztán csak a lét kérdésére vonatkozhatnak s csakis mint ilyen maradhat érvényben? Valóban csakis akkor deríthetett volna világosságot Plato az ismeret és a tudás kérdésére, ha ezt a tiszta felfogását tovább is következetesen alkalmazhatta volna. Ime, már rálépett a helyes útra, sőt tovább is lépett rajta egy kis lépéssel; de csakhamar visszafordult, hogy soha többé feléje se forduljon.

«Száz meg ezer különbség van az egyik és a másik között éppen azért, mert az egyiknek ez, a másiknak pedig amaz létezik és jelentkezik. S távol állok attól, hogy azt állítsam, hogy sem bölcsesség, sem bölcs ember nem létezik. Sőt éppen magát azt nevezem közöttünk bölcsnek, a ki, ha az ő számára rossz dolgok léteznek és jelentkeznek, megváltoztatja a dolgot s kiviszi, hogy számára jó dolgok jelentkezzenek és létezzenek.» Ez az ő továbblépése a helyes úton. Mindenkinek a tudatában más és más jelenségek jelentkeznek. Az egyikében ez, a másikéban amaz létezik. Ezt a létezést következetesen fenn kell tartanunk. A meddig Plato ezt állítja, helyes úton halad. Mihelyt következtelenné válik, rögtön lecsapott az igaz útról. Mikor még azt állítja: «azt nevezem közöttünk bölcsnek, a ki, ha az ő számára rossz dolgok léteznek és jelentkeznek, megváltoztatja a dolgot s kiviszi, hogy számára jó dolgok jelentkezzenek és létezzenek.» ekkor még mindig következetes. Minden az ember tudatában létezik, ha már egyszer szól róla, akár rossz, akár jó, akár igaz, akár nem-igaz. S éppen abban van a bölcsesség, hogy a végtelen sok létező jelenség segítségével és összehasonlításával az igazit, a jót megállapíthassuk. Ez naiv kifejezése az ismeret kérdésének. S erről a helyes útról már a következő pillanatban letér Plató. «Nem akadt még senki, a ki egy hibás képzetekkel bíró embert helyes útra terelt volna. Mert a nem-létező dolgokról lehetetlenség képzeteket alkotni.» Ezzel ugyanis rögtön az igazságnak és a létnek azonosságát csuszttatta okoskodásába. Meg van győződve róla, hogy hibás képzetekkel birni annyi, mint nem-létező dolgokról akarni képzeteket alkotni. S ezzel már újra a lét és az ismeret kérdésének azonosságába csapott át. S így lett azonnal következtelenné. Hol van tehát ő szerinte az igazság kritériuma? A pusztá létjelenségben. A mi létezőnek jelentkezik, az igaz is egyszersmind.

De vajjon az álomlátó és az örült létező jelenségei is azok-e? Ime ismét itt van az a kikerülhetetlen útvesztő. Nem marad más hátra, mint azokat az érzékleteket, «melyeket némelyek járatlanságukban igaz jelenségeknek hívnak, csak jobbaknak mondani a többieknél; igazabbnak pedig egyiket sem.» De vajjon nem ebben az útvesztőben vagyunk-e újra? Az igaznak nem találtunk kritériumát; hol találhatunk a jobbnak?!...

Ebben rejlik Plato philosophiai álláspontjának a tehetetlensége. Ez magyarázza meg az ő saajátságos felfogását s azt a különös módot, a melyen Protagorasnak már többször idéztük állítását értelmezi. «Kinek-kinek a számára az létezik, a mi neki jelentkezik.» Ezt ő úgy fogja fel, hogy «kinek-kinek elegendő az ő belátása». «Annyit természetesen megengedett Protagoras» — teszi azután hozzá — «hogy az egyiknek kevesebb, a másiknak több — ez a különbség közöttük — s hogy így némelyek bölcssek»

Távol állunk attól, hogy Protagorast mélyebben gondolkodó philosophusnak állítsuk Platonál. Sőt határozottan kimutathatjuk, hogy ez az ő annyiszor idéztük nagy gondolata ő előtte is úgy tűnt fel inkább, mint ötletszerű sejtetem. Semmint határozott és következetesen megokolt gondolkodás eredménye. Az igazság és ezzel az ismeret kérdése ő nála is csakugyan a lét kérdésével volt összekötve, éppen úgy, mint Platonál. Gondolata fontosságát és mélységét azonban el nem vitathatni. Érzí ezt maga Plato is. Újra meg újra visszatér hozzá. Nem akarja sehogysem elhagyni. «Mert biz' az nem csekélység, hogy így van-e a dolog, vagy úgy.» Éppen ezért fél is tőle, hogy talán félreérti. Szeretné, ha maga Protagoras volna mellette, hogy nyilatkozzon. Hiszen «bárki is igen könnyen elvitathatja ő tőle azt a jogot, hogy a Protagoras nevében akármit is kijelentsen».

Szükségképpen figyelemmel kell tehát nekünk is kísérnünk Platót, midőn Protagoras állítását újra értelmezni és bonczolgatni kezdi.

«Kinek-kinek a számára csak az létezik, a mi neki jelentkezik, s ez az ő szemében helyes és igaz is egyszersmind.» Ez a Protagoras állításának felfogása Plato philosophiájában. Láttuk a felfogás alaptevését is: a lét és az ismeret kérdésének azonosítását. Hátra van még, hogy azt érzékeltessük, mint teszi maga Plato e felfogást további okoskodásaival lehetetlenné.

«Most pedig mondjuk ki mi is egy embernek, helyesebben: minden embernek a gondolatait,» — folytatja Sokrates, — «hogy t. i.

nincs senki, bárki legyen is különben, a ki némely dologban önnön-magát ne tartaná okosabbnak másoknál, némelyikben pedig másokat önnönmagánál.» «Azután meg tele van az élet olyanokkal, a kik tanítókat és vezetőket keresnek a maguk számára s más lények és mesterségek számára, — s viszont olyanokkal, a kik képeseknek gondolják magukat mások tanítására és vezetésére. Ezekben az esetekben nemde azt kell mondanunk, hogy az emberek maguk azt hiszik, hogy mind bölcsesség, mind tudatlanság rejlik bennök.» «Azt állítsuk-e most már, hogy az embereknek mindig igaz a képzeletök, vagy hogy néha igaz, néha meg hamis? Mert abból, hogy kétféle, az következik, hogy nem mindig igazat képzelnek ám, hanem egyszer igazat, egyszer hamisat.» «Hát azt szeretnéd-e, hogyha azt mondanók, hogy te neked ugyan igaznak látszik a képzeleted, de ezer meg ezer embernek hamisnak?» «Vajjon nem kell-e tehát magának Protagorasnak is belátnia, hogy, ha sem ő maga nem találná azt hinni, hogy az ember mérték, sem pedig a sokaság, — a mint ez csakugyan nem is hiszi — akkor ez az ő megírta igazság tulajdonképpen senki előtt sem létezik. Ha azonban ő maga ugyan hinné, de a sokaság nem tartana vele, akkor csak belátod úgy-e, hogy először is mennél többen vannak azok, a kiknek nem úgy tűnik fel a dolog, mint azok, a kiknek úgy tűnik fel, ez annál inkább nem létezik, mint létezik.» — «Szükségképpen, ha ugyan minden egyes feltűnés határoz abban, hogy létezik-e, vagy nem létezik.» — «Azután pedig az a legfuresább a dologban, hogy maga Protagoras is belenyugszik abba, hogy ellenfeleinek az ő saját véleményére vonatkozó az a nézete, hogy t. i. neki nincs igaza, valamiképpen igaznak tűnjön fel, minthogy azt állítja, hogy mindenki létező dolgot gondol.» «Már pedig azzal csak beismeri úgy-e, hogy az ő véleménye hamis, ha megengedi, hogy igazok van azoknak, a kik ő róla azt állítják, hogy nincs igaza?» «A többiek azonban nem egyeznek bele abba, hogy nincs igazok. Ennélfogva tehát Protagorastól elkezdve — sőt ő még be is vallja; mert a mikor belenyugszik abba, hogy a ki ellenkezőt állít, annak is igaz a véleménye, akkor csak helybenhagyja maga Protagoras is — kétségbe vonja mindenki, hogy akár valamelyik kutya, akár maga a legjelesebb ember mértékül szolgálhatna csak egy olyas dologban is, a melyet nem tanult.» «Mivel tehát Protagoras igazságát mindenki kétségbe vonja, éppen ezért ez senki előtt sem a való igazság — sem más előtt, sem önmaga előtt.»

A hol a lét és az ismeret kérdése azonosítva van, ott e követ-

keztetéseket szükségképpen helyeseknek és megokoltaknak tartják. Kinek-kinek a számára csak az létezik, a mi neki jelentkezik. S minden, a mi az ő számára létezik, azaz: előtte mint külső létalak jelentkezik, az ő szemében igaz is egyszersmind. De különböző emberek tudatában különbözők lehetnek a jelentkező létalakok is. Különböző lesz e szerint ő nálok maga az igazság is. Hol rejlik itt most már az igazság egyedüli kritériuma? A felfogó és ítélő emberek számában és többségében. A következtetés szabályos. Ezért is mondja Sokrates: «Vajjon nem kell-e tehát magának Protagorasnak is belátnia, hogy ha sem ő maga nem találná azt hinni, hogy az ember mérték, sem pedig a sokaság: akkor ez az ő megírta igazság tulajdonképpen senki előtt sem létezik. Ha azonban ő maga ugyan hinné, de a sokaság nem tartana vele, akkor csak belátod úgy-e, hogy először is mennél többen vannak azok, a kiknek nem úgy tűnik fel a dolog, mint azok, a kiknek úgy tűnik fel, ez annál inkább nem létezik, mint létezik.»

E következtetések Protagoras állításából folynak, de egyúttal végzetesek is reá nézve. Mindenki létező dolgot gondol. S a mi létező, az igaz is egyszersmind. De a sokaság azt gondolja, hogy ő neki van igazza és nem Protagorasnak. Már pedig, a mit a sokaság gondol, az inkább létezik, mint a Protagoras gondolata. Tehát a sokaság gondolata inkább igaz, mint a Protagorasé. Az ő igazságát pedig mindenki kétségbe vonja: «éppen ezért ez senki előtt sem a való igazság.»

Vajjon megmenthette volna-e Protagoras e végzetes következtésektől mély értelmű állítását? Kimutathatta volna-e Plato okoskodásának alaptévedéseit? S a mikor Sokrates még mindig kételkedve így szól: «s lásd, édesem, még sem bizonyos, hogy vajjon nem surranunk-e el az igazság mellett. S ha Protagoras most egyszerre csak a nyakáig is kibújhatna a földből, sok bolondságot bizonyítana itt be reám» — vajjon csakugyan megtudna-e Sokratesnek felelni, be tudná-e bolondságait bizonyítani?!

Éppenséggel nem. Mert a lét és az ismeret ő nála is azonosítva van éppen úgy, mint Plátónál. Nagy állításának következetesen érvényt szerezni épp oly kevéssé volt Protagoras képes, mint Plato. Ez az állítás: «sok jelenség, a minőnek jelentkezik, olyan is mindenkinek», csak zavart és félreértést szülhetett még e naiv philosophiai állásponton. «Minden jelenség olyan mindenkinek, a minőnek jelentkezik.» Ez a lét és a jelenség kérdésének alaptétele. A lét és a jelenség azonos.

A subjectiv és az objectiv egy és ugyanaz. S csakis ott, a hol minden jelenség mint subjectiv-objectiv létalak van felfogva, lehetséges az, hogy bizonyos létalakok más, külsőnek alakjában jelentkező létalakokkal, valóságokkal szembeállítva tűnhessenek fel. Csakis ezen az állásponton érzékeltethető az, vajjon bizonyos jelenségek találó utána-képzései-e más, külső létalakoknak látszó jelenségeknek. Egyedül csak itt világítható meg az ismeret kérdése a maga tiszta valóságában.

S az emberi szellemnek még évszázadokra volt szüksége, a míg Protagorasnak és Platonak világfelfogását erre a legmagasabb fokra fejleszthette.

Eljutottunk tehát az igazság kérdésének achilles-sarkához: mivel különböző emberekben különböző létalakok jelentkeznek, különböző ő náluk az igazság is. De kinek van most már igaza? Ki lehet most már az emberek közül az igazi mérték? Ki tulajdonképpen közöttük a bölesebb? «A mi pedig kinek-kinek éppen meglévő állapotát illeti, a melyből az ő érzéklései és a nekik megfelelő képzetek erednek, azt már bajosabb meghatározni, hogy igaz-e, vagy nem. Lehet különben, hogy nincs igazam. S ezeket az állításokat talán éppenséggel nem lehet megegyeztetni. S így azok, a kik azt állítják, hogy ezek nem csálnak s a tudást alkotják, eltalálták a valót. Ily módon aztán a mi Theaitetosunk is közel járt a célponthoz, mikor azt állította, hogy az érzéklés és a tudás azonosak.»

Ha össze akarnók — mielőtt tovább mennénk — röviden foglalni eddigi okoskodásunkat, azt kellene mondanunk: Minden ember számára csak az létezik, a mi neki jelentkezik. S ez ő előtte igaz is egyszerűsmind. A létezés látszata már elegendő ezen az állásponton az igazság megállapítására. A lét és az ismeret kérdése ugyanis itt azonosítva van. De a külső jelenségek, a létnek való alakjai örökös mozgásban vannak. Nem állandó ott künn semmi. Ha tehát a tudás, az ismeret nem más, mint ezen változó létalakok érzéklése, akkor érzékléseink hullámzásában már megtagadtuk tudásunknak s vele együtt ismeretünknek állandóságát. A változó létalakokkal s érzékléseink hullámzásával változik e szerint az igazság is.

Felfogható-e most már a folytonosan változó, örökös hullámzó létjelenségekben maga a lét? Mert a létnek csak állandónak, örökké megmaradónak kell lennie. Megismerhetők-e tehát érzékeink segítségével a létnek való alakjai? S állandóan szilárd-e tudásunk, ismeretünk, ha érzékeinkkel csakis a szüntelenül létesülő, azaz: elváltozó

létjelenségeket, de korántsem magát az állandó létvalóságot fogjuk fel?!

Teljességgel nem.

Igy dobta el magától ez a philosophiai álláspont a valóságos létalakok igazi felfogásának bizonyosságát. Így vetette el a tudásnak s vele együtt az ismeretnek kritériumát és lehetőségét.

Lehet-e most már ezen az állásponton a tudás, az ismeret annyi mint érzéklés? Vagy lehetséges-e, hogy maga a valóságos lét nem más, mint mozgás, örökös változás, folytonos létesülés?!

Ez itt most a kérdések kérdése. «Éppen ezért lépünk hozzá még egy kissé közelebb s kopogtassuk meg ennek a mozgásnak nevezett létnek az oldalbordáját, vajjon tiszta hangot ad-e, vagy pedig tompát? Nem kis harcot vittak már ezért a pontért — és nem is kevesen.» «Különösen Ióniában még ma is egyre nagyobbodik. A Herakleitos követői ugyancsak nagy erővel küzdenek ezért az állításért.» «Éppen ezért annál inkább kell legelőlről megvizsgálnunk a kérdést, hogy hogyan is magyarázzák csak ők tulajdonképpen.»

Képzeljük tehát, hogy Herakleitosnak s követőinek igazuk van: «Mindennek mozgásban kell lennie s nem-mozgást semmiféle dologban nem szabad feltételeznünk. Ezért is azután minden jelenségnek a mozgás minden nemében részt kell vennie, mert különben mozgásban levő és mereven álló tüneményt is feltételeznénk. A mozgásnak ugyanis ez a két neme van: változás és helyváltoztatás». «Ne törődjünk most már a kérdésnek egyetlen más oldalával se, hogy t. i. így értik-e, vagy úgy? Csakis azt tartjuk szemünk előtt, a miről éppen szólnak. Csakis ez legyen a mi kérdésünk: mozgásban vagy folyásban van-e csakugyan minden, a mint ők állítják». «Még pedig, hogy vajjon a mozgásnak imént megkülönböztettük mind a két neme t. i. a helyváltoztatás és a változás szerint van-e?»

«Ha most már a dolog csak helyét változtatná, de különben nem változnék, akkor még csak meg tudnók valahogy mondani, hogy minő dolog is az, a mi helyét változtatva, folyásban van. De mikor még az sem marad válozatlanul, hogy az a dolog, a mely a folyásban foly, fehér, hanem ez is megváltozik ugyannyira, hogy tulajdonképpen ennek a fehér színnek is van ugyan folyása, de van azután egy más színbe való átmenet is mellette, hogy valahogy rajta ne kaphassák azon, hogy állandóan megmaradó. Lehet-e most már ezt egy bizonyos színnek nevezni, ha ugyan ez az elnevezés helyes akar

lenni?» — «Már hogy lehetne, édes Sokrates, s vele együtt nem lehet minden más hozzá hasonló dolgot sem. Mert hát mindegyikök el-elsurran beszéd közben az ember szeme elől, mivel folyásban van». «De mivel minden mozgásban van, ezért nem szabad az érzéklésnek bármely neméről sem másképp szólnunk. Pl. nem szabad nagyobb joggal állítanunk, hogy látunk, mint, hogy nem látunk; sem azt, hogy valami másnemű érzékletünk van, mint, hogy nincs, mivelhog minden kivétel nélkül mozgásban van». «Már pedig az érzéklés tudás. Így állítottuk Theaitetossal. Ennélfogva arra a kérdésre, hogy mi a tudás, éppen olyan joggal feleltük azt, hogy a tudás tudás, mint azt, hogy a tudás nem-tudás». «Kitűnt ugyanis, hogy, ha minden mozgásban van, akkor a minden egyes dologról adható felelet is helyes, akár úgy hangzik, hogy «úgy van», akár hogy «nem úgy van», vagy ha úgy tetszik, hát helyes 'lesz' — hogy még a beszédünkben tüntessük fel őket állandóan megmaradóknak! «Kivéve természetesen azt, hogy én azt mondtam, hogy 'úgy' és 'nem-úgy'. Mert hát ezt az úgy szót sem szabad kimodanom; mert ez az 'úgy' már állandóan megmaradó. De meg más részről a 'nem-úgy'-ot sem, mivel ez sem változik. Ezért is azoknak, a kik a mozgást állítják, valami más nyelvet kell kitalálniok. Mert eddigelé az ő feltevéseiknek nincsenek megfelelő kifejezéseik; sőt meghatározott kifejezéseiknek nem is volna szabad lenniök. Ez felel meg legjobban az ő állításaiknak, mivel olyan meghatározhatatlant állítanak».

«Éppen nem értünk tehát Theaitetossal egyet abban, hogy minden dolognak mértéke minden ember, még ha nem is bír valamiben kellő belátással. S hogy a tudás (az ismeret) érzéklés ebbe sem egyezünk bele, legalább a «minden mozgásban van» elmélet szerint nem».

Ime a mozgás tana s Platónak belőle vont következtetései.

Vizsgáljuk meg és érzékeltessük az egész kérdést.

Minden mozgásban, létesülőben van, azaz minden változik. Nincs és nem lehet állandó semmi. De ha ez a két állítás igaz, akkor a lét kérdése s vele együtt az ismeret kérdése is, örökre megoldhatatlan, vagy, a mint Plato helyesen mondja: «a minden egyes dologról adható felelet is helyes akár úgy hangzik, hogy «úgy van», akár, hogy «nem úgy van». S vajjon miért? Mert a változást nem lehet sem gondolni, sem szemlélni, ha egy állandót nem képzelünk a változás alanyául. Már pedig ha én egy állandót gondolok s ugyanakkor azt gondolom róla, hogy változik, akkor ez az állandó már többé

nem állandó. Más szóval: a miről azt gondolom, hogy *A*, ugyanarról ugyanakkor azt gondolom, hogy nem-*A*. Az ellenmondás világos és eltagadhatatlan.

Előttünk áll a változás problémája összes nehézségeivel.

Hová forduljunk most? Kövessük a «minden állandó» tanát? Maradjunk meg Melissos és a többiek mellett, a kik azt állítják, hogy «minden egy és változatlan»? Legyünk hivei a nagy mesternek, Parmenidesnek? Mert azt csak el nem tagadhatjuk, hogy a létnek állandónak és változatlanoknak kell maradnia?!

De ha a «minden állandó, egy és változatlan» tanánál maradunk: vajjon megtagadhatjuk-e más részről a jelenség-világ folytonos létesülését, változását?! Hol van itt most az igazi út? Talán abban, ha azt állítjuk, hogy a jelenségek változnak ugyan, de a jelenség nem a lét; mert a lét egy és változatlan? Lét és jelenség nem azonosak. A jelenség változó és érzékelhető, de a lét állandó és nem-érezhető. A lét a változás alanya: az állandó lét az, a mi a létesülő jelenségekben folytonosan változik. De nem jutottunk-e ezzel ismét a fenti ellenmondásba?!

S valóban ez a régi philosophiának, sőt még az újkori philosophiának is a legsarkalatosabb alaptévedése. A mióta az eleai iskola a létet, mint állandót és érzékelhetetlent, a jelenségtől, mint változótól és érzékelhetőtől elkülönítette, azóta nem tudott teljesen megszabadulni ettől az alapellenmondástól még az újkori philosophia leg-hatalmasabb mestere, Hegel sem. Annál kevésbé volt képes kibontakozni belőle Plato, a ki már nemzetiségénél és koránál fogva is oly közel állt ezen ellenmondás megteremtőjéhez, az eleai philosophusokhoz.

«De melyik már most az az érzék, a melynek segítségével a valamennyiökben közös dolog s e közös dolgokban ismét a közös felfoghatóvá válik előtted? Melyiknek a segítségével tudod meg pl. hogy létezik és nem létezik az éppen most kérdeztem valamennyi tünemény? Az ő számukra minő érzéseket fogsz elfogadni, azaz: hogy a testnek minő érzékeivel veszi őket észre a mi észrevevő erőnk?» — «A létet gondolod, úgy-e, és a nem-létet, a hasonlóságot és a nem-hasonlóságot, az azonosságot és a különbözőséget, továbbá az ő egységeket, vagy más valami számviszonyukat?» «Ezt már isten ucese' nem tudnám megmondani, édes Sokrates. Csupán csak annyit mondhatnék, hogy nekem úgy tetszik, mintha egyáltalában nem is volna

nekünk megfelelő érzékünk, úgy mint amazoknak volt, hanem a lelkünk maga a saját erejéből fürkészné ki a közös dolgot valamennyiökben.»

A jelenségeket tehát érzékeinkkel felfoghatjuk, számukra elegendők érzékeink; de a lét érzékeinkkel fel nem fogható, ezt maga a lelkünk a saját erejével ismeri meg.

A tünemények világa ketté van tehát már robbantva. Az egyik oldalon áll a jelenség, a másikon a lét. Azt érzékeinkkel felfoghatjuk, ezt nem, minden egyes tünemény az állandó létnek egy-egy változó jelensége. Minden egyes tüneményben van tehát egy jelenség, a mely érzékelhető, és egy lét, a mely nem-érzékelhető.

De vajjon nem kell-e mindennek, a mi jelentkezik, érzékelhetőnek lennie? S viszont nem kell-e mindannak, a mi létezik, szükségképpen jelentkeznie is? A mi létezés, az nem okvetetlenül jelentkezés-e, s a jelentkezés nem létezés-e egyszersmind? Valóban a legnagyobb tévedése a mult philosophiájának az, hogy a létet és a jelenséget önkényesen elkülönítette egy a mástól. A lét és a jelenség ugyanis azonosak egymással.

S csakis most válik világossá a fentebbi állítás ellenmondása. A lét és a jelenség különbözők. Ez érzékeinkkel felfogható, amaz felfoghatatlan. E szerint minden tüneményben van szerintök egy olyan lét, mely benne nem jelentkezik; különben érzékelhetőnek kellene lennie. Más szóval minden tüneményben van egy olyan jelenség, a mely benne nem létezik. S ez az érzékeinkkel fel nem fogható lét. Ez a philosophia komolyan foglalkozik tehát egy olyan léttel, a mely nem jelentkezik, azaz egy olyan léttel a mely a tüneményekben nem létezik.

Ezen abszurd feltevés gátolta a mult philosophiáját az emberi szellem tényeinek érzéki és világos felderítésében. Ha ugyanis a változó jelenségek világának összes tüneményeiben a való lét ténye érzékeink számára nem jelentkezik, rájuk nézve felfoghatatlan: akkor miért ne lehetne elvetni, még pedig következetesen, mint ő bennök nem-létező s csakis beléjük csúsztatott gondolati phantomot? Miért ne lehetne egyszerűen azt mondanunk: jelenség minden, a mi van és ha van valami. A jelenség maga a lét: az érzékelhető tény maga a lét, az érzékelhető jelenség-lét. Csakis így juthat el a philosophia oda, hogy úgy ismerje meg a világot, a mint van; a hol csakis olyas valamiről szól, a mi valóban létezik s a hol minden valóban létezik (azt természetesen mellőzve, vajjon mint helyesen utánaképzett, azaz igaz jelenség létezik-e), a miről a philosophia szól, még pedig egy-

formán létezik: mint érzéki jelenség-világ, mint az érzéki tények sajtósága világa.

S mily távol áll ettől az állásponttól Plato világfelfogása! Mennyire ködös még ő nála az emberi szellem bonyodalmas jelenségeinek egész birodalma!

Lét és jelenség mereven szemközt állanak ő nála egymással. A változó jelenség az érzékek birodalmába tartozik. Az állandó lét a léleké, gondolkodásé. Ellentétbe van tehát ő nála helyezve a külvilág a belvilággal, a természet összes jelenségei a gondolkodás egész világával. Nincs meg még ő nála az a kapocs, mely az érzéki tényeket a gondolkodás tényeivel összeköthette volna. Hogy is magyarázhatta volna meg tehát a változás elméletét? Hiszen csakis ott képzelhető el ennek a pozitív megoldása, a hol a kültermészet és a gondolkodás egy és ugyanazon alapon nyugvó érzéki tények rendszeréből van összealakítva és bebizonyítva. Csakis ott érzékeltethető minden szellemi kérdés, a hol a gondolkodás maga, mint érzéki jelenségeknek bonyodalmas, s e bonyolultságában az érzéki látszatot eltüntető össz-ténye van megvilágítva. Ha látta volna Plato, hogy ez az állandónak tetsző lét nem más, mint a gondolkodásban mutatkozó és folytonosan változva hullámzó érzéki ténymozzanatoknak végtelenül bonyolult s éppen ezért önnönmágán belül állandónak látszó csoportosulata: akkor könnyen érzékeltethette volna a változásnak egész kérdését. Mert a ki el tudja képzelni, hogy a gondolkodásban végtelen számú (abdefghi...) mozzanat oly szüntelen körtevékenységben, azaz átmenetben van, hogy egymás között folytonos feszítés-cserét folytat, más szóval: mozzanataiban folytonosan változó (ihgfedeba) összalakulattá válik: az előtt tisztává lett az átmenet, mely állandó, más szóval: a folytonosan változó *A*, a mely mégis állandó. S a valóságban s a gondolkodás belvilágában szakasztott ezzel az örökösen állandónak tetsző átmenettel, vagyis változással van dolgunk. Ha a gondolkodásnak bárminő tevékenységére (sőt a figyelemmel szemlélhető bármely mozzanatra) irányítjuk figyelmünket, az átmenetet csakis ilyen alapon lehet szemlélnünk s az állandóság látszatát kimutatnunk.

Van tehát változás és van állandóság is. A változás a valóság s az állandóság a gondolkodás szülte látszatosság. Sőt van változó is. S ez maga a változás, a feszítés, a terjeszkedés, az érzéki tevékenység, a térbeliség maga, mely mögött még egy változót keresni — mint ezt

Plato tette — nem volna más, mint abba a fenti ellenmondásba keveredni, hogy a jelenség (a változás) mögött még egy létet (változó) keresünk, mely benne nem jelentkezik, azaz: nem létezik!

S ezért nem oldhatta meg Plato a változó-állandó kérdését sem a «minden mozgás», sem a «minden egy és változatlan» álláspontjáról. Ezért kellett tovább haladnia az ismeret meghatározásában; mert az ismeret és a tudás «nem érzéklés».

Vajjon mi lehet tehát, ha nem érzéklés? Vajjon hol kell hát keresnünk?

«S a dolgok létét és létök minőségét, egymással szemben mutatkozó ellentétöket s viszont ezen elentétöknek a létét maga a lélek törekszik megítélni bennünk az által, hogy magába vonul s őket egy a mással összehasonlítja?» «S nemde mindazon benyomásoknak a felfogására, melyek a testen keresztül jutnak a lélekhez, már természetöknél fogva, mindjárt születésöktől kezdve képesek az emberek és az állatok? Mig viszont belölok az ö létökre és hasznosságukra következtetést vonni csakis idővel és nagysokára sok fáradság után tanulnak meg, már t. i. a kik megtanulnak». «Már pedig lehetséges-e az igazi mibenléthez eljutni azon az úton, a melyen még csak a léthez sem lehet?» «Ebből következik, — mert egyáltalában senki sem tudhat valamit olyas dologról, a melynek igazi mibenléthez el nem juthat — hogy a tudás nem az érzéki benyomásokban rejlik, hanem igenis a belölok vont következtetésben. Mert hiszen a létet és a valódi mibenléteket felfogni — úgy látszik — csakis ebben lehet és nem benyomásokban». «Érzéklés és tudás nem volnának tehát egy és ugyanazok, édes Theaitetos?» «Ugy látszik, hogy nem, édes Sokrates». «Eljuttottunk tehát már odáig, hogy a tudást nem keressük többé az érzéklésben, hanem abban a szóban, a melylyel a lelket elnevezzük akkor, mikor ö a saját maga erejéből foglalkozik a létező dolgokkal». «S ezt a foglalkozását úgy nevezik, hogy: véleményt alkotni». «Mindenféle véleménynek az alkotását, az igaz, tudásnak nem lehet nevezni, mivel hát vannak hamis vélemények is. Mégis úgy tetszik, hogy a helyes vélemény tudás.»

«De az bánt most engem, hogy nem tudom megmondani» — feleli rá Sokrates — «tulajdonképpen micsoda állapot is ez bennünk és hogyan jön létre, már t. i. hogy valaki helytelenül vélekedik. Azt állítsuk-e, hogy minden vélemény hamis vagy pedig azt, hogy némelyikünk hamisan, némelyikünk pedig helyesen vélekedik, a mint ez már a természet-

tól is így van?» «S nemde ez illik minden dologra együttesen és külön-külön, hogy vagy tudjuk, vagy nem tudjuk?» «Eszerint annak, a ki véleményt alkot, szükségképpen vagy olyan dologról kell véleményt alkotnia, a mit tud, vagy olyanról, a mit nem tud?» Az legalább lehetetlenség, hogy, a mikor tudja, ugyanakkor ne is tudná ugyanazt a dolgot, s a mikor nem tudja, hogy ugyanakkor tudná?» «S vajjon az, a ki hamisan vélekedik, mindazt, a mit tud, talán nem ugyanannak gondolja, hanem más valaminek, a mit szintén tud s így aztán, jöllehet mind a két dolgot tudja, mégis mind a kettőt félreismeri?» «Vagy talán azt, a mit nem tud, egy más olyasvalaminek gondolja, a mit szintén nem tud». «A ki pedig valamit tud, csak nem fogja valahogy azt annak tartani, a mit nem tud, sem pedig azt, a mit nem tud, olyannak, a mit tud». — «Ez csudával volna határos». — Hogyan vélekedhetik most már egyáltalában hamisan valaki? Hiszen az elősoltam eseteken kívül lehetetlenség neki még más valamiképpen véleményt alkotnia. Vagy tudunk mindent, vagy nem tudunk. Mind a két esetben pedig lehetetlenségnek látszik, hogy valaki hamisan vélekedhessen».

«Betűről betűre igaz». A tudást, az ismeretet kell meghatározni. A tudás véleményalkotás, még pedig helyes véleménynek az alkotása. Nem-tudás a hamisan vélekedés. De a vélekedés a tudástól van függővé téve. Hogy határozhatni meg most már a vélekedéssel a tudást, mikor a vélekedés helyes vagy helytelen volta a tudáson alapulónak van gondolva? Nem gondolati körben forgás-e ez?

Ezért is folytatja így Sokrates: «Vagy talán nem is ezen az úton t. i. a tudás és a nem-tudás útján kellene jelen vizsgálódásunkban haladnunk, hanem a lét és a nem-lét útján?» «Nem csak úgy kell-e lennie egyszerűen a dolognak, hogy a ki nemlétező dolgokról vélekedik, az szükségképpen hamisan vélekedik, akárhogy van is különben a dolog az ő gondolatában?» «De vélekedhetik-e valaki nem-létező dologról, legyen ez valami közönséges tárgy, vagy maga a dolog a maga valóságában? Mi persze, úgy látszik, azt fogjuk válaszolni: csakis akkor, ha hamisan vélekedik» «S vajjon eléfordul-e ez más körülmények között is, pl. valaki valamit lát és még sem lát semmit?» — «Hogy lehet ez?!» — «Sőt inkább, ha valaki valamit lát, akkor csak bizonyos létező dolgot lát. Vagy talán azt hiszed, hogy a valami nem létező dolgot?» «S a ki valamit hall, az szintén létező dolgot hall, ugyebár?» «S a ki valamit tapint, az szintén valami létező

dolgot tapint már csak azért is, mivel valamit tapint, ugy-e?» — «Hát a ki vélekedik, az nem valamiről vélekedik?» «S a ki valamiről vélekedik, nemde létező dologról vélekedik?» «Ennélfogva a ki nem létező dologról vélekedik, az tulajdonképpen semmiről sem vélekedik. Már pedig a ki semmiről sem vélekedik, az egyáltalán nem is vélekedik. Nem-létező dologról vélekedni ennélfogva nem is lehetséges, akár valami közönséges tárgy legyen is az, akár maga a dolog a maga valóságában. Hamisan vélekedni nemde más valami tehát, mint nem-létező dologról vélekedni?»

Most fogta fel a legmélyebben s most igazolta a legszebben Plato Protagorasnak mélyreható állítását. «Nem-létező dologról vélekedni nem is lehetséges,» mert mihelyt «valaki valamiről vélekedik, már létező dologról vélekedik.» Nem szakasztott a Protagoras nagy gondolata-e ez? «Minden dolognak az ember a mértéke, a létezőnek is, a mint van, s a nem-létezőnek is, a mint nincs.» «Száz meg ezer különbség van az egyik és a másik között éppen azért, mert az egyiknek ez, a másiknak pedig amaz létezik és jelentkezik.» «S nem-létező dolgokról lehetetlenség képzeteket alkotni.» Röviden kifejezve: minden létezik a tudatban. a miről az ember véleményt alkot, még maga a nem-létező színében feltűnő jelenség is.

Ez a legtisztább kifejezése a lét és a jelenség kérdésének. Mihelyt azonban ezen egyetemes felfogástól csak egy hajszálnyira is eltérünk s azt állítjuk, hogy vannak önnönmagukban tényleg nem-létező jelenségek is, s ezek éppen azok, a melyek a tudat bonyolult belvilágában nem-igaz jelenségek képében tűnnek fel, más szóval: hogy mindama jelenségek, a melyek nem felelnek meg más, a tudatban külső létalakokként feltűnő jelenségeknek, nem-létezők: akkor rögtön szakítottunk a lét és a jelenség kérdésével s átcsaptunk az ismeret kérdésébe; s ezzel egyszermind a már fentebb kimutattuk ellenmondásba is keveredtünk. Csakis az a fejtegetés számíthat többé-kevésbé pozitív eredményre, a mely a «minden lét», és pedig a «minden jelenség létező» és «minden létező jelenség» állításához következetesen hű marad.

Ennek a szükségességét bizonyította be Plato ezzel a következtetéssel: «nem-létező dologról vélekedni nem is lehetséges.»

S vajjon tovább halad-e következetesen ezen az úton? S ha igen, meddig?!

De ha már most nem-létező dologról vélekedni nem is lehetséges, akkor «a hamis vélemény nem más, mint egy bizonyos vélemény-csere,

mikor t. i. valaki valamely létező dolgot gondolatában egy más létező dologgal cserél fel s azt mondja, hogy ez az. Mert ilyenkor mindig valamely létező dologról vélekedik, csak hogy az egyik helyett mindig egy másikról. S mivel a helyett, a melyre célzott, hibásan mást állít, joggal mondhatni, hogy hamisan vélekedik». «S vajjon mikor a gondolkodás ezt cselekszi, ugyanakkor nem kell-e szükségképpen elképzelnie mind a kettőt, vagy csak az egyiket? Még pedig vagy együtt, vagy külön-külön. S vajjon most már a gondolkodást más valaminek hívod-e, mint én?» — «S hogy hívod te?» — «Társalgásnak, melyet a lélek önnönmagával folytat, ha valami dolgot meg akar vizsgálni.» — «Ezért is nevezem én a vélekedést beszédnek és a véleményt kimondott beszédnek, nem ugyan egy más valaki előtt, még pedig hangosan kimondott, hanem csak némán, önnönmagához intézett beszédnek.» «Már pedig ha valaki valamit más valaminek vél, akkor azt hiszem, mondja is önnönmagában, hogy ez más valami?»

Eddig még teljesen következetes maradt Plato Protagorasnak fentebb igazolta állításához. Minden létező. Még a nem létező színében feltűnő jelenség is. S annyiban létező, a mennyiben az egyesek tudatában egyáltalán jelentkezik. Ennélfogva, ha az ismeret vélemény, még pedig helyes vélemény, a nem igaz ismeret pedig hamis vélemény, a hamis vélemény nem lehet más, mint két létező jelenségnek a tudatban való felcserélése. Vélemény-csere, a mint Plato mondja. S eddig tökéletesen igaza van. Ez az az alap, a melyen az ismeret kérdése egyáltalában megoldható. S hogy Plato meg nem oldja, ez csakis következetlenségében keresendő.

Az emberi agy-tevékenység felfogja, azaz: megérzi a kívülről reá ható érzéki feszítés-alakulatokat. E pusztán megérzésen kívül azonban a plasson sajátos alakulatánál fogva képes még huzamosabb ideig is megőrizni ezeket. E feszítés-alakulatok ilyképpen megörögzülnek, azaz beleidegződnek az agyba. S ezzel életelevení részeivé válnak a tevékeny s e megörögzült alakulatokat, mint gondolati elemeket, variáló és kombináló gondolkodásnak. S ennyiben minden jelenség, a melylyel csak a gondolkodás, mint gondolati alakokkal — akár létező, akár nem-létező képében tűnik is fel benne — foglalkozik, önnönmagában létező jelenség. Képzeljük most el az emberi agy tevékenységét, a mint különböző külfeszítések csoportosulatait, azaz: ösztünyeményeit felfogja s önnönmagában rögzíti. Az ekként megörögzült alak az emlékezet világában a naiv gondolkodás előtt mindig az eredeti külfeszítés

képében és értékével tűnik fel. A mindennapi gondolkodás szentül meg van győződve arról, hogy az ő tudatában külsőnek feltűnő jelenség maga az a külső és tőle független jelenség. Ezért is hiányzik ő nála még a gondolati összehasonlítás lehetősége. Az ő tudata feltüntet egy bizonyos külső jelenséget. A mennyiben ez ő előtte külső, annyiban már létező, való és igaz is egyszersmind. De a valóságos külső, eredeti jelenségnek az ő tudatában feltűnő ezen alakja a legtöbbször nem teljesen megfelelő módon rögzült, azaz: beidegzett utánaképzése is lehet az őseredeti, valóságos külső jelenségnek. S ilyenkor a naiv gondolkodásnak kivetített és külsőnek tartott jelensége tulajdonképpen nem is külső, azaz: a külsőnek azonos értékével bíró, tökéletesen utánaképzett jelenség. Más szóval: az ő külsőnek, valónak, igaznak tartott és állított jelensége csakis belső, nem-igaz, nem-való.

Az ismeret kérdésében tehát csakugyan két létező jelenség összehasonlításával van mindig dolgunk. A hamis vélemény csakugyan két létező jelenségnek felcserélése a tudatban. De ez a két létező korántsem a tudatban egyformán külsőnek feltűnő s egy a mástól minőség szerint különböző két jelenség, hanem egyrészt maga az őseredeti külső valóság az ő agy-tevékenységbeli lehetséges és kérdéses utánaképzésében, másrészt pedig az ő helyette állított s kinek-kinek a tudatában tényleg jelentkező utánaképzésében mutatkozó jelenség. Az őseredeti külvalóság jelenségeinek csakis ezen lehetséges és ezen tényleg meglévő utánaképzései hasonlíthatók itt össze egy a mással, hogy ismereteink helyes vagy helytelen, igaz, vagy nem-igaz volta kétségtelenné lehessen.

A mikor tehát Plato azt állítja, hogy «a hamis vélemény nem más, mint egy bizonyos vélemény-csere, mikor t. i. valaki valamely létező dolgot gondolatában egy más létező dologgal cserél fel s azt mondja, hogy ez az», akkor tökéletesen igaza van. Az őseredeti, külső valóságnak, mint létező alaknak, az agy tevékenységében lehetséges utánaképzése nem felel meg ugyanis tökéletesen az ő másik, az agy tevékenységében tényleg létező utánaképzésének. Két létező jelenség van tehát itt egy a mással felcserélve. Még pedig olyképpen, hogy a tényleg megrögzült s az eredeti külvalóságnak nem teljesen megfelelő utánaképzés azonosítva van a másik, csak lehetséges és teljesen megfelelő utánaképzéssel. Ez a vélemény-csere alkotja a hamis véleményt. A létjelenségről csakis ebben az esetben lehet azt állítani, hogy nem-igaz, nem-való, helytelen, jöllehet önnönmagában létezik.

S eddig Plato csakugyan haladást mutat s egészen következetes. De le is tér nyomban e helyes útról. Véleménye hamissá válik, mert vélemény-cserét tüntet fel. Éppen abba a hibába esik ugyanis, melyet fentebb a naiv gondolkodás sajátságául tüntettünk fel, t. i. az őseredeti külvalóságnak az ő gondolkodásában tényleg meglévő utánaképzését teljesen azonosítja az őseredeti külvalóságnak lehetséges utánaképzésével, azaz: úgy fogja fel az ő gondolkodásában őseredeti külvalóságnak feltűnő jelenséget, mint magát azt az őseredeti külvalóságot. Éppen ezért ő nála az őseredeti külvalóság gondolati feltűnésénél még mindig csak egyetlen-egy jelenség szerepel: magának az őseredeti külvalóságnak hitt és állított utánaképzés. Ő nála tehát ebben az értelemben összehasonlítás nem is lehetséges. Ő minden külvalóságnak jelentkező létalakot úgy kénytelen még felfogni, mint magát az őseredeti külvalóságot.

De az ismeret helyességének vagy helytelenségének megállapítása összehasonlítást követel. Ez Plato előtt is kétségtelen. Keresi ennél fogva ezt az összehasonlítást az ő naiv álláspontján másutt: t. i. egymástól az ő gondolatában minőség szerint is különböző és tényleg meglévő két más utánaképzésben. Nem egy és ugyanazon őseredeti külvalóságnak lehetséges és tényleges utánaképzése szerepel tehát ő nála az egymással való összehasonlítás tárgyául (a mint pl. bölcs és okos ember csakugyan az, a kinek tudatában a külvalóságot utánaképző és tényleg meglévő jelenség jobban megközelíti a lehetséges utánaképzést, mint a nem-bölcs és nem-okos ember tudatában tényleg meglévő), hanem két, egy a másától minőség szerint különböző, tényleges utánaképzés. Hiszen ő még semmit sem tudott a lehetséges utánaképzésről, mivel a tényleg meglévőt mindig a lehetőséggel azonosította s úgy fogta fel, mint magát a kérdéses külvalóságot. S ezért helyette más létezőt hasonlított össze, a véleményeket felecsélte, azaz: hamis véleményt hangoztatott.

Csakis így érthetők meg világosan a Sokrates szájába adta következő gondolatai: «De gondolj csak vissza arra (édes Theaitetos), hogy mondottad-e valaha azt önnönmagadban, hogy a szép mindenestre rút, vagy az igazágtalan dolog igazságos; vagy, hogy éppenséggel csak a velejét mondjam a dolognak: gondold meg csak: meg merted-e valaha csak kísérteni is, hogy magadat meggyőzd arról, hogy valamely dolog mindenestre egy másik? Ellenkezőleg: még álmodban sem merted soha magadban azt állítani, hogy a görbe mindenestre egye-

nes, vagy más valami ilyenféle.» «S azt hiszed, hogy egy más valaki akár ép észszel, akár őrölettségében merészelné komolyan azt mondani önmagában: meg van róla győződve, hogy az ökör okvetetlenül nem más, mint ló, vagy hogy a mi kettő, az egy?» «Ha pedig önnönmagában beszélni annyi, mint vélekedni, akkor úgy-e: ha valaki két dologról beszél és vélekedik s lelkében mind a kettőt elképzei, nem fogja soha sem azt mondani, vagy azt vélni, hogy az egyik annyi, mint a másik? Ennek a kifejezésnek felváltva használt más egyéb jelentését azonban hagyd egészen figyelmen kívül. Ez a kifejezés ugyanis: «egyik annyi, mint a másik» jelentésénél fogva azonosságot is fejezhet ki. Én azonban úgy értem ezt, hogy pl. senki sem véli a rútat szépségnek, vagy valami ilyennek.» «Ha tehát valaki mind a kettőt egyszerre véli, akkor lehetetlen, hogy az egyiket a másiknak vélje?» «Ha pedig valaki csakis az egyiket véli, a másikat pedig nem, akkor éppenséggel nem vélheti az egyiket a másiknak?» «Ennél fogva sem annál, a ki mind a kettőről külön-külön vélekedik, sem pedig annál, a ki csak az egyiket véli, nem fordulhat vélemény-csere elé. Ha tehát valaki a hamis véleményt úgy találná meghatározni, hogy vélemény-csere: akkor az ő egész meghatározása éppen annyi volna, mint a semmi. Mert sem ezen, sem pedig az előbbi módon nem jöhet létre hamis vélemény bennünk.»

Ime tehát a hamis vélemény nem vélemény-csere többé. Ez a meghatározás éppen annyi, mint a semmi. Mert ha valaki két dologról vélekedik egyszerre, akkor lehetetlen, hogy az egyiket a másiknak vélje. Ha pedig csak az egyikről vélekedik s a másiktól nem, akkor meg éppenséggel nem vélheti az egyiket a másiknak. Így semmisíti meg Plato előbbi gyönyörű gondolatait. S vajjon miért? Mert azt a két dolgot, a melyről valaki vélekedik, úgy fogja fel, mint két, egymástól minőség szerint különböző s a tudatban tényleg jelentkező létalakot. Holott itt csak az őseredeti külvalóságnak a tudatban lehetséges és tényleg jelentkező utánaképzéseiről van szó. Mondottuk, hogy az emberi agy tevékenysége megérzi az őseredeti külvalóság feszítés-jelenségét. S megérezve egyúttal önnönmagában rögzíti, beidegzi. Ez az utánaképzés. Az így megrögzült, vagyis beidegzett feszítés-jelenség úgy szerepel most már a tudatban, mint maga az eredeti külvalóság. Az utánaképzés úgy tűnik fel, mint maga a külső létjelenség. Az a beidegzett utánaképzés, a mely tökéletesen lepi az őseredeti külvalóság feszítés-jelenségét, alkotja a lehetséges utánaképzést. Helyes és igaz ismeretnél

ugyanis egyedül csak ez a lehetséges létalak. De az agy tevékenységének minden feszítés-mozzanatot és egyedi létalakot egy végtelenül nagy és bonyolult össztüneménybe forrasztó sajátosságánál fogva az egyedi külvalóság jelenségeinek utánaképzése többé-kevésbé mindig megváltozik, egyedi tulajdonságaiból el-elveszít valamit, mert beleolvad abba a végtelenül nagyobb és bonyolultabb szellemi össztüneménybe. Ennélfogva az ő tényleg jelentkező alakja el-eltér az ő lehetséges létalakjától. S kettejük összehasonlításán s eltérésök kimutatásán fordul meg az ismeret kérdése. A kettejőkről való véleménynek a cseréje alkotja a hamis véleményt. S ebben rejlik a nem-igaz, nem-való, nem-helyes ismeret. Az álomlátó s az örült is vélekednek létalakokról. Mindkettejük tudatában benne rejlik az eredeti külvalóság utánaképzése. Az ő tudatukban is vannak tényleg jelentkező létalakok, a melyek a külvalóság képében jelentkeznek éppen úgy, mint az ébren levők és okosan gondolkodók tudatában. De éppen abban rejlik az ő ismeretök helytelenségének és nem-igaz voltának kritériuma, hogy a kérdéses létalakoknak az ő tudatukban tényleg meglévő utánaképzései egészen eltérnek e létalakoknak lehetséges utánaképzéseitől. S a lehetséges és tényleges utánaképzés közötti ezen eltérésnek kimutatása és érzékeltetése ő náluk teljesen hiányzik. S ezen eltérés kimutatása és érzékeltetése megköveteli másrésről, hogy két létező dologról vélekedjen az ember egyszerre. S éppen abban rejlik az ismeret helyességének lehető megállapítása és érzékeltetése, hogy «ha valaki két dologról vélekedik egyszerre, akkor lehetetlen, hogy az egyiket a másiknak vélje». A ki tudomással bir ugyanis a külvalóságnak lehetséges utánaképzéséről s ugyanakkor előtte van az ő tényleg adott utánaképzése is: csakis az nem azonosítja az ő elváltozott, tényleges utánaképzését az őseredeti külvalóságnak teljesen megfelelő, lehetséges utánaképzésével. De Plato még nem birt idáig felemelkedni. Ő még nem látta a külvalóság lehetséges utánaképzését. Ő nála minden tényleges utánaképzés úgy szerepelt még a tudatában, mint maga az őseredeti külvalóság. A két létező jelenséget ilyképpen egyetlenegy létalakká forrasztotta össze. Természetes ennélfogva, hogy az ismeretre szükséges összehasonlításban ezeket külön-külön nem szerepeltethette, hanem a lehetséges létalak helyett egy más, vele szemben idegen, tőle minőség szerint különböző létalakot vett fel. Mivel pedig a lehetséges és tényleges utánaképzést mindig egygyé forrasztva vélte s így tulajdonképpen mindig csak az egyikről vélekedett: szükségképpen

nem vélhette azt, hogy az egyik a másik. Más szóval ő neki még sejtelve sem volt arról, hogy itt két különböző létjelenségről van szó a tudatban, t. i. egy lehetséges és egy tényleges utánaképzésben jelentkező őseredeti külvalóságról. Fogalma sem volt arról, hogy itt tulajdonképpen az őseredeti külvalóság utánaképzéseivel van dolgunk az ismeret megállapításánál. Éppen ezért nem is beszélhetni még ő nála az ismeret kérdésének érzékeltető, végleges, tárgyszerű megoldásáról.

S hova fordulhat még Plato, ha már a hamis véleményről azt állítja, hogy nem lehet vélemény-esere?

Kísérjük csak figyelemmel további fejtegetéseiben is. Hiszen ő maga buzdít erre, a mikor Theaitetost így inti: «De figyelj csak, hogy hol lehetne még egérútra találnunk ebben a kérdésben.»

«Tagadom.» — mondatja Sokratessel, — «hogy helyes volt a mi állításunk akkor, mikor azt mondtuk, hogy lehetetlen úgy vélekedni, hogy az, a mit valaki tud, tulajdonképpen olyas valami, a mit nem tud s így csalódik. Ellenkezőleg azt állítom, hogy bizonyos tekintetben lehetséges.» «Lehetséges-e pl., hogy a ki valamit előbb nem tud, az ezt később megtanulja? S azután máskor ismét mást és újra mást tanuljon?» «Képzeld el most már a kérdésnek a kedvéért, mintha a mi lelkünkben egy viasztábla volna, kinek nagyobb, kinek kisebb, kinek tisztább, kinek piszkosabb viaszból; ezé keményebb, amazé pedig egészen megfelelő.» «Mindazt most már, a mit emlékezetünkben megőrizni szeretnénk mindabból, a mit csak valaha láttunk, hallottunk, vagy minmagunk kigondoltunk, erre a táblára vessük fel, a mennyiben az érzékletekre és a gondolatokra bizzuk — éppen úgy, mint mikor pecsét-gyűrűvel valahol pecsétet ütünk. A mi beléje van vésve, erre emlékszünk, ezt tudjuk, a míg csak a képe itt meg van őrizve. De ha ez a kép egyszer elmosódott, vagy ha nem volt képes megfelelően bevésődni, akkor azután elfelejtjük a dolgot, azaz: nem tudjuk.» S a ki mindezt tudva valami olyanról gondolkodik, a mit lát, vagy hall: vajjon az ilyenek — ezt vizsgálj meg most — lehetnek-e ily módon hamis vélekedései? Úgy, hogy azt, a mit tud, majd annak tartsa, a mit tud, majd meg annak, a mit nem tud. Mert ez az, a mit kevéssel előbb nem helyesen állítottunk, azt állítva róla, hogy lehetetlen.» «Erről pedig csakis akkor lehet beszélni, ha már jó-eleve meghatározta az ember, hogy lehetetlen dolog-e az, hogy a ki valamit tud, mivel az ő emlékeztető-képét hordozza lelkében, még ha különben

nem is érzékelné, ezt olyan más valaminek tartsa, a mit tud s a minék szintén meg van a képe benne s a mit szintén nem érzékel. Épp így lehetetlenség, hogy valaki viszont azt, a mit tud, olyas valaminek gondolja, a mit nem tud s a minék viszont nincs meg benne a lenyomata Ennélfogva tehát, ha valahol, csakis a következő esetekben marad még fenn lehetőség arra, hogy így történhetik a dolog: t. i. azokban, a mikor valaki valamit tud s azt más olyan valaminek tartja, a mit szintén tud és érzékel; vagy pedig mikor olyannak gondolja, a mit nem tud, de érzékel s végre mikor valamit, a mit tud és érzékel, olyas valaminek tart, a mit viszont tud és érzékel.» Más szóval: «ismerlek téged is, Theodorost is. S az említettem viasz-táblán meg van mind a kettőtöknek, akár csak pecsét-gyűrűvel nyomták volna oda, a képe. Ha most már messziről s nem eléggé tisztán látva benneteket, azon töröm az eszemet, hogy mindkettőtöknek a tulajdon képét az ő rá vonatkozó látás-érzékellettel összevessem, azzal a szándékkal, hogy az ő eredeti lenyomatával megegyeztessen s így őt újra felismerhessem s ha azután ezt a lenyomatot eltéveszttem s mint a kik felcserélik felhúzás közben a cipőjüket, egyiknek a látás-érzékelletét a másíknak a képével összecserélem, vagy pedig abba a hibába esem, a melyet a tűkörbeli képnél vehetni észre, hogy t. i. a jobb oldalt a balnak a helyére teszem: akkor származott az úgynevezett vélemény-csere és a hamis vélekedés.» «Ez az eset áll továbbá akkor is, ha mind a két dolgot nem csupán csak ismerem, hanem az egyiket azon kívül, hogy ismerem, még érzékelem is, a másikat pedig nem; s az ő rá vonatkozó ismeretem nem felel meg az én, őt illető érzékletemnek.» «Már pedig — ezt fentebb állítottam — ha valaki egy bizonyos dolgot ismer és érzékel s az ő ismerete megfelel az illető dolog érzékletének: akkor ezt a dolgot soha sem fogja más olyan valaminek tartani, a mit szintén ismer és érzékel s a minék ismerete szintén megfelel az ő érzékletének.»

«Igy tehát csakis az éppen most említettem eset volt még hátra, hogy t. i. a mint állítottam, akkor keletkezik hamis vélemény, mikor valaki mind a két dolgot ismeri és látja, vagy bármiképpen érzékli, de egyiknek a képe sem felel meg ő benne az ő saját érzékletüknek, hanem olyan, mint mikor a rossz lövő elnézi a czélt és máshova talál s mi azt mondjuk rá, hogy «félre talál!»

«Ha már most az egyik képnek megvan az ő érzéklete is, a másíknak pedig nincs s azt a képet, a melynek hiányzik az érzék-

lete, a meglevő érzéklettel egyeztetjük össze: akkor ebben mindenestre téved a gondolkodásunk. Egy szóval: olyan dologra nézve, a mit sem nem tud, sem nem érzékelt soha az ember, természetesen sem tévedni, sem hamis véleményt alkotni nem lehet. Csakis abban a dologban, a mit tudunk és érzékelünk, fordulhat majd erre, majd arra a véleményünk s válhatik egyszer hamissá, egyszer meg igazzá. Igazzá, ha közvetetlenül és egyenesen egyeztetjük össze a megfelelő lenyomatokat és alakulatokat, s hamissá, ha elforgatva és ferdén.»

E szerint «a hamis vélemény sem az érzékleteknek egymáshoz való viszonyában, sem pedig a gondolkodásban nem gyökeredzik, hanem igenis az érzékleteknek a gondolkodáshoz való viszonyában».

Az első pillanatra úgy tetszik, mintha ismét előbbre haladt volna egy lépéssel Plato a hamis vélemény meghatározásában. Előttünk van egy bizonyos dolog. Tudjuk és érzékeljük. Benne van a tudatunkban az ő eredeti képe. Ha most már ennek a tudásunknak és érzékletünknek tárgyául szolgáló dolognak a lenyomata megfelel az ő eredeti képének a tudatunkban: akkor a véleményünk igaz róla; ha pedig elüt tőle, akkor hamis. A dolgok őseredeti képe gondolkodásunk birtoka és alkotása; lenyomata pedig érzékleteinké. Ezért keresendő a hamis vélemény az érzékleteknek a gondolkodáshoz való viszonyában.

S a fentebbi fejtegetést tekintve, mindez valóban előrehaladást mutat. Fentebb ugyanis a hamis véleményt két létező dolognak a felcserélése alkotta. Két, egymástól minőség szerint különböző lét-alaknak összekeverése képezte az emberi tudatnak úgynevezett vélemény-cseréjét s ezzel a hamis véleményt. De ha valaki két dologról egyszerre vélekedik, tarthatja-e egyiket a másikának? Ha pedig csak az egyikről vélekedik s a másiktól nem, gondolhatja-e, hogy az egyik a másik? Plato azt feleli erre, hogy nem. Csakis akkor fordulhat elé tehát ő szerinte hamis vélemény, ha valamely dolognak gondolatunkban létező képe s ugyanezen dolognak érzékleteinkből származó lenyomata nem felelnek meg egy a másnak, nem lepik egymást, elütnek egymástól.

Az előbbre-haladás eltagadhatatlan.

De honnan kerül gondolkodásunkba a dolgoknak őseredeti képe? S ha ez a kép annyi Plato szerint, mint a dolgok ismerete, tudása: hogyan jutott hozzá a dolgok megelőző érzéklete nélkül gondolkodásunk? Plato az ismeretet akarja meghatározni. Azt hiszi, hogy az ismeret helyes vélemény. Helyes lesz pedig a vélemény akkor, ha

a dolgok érzéki lenyomata megfelel az ő, gondolkodásunkban létező képének. Kép pedig a dolog ismerete vagy tudása. Lehetséges-e most már a helyes vélemény állításával az ismeret és a tudás kérdését megmagyarázni, mikor a dolgoknak e képével az ismeret már eleve azonosítva van?

Éppen abban rejlik itt Platonak végzetes tévedése, hogy a gondolkodást érzékleteinkkel oly mereven szembeállítja. Beszél érzéki lenyomatokról és gondolkodásbeli képekről; s nem tudja ezeket összekapcsolni, vonatkozásba hozni egymással. A gondolkodás ő szerinte valami egészen más, mint érzéki tevékenység. Valami érzékfeletti működés eredeti érzékfeletti képekkel. S ezeket a képeket kell az érzéki lenyomatoknak lepniök, ezeknek kell teljesen megfelelniök, hogy a dolgokról alkotott véleményünk helyes legyen. Így lett a kép elsővé, eredetivé, készen adottá, az érzékletekből eredő lenyomat pedig másodikká, nem-eredetivé és származottá.

S ezzel megfordítva fogta fel Plato a gondolkodásnak és az érzésnek egész világát. Az érzéki behatás, az érzéki jelenség az első, eredeti, készen adott. Lenyomata alkotja a szellemi tények alapelemét. Belőlük, az ő kombinációjukból és variációjukból áll elé a gondolkodás élet-eleven ténye. S így tulajdonképpen a gondolkodás a második, a nem-eredeti és származott. Az ő képei szintén érzéki lenyomatok, a melyeket a gondolkodás az őseredeti, külső valóság színében kénytelen felfogni, mert létük subjectiv és objectiv egyszersmind. A mikor tehát Plato a dolgok képéről szól, nem is sejtí, hogy itt a gondolkodásnak bonyolult tevékenységében jelentkező lehetséges utánaképzésről van szó, a melylyel szemben áll az érzéki, tényleges utánaképzés.

Ez tette Platora nézve lehetetlenné az ismeretnek ily alapon való meghatározását és érzékeltetését. Az ismereti összehasonlításban szereplő két létalak ő nála mindig két, egymástól minőség szerint különböző létalak. A lehetséges utánaképzésről ő neki még halvány sejtelve sincs. Éppen ezért, mikor a dolgok eredeti képéről szól, nem veszi észre, hogy ez is csak érzékletei útján származott lenyomat, a melylyel más, későbbi érzékletek lenyomatai vannak szembeállítva. Ő nála még nem alakult ki a szellemi tevékenység érzéki alapelemeiben. Nem látta tisztán az ismeret és a tudás tényét gondolkodásában. Úgy tűnt fel előtte lelkének e működése, mint valamely útas előtt a reggeli szürkületben egyre jobban kibontakozó regényes tájék. Itt is, ott is elé-elétünedeztek a pompás körvonalak. De az egész ködben

úszott még s el volt rejtve sóvárgó tekintete elől. Más korok és idők verőfényes, déli napsugarára volt még szükség, hogy a szellemi tevékenységeknek e birodalmi is teljesen tiszta világitásban tűnjenek fel az emberiség bölcselő tekintete előtt.

Az ismeret és a tudás kérdésének ily alapon való megoldása tehát lehetetlennek mutatkozik Plato szerint. A helyes vélemény nem lehet tudás és ismeret. Mert «ha a rávevés nem más, mint vélemény-ébresztés» s «ha a bírakat annak rendje és módja szerint rávette olyan valamire az ember, a mit csak akkor tudhat valaki, ha látta: akkor ők ezt csak hallomásból s csakis képzelve, hogy helyes véleményben vannak, itélik meg, de korántsem azért, mert tudják; úgy hogy a rávevés csakis akkor helyes, ha ők is helyesen itéltek». «Már pedig, ha a helyes vélemény és a tudás egy és ugyanazok volnának, akkor sohasem lehetne még a legjobb bírónak sem helyes véleménye tudás nélkül. De így világosan más az egyik és más a másik.»

S vajjon mi tehát a tudás?

«Az okadatolt helyes vélemény azonos a tudással, a meg nem okolt pedig különbözik a tudástól. S a mire nem lehet okadatbeli alapot találni, az nem is tudható, a mire pedig lehet, az tudható.»

De vajjon viszont ez a tudható és nem-tudható dolog hogyan különböztethető meg egy a másától?

«A legelső dolgokat, mint ősalapokat, a melyekből velünk együtt valamennyi más dolog alakulva van, megmagyarázni nem lehet. Mind-egyiköket csakis önnönvalóságában lehet megnevezni; azonban közelebről meghatározni, pl. hogy léteznek-e, vagy nem léteznek, már lehetetlenség. Mert hiszen akkor már léttel és nem-léttel ruházná fel őket az ember; pedig hozzájuk toldani semmit sem szabad, ha ugyan önnönmagokban akarja őket megnevezni az ember. Sem azt, hogy «ugyanaz», sem azt, hogy. «amaz», sem hogy «mindegyik», vagy hogy «csak ez», sem, hogy «ez», nem szabad velök összekapcsolni; s nem még sok más egyéb ilyen kifejezést sem. Ezek ugyanis olyan ide-oda röpködő kifejezések, a melyeket minden dologhoz odafűznek, de a melyek mindég más valamik, mint azok, a mikhez hozzáfűzik. Azokról az ősalapokról azonban, ha ugyan lehetséges volna rólok önnönmagokban beszélni s nekik megfelelő magyarázatot adni, a többi összes dolgoknak bekeverése nélkül kellene szólni. Egyáltalában lehetetlen azonban bármelyik ősalapról is valami közelebbi meghatározást adni. Csakis egyetlenegy dolgot lehet róluk állítani, hogy t. i. meg tudjuk

nevezni őket, mert csakis nevök van. Valamint azonban a belőlük összetett dolgok maguk egybe vannak szöve: éppen így az ő nevök is egygyéforrasztó kifejezéssé lett. E szók összekapcsolása alkotja ugyanis a magyarázat létét. Ennélfogva tehát az őselemek magyarázhatatlanok és megismerhetetlenek, — de igenis érzékelhetők. Az ő kapcsolataik azonban már megismerhetők, kifejezhetők és helyes vélemény szerint el is képzelhetők. Ha tehát valaki minden okadatolás nélkül helyes véleményre jutott valamely dologról, akkor az ő lelke tudhatja ugyan róla az igazat, de még sem ismeri azt. Mert a ki nem képes valamiről számot adni és valamit megokolni, az ezt a dolgot nem ismeri. A ki azonban még megokoló magyarázatot is tud rá találni, az otthon van a dologban s tökéletesen eljutott az ő megismeréséig.»

Eljutott volna tehát már Plato az ismeret meghatározásáig. Sőt a tudást és az ismeretet, úgy látszik, élesen el is különítette egy a mástól. De vajjon elfogadhatjuk-e ezt is végleges meghatározásként? Megmarad-e mellette véglegesen maga Plato is. «Csakis egy a bibéje szerintem» — teszi hozzá — «a mondtam dolognak.» «Éppen az, a mi a legszebben van kigondolva a dologban, hogy t. i. az őselemek felismerhetetlenek, az ő összekapcsolódásukból eredő alakok pedig felismerhetők.»

Hol található most már szabadulást ebből az okoskodásból?

Plato lehetetlennek tartja azt az állítást, hogy az alapelemek felismerhetetlenek, de a belőlük alakult egész már felismerhető. Hivatkozik a betűkre és a szótagokra. Azt mondja, hogy azt az állítást nem lehet elfogadni, hogy a szótag megismerhető és meghatározható, de a hangelem nem. Hogyan is lehetne megismerni és meghatározni azt az egészet, a melynek részei megismerhetetlenek és meghatározhatatlanok?

«Ha tehát a már említettük alapelemekből és kapcsolataikból következtetést kellene vonnunk a többi esetekre, akkor mi az elemek csoportját könnyebben megismerhetőnek és fontosabbnak állítanók kapcsolataiknál abban a tekintetben, hogy minden elsajátítani való dolgot tökéletesen magáévá tegyen az ember. S ha valaki azt találná állítani, hogy a kapcsolat megismerhető, de az alapelem megismerhetetlen, akkor azt gondolnók róla, hogy akarva vagy nem akarva, de mindenesetre csak tréfál.»

Sőt azt hiszi Plato, hogy «erre még másféle bizonyítékokat is

ha ugyan bírom. Feltéve, hogy helyes véleményem van rólad s hozzá megszerzem a rád szóló, megokoló magyarázatot is, akkor ismerlek téged; ha pedig nem, akkor csak vélekedem rólad. A megokoló magyarázat pedig a te megkülönböztető sajátosságodnak megtalálása volt. A míg tehát csakis vélekedtem rólad, addig ugy-e, semmi olyas sajátosságot nem találtam gondolkodásomban, a mely téged a többiektől megkülönböztetne. Ennélfogva tehát csakis a közös tulajdonságokra gondoltam, a melyek éppen úgy vannak meg te benned, mint más valakiben. De hát akkor — az isten szerelmére — hogyan vélekedtem éppen te rólad és nem más valakiről? Mert feltéve, hogy így gondolkoztam magamban: ez a Theaitetos bizonyosan valami ember, a kinek van orra, szeme, szája s így tovább minden egyes része, vajjon akkor ez a gondolat maga képes-e azt eredményezni, hogy én inkább Theaitetosra, mint Theodorosra gondoljak, vagy éppen a leg-hitványabb teremtésre, a mint mondani szokták?» «Igy tehát véleményem szerint nem is juthat az eszembe előbb Theaitetos, mint a míg az ő pisze orrú volta a valaha csak láttam egyének pisze orrú voltától megkülönböztető sajátosságot nem alakít ki bennem». «Mit jelent tehát most már az: a helyes véleményt megokoló magyarázattal kapcsolni össze? Hiszen ha ez azt jelenti, hogy még oda kell azt is képzel-nünk, a miben valami a többi mástól különbözik: akkor ez ugyan nagyon neveltséges egy feladat volna. Mert azt kívánná tőlünk, hogy arról, a miről már helyes véleményünk van, t. i. olyan, melynél fogva a többi mástól megkülönböztetjük, ehhez még olyan helyes véleményt szere-zünk magunknak, a melylyel valamennyi mástól különbözik». Más szó-val, «ha a megokoló magyarázat megszerzése annyit akar kifejezni, mint: megismerés, nem pedig, mint: a különbség elképzelése: akkor pompás dolog volna ám ez a tudásra vonatkozó, gyönyörű magyarázat. Mert hát megismerni valamit, annyi ug-v-e, mint tudásra tenni szert valamiben? Erre a kérdésre tehát, hogy mi a tudás, úgy látszik, azt lehetne felelni: helyes vélemény a különbség tudásával kapcsolatban. Már pedig az mindenesetre együgyűség, hogy, a mikor azt keressük, mi a tudás, egyúttal azt feleljük rá, helyes vélemény, akár a külön-bőségnek, akár más ilyen valaminek a tudásával kapcsolatban».

«Tehát sem érzéki észrehevés (érzéklés), sem helyes vélemény, sem a helyes véleménynyel öszekapcsolt megokoló magyarázat nem volna e szerint a tudás (ismeret), édes Theaitetos».

«Nem, a mint látszik».

Ez tehát Plato Theaitetosának pozitív eredménye: minden oldalú tagadás. Az ismeret nem lehet szerinte érzéki észrevevés. Mert érzékeink felfogják ugyan a jelenségeket, számukra teljesen elegendők, de a létet fel nem foghatják, ezt maga a lelkünk a saját erejével ismeri meg. Lét és jelenség ugyanis Plato szerint nem azonosak egymással. A jelenség változó és érzékelhető, de a lét egy és változatlan.

De az ismeret nem lehet helyes vélemény sem. Mert helyes véleménye lehet vakinek valamiről a nélkül, hogy tudná azt a dolgot.

S végre nem lehet az ismeret megokoló magyarázattal összekapcsolt helyes vélemény sem. Mert ha a megokoló magyarázat az alapelemekkel való meghatározást jelenti: hogyan ismerhető meg az alapelemből álló egész, mikor az alapelemek felismerhetetlenek. Ha pedig a megokoló magyarázat nem más, mint gondolatainknak hanggal való kimagyarázása: vajjon nem magyarázza-e ki magát többé-kevésbé gyorsan mindenki? S végre ha a megokoló magyarázatot egynek tartjuk a megkülönböztető jelnek felemlítésével: lehetséges-e egyáltalában valamiről, mint minden mástól különböző dologról gondolkodni a nélkül, hogy az ő megkülönböztető sajátosságát mindég oda ne képzeljük?

Megvilágítottuk e mindenoldalú tagadás philosophiai alapjait is. Az érzéki észrevevés a jelenségekre elegendő, de a létre nem. Tehát lét és jelenség ketté vannak így választva egymástól. Érzékeltettük itt az ellenmondást s feltüntettük e felfogás tarthatatlanságát. Láttuk a vélemény-esere elméletét is. Kimutattuk az irány helyességét, de egy úttal azt is iparkodtunk megvilágítani, hogy mennyiben és miért tévedett itt Plato, mikor az ismereti összehasonlításban két, egy a mástól minőség szerint különböző létalakot szerepeltetett. Ez okozta a helyes és a hamis vélemény felfogásában megesett tévedéseit.

Mi vezette őt most már a megokoló magyarázattal összekapcsolt helyes véleményhez?

Az ismeret utánaképzés. Erre az eredményre jutottunk fejtegetéseinkben. Plato is rábukkant erre a lenyomatok állításánál. Ez az utánaképzés pedig nem más, mint az őseredeti külvalóság létalakjainak a plassonban való beidegzése. A teljesen megfelelő, az eredeti külső létalakot tökéletesen beidegző utánaképzést lehetségesnek mondtunk. A tudatban éppen szereplőt pedig ténylegesnek. Az ismeret kérdésénél e kettőnek világos megkülönböztetésével és összehasonlításával van dolgunk. Ha a tényleges utánaképzés összeesik, azaz teljesen

fel lehetne hozni». Mert «mit is jelenthet itt vajjon ez a kifejezés: megokoló magyarázat?» «Mindenesetre a három eset közül jelenti valamelyiket. Az első eset az volna, hogy az ember a saját gondolatait hangjával, igék és főnevek segítségével teszi felfoghatókká. Arról legalább, a ki így tesz, azt szoktuk mondani, hogy «kimagyarázza magát». «De vajjon többé-kevésbé gyorsan nem mindenki képes-e minden egyes dologra nézve kinyilvánítani a véleményét, a ki csak nem szélütött, vagy született süket-néma? S ilyenképpen azután kiki azt, a mit helyesnek gondol, legalább látszólag, megokoló magyarázattal fogja gondolni s így sohasem is lesz helyes vélemény ismeret nélkül.»

Vagy talán nem is azt kell ezen értenünk hanem, hogy valaki, ha azt kérdezik tőle, hogy minden egyes dolog micsoda, képes az alapelemekkel felelni meg a kérdésre. Így pl. helyes véleményünk van ugyan nekünk is a szekérről, de Hesiodosban, a ki az ő egész mibenlétét a szekér száz alkotó részének megfelelően tudja meghatározni, már a helyes vélemény mellett megvan még a megalkotó magyarázat is. Eszerint «minden egyes dolognak az ő alapelemeivel való meghatározása a megokoló magyarázat, míg ellenben a szótagokkal, sőt a nagyobb részekkel való meghatározása viszont a meg nem okolva magyarázás». «De vajjon van-e valakinek valamiről ismerete, ha egy és ugyanazt a dolgot majd ehhez, majd meg ahhoz tartozónak gondolja, vagy ha egy és ugyanazon dologról egyszer ezt, egyszer meg amazt képzei? Van tehát helyes véleménynyel összekötött megokoló magyarázat is, a melyet pedig éppenséggel nem kell ismeretnek nevezni.» S ez volna a második eset.

De melyik a harmadik?

«Az, a melyet a legtöbben felhozhatnának, hogy t. i. olyan ismeretető jelt kell emlitenünk, a mely a kérdéses dolgot minden mástól megkülönbözteti». «Mert ha minden egyes dolognak megtaláltuk azt a különbség-jelét, mely azt minden más dologtól megkülönbözteti: akkor már kezünkben van — némelyek ezt mondják legalább — a dolognak megokoló magyarázata is. A míg azonban csak valami közös sajátosságnál ragad az ember, addig a magyarázata csakis azokra a dolgokra fog szólni, a melyeknek ez a közös sajátosságuk». «A ki tehát bármely dologra nézve a helyes véleményen kívül még az ő minden mástól megkülönböztető sajátosságát is megtalálta, annak a kezébe van azután annak a dolognak az ismerete is, a melyről előbb csakis véleménye volt». De vajjon igaz-e ez? Socrates azt feleli rá: «Megmagyarázom,

azonegynek tűnik fel a lehetőséssel: az ismeret helyes, azaz igaz. Különbözik hamis és pedig annyira, a mennyire eltér tőle. Ennek a megállapítása alkotja tehát az ismeret helyességének megállapítását. S itt tévedett Plato, mikor a lehetséges utánaképzés helyett egy más és a tényleges utánaképzéstől minőség szerint egészen különböző tényleges utánaképzést állított. Olyan két utánaképzésről szólt tehát, a melyek az ő lehetséges létalakjaikkal azonosítva külön-külön tényleg megvannak a tudatban s egy a mással szembe is állíthatók. Ezért is mondotta azután: ha valaki két dologról vélekedik egyszerre, lehetetlen, hogy egyiket a másikának tartsa.

Elhagyta tehát a puszta utánaképzés felfogását s kiemelkedett az egyszerű vélemény-csere állításából. S így jutott el a legvégső felfogáshoz, hogy t. i. az ismeret megokoló magyarázattal bíró helyes vélemény. Még pedig egészen természetes úton. Mondottuk, hogy a lét kérdését az ismeret kérdésével azonosította. Szerinte ugyanis csak az létezik, a mi igaz. S viszont csakis az igaz, a mi létezik. Létezik pedig ő nála mindaz, a mi mint külső, eredeti valóság tűnik fel a tudatban, vagyis a mivel, — a mi megvilágításunk értelmében — mint tudatbeli utánaképzéssel, egy neki megfelelő eredeti, külvalóság-beli létalak állítható szembe. A tévedés persze Platónál itt abban éri el tetőpontját, hogy ő a tudatban eredeti, külső valóságnak feltűnő létalakot csakugyan magának az eredeti külső valóságnak tartotta s vele felbonthatatlanul azonosította. Ezzel azután eldobta a lehetséges utánaképzés felfoghatóságát s az ismereti összehasonlítás lehetőségét. Nem láthatta ennél fogva magát az ismeret tényét sem a tudatban. Tovább lépett tehát egy lépéssel s az ismeret ténye helyett az igaz, vagyis a helyes ismeret tényét állította ismeretnek. Hiszen a jelenségek világának fele ő nála nem létezett, mert nem volt igaz. Ismeretet e szerint nem is alkothatott. Az örültnek, vagy az álmodónak tudatában jelentkező létalakok ő szerinte nem képeznek ismeretet, mert nem léteznek, mint külső, eredeti valóságok, azaz nem feleltek meg más külső létalakoknak, tehát nem igazak. — Az ismeret ténye Platónál így a lét tényében, a lét ténye pedig az igaz lét tényében van feltételezve. S ezzel szükségképpen átlépett most már a megokoló magyarázattal bíró helyes vélemény szemléletéhez. Ha ugyanis az ismeret utánaképzés, akkor a helyes ismeret teljesen megfelelő utánaképzés. Hogy pedig e teljesen megfelelő utánaképzést, mint beideg-zést megállapíthassuk, szükségképpen érzékeltetnünk kell az összes

mozzanatok megfelelő voltát ki kell mutatnunk az utánaképzésben az eredeti, külső valóság jelenség-esoportozatának ugyanazon sorrendben és teljes összefüggésében való azonos plassonbeli kialakulását.

S ez a bebizonyító érzékeltetés, azaz a megokoló magyarázat. Mert valóban pl. az örültnek téves ismeretei csakis olyképpen bizonyíthatók be, ha mozzanatról mozzanatra kimutatjuk, hogy tudata utánaképzésének egyes jelenség-elemei nem felelnek meg mindenoldalulag más eredeti, küljelenség tények elemeinek. S maga az örült is csak akkor fogja belátni tévedéseit, ha tudatának minden egyes jelenség-mozzanatát a megfelelő viszonyok szerint tudja szembeállítani az eredeti külvalóság tényeinek rokon mozzanataival. Csakis így jut el a megokoló magyarázathoz. Már pedig ez az ismeret helyességének vagy helytelenségének megállapítása. S a tudatnak ez a ténye volt az, a melyhez, mint végső ponthoz, szükségképpen el kellett jutnia Platonak az ismeret meghatározásában. Tovább természetesen nem mehetett. A jelenségek világának feléről ugyanis azt állította, hogy nem létezik. Nem létezik pedig azért, mert nem igaz. S nem igaz, mivel nem felel meg más, külső valóságnak.

Ebben a három gondolatban rejlik az ő összes tévedéseinek és tehetlenségének az alapja. A jelenségek világának fele nem létezik. Ezzel az állítással örökre megoldhatatlanná van téve a lét és a jelenség kérdése. Nem létezik, mert nem igaz. Ezzel végleg össze van zavarva a lét és az ismeret kérdése. S nem igaz, mert nem felel meg más külső valóságnak. Ezzel össze van bonyolítva az ismeretnek és a helyes ismeretnek a kérdése.

Ebben gyökeredzik Plato mindenoldalú tagadásának alapja. Itt-ott világosnak tűnik ugyan fel egyes jelenség előtte, az erősebben jelentkező létalakok tisztább körvonalakat is mutatnak: de az egész jelenség maga még nem tudott kibontakozni tudata ködös homályából, még nem jött fel Platorra nézve az érzéki megvilágítás fényes napja, hogy áthassa mindent felderítő és megelevenítő sugaraival a szellemi tények összes birodalmait. S ennek dacára mégis bámulnunk kell azt a világosságot és mélységet, a melyet több mint két ezer évvel ezelőtt a szellemi tények szemléletében és vizsgálatában felmutatott.

Dr Simon J. S

HUME DÁVID PSYCHOLOGIÁJA.

Verulami Baconak korszakot alkotó műve: az *Instauratio magna*; — ennek első része — *De dignitate et augmentis scientiarum* — előkészítőül szolgál a világhírű második részhez, a *Novum organum*hoz. Baco szerint a philosophiai ismeretek forrása a tapasztalás; e tapasztalás kétféle: közvetlen, vagyis az érzékekkel való észrevevése a dolgoknak (*sensatio*) s az ettől függő közvetett tapasztalás vagyis a *reflexio*. Amazzal az egyest, ezzel pedig az általánost vesszük észre. Baco főművében kijelenti azon szabályokat, melyek szerint a természet körében a tapasztalás segítségével igazsághoz juthatunk. A tapasztalás útján csak oly módon jutunk az igazsághoz, ha vizsgálódásainkban fokozatosan haladunk s a természet útmutatása szerint az egyesről az általánosra, az okozatról az okra, a jelenetről a törvényre következtünk, haladunk. Célhoz csak a gondolkodó megfigyelés vezet. A tiszta empirikusok, kik csak az érzéki tapasztalást s megfigyelést fogadják el, hasonlítanak a hangyákhoz, melyek azt, mire szükségük van, összekaparják; a dogmatikusok vagyis rationalisták, kik csak az általános, kétségtelennek felvett tételekből indulnak ki, hasonlítanak a pókokhoz, melyek hálót önnönmagukból gyűjtik. A valódi alapos megfigyelőnek egyesítenie kell az egyest az általánossal, az érzéket az értelemmel, az ilyen vizsgáló hasonlít a méhekhez, melyek a virágokról gyűjtik ugyan össze a nedvet, de ezt önnönmagukban alakítják át mézzé. Hogy azonban a valódi célt elérhessük, új módszerre van szükségünk s ezen új módszer az *inductio*. E módszer alkalmazása a következő: megfigyelés s kísérlet útján tényeket kell megállapítanunk s összegyűjtenünk s ezeket helyesen rendeznünk. Ezután az *inductio* segítségével ezen tényekből azon általános fogalmakhoz, illetőleg törvényekhez emelkedünk, melyek alá az illető tények tartoznak. Ezen általános fogalmokról s törvényekről az *inductio* útján a legközelebbi maga-

sabb fogalmakhoz s törvényekhez térünk, míg a folytonos inductió segítségével a legmagasabb fogalomhoz s törvényhez nem jutunk. Egyetlen közbeeső tagot sem szabad keresztül ugranunk. Baco ily módon megalapítója lón ugyan az empirismusnak, de azért a szó szoros értelmében Baco nem empirista, mert nem tagadta az eszményt, s elismerte az értelem képességét, melynél fogva az idealist megismerheti; de kiváló súlyt fektetett a tapasztalásra s az inductióra, a demonstratív ismeret iránt pedig ellenérzéssel volt.

Baco empirismusa alapján az angol bölcseleknél kifejlődött a tapasztalati lélektan; de ez a lélektan az angol bölcseleknél nem maradt pusztá tapasztalati tudomány. Ez a tapasztalati tudományok között kivételes állást foglalt el; amennyiben föladatául tűzték a philosophia megalapítását, letevését azon alapnak, melyen a valódi philosophia épülhet. A lélektani tapasztalásnak a többi tapasztalatok fölött azon elsőbbsége van, hogy vizsgálódásainak eredménye a valódi philosophia alapját képezi. Ily felfogással a lélektan igen elterjedt az angol s a francia bölcselek közt. Ezen iránynak volt híve Locke. Locke mindenek előtt arra törekedett, hogy a szellem tevékenységének forrását, eredetét, első kezdetét felfedezze, hogy így képesek lehessünk a lélek életében mindenről helyes itéletet alkotni. Minden ismeretnek s tudománynak valódi alapját csak akkor fogjuk megismerhetni, ha minden szellemi tevékenységet eredetére tudunk visszavezetni. E kérdést megfejthetjük tapasztalati úton, a Baco-féle módszer segítségével. Meg kell figyelni a tényeket, elemeznünk a tüneményeket, a lélek tevékenységét, a képzetek igazságát stb., mert ha ismerjük tehetségeinket, jobban fogjuk tudni mibe foghatunk a siker reményével; s ha helyesen megvizsgáltuk eleménk képességeit s megbecsültük hozzávetőleg, mennyit várhatunk tőlök, akkor nem leszünk hajlandók tétleneknek maradni s azon való kétségbe esésünkből, hogy úgy sem ismerhetünk meg semmit, gondolatainkat nem is jártatni; viszont nem fogunk kérdésbe tenni mindent s minden tudást tagadni, mert némely dolgot nem lehet megérteni.

De midőn Locke a Baco-féle inductio alapján keresi a philosophia alapját, ugyan akkor el is tér Baco empirismusától s sensualistává lesz. A psychologianak feladata Locke szerint megfejteni, hogy az érző lélek miképen tud gondolkodni s ismerni, akarni s cselekedni; de a lélek Locke tana szerint üres papír, melyre eredetileg semmi sincs irva, egy sötét tér, melyben eredetileg semmi fény sincs. Írás, világosság csak a tapasztalás útján keletkezik benne. S ép ez a

sensualismus tana: mit érzeink közvetítésével észre nem veszünk, az nem lehet az észben. Ismeretünk végső elemei a dolgok egyszerű ideái. képei, melyeket lelkünk fölvesz, mint a tükör, a nélkül, hogy a fel-
 vevésnél tényleg közreműködnék; a nélkül, hogy valamit hozzájuk adna, vagy belőlük elvenne. Minden ismeretünk tapasztalás folytán ered s egyedül a tapasztalás azon forrás, melyből eszméinket merit-
 hetjük. A tapasztalás pedig kétféle, külső s belső — *sensatio* (érzé-
 kiség) s *reflexio* (elmélkedés). azzal a külső észrevehető dolgokat, ezzel lelkünk belső tevékenységeit fogjuk föl. Az érzekek működésével szár-
 maznak eszméink; az elmélkedés pedig abban áll, hogy belsőkben ezen eszmékre figyelünk, de az elmélkedés maga semmiféle eszmét
 sem hoz létre. — Locke, mint látjuk, a léleknek az érzekeken kívül még más tehetségeket is tulajdonít, s az érzésen kívül még más szel-
 lemi tevékenységet, s bár a lélek tartalmát az érzekek útján nyeri, mégis képes e tartalmat alakítani. A lélek egész tartalma a külső tapasztalásból származik, de az értelem képes e tartalmat alakítani, a meny-
 nyiben ez érzésekből a többi képzeteket összerakja. Az ész a sensua-
 lismus szerint csak *intellectus patiens* s nem *intellectus agens*.

A sensualismus Lockenál csak alaprajzában van meg, s nem teljesen kifejlődve; következetesebben fejtette ki azt *Hume* Dávid.

Hume tisztán belátta, hogy a philosophia sikertelen törekvése nagyratörő céljának elérésében az emberi értelemről való téves fogalomban rejlik. Az egyetlen módszer, így szól, hogy a tudományból e homályos és különös kérdéseket kiküszöböljük, abban rejlik, hogy az emberi elme mivoltát komolyan megvizsgáljuk és erejének s tehetségeinek pontos elemzése által kimutassuk, hogy ily távoleső és homályos tárgyak megoldására egyáltalán nem képes. Minden vizsgálódásunknak erős alapon kell nyugodnia.

Az a kérdés, hogyan szerezhetünk ily biztos alapot? Minden tudománynak végső alapja az ember s az ember ismerő erejének alapos ismerete. Minden többi ismeretünk bizonyossága azon mértékben növekszik, a mely mértékben megismertük saját természetünket, tehetségeinket s felfogó képességünket. Miképen ismerjük meg a tárgyakat, mennyire hat ismerő erőnk, oly kérdések, melyekre kielégítő választ kell adnunk, mielőtt tovább mernénk vizsgáldni. Az ismerő tehetség körének határozott kijelölése, az ész működéseinek megkülönböztetése, a homályosság s rendetlenség legyőzése képezik minden metaphysikai s philosophiai vizsgálódásnak kezdő pontjait.

Az emberi természet ismerete képezi minden többi tudománynak egyedüli biztos alapját: ez ismeret pedig egyedül a tapasztalaton s megfigyelésen nyugszik. Minthogy a szellem lényegét nem ismerjük, azért erői s tehetségeiről csak úgy szerezhetünk tudomást, ha nyilvánulásait gondosan megfigyeljük. Valamint az emberi lélek tehetségeinek ismeretét a tapasztalásból szerezzük meg, úgy minden egyes tudománynak forrását szintén a tapasztalás teszi. Semmi sem szokóttabb, mond ő (Enquiry conc. hum. underst. sect. 5. Anmerk. 9.), mint az ész és tapasztalás közt különbséget tenni s e két ismerésmódot egymástól elkülöníteni. Ha azonban azon ismereteket, melyek a tiszta gondolkodásból származnak, közelebből vizsgáljuk, úgy azt tapasztaljuk, hogy azok minden időben bizonyos, általános alaptörvényekre vonatkoztak, mely alaptörvények a tapasztalás s megfigyelésből származtak. Minden különbség az úgynevezett észkövetkeztetések s tapasztalati tételek közt abban van, hogy az elsők azon eredmények, melyeket a gondolkodó s megfontoló munkálkodás az érzékektől közölt anyagból levon; míg az utóbbiak egyedül a tapasztalásból származott ítéletek. Ezekből kitűnik, hogy Hume a lelket, észet nem ismeri el ismeretforrásnak, minthogy azonban ő is az angol empiristák elvét fogadta el s a tapasztalati lélektant (a fennebb kifejtett érteményben) úgy tekinté, mint a valódi philosophia alapvető tudományát, az mindenek előtt a lelket, az ismerő erőket, szóval az ember belső életét tette vizsgálódásainak tárgyává.

A lélek, Hume szerint, nem egyéb, mint különböző észleleteknek halmaza vagy gyűjteménye, melyet bizonyos viszonyok összekapcsolnak és a melyről, bár tévesen, fölteszik, hogy teljesen egyszerű. Ezen lelket sajátos s önálló lénynek, az észrevezések, érzések s eszmék közös alapjának tekinteni s neki substantialitást, egyszerűséget s anyagtalanságot tulajdonítani, önkényes s semmiféle tapasztalással sem igazolható feltevés; ellenkezőleg sokkal alaposabb azon vélemény, hogy testünkben, tehát anyagban, levő folyamatok s mozgások képezik lényeges okait észrevezéseinknek s érzéseinknek. Belsőnkben, szellemünkben folyamatok s tények fordulnak elő, mindezeket közös névvel észrevezéseknek (perceptions) nevezi, melyek alatt tetszés szerint érthetünk érzéki benyomásokat, gondolatokat s szívgerjedelmeket. Az emberi szellemben csak észrevezételek vannak, melyek az öntudat összes tartalmát alkotják. De ezen észrevezések között jellemző különbségek vannak, melyek az észrevezések élénkségének s erősségének különböző fokain

alapszanak. Hume az észrevevéseknek két nemét különbözteti meg: az erősebbeket, élénkebbeket s közvetleneket impressióknak, a gyengébbeket s halványabbakat ideáknak nevezi. A benyomások rögtön támadnak s eredetiek, az eszmék pedig csak az érzések, észrevevések másolatai. Az ideák közreműködésünk nélkül egymással egyesülnek s pedig a képzet-társulás törvényei szerint. Az öntudatban rendszeren csak egyes idea van jelen, s ezen egyes ideák egyesülnek. Az egyik idea önmagától egy másikra gondol s ez által csoportosulnak, miből a képzelés szokásai származnak, melyek a lélek belső életét a megismerésben s akarásban, a gondolkodásban s cselekvésben vezérik. A szellemi élet passiv élet, mely az érzékekből származik. Az érzékek alkotják a lélek életét s nem az ész, mely önnönmagában akarat s ösztön nélküli tétlen principium. Az érzések hozzák létre a képzeteket s ismereteket, a kedv s kellemetlenség érzelmeit, mozgatják az akaratot s választanak a jó s rossz között.

Az emberi szellemnek két különböző tehetsége van, melyek az észrevevéseket képzetekké alakítják s ezek: az emlékezőtehetség s a phantasia. Mindkettő csak akkor működik, ha van megelőző észrevevés, önnönmaguktól egyetlen képzetet sem képesek létrehozni. Az emlékező tehetség működése abban áll, hogy az észrevevéseket lehetőleg hiven reprodukálja s az észrevevést eredeti formájában s alakjában megtartani törekszik. A phantasia működése pedig abban nyilvánul, hogy a visszaidézett észrevevéseket átalakítja, részekre bontja s ezekből új, önkényesen összetett képzeteket alkot, melyek semmiféle meghatározott észrevevésnek sem felelnek meg, s jóllehet egyes alkotó részeik észrevevés útján származtak, új észleléseknek semmi sem felel meg a valóságban.

E két tehetség működése minden időben változatlan volt, jele tehát, hogy kell egy principiumnak lenni, mely szerint az emlékező tehetség a képzetek összekötését eszközli, mert különben lehetetlen lenne, hogy az összetett képzetek, mindig ugyanazon egyszerűeket tartalmazzák. Ezen principiumok a hasonlóság, a térbeli, időbeli s okbeli összefüggésnek két képzet közti viszonyai. E viszonyok képezik egyszerű képzeteink összekötésének s összefüggésének törvényeit s kijelelik a phantasiára vonatkozólag a szétválaszthatatlan összeköttetést, melyben képzeteink, mint összetettek, az emlékező tehetségben vannak. Ebből magyarázható azon tűnemény, hogy az emlékezetben meglevő összetett képzeteink, legalább fővonásokban, megegyeznek azokkal,

melyeket a phantasia terem. Az emlékezet s phantasia közösen működnek. Sok lelkünkben levő képzet, csak a phantasiában van meg s nem egyszersmind az emlékezetben. A phantasia részint az emlékezetből, részint a közvetlen szemléletből (present impressions) meríti azon egyszerű képzeteit, melyeket a nevezett principiumok szerint összekapcsol s ezáltal összetett képzeteket teremt, melyeket az emlékezet megőriz. A képzetek tehát nem egyebek, mint a nekik megfelelő észrevéseknek pusztá képei. Az emberi lélek látszólag korlátlan hatalma nem egyéb, mint az, hogy képzeteit összeköti, összefüggeszti s legföllebb átalakítja. — Minden szellemi működésünk alapja tehát a tapasztalás s nem az ész, a lélek, mely tulajdonképen nem egyéb, mint gyorsan egymásra következő benyomásaink gyűjteménye. Hol nincs benyomás, nincs lélek sem. A lélek nem állomány. Az állomány fogalmát Hume teljesen elveti s azt pusztá fictionak mondja, mely fictio a következő módon keletkezett.

A testekről való képzeteink nem egyebek, mint összefoglalásai az egyes tulajdonságoknak, melyeket az állandó összeköttetésben levő tárgyakon észreveszünk. Jóllehet ezen tulajdonságokat szétválaszthatnók, mégis a belőlük összetettet úgy tekintjük, mint egyest, minthogy az egyes részek közti állandó összeköttetés a képzetet igen könnyen egyikről a másikra vezérli s így bennünk azon hitet, érzetet kelti, hogy teljesen egyszerű tárgy van előttünk. Minthogy azonban az egyes tulajdonságok különbözőségét s szétválaszthatóságát is észreveszszük, mely észrevévés szétrombolja az egység képzetét, azért a phantasia, hogy ezen ellenmondást kikerülje, megteremti egy ismeretlen valaminek, az állománynak a képét, mely az egyes részek s tulajdonságok összeköttetésének s összefüggésének principiuma s bennünket arra indít, hogy az összetett tárgyat mint egyest tekintsük. — A állomány képzete, mely a tárgyakon észrevehető egyes tulajdonságok alapja s ezen tulajdonságok egyesítő kapcsa volna, semmiféle észrevévésben sincs adva s így nem vagyunk feljogosítva, hogy phantasiánk ezen fictióját valónak tartsuk. Ugyanez áll a lélekről is.

A lélekkel összefügg az öntudatnak, a személyiség azonosságának kérdése. Az öntudat Hume szerint nem egyéb, mint az észrevévések, benyomások bizonyos számának tudata. Csak bizonyos észrevévésben vagyunk képesek minmagunkat fölfogni; ha az észrevévés megszűnik pl. az alvásban, megszűnik öntudatunk is. Az én tehát nem egyéb, mint bizonyos összeköttetése oly benyomásoknak, melyek rendkívüli

gyosasággal következnek egymás után s folytonos folyamatban s állandó mozgásban vannak. Lelki erők egy pillanatig sem marad változatlanul. Az ének ideája tehát pusztá fictio, melyet a benyomásoknak a hasonlóságon vagy okosságon alapuló gyors s állandó váltakozása idéz elő. S minthogy benyomásaink tartósságát s sorsát csak emlékezetünkben ismerjük, azért is az én képzetének fő forrásául az emlékezetet tartjuk. Az öntudat, a személyiség tudata tehát pusztá fictio, melyet az emlékezet alapján a phantasia alkot. — Hasonló fictio a lélek egyszerűsége. Minthogy a benyomások oly gyorsan következnek egymás után, hogy a különböző, összefüggő részeket nem tudja elkülöníteni; azért a phantasia megteremti a léleknek egyszerű, részekre nem osztható egységének képzetét.

A kifejtett elvek alapján, philosophiai szempontból, elveti Hume a lélek halhatatlanságáról szóló tant is. Minthogy a lélek nem állomány (substantia) s nem egyszerű s anyagtalan, mint ezt a lélek halhatatlanságát tárgyazó metaphysikai argumentum bebizonyítani törekszik; azért is a lélek fönmaradásáról szó sem lehet; a benyomások megszüntével megszűnik a lélek is, mely úgy sem egyéb, mint a benyomások halmaza, gyűjteménye.

Gerjedelmek. (Affectiones.)

Bizonyos benyomások s képzetek a lélekben meghatározott módon a gyönyör vagy a kellemetlenség érzetét keltik föl. A gyönyör s kellemetlenség azon két alapézés, melyre szívéletünknek minden többi nyilvánulásai vissza vezethetők. Ezen nyilvánulásokat közös névvel gerjedelmeknek (passions) nevezi; ezen gerjedelmek két csoportra oszlanak, t. i. vannak közvetlen (direkt) s közvetett (indirekt) gerjedelmek.

A közvetlen gerjedelmek azok, melyeket valamely tárgy egyszerű s közvetlen benyomásai vagy képzetek keltenek; ilyen közvetlen gerjedelmek a kivánság és irtózás; az öröm s fájdalom, a remény s félelem; — közvetett gerjedelmek azok, melyek nem származnak a jó vagy a rossz pusztá képzetéből, hanem oly módon keletkeznek, hogy a jó vagy a rossz képzetek más képzetcsoporttal egyesülnek, vagyis a képzetek s érzések kölcsönös hatásából, vonatkozásából; ilyenek: a kevélység s alázatosság, a szeretet s gyűlölet, a jóakarás s rosszakarás, a részvét s káröröm, a gonoszság s irigység, a becsülés s megvetés.

A bizonyosság örömet vagy fájdalmat okoz, a pusztá valószínű-

ség vagy bizonytalanság pedig reményt vagy félelmet. Valamint az ész a valószínűség eseteiben az ellentétes szempontok között ingadozik, érzetünk is hasonló esetekben az ellentétes gerjedelmek között. Mint-hogy azonban a gerjedelmek nem változnak oly gyorsan, mint a kép-zetek, hanem, bár mások őket mintegy kiszorítják, mégis a lélekben mintegy utórezgést végeznek, azért a két különböző, szívre ható tény közti ingadozásának az öröm s fájdalom bizonyos vegyülete felel meg, mely vegyületen alapszik a remény s félelem gerjedelme. Ezek azon esetben támadnak a lélekben, ha a valószínűség egyenlő mértékben van mind a két oldalon; ha a valószínűség növekszik, akkor a remény-ből öröm lesz, ellenkező esetben a félelemből fájdalom. — Félelmet idéz a pusztán lehetséges rossz is, ha ez igen nagy, általában elmond-hatjuk, hogy a bizonytalanságnak minden faja s általában mind az, mi a lélekben habozó ingadozást idéz elő, félelmet kelt, vagy legalább a félelemmel rokon gerjedelmet. Annak oka, hogy a bizonytalanság gyak-rabban idéz elő félelmet, mint reményt, abban rejlik, hogy a bizony-talanság, mint önnönmagába kellemetlen állapot, az érzés hasonlósága miatt, közelebb van a félelem kellemetlen gerjedelméhez.

A közvetett gerjedelmek: 1 Kevélység s alázatosság.

A kevélység s alázatosság oly módon keletkezik bennünk, hogy azt gondoljuk, hogy egy önmagában kellemet vagy kellemetlenséget keltő tárgy képzete szoros összefüggésben van személyünkkel s ezen gondolat sajátzerű, közelebről meg nem határozható érzelmet kelt bennünk, melyet kevélységnek vagy alázatosságnak nevezünk. Azon-ban nem minden kellemet vagy kellemetlenséget okozó s velünk benső viszonyban álló tárgy kelt azonnal kevélységet vagy alázatosságot; a minék a tárgyhoz mint okhoz kell még járulnia, ez a körülmény, mely vagy kizárólag személyünkhöz tartozik, vagy köztünk s még néhány között közös, mert minél közönségesebb valamely tárgy, annál kevesebb befolyást gyakorol a szívre. Így a mi gyakori s sok emberrel közös, kelthet ugyan örömet vagy fájdalmat, de sem kevélységet, sem alázatosságot nem kelt; sőt sok esetben még örömet s fájdalmat sem; de nem csak ritkának s szokatlannak kell lennie a kevélységet vagy alázatosságot keltő oknak, hanem egyszersmind olyannak, mely szembeötlő s huzamosb ideig tartó. Általában a kevély-ség s alázatosság oka minden jó vagy rossz a leirt viszonyok között;

e két okon kívül vannak sajtáságos okok is: ilyen a mások véleménye. Nemcsak a mik ettől közvetlenül függnek — tisztelet, hir, és név — gyakorolnak nagy befolyást szívünkre, hanem egyszersmind a kevélység s alázatosság okai ez által lesznek kiválólag fontosakká s gyakorolnak ránk teljes hatást. Hume szerint ezen hatásnak főoka azon figyelemre méltó pszichologiai tünet, melyet rokonérzésnek nevezünk, s mely nem egyéb, mint törekvés más emberek benyomásait, szemléleteit s érzelmeit magunkra vonatkoztatni s utánozni, legyenek bár azok a mienktől teljesen különbözők, vagy éppen homlokegyenest ellenkezők azokkal. A pszichologiai folyamat a következő: Ha a rokonérzés miatt bennünk gerjedelem támad — úgy ennek nyilvánulását legközelebb egy másikon vesszük észre a taglejtés s beszéd azon jeleiben, melyek segítségével a szellemi közlekedés nyilvánul. Ily módon keletkezik bennünk a közlött szívgerjedelemnek ideája. Mily mértékben keletkezik bennünk ily érzelm, az függ azon gyorsaságtól, mellyel phantasiánk azon személytől, melyen a gerjedelmet észrevettük, minmagunkhoz visszatér.

Ami a rokonérzés befolyását a kevélység és alázatosság gerjedelmére illeti, amennyiben azokat a dicséret vagy ócsárlás, tisztelet vagy gyalázat előidézék, meg kell jegyeznünk, hogy a dicséret vagy ócsárlás csak oly tulajdonságokra vonatkozhatnak, melyek, ha valóban megvannak, önmaguktól is szükségképen előidézik birtokosaikban a kevélység vagy alázatosság érzelmét. Semmi sem természetesebb tehát, mint hogy mi ilyen esetekben mások véleményét magunkévá tesszük s pedig vagy rokonérzés vagy következtetés útján amennyiben ítélő képességüket úgy tekintjük, mint a kezesség egy nemét véleményükért vagy nyilatkozataikért; s éppen ezért szívünket azoknak becsülése vagy ócsárlása, kiket mi sokra becsülünk, kiknek ítéletében teljesen bizunk, élénkebben felizgatja, mint azoké, kik előttünk közönyösek vagy jelentéktelen személyek.

2. Szeretet s gyűlölet, jóakarás s rosszakarás.

A szeretet s gyűlölet gerjedelmei oly módon keletkeznek, hogy a kellem vagy kellemetlenség okozóját más személyhez kötötten vesszük észre vagy képzeljük. Ha a kevélység, alázatosság, szeretet s gyűlölet egymáshozí viszonyát vizsgáljuk, azt tapasztaljuk, hogy oly szabályszerű összeköttetésben s távolságban vannak, mint a négyzetnek

oldalai. A kevélységet az alázatossággal, a szeretetet a gyűlölettel közös tárgy köti össze, mely tárgy amazoknál saját személyünk, emezeknél más személy; másrésztől kevélység s szeretet kellemes, alázatosság s gyűlölet kellemetlen gerjedelmek; s így kevélység, alázatosság, szeretet s gyűlölet közös tárgy, — kevélységet s szeretetet, alázatosságot s gyűlöletet közös érzelem köti össze.

A szeretettel s gyűlölettel rendszeren együtt jár a jóakarás vagy a rosszakarás azon személyt illetőleg, melyre vonatkoznak. A mint a szeretetet s gyűlöletet rajtunk kívül levő személy kelti föl lelkünkben, épen úgy törekszenek azok kifelé s tevékenységre ösztönöznek azért, hogy a szeretettet boldognak, a gyűlöltet pedig boldogtalannak lássuk. Jóllehet ezen összeköttetés nem tartozik a szeretet vagy gyűlölet lényegéhez, mégis e gerjedelmek egymással azonosak — ez természetes s szellemi természetünknek megfelelő, hogy e két gerjedelem összeesik.

3. *Résztét, káröröm, irigység.*

A résztvételt mások szerencsétlensége miatti aggodás, a kárörömet mások szerencsétlensége okozza, a nélkül, hogy megelőzőleg barátság vagy gyűlölet érzelve volna bennünk. Résztvételt kelt bennünk az emberek iránt való rokonérzés, a káröröm, valamint a vele rokon irigység azon principiumon alapszik, hogy előttünk minden tárgy hasonlítás útján vagy nagyobbak vagy kisebbnek látszik, mint valóban van, s oly érzést kelt, mely homlokegyenest ellenkezik azzal, melynek a tárgy közvetlen s kizárólagos vizsgálata folytán kell lelkünkben keletkeznie. Az irigység s káröröm közti különbség abban áll, hogy az irigységet lelkünkben egy más egyénnek közvetlen jelenlevő öröme kelti, mely összehasonlítás folytán saját érzelmünket kevesbiti; ellenben a gonoszság vagy káröröm nem egyéb, mint kívánság vagy óhaj mást szerencsétlenné látni, vagy másnak szerencsétlenséget okozni, pusztán azért, hogy az okozott szerencsétlenségnek saját jobb állapotunkkal való összehasonlítása miatt magunknak megelégedést szerezhessünk. A káröröm s irigység lényegileg azon összehasonlításon alapszik, melyet saját s mások állapota közt teszünk. Hol ezen összehasonlítás vagy nem létezik, vagy hol a phantasia gyorsan s bizonyos kényszerűséggel a képzettársulás törvényei szerint egyik képzetről a másikra nem csap át s így az összehasonlítás csak tökéletlen lesz, ott

a phantasia a második tárgy megfigyelése következtében a képzetek új csoportját teremti, melyek teljesen függetlenek az első tárgytól keltett képzetektől, s így az érzelem, melyet az első keltett, azon érzelemnél, melyet a második tárgy keltett, sem nagyobb, sem kisebbnek nem fog látszani, hanem mindegyik tökéletesen elválasztott s különbözőnek s minden összefüggés nélküli, különböző hatásokat idéznek elő a lélekben.

Ezen alaptételt igazolják a tapasztalati tények. A közönséges katona kisebb irigységgel tekint tábornokára, mint közvetlen fölötte valójára. Azt hinnók, hogy minél nagyobb a távolság, annál nagyobb-nak kell lennie a kellemetlenség érzetének, melyet összehasonlítás kelt. A végtelen nagy aránytalanság ketté vágja két képzet egymásra való vonatkozását s az összehasonlítást lehetetlenné teszi. Ugyanezen eset fordul elő a qualitative jelentékeny különbségnél is. A költő nem irigyli a bölcselő hírét, a jelen költője nem irigyli a régi kor költőjének dicsőségét.

A kifejtett principiumon alapszik azon tapasztalás is, hogy polgárháborúban mindenik párt, még a legnagyobb veszedelmet sem tekintve, készebb idegen ellenséget az országba hívni, hogysen magát az ellentétes pártnak aláesse. A részvételt, a kárörömet, a gonzságot s irigységet tehát a phantasia okozza a szerint, a minő világitásba helyezi az egyes tárgyakat.

4. *Beesülés s ócsárlás.*

Ha az emberek tulajdonságait vizsgáljuk, úgy az embereket vagy úgy foghatjuk föl, a minők azok önnönmagukban, vagy azon hasonlat szerint, mely köztünk s közöttük van, vagy pedig egyesítjük vizsgálatainkban e két szempontot. Kitünő tulajdonok, az első szempontból vizsgálva, felkeltik szeretetünket, második szempontból tekintve alázatosságra serkentenek; másrésről hibák és hiányok vagy gyűlölet, vagy kevélységet keltenek. Hátra van még a harmadik eset, s minthogy ez a két első képzetmód összekapcsolásán alapszik, azért ama egyesített érzelmek bizonyos vegyítését is megkívánjuk. A beesülés s ócsárlás azon gerjedelmek, melyek a harmadik vizsgálómód alapján keletkeznek; azok a szeretet s alázatosság, a gyűlölet s kevélység egyesülései, bár a vegyítés aránya a kettőnél tökéletesen nem is egyezik meg. Az ócsárlásban egy jó részszel több van a kevélység-

ből, mint a becsülésben a szerénységből; a becsülésben a szeretet van meg nagyobb arányban. Ennek oka abban rejlik, hogy lelkünk sokkal hajlandóbb a kevélységre, mint az alázatosságra, s a kevélység a legcsekélyebb ingerlésre is feltámad, míg az alázatosság gerjedelmének fölkeltésére sokkal erősebb ingerlés szükséges.

Hume S. A dissertation, sect. VI. § 1. s Treatise B. II. part. III. sect. 4. kifejti azon tényezőket, melyek erősítik a gerjedelmeket. Ezen tényezők közé tartoznak: két gerjedelem kölcsönös találkozása, szokás s a phantasia. Az első tényező: két gerjedelem kölcsönös találkozása. Ha t. i. két különböző októl keltett gerjedelem találkozik a lélekben, akkor az erősebb gerjedelem magába veszi a gyengébbet, természetének megfelelőleg átalakítja s ezáltal erősödik; ugyanezen eset áll be akkor is, midőn egy és ugyanazon tárgy különböző, sőt ellentétes gerjedelmeket kelt a lélekben; ekkor is a gyengébb az erősebb természetének megfelelőleg átalakul, s ennek hatásosságát oly magas fokra emeli, melyet nélküle ez sohasem ért volna el; hasonló módon hatnak a bizonytalanság, a tárgy részleges nem ismerése; a bizonyosság s kétség ellenben gyengítik a gerjedelmet.

Második tényező a szokás. A szokatlan a meglepetés s bámulás kellemes gerdelmeit kelti, s így a meglevő kellemes gerjedelmet fokozza; de fokozza a kellemetlent is a körülmények szerint. Ha a többszöri ismétlés miatt valamely tárgy képzetének visszaidézésében vagy valamely tett végrehajtásában, bizonyos gyorsaságra tettünk szert, ez által a megelégedés kellemes érzelme támad bennünk, mely kezdetben, míg nehézségekkel kellett küzdenünk, teljesen hiányzott, sőt ama nehézségek kellemetlenséget okoztak. Igen gyakori ismétlésnél azonban eltömpul a szív s az előbb kellemes érzélem, a megszo-kottság miatt, kellemessé válik.

Harmadik tényező a phantasia. Minél élénkebb s tüzetesebb a phantasia, annál nagyobb befolyást gyakorol a szívre. Minden oly gyönyör, melyet csak kevéssel előbb élveztünk s még élénk emlékezetünkben van, sokkal hatásosabb az akaratra, mint az, melynek emléke lelkünkben már elhomályosult. Kinek igen élénk s tüzes phantasiája van, annak igen élénk s hatásos gerjedelmei is vannak. Ezen alapszik a szónoklat sikere; ha a szónoknak élénk phantasiája van s igen élénk képet tud a hallgatóság elé rajzolni, akkor a hallgatókban fölkelti a szándékolt érzelmet s szónoki beszéde sikeres, mert ez esetben a hallgatók vele együtt éreznek s akarnak.

Sok esetben a gerjedelmek élénksége függ az egyén jellemétől, a tárgy természetétől s azon viszonytól, mely a tárgy s az egyén között van. Azon tárgyak, melyek közel s személyünkkel összefüggésben vannak, sokkal élénkebb gerjedelmet keltenek bennünk, mint azok, melyek távol vannak, vagy melyek ránk nézve közömbösek. Azon tárgyak, melyek térre nézve vannak tőlünk távol, nem hatnak ránk oly nagy mértékben, mint azok, melyek időre nézve vannak távol; a múlt nem kelt oly élénk gerjedelmeket, mint a jövő, s ennek oka a phantasia működésében rejlik, mely a jövőt, a bizonytalant szebb színben, kiszínezve állítja a lélek elé.

Az akarat.

Az akarat Hume szerint nem egyéb, mint belső érzés, melyet érezünk s melyről tudomást szerzünk akkor, midőn tudva testi mozgásokat végzünk vagy értelmünket új észrehevésre indítjuk. Az akarat nem szabad, hanem mindig szükségképen cselekszik. A szükségesség fogalmához jutunk bizonyos jelenetek állandó összeköttetése alapján; minthogy sem érzékeink, sem eszünkkel nem vagyunk képesek a dolgok lényegébe behatolni, hogy befolyásuk s függőségük principiumát megismerhessük. Ha tárgyak között nem volna szabályszerű s állandó összeköttetés, sohasem jutottunk volna az ok s okozat fogalmára; a szükségesség fogalma nem egyéb, mint az ész vagy a képzelő tehetőség azon határozottsága, melynél fogva az egyik tárgyról a reá szabályszerűleg következőre megy át s egyik létezéséből a másikára következtet. Tehát két tárgynak állandó egymásra következése, az ész ama határozottsága s következtetése képezik a szükségesség fogalmának alkotó részeit s hol ezeket találjuk, ott a szükségességet is fel kell ismernünk. Ha az emberi életben körütekintünk, azt tapasztaljuk, hogy minden tetteink bizonyos indító okokkal, karakterekkel s viszonyokkal állandó összeköttetésben vannak. Ilyenek: az ember ösztöne a társaság s nemzés után, a szülők s gyermekeik közti szeretet; bizonyos hatalom szüksége a társadalomban; az állások s munkák osztályozása.

Ugyanazon motivumok mindenkor ugyanazon tetteket szülik; tiszteletvágy, önzés, hiúság, barátság stb. belső ösztönök a legkülönbözőbb fokban s mértékben a társadalomban mindig jelen voltak s minden emberi cselekedetnek forrásai. Minthogy a motivumok s tettek

közt épen olyan állandó összeköttetés van, mint a természet jelenetei közt; azért az értelemre való hatásnak is mindkét esetben ugyanolyannak kell lennie s ugyanazon viszonyoknak, mely bennünket a természet jeleneteiben vezérel, minél fogva képzetünkben egyik tárgyról a másikhoz térünk; egyik létezéséből a másikéra következtetünk, kell befolyásolnia szellemi életünket illető ítéleteinket is. Hogy ez tényleg így van, mutatja azon körülmény, hogy maguk a szabadakarat védői bizonyos morális evidenciára hivatkoznak, mely a gondolkodás s cselekvésnek észszerű alapját képezi. E morális evidencia pedig nem egyéb, mint ama következtetés, melynél fogva a motivumokból, a temperamentumból, a jellemből, egyes emberek állásából s helyzetéből következtetünk a cselekedetekre; ezen következtetés azonban lehetetlen volna, ha tényleg nem ismernénk, hogy az emberi tettek s bizonyos okok s motivumok között szükségképes föltételezettség van.

Mindezek daczára mégis azt tapasztaljuk, hogy az akarat szabadságának mindenkor voltak s vannak védői. Honnan van e körülmény? Hume szerint kettős okból. Tudjuk, hogy a természeti jelenetek ismerete csak annyira terjed, hogy megfigyeljük két tárgy összeköttetését s ezen összeköttetés alapján egyik tárgyról a másikra következtetünk; azonban nem elégszünk meg ezen ismerettel, hanem azt hisszük, hogy a tárgy összeköttetésének okát is szükségképen megismerjük s tudjuk s épp erre támaszkodva, ha minmagunk megfigyelésnél nem veszszük észre a motivum s cselekedet közti kapcsolatot, azt hisszük, hogy ezen szellemi kapocs lényegesen különbözik azon módtól, mely szerint az anyagi okozatok származnak. S minthogy ezen szellemi kapcsolatot nem akarjuk ismerni, elhitetjük magunkkal, hogy szabadon hajtjuk végre a tettet, vagy tán mert csakugyan nem ismerjük föl a tényezőket kényszerítő erejét; azért védelmezzük az akarat szabadságát; már pedig, mint a tények mutatják, a szabad akarat alatt nem érthetünk mást, mint azon tehetséget, melynél fogva az akarat határozományok szerint cselekszik.

Hume hamisnak mondja azok állítását, kik azt törekszenek bebizonyítani, hogy az ész s az akarat közt harc van; szerinte az ész s az akarat közti harc nem lehetséges, mert az észnek tevékenysége a megismerés s ép ezért az akaratra tettleges befolyást nem gyakorolhat. Az ész tevékenysége kétféle úton nyilvánul: vizsgálódásban s megfigyelésben s a tapasztalati tények megállapításában. Első esetben az ész nem lehet oka a cselekvésnek; a második esetben szintén nem

ok, hanem csak vezető a tettben; mert ez esetben csak alapul szolgál azon kellemes vagy kellemetlen érzelemnek, melyeket bennünk a tárgy iránti hajlam vagy ellenérzés keltenek, s melyek bennünket cselekvésre indítanak s csak annyiban, amennyiben az ész a gerjedelmek okait s következményeit kifejti s ez által a gerjedelmek fölkeltésébe mintegy belejátszik; mondhatjuk, hogy az ész is gyakorol befolyást cselekedeteikre. Hol azonban a tárgy nem hat ránk ingerlőleg ott az ész sem működik; tehát sohasem az ész hanem a tárgy s viszonyaitól keltett gerjedelmek azok, melyek bennünket tettekre ingerelnek. Ha pedig az nem képes bennünket tetre ingerelni, úgy nem is képes a tettet megakadályozni, vagyis valamely gerjedelem befolyását megszüntetni. Az ész s gerjedelem közt tehát nem lehetséges harez, mert minden gerjedelem eredeti, tulajdonképeni létező s nincs olyan tulajdonsága, mely egy másik létezőnek is lehetne képmása; tehát sohasem jöhet összeütközésbe az észszel, vagyis az igazsággal, mert ez ellenmondás csak úgy származhatnék, ha a képzetek nem egyeznének meg azon tárggyal, melyet reprodukálnak.

A tapasztalati lélektan a pusztá tapasztalásból akarja megismerni a lélek életét; ha csak a tapasztalásra támaszkodik, akkor csak egyes individualis léleknek életét s leírását adhatja. Ez esetben a pszichológia nem egyéb életrajz-gyűjteménynél s összeesik a történeti vizsgálattal. A tapasztalati lélektan védői azt hiszik, hogy megfigyeléssel mindent meg lehet ismerni. Megfeledeztek e védők arról, hogy physika s metaphysika nélkül nincs pszichológia; igaz, hogy ők a viszonyt megfordították, a menyiben a lélektant tekintették az összes philosophia alapjának. De helytelenül. A lélektan ugyanis nem alapja, hanem csak alkalmazása a philosophiának az öntudat tényeinek magyarázatára. A lélek fogalma oly principium, melyet csak a megismerés rendszeréből lehet értelmezni. A philosophia története szintén tanítja, hogy a rész az egésztől, a lélektan a philosophiától függ, s hogy a rész, a lélektan, nem lehet alapja az egésznek, a philosophiának.

Valamint általában az empiristikai lélektan védői, épen úgy Hume sem képes pszichológiájában kifejtett elvei alapján föladatát megoldani. Az a lélek, melynek egyedüli s kizárólagos tulajdonsága csak az érzés nem képes sem gondolkodni, sem fogalmakat alkotni, sem megismerni. Ha képzeleteink csak benyomások volnának, úgy csakugyan nem volna szükségünk lélekre; de a képzetek a benyomások képmásai, melyekről az öntudatnak is tudomása van. A képzeteknek ezen tuda-

tossá tevését a lélek eszközli, s a léleknek ezen tevékenysége a képzetek összehasonlításában nyilvánul. A képzetre nem elégséges a csak előtűnik jelentkező tárgy, hanem bizonyos tevékenység is szükséges. Bizonyos testen belül levő képzetek ugyanazon testben levő képzelő lényt is feltesznek. Nem a benyomások halmaza alkotja a lelket, hanem az, mi a benyomások felogására képes s azokat tudatosakká teszi. Minthogy azonban a képzetek minden változata közt az öntudat mindenkör változatlan marad, azért helyesen következtetünk ezen változatlanságnak változatlan alapjára, mely nem egyéb, mint a lélek.

Hume szerint minden tudománynak végső alapja az ember s az emberismerő erejének alapos ismerete; vagyis mindenek előtt kutatnunk kell a szellem tevékenységének forrását, eredetét, első kezdetét, minden ismeret s tudománynak valódi alapját; melyet csak akkor fogunk megismerhetni, ha minden szellemi tevékenységet eredetére tudunk visszavezetni. Hume ezen állítása teljesen helytelen. Valamely képzet igazságát nem eredetétől ítélem meg, mert az eredet vizsgálata csak arról világosít föl, hogy minő úton szereztem ama képzetet, hanem abból, hogy megegyezik-e képzetem azon tárggyal, melyről szereztem. Különösen helytelen Hume eljárása, midőn az érzékek segítségével az érzéki benyomásokból s a phantasia s emlékező tehetség közbejárásával ez érzések s képzettársulások copiaiból következtet a fogalmakra, a létező intellectualis ismeretére s a dolgok okbeli összefüggésére. Phantasia s emlékező tehetség sem fogalmat, sem ismeretet nem teremthet. A puszta érző lélekből sem a gondolkodást és megismerést, sem a vágyat s akarást nem lehet megmagyarázni. Minden fogalom, az általánosnak minden gondolata tehát csalódás, mert csak képzetecsoportok vannak, melyek az egyesek puszta halmazai. Többet a phantasia s emlékező tehetség, az érzéki képzetek visszaidézői s társítói nem hozhatnak létre. E szerint Hume azt állítja, hogy nincs általános érvényű igazság; következőleg a sensualismus sem általános érvényű igazság, hanem egyes bölcselek önkénytes alkotása.

Hume a lélek magyarázásánál felvilágosító principiumul fölvette a szokást is, vagyis a lélekben minden ismeret, cselekedet az érzésekből, az érzések copiaiból, a képzetek társulásából származik a lélek tényleges közreműködése nélkül, minthogy a lélek mintegy megszokja egyik képzetből a másikba való áttérést s így fogalmakat, ismereteket stb. alkot. A szokás erősíti ugyan a lélek tevékenységét s bizonyos határozott ala-

kot ölt; de azon lélekből, mely csak tabula rasa (mint Hume állítja) s melyben minden önnönmagától, a lélek tényleges közreműködése nélkül, az érzékekre történő behatás következtében származik, a szokással sem lehet semmi; a lélek, mely nem energia, hanem csak dinamis, mely csak a külső ingerek iránt fogékony, s melynek csak a phantasia s emlékezet a tehetségei, a szokások útján sem érhet el semmit. A szokásokból származhatnak ugyan fogalmak s ismeretek simulacrai, de valódi fogalmak, ismeretek sohasem. Az érzéki képzetek csoportjai korántsem fogalmak. A tárgy létezését s tevékenységét nem vagyunk képesek megismerni a lélek azon tevékenysége nélkül, melylyel az az érzékek útján ismereteket szerezhet. A szokások semmit sem magyarázhatnak meg. Továbbá a szokások igen különbözők; vannak jó, rossz, erős, gyenge stb. efféle szokások; kérdés már most minő szokásokat tekintünk principiumoknak, melyekre támaszkodjunk itéletünk kimondásakor? Tehát e körölmény is arra utal, hogy kell lennie a lélekben oly tehetségnek, vagyis észnek, melynek principiumai szerint kell eljárunk itéleteinkben.

Mindezekből kitűnik, hogy helytelen Hume tana a lélekről, következésképp helytelen mindaz, mit az érzelmekről s az akaratról mond; az akaratról szóló tanát érvényesíteni épen nem lehet, minthogy annak érvényesítése mind az erkölcsi, mind a társadalmi életben szomorú következményeket vonna maga után. Hume törekvése tapasztalati lélekre alapítani az összes philosophiát, nem csak hogy nem sikerült, sőt épen ellenkezőt eredményezett, amennyiben kitűnt, hogy az angolok felfogása szerinti tapasztalati lélektannak nincs alapja, e hiányzó alapot csak a metaphysikai lélektan adhatja meg a tapasztalati lélektannak s így ez utóbbi épen nem lehet alapja a philosophiának. Az empirismus rövid fejlődéséből pedig kitűnik, hogy a Bacon féle empirismus Lockenál egyoldalú sensualismussá, Humenál tökéletes sensualismussá s ez ismét scepticismussá vált, míg Condillacnál az empirismus következetesen materialismussá fajult.

Dr. Kapossy Lucián.

MONTAIGNE MIHÁLY.

A renaissance-kor philosophiája kezdetben theosophiai irányt mutatott s a németeknél ezen irány megmaradt a XVII. századig. Ellenben a francziáknál módszeresebb vizsgálódási mód fejlett ki, noha náluk a scholastikai kor letűnése után a skepticismus emelkedett túlsúlyra. Igaz, hogy Neutesheim Agrippa *de incertitudine et vanitate scientiarum* skeptikai munkájával előbb lépett fel, mint a francia skeptikusok; de nála az emberi tudományban való kétkedés csak akkor éledt fel, midőn magikai irányú philosophiájának gyakorlati gyümölcseit hiába várta. Ellenben a francia skepticismus az idők viszonyai-ból magától fejlett ki. Franciaországban az egyházi és a politikai izgalmak a polgári háborúkhöz vezettek, sokáig uralkodtak a kedélyeken, mi a kételynek bő táplálékot adott. Ezen skeptikai vonás a XVII. század francia tudományos mozgalmainak hatályosan a kezére dolgozott s maga Descartes az újkori bölcsészet megalapítója a kételyből indult ki.

Az ókori skepsis abban különbözik az újkoritól, hogy ebben mindjárt észre lehet venni a titkos vágyat, azt hinni, mit éppen meg-támad. A régi skepsis tudásunk hiányait, a nem-tudást oly szükséges-ségnek vallja, melybe az embernek bele kell nyugodnia. Más viszonyok között léptek fel az ókor skeptikusai, mint az újak. Azok fel-lépése oly időbe esik, midőn a hit a régi istenekben kiveszett, a görög skeptikusok tehát ezen hitre semmi tekintettel se voltak s őket az ilyen hit semmiképen sem feszélyezte. Karneades a nép- és a philo-sophiai theológiát bátran megtámadta. Gyakorlati szempontból elfoga-dta ugyan az istenekben való hitet a nélkül, hogy ezen hit tartal-máról legkisebb positivumot is mondott volna. Ellenben az újkori skeptikusoknak, ha a tudományok gyengeségét vagy épen semmiségét tanítják, utoljára is egy szilárd támaszpontjuk van — hit az Istenben. Ez minden bölcsesség forrása, hozzá képest az emberi tudomány bolond-

ság. Itt van a lényeges hiba, mert nincs semmi kapocs, mely az emberi észet az istenivel egyesíthetné! Ezen skepsisnek tehát, bár a régiből indult ki, mindig van vonatkozása a keresztyén tanokra.

Az ókori bölcsészek az élet czéljául a boldogságot tekintik s így a skeptikusok is. Azonban ezek szerint a boldogságot úgy érjük el, ha minden külső fölibe emelkedünk, ha közönyösek vagyunk az iránt, mit az emberek jónak tartanak s így vivjük ki a kedély rendületlenségét (*xizpzi*). A kedély rendületlensége ily módon egészen abstracttá válik. Ellenben az újkori skeptikusok, noha az emberi értelem gyöngeit hirdetik, gyakorlatilag az emberi életnek magas feladatát tüzik ki. És ebben van annak oka, hogy akaratlanul is kitörik belőlük azon titkos vágy azt hinni, mit éppen ostromolnak. Mit tehát a franczia kételkedők kimondanak, az nem elriasztás a philosophiától, hanem óvatos figyelmeztetés a tudományos nehézségekre. Ezen skepsis a renaissance korának egész lefolyása alatt készült. Már Cusai Miklós, ki a scholastika és a renaissance határán áll, azt mondja, hogy a tudomány eszméjéhez mi végtelen törekedésben közelkedhetünk, de ez gyengeségünk miatt a csak hit és a kegyelem által remélhetjük. Az újkori kételkedők sorát Montaigne Mihály nyitja meg.

Montaigne Mihály született Montaigne várában. Atyja, gyermekkorában egy német nevelőt adott melléje, ki csak latinul beszélhetett vele, a franczia nyelv elhanyagolásával. Ebből a gyermekből az újkori Franciaországnak első rangú prósaírója vált. Tíz éves korában őt atyja a bordeauxi kollegiumba küldte s itt Grochi, Buchanan és Muret voltak tanítói. Már ekkor a latin nyelvben oly jártas volt, hogy a klassikai latinsággal bíró Muret félt vele latinul beszélni. Miután iskolai tanulmányait nagyon fiatal korban befejezte, atyja kívánsága szerint a jogi pályát választotta. Már 1554-ben a bordeauxi parlament tagja lett. Korán megszokta azt az életet, melyet a megszabott ügyrend nem feszélyez s korának scholasticismusát utálván, elmerült a görög és a római bölcsészek tanulmányozásába. Bordeauxban megismerkedett Laboëtie Istvánnal s a két férfit ez óta a legbensőbb barátság képesai fűzték egymáshoz. Az udvarnál is szívesen látott egyéniség volt. 1569-ben elvesztvén atyját, letette hivatalát, ősei várába vonult vissza s a polgári háborúk viharai között csendben élt az irodalomnak. Híres munkája két kötetben Bordeauxban jelent meg először. Kőbaja nagy fájdalmakat okozott neki. Utazások által törekedett azt enyhíteni s beutazta Németországot, Itáliát, Svájcot. Mindenütt nagy

kitüntetéssel fogadták s a pápa a római polgári jogot ruházta rá. 1581-ben a bordeauxi polgárok őt mairenek választották meg s ezen hivatalt több éven át a város teljes megelégedésére viselte. 1586-ban a polgári háború és a pestis elűzték őt várából. A mozgalmas időkben jelent meg munkájának 3-ik könyve 1588-ban. Szabad nézetei sok ellenséget csináltak neki, de a mélyebb gondolkodóknál megszereztek számára az elismerést és a tiszteletet. Ő őszinte és becsületes katolikus volt, de más vallásuak iránt is türelmes. Egy felekezetnek sem barátja ott, hol látja, hogy az a jogot lábbal tiporja s az erőszakhoz nyul. Hazájának feldultságát mélyen fájlalja, de emelkedett lélekkel. Jártas volt különösen a latin írott munkákban. A stoikus philosophia iránt, melyet Senecából, kedvencz írójából tanult ismerni, nagy előszeretettel viseltetett, noha kiismerte némely tulságait. A görög írók közül Plutarchot kedvelte leginkább. Meghalt ősei várában 1592-ben.

Montaigne eszméi. Mély, rendszeres, összefüggő philosophia nincs Montaignenál; mégis írói munkálkodása nemzetére nagy hatású, mert eszméi, gondolatai, melyeket könnyű nyelven előadott, a későbbi francia philosophusoknál, különösen Rousseau-nál, Voltairnél, Diderot-nál komolyabban és fejlettebb alakban újra előjöttek. Ő nemzetének kedvencz írójává lett a mindig eleven, a természetes, a keresettől szabad nyelv és azon hang által, mely a perczekig tartó mulattatáshoz oly jól illik s melyet ő mindig eltalál. Kellemesen elcsevegi ötleteit, melyek sokszor jelentéktelen tárgyak szemléletére felvillantak lélkében és gondolatait, melyeket a pillanat sugall neki. Azt írja őszintén: távol van tőlem, hogy nekem az én munkáim tessenek, sőt inkább valahányszor a kezembe veszem, hogy azokat kijavítsam, annyszor boszankodom. Lelkem előtt mindig egy jobb formának ideája lebeg, mint az, melyet használok. És ez az idea is csak középső emeletű. Innen következtek, hogy a multnak azon gazdag és magas lelkű szüleményei képzeletem és kívánságaim látchatárán túl messze feküsznek. Irataik nemesak kielégítenek, s mindent megtesznek, mit kívánok, hanem bámulattal is eltöltenek. Megítélem szépségeiket, ezeket látom, ha nem is egész teljében, de oly mértékben, hogy azokat elérni nekem lehetetlen. Akármit kezdek, a grátiáknak adós maradok az áldozattal. Folytonosan elhagynak. Mindent, mit írok, nálam gomba s hiányzik rajta a finom ráspoly és a szépség. Én nem tudok a tárgyagnak nagyobb érdeket adni, mint azt, mi magában az anyagban fekszik. Az én formám az anyagon nem segít. Ezért kell anya-

gomnak erősnek is lenni, sok leválást elbirnia s már magában fényesnek lenni. Ha általánosan tetsző tárgyat veszek munkába, ez történik, mivel magamnak tetszik, mert nem szeretem az ünnepléses, komor bölcseséget, mint ezt a világ teszi, azután hogy magamat vidámitsam és nem stylusomat, mely inkább kívánja a komolyságot és szigorúságot. Stylnak nevezem, mi tulajdonképen csak összefüggéstelen csevegés, egy mód a néppel fecsegni, egy előadás, meghatározás, igazi felosztás, szigorú következtetés nélkül.¹ Véleményét egyenesen kimondja mindenről, oly dolgokról is, melyek tán tudományát felülmulják s melyekről hiszi, hogy nem ítélő széke elibe valók. Mit ilyenekről mond, az belátásának mértéke és nem a dolgok mértéke.²

Önvizsgálódásán alapszik finom emberismerete. Kísérleteiben csak maga magát akarja rajzolni természetesen a mint a világ benne visszatükröződik. Könyvében ő maga az anyag. Azt mondja, nem tetteimet írom le, hanem magamat, lényegemet.³ Ezért joggal írhatja: a világ engem megismer könyvemben és a könyvemet bennem.⁴ Kísérletei személyes meggyőződését fejezik ki, melyek a mivelt társaságban meghonosodtak. Azok valamint meghozták Montaigne személyére nézve a tisztelet adóját, úgy az ő meggyőződései senkitől a becsülést meg nem vonták, ki a közszokások ellen nem vétett. Csendben földolgozza a maga egyéniségét, fölkeresi a nyugalommal kínálkozó helyet, az ő falusi jószágán és saját lelkében.⁵

Véleményem szerint munkájában legvonzóbb az a szabad, független szellem, mely benne él és az az egyenesség, melylyel magát rajzolja, testi és lelki fogyatkozásait sem hagyva ki.

Nem akar jobbnak tetszeni, mint a milyen. Nem annyira azzal gondol, hogy áll másokkal szemben, mint azzal, hogy áll maga magával. Magáért akar gazdag lenni és nem kölcsönre. Mások csak a külső látszatot látják és a külső eseményt. Mindenki mutathat külső-

¹ Essais de Michel de Montaigne. Paris, 1838. 32b lap.

² Je dis librement mon avis de toutes choses, voire et de celles qui surpassent à l'aventure ma suffisance et que je ne tiens aucunement estre de ma iurisdiction: ce que i' en opine, c'est aussi pour declarer la mesure de ma veue, non la mesure des choses. U. o. 205. l.

³ Ce ne sont pas mes gestes, que i' escriis; c'est moy, mon essence. U. o. 189. l.

⁴ Tout le monde me reconnoist en mon livre, et mon livre en moy. U. o. 455. l.

⁵ I' essaye de soustraire ce coing à la tempeste publique, comme ie fois un autre coing en mon ame. U. o. 318. l.

képpen jó arczot, belsőképpen teli van lázzal és félelemmel: senki sem lát szivembe, csak arczomat látja.¹ Irataiban szeretetre méltó egyénisége becsének érzetében nyilatkozik igénytelenül.

A belső megszabadításra gondol, midőn azt mondja, hogy csak az, ki kívánságait, indulatait és szenvedélyeit képes kormányozni, mondhatja teljes meggyőződésével, hogy az ember mindenben lehet úr maga fölött.²

A monarchiának, mint hazája régi intézvényének nagy tisztelője, de ő a fejedelemmel szemközt is függetlennek érzi magát. Ennek érzetében ír ilyeneket: megköszönöm azt, ha engem oly hiven aláztos szolgánknak tartanak, hogy én szolgálati készségemben más embert megcsaljak. Ki magához hűtelen, az ura iránt is könnyen az lesz. De a fejedelmek nem akarják az embert félig használni s megvetik azon szolgálatokat, melyeket csak feltételesen teszik nekik. Én őszintén megmondom nekik meddig mehetek, mert csak az észnek akarok rabja lenni, s nekem ez se sikerül mindig. Nekik nincs igazuk abban, hogy egy szabad embertől a szolgálatban oly alávetést kívánjanak, mint attól, kit rabnak megvettek. A törvények engem egy nagy gond alól felmentettek, ők adtak nekem egy urat s számomra egy urat választottak. Minden más kötelezettség rám nézve nem érvényes. Az akarat, és a kívánság maguknak törvény, de a cselekedetek a nyilvános törvényeknek vannak alávetve.³ Hasonló független érzés van kifejezve a következő helyen. A fejedelmek eleget adnak, ha semmit sem vesznek el tőlem, s elég jót tesznek, ha semmi rosszat se tesznek nekem. Többet nem kívánok tőlük. Hálát ad az Istennek, hogy mindent közvetlenül kezéből vett, miye van. Ő csak az Istennek tartozik. Alázattal fordúl szent irgalmasságához, hogy másnak soha nagy hálával ne tartozzék. Boldog szabadság, mely engem ennyire vitt! Úgy intézi dolgait, hogy senkiről se mondhassa: ez rám nézve nélkülözhetetlen. In me omnis spes est mihi. Ez oly dolog, mit mindenki elérhet, de könnyebben azok kiket az Isten a természeti, és a sürgős szükségek ellen biztosított.

¹ Je ne me soulcie pas tant quel ie sois chez aultruy, comme ie me soulcie quel ie sois en moy mesme: ie veux estre riche par moy, non par emprunt. Les estrangiers ne veoyent que les evenements et apparences externes, chascune peult faire bonne mine par le dehors, plein au dedans de fievre et d'effroy: ils ne veoyent pas mon coeur, ils ne veoyent que mes contenance. U. o. 322. l.

² La vraye liberte c'est pouvoir toute chose sur soy. U. o. 547. l.

³ U. o. 410. l.

Mert valami kínos, és veszélyes mástól függni: ¹ Hasonló büszke önértéről tesz tauságot a következő pont. Mit a királyokban tiszteltek, az a tisztelők nagy tömege. Minden alázatos alávetés megillti őket, kivéve az értelem alávetését. Az én értelmem nincs úgy alkotva, hogy meghajoljak előttök, azok csak az én térdeim. ² Hihetünk egy oly egyenes embernek, milyen Montaigne volt, midőn azt mondja magáról: mindent összevéve sem ismerek senkit, ki nálamnál szabadabb és kevesebbel tartozik, mint én ezen óráig. Mivel tartozom, tartozom csak a közös, és a természeti kötelességnek. Nem ismerek senkit, ki mindenben oly szabad volna. ³ Annyi millió ember között hány van, ki azt elmondhatná magáról mit Montaigne. Nem csatlakozunk, ha azt állítjuk, Montaigne volt az első hangadó azon szabad, és független érzésnek, mely a XVIII. század francia irónál oly szépen nyilatkozik.

Montaigne becsüli ugyan a tudományt már mint családja örökségének egy részét, mint az emberi miveltség és a jó nevelés eredményét, mint életbölcsest, de annak mélyébe nem bocsátkozik, s a rendszeres bölcsest megírásához nem volt hivatása. Skepticismusára mindjárt ráismerhetünk, a mint a philosophiát felfogja. A philosophia nem más, mint sophistikai költészet. A régi kor irói a bizonyításokat a költőtől vették. Plato nem más, mint töredékes költő. ⁴ Az egyes bölcsestekben nem lát egyebet mint alanyi véleményeket. Hogy tanaik között a belső összefüggésre ismerjen, s a philosophia levését és történetét felfoghassa, ennek belátásába kora még nem jutott el. Ő azok egymástól eltérő tanaiban csak a kisebb vagy nagyobb valószínűséget pillantja meg. Gondolkodásának irányánál fogva ő az utolsó alapokat nem vizsgálhatta. Azt mondja, hogy az okok ismerete csak azt illeti, ki a dolgokat vezeti, minket semmi esetre sem, kiknek viszonya azokhoz csak szenvedő, azok ránk nézve csak a helyes használat végett vannak a nélkül, hogy azok lényegébe és eredetébe behatnánk. Montaignenál

¹ U. o. 504. l.

² Ce que j'adore moy mesme, aux roys, c'est la foule de leurs adorateurs: toute inclination et soumission leur est due, sauf celle de l'entendement; ma raison n'est pas due à se courber et fléchir, ce sont mes genoux. U. o. 487. l.

³ Apres tout ie ne voye personne plus libre et moins endebté que ie suis iusque à cette heure. Ce que ie dois, ie les dois simplement aux obligations communes et naturelles; il n'en est point qui soit plus nettement quitte d'ailleurs. U. o. 504. l.

⁴ U. o. 273. l.

világosan látszik, hogy a szélesebb pillantás az emberi életről, és ennek különböző formáiról, melyet az új tudomány megnyitott, kezdetben csak zavart okozott mivel a műveltség fokunkinti haladását, és törvényét nem ismerték. Ő gyakorlati bölcseséget kíván, gondoskodjunk a jó erkölsről. A hit és a természet vezessen minket. Szenvedélyeinket kormányozni nagyobb bölcsesség, mint a logika, és a philosophia. De e mellett elismeri a szenvedély jogát, mert mondja, hogy nagy tettek nem születnek meg szenvedély nélkül.

Az első könyv huszonötödik kísérletében (de Foix asszonyhoz), oly nevelési elveket hirdet, melyek a gyermekszeretettől átitelt lelkeről tesznek tanubizonyosságot. A nevelőtől mindenek előtt azt kívánja, hogy tudjon a gyermek kedélyéhez leereszkedni, és azt vezetni, de a sok vezetés a szabadság megőője. A gyermekben fel kell a tanuláshoz a kedvet és a szeretetet ébreszteni. A növendéket ügyetlenné, és félénkké tesszük az által, hogy nem engedünk neki szabadságot, hogy valamit a maga feje szerint tegyen. Sok dolgot bele verünk az ifju elméjébe, mint valami jós mondatokat, melyeknél a betűk, és a szótagok a lényeg. Nem tudás valamit könyv nélkül tudni, azaz pusztán megtartani az emlékező tehetségben. Mit igazán tudunk, azzal úgy rendelkezünk, hogy a könyvbe nem szükséges pillantani. Könyvtudás szomorú tudás. A természet legyen a növendékek könyve. A gyermek értelmébe semmi se menjen, mi pusztán a tekintélyen alapszik. Ha a növendék Xenophon vagy Aristoteles véleményét saját belátása szerint elfogadja, akkor az sajátja, és nem idegen. Ész és igazság általános birtok, és nem annak kizárólagos tulajdona, ki ezt először fölfedezte. A növendéket szoktatni kell a munka fáradalmához, s a testi gyakorlatok kellemetlenségeihez. Legtöbb mostani nevelő intézeteink a fogvartartott ifjuságnak valódi börtönei. Tunyákká és korhelyekké tesszük, mert mint tunyákat és korhelyeket büntetjük meg, mielőtt ilyenek lennének. Az osztályban nem hallani egyebet, mint gyereklármát a verés alatt, s nem látni mást, mint haragittas tanítókat. Ez igen jó mód a gyerekek gyöngéd és félénk lelkeiben a tanulási vágyat felgerjeszteni, őket bortól rézonnal, ahhoz vezetni, ha a kezek fel vannak fegyverkezve ijesztő alakú vesszőkkel. A magasan parancsoló tekintélynek rossz következményei vannak kivált a fenytéknél. Sokkal czélszerűbb lenne, ha az osztályokban véres nyírfavesszők helyett virágok, és levelek lennének elszórva. Én a tenitási órákba az örömet, Flórákat és a Grátiákat hínám meg.

Miután a növendék megtanulta mi szükséges ahhoz, mi minket bölcsesebbé és jobbakká tesz — s ez minden nevelés célja — következik a szaktudomány. Itt bármit választ könnyen boldogúl, ha értelme ki van képezve. A philosophiai oktatásról ezt mondja. Oda jutottunk, hogy századunkban a philosophia értelmes embereknel is jelentőség nélküli szóvá törpült el. Azt hiszi, hogy ennek oka az üres syllogismusok (ergo). Hibáztatja azokat kik azt az ifju elmének, mint valami hozzá férhetlent s mogorva, ijesztő módon rajzolják, holott semmi sem derültebb, vitorabb, mint az. A komor, sötét arcok biztos jelek, hogy az itt nem lakik. Az oly lélek, melyben a philosophia tanyát ütött egészsége által a testet is egészségessé teszi. A bölcsesség legbiztosabb lényege a folytonos derültség, ellenben a Baroco, Baralip-ton piszkossá és füstössé teszik. A philosophia feladata a lélek viharait lecsendesíteni, arra tanítani, hogy az éhséget és a lázt ne vessük. Az vezet az erényhez, mely nincs a meredek és megmászhatatlan hegyen plántálva, mint azt az új iskola tanítja. Ez a fenséges erény bátor, nyílt és engesztelhetetlen ellensége a czivódásnak, kedvetlenségnek, félelemnek és minden kényszernek: az ő vezetője a természet, kísérője a szerencse és a gyönyör. Tartsuk magunkat a philosophia egyszerű tételeihez, tudjuk ezeket kiválasztani és előadni; ezek könnyebbek, mint Boccacio elbeszélései. A philosophiát tanulhatjuk minden korban, minden helyen, mert annak mi az értelmet és az erkölcsöket képezi, van azon szabadalma, hogy mindenütt jelen van. De a philosophia erős vállakat kíván, mert a gyengék ennek becsét megrontják, ha ezt kezükbe veszik. Más fejezetekben is az oly tudományosságról, mely csak az emlét tömi, megvetőleg szól. Azt mondja, szeretem a tudást (savoir), mint akármely tudós, mert helyesen alkalmazva, az a legnemesebb kincs, melyet az ember szerezhethet. De mi azokat illeti, kik értelmiségüket egyedül az emlére alapítják s mást nem tudnak csak mi a könyvekben áll, azokban a tudást még inkább utálja, mint a baromi butaságot. Hazámban, az én időmben a tudományosság használ a zsebeknek, de a léleknek semmit.¹ Külön fejezetben értekezik arról, hogy bolondság az igazságról való ítéletet a tudástól (suffisance) függővé tenni.² Egy kíséretben, hol szól a szellemnek háromféle mulattatási módjáról (des trois commerces), ezen szép szavak állanak: inkább

¹ U. o. III. könyv. VIII. feje. 482. l.

² U. o. I. könyv. XXVI. feje.

szeretem lelkeket magam mivelni, mint mások gondolataival megtölteni. Nincs könnyebb és nehezebb foglalkozás, mint saját gondolataival mulatni a szerint, milyen a lélek. Az olvasás nekem arra szolgál, hogy a különféle tárgyak által gondolkodásomat derültségben megtartsam, hogy ítélőtehetségem foglalkozzék és ne emlékező tehetőségem. Nem találok tehát mulatságot megerőltetés nélkül. Igaz, hogy kellem és szépség nekem tetszik tán még inkább, mint a gondolatok mélysége.¹

Ezzel rokonságban áll az, mit a szülői szeretetről mond a gyermekeik iránt (II k. VIII f. Estissac asszonyhoz). Itt is ostromozza a kor előítéleteit és önzését. A fejezetből megtudhatjuk, hogy akkor Franciaország az erkölcsiség alanti fokán állott. A következő szép reflexióval kezdi a fejezetet. Tetszett a teremtőnek minket észképeséssel megáldani, hogy ne legyünk mint az állatok rabszolgailag a közönséges (communes) törvényekhez kötve, hanem azokat szabadsággal és belátással kövessük. Kissé igenis tartsuk magunkat ahhoz, mit a természet előírt de ne engedjük magunkat ez által zsarnokilag kormányoztatni. Hajlamainkban az ész vezessen minket, akármit mondjon a természet hatalma. Pedig gyakran éppen az ellenkezőt teszszük. Gyermekeink dadogásában, biczegésében, jelentéktelen bohóságában több örömnünk van, mint későbbben tetteikben, midőn már értelmök kiképzett, mintha gyermekeinket szeretnők időtöltésből, nem mint emberek, hanem mint majmok. Vannak emberek, kik bőven költenek, hogy gyermekeiknek míg kicsinyek, játékszereket vegyenek, de ha felnőnek a legkisebb kiadásnál, melyet tenniök kellene, a fillérekkel fukarkodnak. Részéről kegyetlenségnek tartja a gyermekeket nem részesíteni a vagyonban, őket arra kárhoztatni, hogy a házi ügyekről semmit se tudjanak, ha már erre megérttek. Az apák ily eljárás által arra kényszerítik fiaikat, hogy ezek szükségeiről beestelen uton gondoskodjanak. Haraggal gondol arra a gonosz szokásra, mely szerint a gyermeknek megvan tiltva atyjokat így nevezni s e helyett idegen nevekre tanítani, melyek előkelőbb módon hangzanak, azt gondolván, hogy ez több tiszteletérzést gerjeszt a fiatalokban. A mindenható Istent atyánknak nevezzük, de hogy gyermekeink így nevezzenek minket, azt kevésnek tartjuk. Megtámadja az első szülöttségi jogot is s nevünknek nevetséges

¹ La lecture me sert specielement à esveiller par divers obiects mon discours; à embesongner mon ingement, non ma memoire. U. o. 423. l.

megörökítését. Nagy súlyt fektetünk a jövőnek hiú kilátásaira is. Egy más rossz szokását is megemlíti az akkori Franciaországnak. Azt mondja mi kis bérért minden nap kiragadjuk a gyermekeket az anyák karjaiból, hogy a mieinket dajkálják s könnyen rábírnak őket, hogy gyermekeiket kicsapongó életű dajkáknak adják, vagy hogy a kecskével szoptassák. Montaigne nevelési és oktatási elveit későbben Rousseau fejtette ki s ennek ideje óta szeretettel bánunk a gyermekekkel s bennök nem üldözzük többé Ádám bűnét.

A leghosszabb a kísérletek között a II. könyvben foglalt XII. fejezet. Ez Sabundei Raymund *természeti theológiájának apologiája*.¹ Mit Montaigne a kísérletekben a tudás határaitól s viszonyáról a hithez elszórva ad elő, azt itt meglehetősen egy egészbe összegyűjti. Bunel Péter egy könyvet ajándékozott az öreg Montaignenek s ennek kívánságára a fiatal azt lefordította. Bunel ajánlotta a könyvet, mint olyat, mely az akkori idők tekintve nagyon hasznos. Montaigne azt mondja: ezek azon idők voltak, midőn Luther újításai feltűnést kezdtek gerjeszteni és sok helyen a mi régi hitünket megingatták, miről Bunel Péter azon helyes véleményét nyilatkoztatta ki, hogy a betegségnek ezen kezdete könnyen rút atheismusba fajulhat el. Mert mivel a nagy tömeg nem képes a dolgokat belső becsük szerint megítélni s a látszattól vezettetik; ha ezen merészségig vitetik, azon véleményeket melyeket eddig tisztelt, megveti s maga vizsgál. És ha vallásának csak némely pontjait tartja kétségeseknek s azokat eszének mérlegére teszi, nem sokára oda jut, hogy hitének minden pontjait bizonytalanoknak tartja s akkor törekedni fog mint zsarnoki jármot, minden benyomásokat lerázni, melyeket a törvény tekintélyénél vagy a régi szokások tiszteleténél fogva elfogadott. Ha ide jut, vonakodni fog valamit elfogadni, mihez előbb saját beleegyezésével nem járult. Montaigne Bunel szájába adja e szavakat de azok az ő gondolatai, ki már mint skeptikus az emberi ész, különösen pedig a nép értelmisége iránt nem viseltetett bizalommal. Sőt Varro szavaira hitvatkozván, azt mondja: mi szerint az szükséges, hogy a nép sok igazságot ne tudjon s némely tévedést

¹ Theologia naturalis. Sabundei Raymund azt tanítja, hogy két könyv van, melyből az igazságot tanuljuk ismerni: a természet és a szentírás könyve. A különbség abban áll, hogy a természet könyvéből az igazságot a nyomozás és a bizonyítás útján tanuljuk ismerni, holott a szent írás az igazságot parancsolólag tanítja s mint tekintélyt adja elő. Sabundei Raymundnál látszik a törekedés a scholastikán túlmenni, mert az isteni kinyilatkoztatást kiterjeszti a természetre is.

mint igazságot higyje. Az emberek szemei nem tudják a dolgokat máskép felfogni, mint műveltségük formája szerint.¹

Montaigne védi Raymundot azon ellenvetés ellen, hogy a vallás tanait az ész általi vizsgálódásnak veti alá. Mert igaz ugyan, hogy egyedül a hit képes vallásunk fenséges titkait elsajátítani, mind a mellett azt mondja, hogy szép törekvés a hit igazságait a gondolkodás által megerősíteni és terjeszteni. Azonban hozzá teszi, ne gondoljuk, hogy szellemünk, gondolkodásunk tehetségénél fogva juthatunk a természetfölött és isteni tudományhoz. Ha nem sugallatik belénk egy rendkívüli megvilágíttatás, ha nem pusztán gondolkodásunk, hanem még emberi eszközök által is adatik; az nem lakik bennünk egész méltóságával és fényével és én mégis attól félek, hogy mi valóban nem máskép, mint ezen úton jutunk hozzá.² Ha mi az élő hit erejénél fogva ragaszkodnánk az Istenhez, az emberi véleményeknek nem volna hatalmuk minket megingatni. Montaigne mint minden emberi dolgokban, úgy a vallásban is kettőt különböztet meg; egyrésről a természetest és istenit, másrésről a tévedező ész gyengeségeit és az ember elfajulásait. A theologia is, mint emberi mű, előtte gyanús. A scholasztikai theológiát, noha ő buzgó katolikus, nem tartja a keresztyénség lényeges alkatelemének.

Montaigne előtt világos, hogy mi vallási kötelességeink közül azoknak szolgálunk örömmel, melyek szenvedélyeinknek hizelegnek. Semmiféle gyűlölség sem oly keserű, mint a keresztyéni. Egy buzgóság sem oly munkás, mint ha hajlama gyűlölségünkkel találkozik. Vallásunk célja a bűnöket kiirtani, pedig ezeket eltakarja, ápolja és ingerli. Itt a vallást a létező egyháztól megkülönbözteti. Ha mi az egy Istenben hinnénk, mi őt mindenek fölött szeretnők, azon végtelen szeretetnél és jószágnál fogva, melyet benne felismerünk. A kapocs, mely értelmünket és akaratunkat az Istenhez fűzi, ne függjön megfontolásunktól, okainktól, szenvedélyeinktől, hanem az isteni és természetfölötti erőtől, legyen annak egy alakja, egy fénye, mely

¹ Qu'il est besoing que le peuple ignore beaucoup de choses vrayes et en croye beaucoup de faulses. Les yeulx humains ne peuvent appercevoir les choses que par les formes de leur cognoissance. U. o. 272. l.

² Si elle (supernaturelle et divine sc.) n'entre chez nous par une infusion extraordinaire, si elle y entre non seulement par discours, mais encore par moyens humains, elle n'y est pas en sa dignité ny en sa splendeur, et certes ic crains pourtant que nous ne la iouissions que par cette voye. U. o. II. k. XII. fej. 220. l

az isten kegyelméből ered. De minthogy szívünket, lelkünket a hit vezeti és kormányozza, ezért helyes, ha minden tehetségeinket segédül veszi. Az Isten a maga láthatatlan műveit a láthatókban hirdeti. Annyit jelentene, mint az isteni teremtőt megsérteni, ha az egész teremtett mű hitünket meg nem erősítené. Az ég, a föld, az elemek, testiünk, lelkünk erre nézve összhangzanak. A világ szent templom, melybe az ember bevezettetett, hogy abban szemlélje a szobrokat, melyeket nem halandó kezek csináltak, hanem az isteni értelem az érzékek számára felfoghatóvá képezett. Azért ajánlja S. Raymund műveit, mivel meg van győződve, hogy az Isten a természetben a maga akaratát kinyilatkoztatta. Az isteni ész a természettől nem tudja elszakítani. Az a legjobb vallás, mely az Istent, mint a világ teremtőjét, mint jósággal teljes lényt adja elő. Mily különbség a scholastikai és a renaissance philosophiája közt! De a mi emberi gondolataink, mint az anyag, nehézkesek és gyümölcstelenek, csak az isteni kegyelem hatályos bennök s csak az adhat nekik alakot és becset. Ezért maradtak Sokrates és Cato cselekedetei semmisek és haszontalanok, mivel nem volt czéljuk s nem eredtek a szeretetből és a dolgok igazi teremtője iránti engedelmességből, az egyedüli Istent nem ismerték. A mi gondolkodásunk és cselekvésünk is nem egyéb, mint alaktalan tömeg, ha benne a hit és isteni kegyelem nem működik. E pontra nézve őt az augustinusi szűk felfogás zavarja. Igazi ember, az istennel egyesült ember, de nem volt időpont, melyben az emberiség az istenség nélkül lett volna.

Azután védi S. Raymundot azok ellen is, kik bizonyításait gyengéknek találják. Azonban skepticismusa egész erejében itt mutatkozik, az tudományunk gőgje ellen irányúl s csak a szerény, alázatos tudományt dicséri. A régiek egyoldalúságát, az újkoriak felületességét, hibáztatja, az iskolai bölcsesség, a theologusok, philologusok és philosophusok gyengéit felkutatni, ebben telik öröme. Azt mondja: vannak emberek, kik azt hiszik, hogy a játékot megnyerték, ha szabadságot adunk nekik a vallást pusztá észokokkal megtámadni, melyet különben felséges magasságáért nem mernék bántani. Az eszközök, melyekhez én nyúlok, ezen örültséget lecsendesíteni, ezek: az emberi gőgöt megtörni, éreztetni az emberekkel ezek semmiségét és hiúságát, kicsavarni kezükből értelmök töredékeny fegyvereit, fejöket meghajtani azon hatalom és tisztelettudás alá, mely az isteni felséget megilleti. Ezé egyedül az ismeret és a bölcsesség, ez tudja egyedül a dolgok

lényegét helyesen megbecsülni, mi tőle raboljuk el az érdemet, melyet magunknak tulajdonítunk.¹ Le az önhittséggel, mely a gonosz szellem zsarnokságának első alapja. lássuk tehát, bir-e az ember erősebb érvekkel, mint S. Raymund, lássuk hogy elég-e a gondolkodás és az észletek által a bizonyosság bizonyos fokáig eljutni. Az az igazság szava, mely azt hirdeti, hogy a világ bölcseségét kerüljük, hogy a mi bölcseségünk bolondság az Isten előtt, hogy minden hiúságok közt az ember a legghiúbb, hogy tudásával felfuvalkodik s még azt sem tudja, mi a tudás. Lehetetlen valami nevétségesebbet képzelni, mint ha azon nyomorult teremtmény, mely még magának sem ura s csaknem minden dolgok hatásának kitéve érzi magát, a teremtés urának tartja magát, holott ennek legkisebb részét sem tekintheti át, nem hogy azt kormányozná.² S. Raymund azt tanította, hogy az embernek azért van előnye, mivel ő az egész világ célja, ő kis világ. Montaigne e tekintetben ellenkezik vele. Hogy az ember mikrokosmos, e tan már ez időben alászállófélben volt. Mi a parányi ember szemben az ég és a világ nagyságával? Érvei különösen az emberi ész ellen szólnak, pedig Raymund a keresztyénség igazságait az ész erejével törekedett támogatni. Montaigne-al ma is sokan azon állásponton vannak, hogy a terjedelemtől, a nagyságtól, a tömegtől feltételeztetik valaminek jelentősége. És mily ellenmondás itt azt állítani, hogy az ember maga sem ura magának, hogy csaknem minden dolgok hatásainak ki van téve, holott feljebb azt tanította, hogy az ember képes kivánságait, indulatait kormányozni, hogy az ember lehet maga fölött úr. A dolgok igenis hatnak az emberre, de hatnak-e úgy, hogy lényegét, t. i. szellemét, gondolkodását, akaratát mássá tennék? Nem.

Az önhittség a mi örökös betegségünk. A legnyomorultabb, leg-törékenyebb teremtés az ember és egyszersmind a leggyöngébb.³ A képzelődé ezen önhittsége által egyenlőnek gondolja magát az Istennel s vele egyenlő tulajdonságokat igényel magának. Ellenben a többi teremtményektől elkülöníti magát a többi állatoknak, testvéreinek, a teremtés társainak az érzékképességéből igen szerény részt

¹ C'est à elle seule qu'appartient la science et la sapience; elle seule qui peult estimer de soy quelque chose et à qui nous desrobbons ce que nous comptons et ce que nous prisons. 224. 1.

² U. o. 224. és 225. 1.

³ La presumption est nostre maladie naturelle et originelle. La plus calamiteuse et fragile de toutes les creatures, c'est l'homme et quand et quand la plus orgueilleuse. U. o. 226. 1.

juttat. Hogyan volna képes az emberi teremtmény értelme által az állat belső és titkos részeit kikémleni! Montaigne azt mondja, hogy közte és az állatok közt melyik az összehasonlító pont, melynél fogva következtet azok ostobaságára? Ha én a macskával játszom, ki határoz, hogy én töltöm-e vele az időt vagy az velem. Mi oly keveset értjük az állatokat, mint azok minket. Ez oknál fogva ők minket oly ostobáknak tekinthetnek, mint mi őket. Azonban bevallja, hogy az állatok érzékeiről a tapasztalati ismeretnek egy nemét birjuk, valamint azok is hasonló mértékben a mieinkről. Azt kérdi, a belátásnak minő nemével birunk mi, mit az állatoknál nem veszünk észre. Nincs jobb alkotmány, hol a hivatalok, a kötelességek (office) és az igazgatás oly nagy különfélesége jobban el volna osztva, mint a méhek országában. A madarak, ha fészket raknak, ezt teszik jobban tompa, mint egyes szöglet alatt a nélkül, hogy ezen idomok okait és hatását tudják. Majd vizet vesznek csőreikbe, majd agyagot, majd enyvet, pedig nem tudják, hogy a keménynyel a megnedvesítés által könnyebben lehet elbánni. Elegendőképen látjuk, hogy az állatok legtöbb műveiben mily előnnyel bírnak fölöttünk. Ez főkép abban áll, hogy őket a természet anyai gyöngédséggel életük minden munkájában és szükségükben vezeti, holott ezeket az embernél a vak szerencsének és az esetlegeségnek martalékul adja s ránk bizza, hogy azon dolgokat, melyek fentartásunkra okvetlenül szükségesek, a mesterség által kikolduljuk. Az ő baromi ostobaságuk mindazt felülmulja, mire a mi isteni értelmünk képes.¹ Mégis bevallja, hogy a természet minden teremtményét egyenlő szeretettel öleli keblére. Van hasonlatosság az emberi dolgok és a többi élők nagy serege között, mi nem állunk sem alattok, sem fölöttük. Minden mi a firmamentum alatt van, egy törvény alatt áll, ennek csak formája különböző. Vannak különbségek, rendek, fokozatok, de egy és ugyanazon természet alakja alatt. Az ember éppen úgy bizonyos kötelességekhez (obligation) van

¹ En quoy, sans y penser, nous leur donnons un tres grand avantages sur nous, de faire que nature, par un douceur maternelle, les accompagne et guide, comme par la main, à toutes les actions et commoditez de leur vie; et qu'á nous elle nous abandonne au hazard et à la fortune et à quester par art les choses necessaires à nostre conservations; et nous refuse quand et quand les moyens de pouvoir arriver, par aulcune institution et contention d'esprit, à la suffisance naturelle des bestes: de maniere que leur stupidité brutale surpasse en toutes commodites tout ce que peult nostre divine intelligence. U. o. 227. l.

kötve, mint más vele hasonló teremtmények, legkisebb előnye vagy lényeges előrangja nincs azok fölött. Az, a mit véleménye és képzelete szerint igényel, nem más, mint szél és füst. És ha az úgy van, hogy a többi állatok közt ő az egyedüli, ki a képzelődésnek ezen szabadságával bír, az oly előny, melyet drágán megfizet, mert innen származik azon rosszaknak fő forrása, melyek őt gyötrik, úgymint bűn, betegség, határozatlanság (irresolution), bű, kétségbeesés. Nincs tehát látszat, ha azt véljük, hogy az állatok azon dolgokat nem önkénytes természeti hajlamból teszik, melyeket mi választás és szerzett ügyesség által.¹ Hasonló munkától hasonló képességre kell következtetnünk. Be kell vallanunk, hogy azon megfontolást és útakat, melyeket mi használunk, hogy valamit létre hozzunk, az állatok is használják s ezek azt néha jobban, mint mi. Nagyobb dicsőséget hoz, ha vezetettünk és ie vagyunk kötelezve szabályszerűleg cselekedni a kikerülhetetlen természeti szükség szerint, mi az istenséghez közelebb áll, mint szabály szerint cselekedni vakmerő és esetleges szabadságból s biztosabb a természetnek, mint magunknak a kivitel gyepelőit átengedni.²

Ha ez áll, úgy Montaigne soha sem nyilatkozhatik vala oly szépen és meghatón a maga személyes szabadságáról, melyet más emberben is feltesz. Azt kell kérdeznünk, hol rejlik hibás felfogásának gyökere? A középkori philosophia nem vizsgálta a természetet. Ellenben a renaissance kora szükségesnek találta a világot, a természetet is nyomozni. Belátta, hogy azon természeti feltételeket is, melyek szerint az érzéki világban élünk, be kell vonni a nyomozások körébe. Ezen vonás, az embert és tudományát a természethez kapcsolni, a renaissance korán végig vonúl. Ezen befolyást még a theologia és a philologia is megérezte. De a célponton túllőttek, midőn az erkölcsi életet is a természeti processus analogiája szerint gondolták. E hibába beleestek nemcsak a peripatetikusok, a természetbölcészek, hanem a jámbor theosophusok is. Ezen hiba nyomja a francia skeptikusokat is Montaignet, Charront és Sanchezet is. Többet bíztak a természetben,

¹ Je dis — qu'il n'y a point d'apparence d'estimer que les bestes facent par induction naturelle et forcee, les mes choses que nous faisons par nostre choix et industrie. U. n. 230. 1.

² — ionct qu'il est plus honorable d'estre acheminé et obligé à reiglement agir par naturelle et inevitable condition, et plus approchant de la Divinité, que d'agir reiglement par liberté temeraire et fortuite; et plus seur de laisser à nature qu'à nous les resnes de nostre conduite. U. o. II. k. XII. f. 230. 1.

mint az észben, a szellemben. Igaz, hogy az ember mint erkölcsi lény egyszersmind természeti lény is, lételeben a természet által feltételezzetik, de mint szellem a természetet életének mozzanatává teszi s mint gondolkodó és akarattal bíró a természetiségen túlhat. Montaigne ember és állat között lényeges különbséget nem ismer, az embert úgy gondolja, mint állatot, t. i. hogy az pusztán a természeti szükségesség által határozottatott meg, sőt azt mondja, hogy ez közelebb áll az istenséghez, mint a vakmerő és esetleges szabadságból cselekedni, miből látszik, hogy az önkényt mégis felteszi. A természet, melyben legmagasabb fok az élet, szükségképeni törvények szerint működik s ezen működés nem lehet más, mint a milyen ezért a természeti lényeknek nincs szükségök azon törvények ismeretére. De az ember nemcsak természet, nemcsak állat, hanem tudat, szellem is, s mint ilyennek, van belátása a természeti szükségességbe s ezen belátás alapján cselekszik. Az élelmi ösztön p. o. közvetlenül gerjede az emberben éppen úgy mint az állatban, tehát azt ki kell elégíteni. Ezen ösztönt az ember nem úgy elégíti ki, mint az állat, hanem kielégítéséhez az eszközöket megszerzi jogos, törvényes úton és azokat átidomítja. A természet maga gondoskodott az állatok lakásáról és ruházatáról. Az embernek magának kell erről gondoskodni s mit e tekintetben az ember tesz, azt Montaigne kicsinyli. Az ember a természetnél fogva, a maga közvetlenségében nem szabad, csak a lehetőség szerint ilyen, saját tette által kell szabadnak lennie. Másrésről pedig, hogy az ember és állat között az egyenlőrangot megtartsa, erre is ráruházta az ítéletet, az észet, a szabadságot, a kötelességet, az erényt. A valódi szabadság abban áll, ha az ember szántszándékosan, önkénye szerint a jóra vagyis az erkölcsi törvényre határozza el magát. De az állat, valamint a természeti, úgy az erkölcsi törvény tudatához nem képes felemelkedni, tehát a kötelességet sem ismeri, mert a kötelesség nem más, mint az erkölcsi törvény vonatkozása egyes teendőinkre, tehát a kötelesség az állat fölött áll. Mindez pedig felteszi a tudatot, az észet, a gondolkodást. Ha az állat azzal nem bír, ezzel sem bírhat. Igaz, hogy azon kor is mélyen érezte a szabadságot, de tiszta belátással arról még nem bírt s Pomponatius csak nagy nehezen tudta a szabadságot megvédeni a fatalismus ellen, pedig okvetetlenül a fatalismus karjaiba kergettetünk, ha azt mondjuk, hogy az ember csak a természeti szükségesség által határozottatott meg. Montaignet hibás tanaihoz skeptikai álláspontja is vezette. A skepsis tagadja az igazság felismerését az emberi ész által.

Éppen ezért Montaigne az emberi észet a minimumra szállítja le s azért mondja, hogy biztosabb a kikerülhetetlen természeti szükségesség szerint cselekedni, mint esetleges szabadságból. Ez alatt az embernek ön elhatározását, önkényét érti. Igaz, hogy a szabadság teljes fogalmához ez nem elegendő, de annak egyik szükségképpen alkateleme, azt belőle elhagyni lehetetlen, különben cselekedete merő természeti processussá válik. Montaigne azt mondja, ha az ember képzeli, hogy neki előnye van a többi állatok fölött, ezt drágán fizeti meg, mert ez bajainak fő forrása, mint a bűn. De valamint a betegség csak az élőben lehet, úgy a bűn csak abban, ki szabad. A szabadság t. i. a formai szabadság, az önkény nélkül nincs sem bűn, sem erény. Az állat bünt nem követhet el, tehát erénye sincs.

Montaigne azt mondja: gőgös önhittség, hogy inkább saját erőnknek, mint a természet adakozó kezének tulajdonítjuk azt, mit ügyességben birunk. Ő a képességet és a tehetséget, melyet a természettől kapott, éppen úgy becsüli, mint azokat, melyeket a kikoldult tanítás által összekeresett. Nem áll tehetségünkben szebb ajánlatot szerezni, mint azt, hogy az Isten kegyelmes irántunk, a természet pedig kedvez nekünk. De hogy az isteni kegyelem hasson bennünk, e tekintetben nekünk is cselekedni, a kegyelem felé közeledni kell, a természet kedvezőségeit pedig meg kell ragadnunk.

Miért mondjuk, hogy az az emberi gondolkodáson alapuló tudomány: tudni megkülönböztetni oly dolgokat, melyek betegségünkben hasznosak, oly dolgoktól, melyek nem azok. Candia szigetén a nyállal megsebzett kecske milliom növény közül kikeresi a diktamot, hogy azzal gyógyítsa magát. A tekenősbéka, ha a viperából evett, hajtónak keresi az origantumot. Miért nem mondjuk itt is, hogy az tudomány. Mert azt állítani, hogy őket a természet oktatja, ez annyi, mint az állatoknak nagyobb joggal tulajdonítani tudományt, ha oly megbízható mesterük van. Az mindegy, ha a kutya saját belátása vagy Trapezunti György logikája szerint cselekszik. Trapezunti Gy. logikájára megtaníthatok minden embert, ellenben ezt nem tehetem a kutyával és semmiféle állattal. Az állat cselekszik a beléje oltott ösztön és a mit ez felgerjeszt, a kívánság szerint. Az embernek ennél megállapodnia nem lehet, de nem is szabad. Montaigne pedig éppen azt mondja, hogy mi az állatokat mintául vehetjük, mivel azok a természeti ösztönnek engedelmeskednek s szabadok az igényektől. Sőt hozzáteszi, hogy

el kell állatiasodnunk, hogy bölesek legyünk.¹ Sok adomát felhoz az állatok erényeiről, úgy mint hálájáról, hűségéről, ragaszkodásáról, nagylelkűségéről s mindezt megtörtént ténynek veszi. Ha pedig azt állítjuk, hogy mi az állatokat mégis hatalmunkba kerítjük s hogy tetszésünk szerint használjuk, az csak oly fölény, minővel egyik ember bír a másik fölött. Ezen feltétel alatt vannak rabszolgáink.

És az állat arra is képes, hogy tőlünk kapjon oktatást. A rigó, a holló, a papagáj tőlünk megtanulják a nyelvet, bírnak tehát itélettel. Annyira megy, hogy az elefántoknak a vallás egy bizonyos nemét tulajdonítja. És noha más, állatoknál nem veszünk észre hasonlót, nem vagyunk jogosítva állítani, hogy semmi sincs náluk a vallásból, mert egy előttünk ismeretlen dologról valamit állítani vagy tagadni nem lehet.

A kívánságok vagy természetesek és szükségesek vagy természetesek, de nem szükségesek, vagy sem természetesek, sem szükségesek. Utóbbiak az embernek csaknem valamennyi kívánságai. Ezeknek megfelelnek a közönségesen fölösleges és mesterkélt szükségletek. Mert az csaknem hihetetlen, hogy a természet mily kevéssel megelégszik. Azokról, a mit konyháink készítenek, semmit sem tud, sem boraink finomságáról, sem a szükségtelen fűszerekről, mi által fazekainkat elnyalánkositjuk.

A tudományosság, véleménye szerint, csak úgy tartozik a házi szükségek közé mint dicsőség, nemesség, méltóságok, gazdagság, tehát csak melleslegesen és a képzeletben, de nem a természet szüksége szerint. Nekünk hogy a polgári társaságban éljünk, kevéssel több kötelességekre, szabályokra van szükségünk, mint a darvaknak, hangyáknak a magukéiban, mert azt látjuk, hogy a tudományosság nélkül is jól viselik magukat. Midőn látja, hogy törvényeink, szokásaink az emberi társadalomban sok zavart szültek, boldognak mondja a vad népeket, a kannibálokat, kik csodálatos egyszerűségükben és tudatlanságukban leélik életüket könyvek, törvény, király és vallás nélkül.² Ki cselekedeteink szerint méltányol minket, az több jeles embert talál a nem-tudósok, mint a tudósok között. Ha minden teljesen egyenlő volna egymással, mégis az ártatlanság és az egyenesség döntene, mert ezek rendszeren kizárólag a nem-tudósoknál találtnak. Pusztán szerény

¹ Il nous fault abbestir pour nous assagir et nous esblouir pour nous guider. U. o. 248. l.

² U. o. 248. l.

alávetés teheti a becsületes embert. Nem lehet minden emberre bízni kötelességeinek megítélését, kell azokat számára megszabni, nem pedig választásának véleményére hagyni, másképpen az egyszerűség és belátásunk végtelen különfélesége s értelmünk mértéke nyomán oly dolgok jönnének létre, melyek miatt az emberi társadalom meg nem állhatna.

Az első törvény, melyet az Isten az embereknek előírt, a feltétlen engedelmesség volt. Ebből ered minden erény, az ellenkezőből minden bűn. Itt és más helyeken beismeri, hogy az ember tudja a különbséget az erény és a bűn között. Tudja-e ezt a különbséget az állat? Az első törvény, melyet az Isten az embernek adott t. i. a feltétlen engedelmesség szerinte is az állatra nem vonatkozik. Az ember pestise az a vélemény, hogy tud valamit.¹ Hogy mondhat ilyet, hisz az isteni törvény csak arra vonatkozik, ki azt tudhatja. Az isteni törvény az egyáltalános jó, és a jónak igaznak is kell lenni. Tudás az emberi szellem lényege. Míg az ember azt gondolja, hogy az eszközöket és az erőt magában találja, addig nem fogja felismerni, mivel tartozik urának.²

De ha a tudományok csakugyan azt tennék, mit róluk a bölcsészet magasztalva említ, ha a minket bántó rossznak élet eltompítaná, mit csinálnának akkor, mit a tudatlanság nem éppen oly jól vagy még biztosabban megtesz? Ha semmi valódi rossz nem nyom minket, a tudás okoz magának ilyet. Az örültek cselekedeteiből tudjuk, hogy lelkünk legtevékenyebb hatása mily szorosan összefügg az örültséggel. Az igaz, hogy nem egy tudós a nehéz feladatok megoldásában megtévedt, de ez senkit sem riaszt vissza, hogy a nehéz kérdéseket ne próbálja megoldani. Az együgyűség (simplesse) jó út, hogy ne legyenek bajaink, az nagy szerencsénknek előkészítője. Mind a mellett ezen állapotot nem kell minden érzés nélkül gondolni. Ki a bajok ismeretét és érzését kiirtaná, az egyszersmind a gyönyörnek ismeretét és a kellemes érzését kiszakítaná belőlünk s megsemmisítené az embert. A baj ismét javunkra szolgál. A tudatlanságnak azon nagy előnye van, hogy a tudomány maga az ő karjaiba hajt minket, ha nyomasztó bajaink elviseléséhez nem tud erőt nyújtani. Mert mit prédikál a

¹ La peste de l'homme, c'est l'opinion de sçavoir. U. o. 246. l.

² Tant qu'il pensera avoir quelque moyen et quelque force de soy, i amais l'homme ne reconnoistra ce qu'il doit à son maistre. 247. l.

philosophia akkor, midőn azt mondja, hogy gondolatainktól, melyek minket kinoznak, forduljunk el, ellenben olyanokkal, melyek az élvezett gyönyörökre emlékeztetnek, foglalkozunk

A teremtőnek művei között hatalmának jelei azokon vannak legvilágosabban kinyomva, melyeket mi legkevésbé értünk. A keresztyénekre nézve az egy intés a hithez, ha valami hihetlennel találkozunk. Az ilyen annál észszerűbb, minél inkább van az emberi ész ellen. Mi úgy mondjuk ezen szavakat: hatalom, igazság, igazságosság. Ezek oly szavak, melyek nagy dolgokat jelentenek, de a dolgot semmikép sem érthetjük. Az Isten egyedül gondolhatja magát, műveit megmagyarázhatja. Ilyet tesz ő a mi dadogó nyelvünkön, hogy lebecsátkozzék hozzánk, kik a porban fekszünk.

A rész, mely az igazság ismeretéből nekünk kijutott, nem saját erőnk által szerzett.¹ Ezt világosan megmutatta az által, hogy azon tanukat, kik minket fenséges titkaira megtanítottak, az együgyűek (simples) és a tudatlanok közül választotta ki. Nem a mi eszünkötől, értelmünkötől kaptuk a vallást, hanem idegen tekintélytől és idegen parancsolattól. Értelmünk gyengesége inkább segít minket, mint az erő, vakságunk inkább, mint a tiszta látás. Hogy az isteni tanokban oktattatunk, ez inkább tudatlanságunk, mint tudományosságunk által közvetítették. Nem csoda, hogy természetes és földi gondolataink ezen természetfölötti és mennyei tanokat fel nem foghatjuk. Sajnálattal kell mondanunk, hogy Montaigne keveset hatott be a keresztyén vallás tanaiba, midőn azt írja, hogy nem értelmünkötől kaptuk a vallást, hanem idegen tekintélytől és parancstól. De ilyen volt a középkori felfogás, melyhez Montaignet a skepticismus hajtotta. A keresztyén vallás az emberi észhez és természethez egészen hozzámért, az az emberre nézve nem idegen.

Azt vizsgálja tehát, áll-e az ember erejében azt megtalálni, mit keres és hogy ezen nyomozás, melyre annyi századokat fordított, adott-e neki új erőt vagy valamely alapos igazságot. Ha lelkiismeretes akar lenni, be fogja vallani, hogy az egész nyeresemény, melyet ezen hosszadalmas kutatás által nyert, abban áll, hogy gyengeségeit beismerni tanulta.² A tudatlanságot, mely a természetnél fogva bennünk rejlett, a hosszú tanulmány által megerősítették. Az emberek, kik mindent

¹ La participation que nous avons à la connoissance de la vérité, quelle qu'elle soit, ce n'est point par nos propres forces que nous l'avons acquise. 252. l.

² U. o. 253. l.

nyomoztak, utóljára beismerték, hogy a tudományok halmazában semmi sem szilárd tartalmú, hanem minden hiúság, ők lemondtak az önhittségről s elismerték természeti állapotukat. Vegyük az embert a legnagyobb tökélye szerint. Itt azon kis számú kiválasztottakat érti, kik, miután szép természeti erővel megajándékoztattak, ezt gond és tanulmány által gyarapították s a bölcsesség legnagyobb fokára emelték. Mindazon fogyatkozásért és hibáért, melyet az emberi társadalomban találunk, Montaigne egyenesen őket teszi felelősekké. A mely ember valamit keres, egyet meg kell neki engedni. Vagy azt megtalálta, vagy meg nem találhatja, vagy még keresi. Minden philosophia ezen három úton indult meg. Célja az igazság, ismeret és bizonyosság. A peripatetikusok, epikureusok, stoikusok és mások hitték, hogy megtalálták az igazságot. Karneades és az akadémikusok kétségbe estek, hogy valaha célhoz jussanak s úgy vélekedtek, hogy az ember saját ereje által nem juthat el az igazság határáig. A magát beismerő tudatlanság, mely magát vizsgálja, nem egészen tudatlanság. Ily alakú volt Pyrrho tana. Ő és hívei minden ítéletről lemondtak. A cselekvésben alkalmazkodtak a természeti hajlamokhoz, az ösztönhöz, a polgári törvények és szokások szabályaihoz, minden saját vélemény és ítélet nélkül. Azt mondják van tehetségünk nyomozni, de nincs tehetségünk valamiről elhatározni, hogy azt alaposan megvizsgáltuk. Jobb dolgunk van, ha az aggodalmas nyomozásról lemondunk s a világ rendes menetét követjük.

Mennyivel tanultabbak, úgy a vallás, mint a politika törvényeit tekintve, az együgyűek. Ezek elismerik az ember gyengeségét s felülről elfogadják a segedelmet. Ők megsemmisítik ítéleteiket, hogy a hitnek nagyobb tért engedjenek. Lelkeik egy fehér lap, mely mindent elfogad, mit az Isten újja ráír. Minél inkább alávetjük magunkat az Isten alá és minél inkább megtagadjuk magunkat, annál jobban állunk.

Tehát kitetszik, hogy a három régi philosophiai sekta közül kettő elismeri a kételyt és a tudatlanságot, a dogmatikusokra pedig, mint a harmadikra nézve könnyű belátni, hogy a legtöbbben csak azért veszik fel a bizonyosság képét, hogy nagyobb tekintélyt adjanak maguknak. Montaigne nem hiszi, hogy Pythagoras, Plato, Epikur a számokat, az ideákat, az atómokat kész pénz gyanánt adták volna ki. A régi philosophusok nem is akartak igazságot alapítani, hanem tanulmányaikat gyakorolni. Hogy ez így van, mutatja véleményeik.

változékonysága és semmisége. Mi lehet semmisebb, mint az Istent saját mértékünk szerint mérni, őt és a világot képességeink, törvényeink szerint megítélni. És mivel mi pillantásunkkal dicsőségének székéhez fel nem emelkedünk, hozzánk akarjuk őt lehúzni a romlás és a nyomor lakához. Az ész mindig tévutakon jár, kivált ha isteni dolgokról van a szó. Ki érzi ezt mélyebben, mint mi? Mert mind a mellett, hogy csalhatatlan elveket tulajdonítunk neki, hogy nyomdokait a szent írás fáklyájával megvilágítjuk; mégis naponkint látjuk, ha a rendes úttól eltér vagy elhagyja azon utat, melyet számára az egyház kiegyengetett, mindjárt téved s az emberi vélemények hullámzó tengerén teljes bizonytalanságban ide s oda hányattatik.

A mi tulajdonságaink közül egyet sem lehet az isteni természetnek tulajdonítani a nélkül, hogy be ne mocskoltassék. A határtalan szépség, hatalom és jóság hogyan engedhetné meg a legkisebb összehasonlítást a parányi emberrel? Es mi mégis az Istennek határokat szabunk ki s az emberi ész által őt körülhatároljuk. Mi akarjuk őt értelmünk semmis látszatához kötni, ki a mi értelmünket alkotta. Lekötelezte magát az Isten, hogy belátásunk határain túl nem megy? Tegyük fel, hogy az ember az Isten némely műveinek nyomait ki nem nyomozhatta, azt gondolja, hogy az Isten mindent, mit tehetett, már megtett, hogy minden erejét, minden ideáit ezen teremtett műben már kimerítette? Az ő uralma a Te szemhatárodon túl a végtelenbe terjed. Ezen részecske egy semmi az egészhez képest. Az helybeli törvény, melyre Te hivatkozol mert az általános törvényt nem ismered.¹ Ha ő értelmet felnyitotta, ez nem azért törtéet, hogy hozzád lealacsonyítsa magát, vagy hogy hatalma fölött Te örködjél. Az emberi test a levegőben nem repülhet. Ez a Te törvényed. A nap állandó lak nélkül végig futja közönséges pályáját, a tenger és a föld össze nem zavarhatják határaikat, a test rés nélkül át nem mehet a falon. Az ember nem élhet a tűzben. Rád nézve ő alapította meg ezen törvényeket. A keresztyéneknek bebizonyította, hogy ha tetszett neki, mindazokat útjából eltávolította. A mindenható nem kötötte magát az erők egy bizonyos mértékéhez. Montaigne szerint az emberi ész az istenivel szemben, mely minden bölcsesség forrása, semmis. De mily hiányos felfogás, ha az Isten a maga hatalmával

¹ C'est une loy municipale que tu allegues; tu ne sçais pas quelle est l'univeselle. 266. I.

tetszés szerint csak játszik, ha az általa alkotott törvényeket kénytelen néha útjából eltávolítani. Az ő bölcsesége nem látta azt, hogy azok útjában fognak állani, hogy kénytelen lesz magát kijavítani? És ezt csak a keresztyéneknek bizonyította be. Igaz, hogy azon törvényeket nem az ember teremtette és azokat meg nem változtathatja, meg nem semmisítheti, de felismerheti és észszerű céljaira fordíthatja. Tehát az emberi és az isteni ész között nincs oly áthidalhatatlan távolság, mint azt Montaigne gondolja.

Igy folytatja tovább okoskodásait. Mi az Istent kötjük a természeti törvényekhez, a mint azokat mi gondoljuk. Mennyi eseményt nevezünk csodásnak és ismét mást természetesnek. Ha azt mondjuk: eljárunk a természet szerint, ez annyit jelent, mi követjük parányi értelmünket a meddig ez ér. Mi azon túl van, az nekünk, szörnyünek és rendkívülinek látszik lenni. Ily módon a legokosabbak előtt minden szörnyü, mert ezeknek az emberi ész már régen világossá tette, hogy ez a világon semmin sem alapszik s még azt se tudja biztosan bebizonyítani, hogy a hó fehér vagy, hogy van-e valami vagy semmi, van-e tudomány vagy tudatlanság, vagy hogy élünk-e? Mások azt mondják, hogy a természetben nincs támadás és enyészés. Protagoras állítja, hogy mindenről lehet egyenlőképp vitatkozni. Parmenides azt tanítja: mindenből, a mi lenni látszik, általában semmi sincs, csak az egy van. Zeno az ellenkezőt: az egy nincs, általában semmi sincs. Ha egy volna, vagy másban vagy magában kellene lennie. Ha másban volna, úgy kettő volna, a befoglaló és a befoglalt. Ezen tétel szerint a dolgok természete semmi mint egy árny, igaz vagy hamis.

És mint mindennek, úgy a mi emberi nyelvünknek is vannak hiányai és fogyatkozásai. Sok tévedést okoznak a nyelvtani hibák.

A philosophusok azt mondják, hogy minden tudománynak vannak elvei. Ha ezen védfalat le akarjuk rontani, ők azt mondják, nem lehet azzal vitatkozni, ki az elveket tagadja. De az embernek nem lehetnek elvei, ha azokat nem az Isten nyilatkoztatta ki. Jól van. Fogadjuk el azt, mit itt Montaigne mond. De azt kérdezzük tőle, kinek a számára nyilatkoztatta ki az elveket? Bizonyosan az emberi ész számára s azokat gondolkodásukkal kinyomozni, az isteni tisztelet egy neme. Az állat azon elveket nem nyomozhatja.

A philosophusok hiába hivatkoznak az észre, mert ez minden fogyatkozásnak és hibának ki van téve. Mi által akarjuk az észet jobban vizsgálni, mint maga által. Ha ez valamit ismer, legalább saját

lényegét. Ez a lélek s az ész ennek része vagy hatása. De a lélekről és annak lakhelyéről különbözők a philosophusok véleményei. Ezen vizsgálódásnál ő is kiemeli azon nehéz kérdést mikép függ össze lelkünk, ezen szellemi lény, a testi tömeggel? Ezt fel nem fogjuk. Az valószínű, hogy ha a lélek valamit tudna, mindenek előtt magáról birna tudattal s ha valamit felismerne, az kivált teste, hüvelye volna. De az emberi test anatómiájáról az orvosok ma is veszekesznek. Ha az ember magát nem ismeri, hogy fogja erőit és functióit ismerni? Ha birunk is némely fogalmakkal, az csak esetlegesség. Szerinte a tulajdonképpeni lényeges ész, melynek nevét lopjuk, csak az Istenben lakik, az ebből ered s az Isten tetszésétől függ egy sugarat hozzánk is juttatni. Montaigne szerint tehát az Isten tetszése szerint nyilatkozik s nem lényegének szükségességénél fogva, az emberi szellemről pedig azt állítja, hogy ha van is benne tudomány, az csak esetleges. De az emberi szellem lényege a tudás, azt tehát lehetetlen, hogy benne az ismeret csak esetleges legyen. És mégis gyakorlati tanai a lélekről s viszonyáról a testhez helyesek s azt mutatják, hogy a sötét középkori nézeteken túlemelkedett. Azt írja: a mi lényünkben a test magas rangot foglal el. Azok, kik két fő részünket egymástól elválasztják, nagyot hibáznak. A lélek törvénye, hogy ne vonuljon magába, a testet meg ne vesse, hanem legyen segedelmére, vezesse őt a jó úton s legyenek céljaik összhangzók.¹ Semmi sem oly szép, mint az ember szerepét helyesen játszani s egy tudomány sem olyan nehéz, mint az életet helyesen átélni.² A szellem könnyítse és elevenítse a test nehézségét, a test adjon a szellemnek szilárdságot. Ezen az Istentől nyert ajándékban minden rész méltó figyelmünkre s egész a legkisebb hajszálig tartozunk azért számolni.³ A szerencse nem tesz nekünk se jót se rosszat, csak az anyagot adja hozzá, melyek a szerencsénél hatalmasabb lelkünk tetszése szerint feldolgoz, mert ő egyedül okozója és teremtője szerencsés vagy szerencsétlen állapotunknak.⁴

Mily egészséges az, mit az utolsó pontban mond. Általában, ha a gyakorlati téren áll, ott reflexiói nagyobbára olyanok, hogy azokhoz örömmel adhatjuk beleegyezésünket, de midőn az elméleti térre lép,

¹ U. o. 329. l.

² U. o. 583. l.

³ U. o. 586. l.

⁴ U. o. 130. l.

ott mindjárt a sivár skepsis szól belőle. Inkább azt akarja hinni, hogy a philosophiát a bölcsesek csak úgy mellelegesen űzték s nem akarták bevallani tudatlanságukat s az ész gyengeségét. Az emberi képzelődés nem ismer olyat, sem jót, sem rosszat, mit a philosophia ne tanított volna. Éppen ezért — így szól — ötleteimet vándoroltattam a publikumban, mert noha előkép nélkül jöttek a világra, tudom hogy a régiek ötletei közt szép rokonságuk van, de senki sem mondhatja: ez tőlem var véve. Erkölseim egyszerűek, semmi philosophiai sektától nem kértem az alapelveket. Ha még oly tuskóneműek, ha kedvem kerekedett azokat elbeszélni s kissé tisztességesen felruházva a publikumba küldeni, rajta voltam, hogy reflexiókkal és példákkal segítsek rajtok. Bármilyen volt életem, én ennek kormányáról (regiment) semmit sem tudtam, csak midőn már készen volt. Lehet, hogy van benne valami új. Én történetesen philosophus vagyok, a nélkül, hogy arra gondoltam volna.¹

Igazuk van azoknak, kik azt tartják, hogy az emberi értelemnek sorompókat kell felállítani, úgy a tanulásban, mint egyébben, ki kell mérni lépéseit. Fékezhetjük azt a vallás, törvények, szokások, tudományok, időbeli és örök jutalmak és büntetések által, látni fogjuk, hogy szilaj természete minden féket leráz. Az egy légnemű test (c'est un corps vain), melyet semmiféle hurokkal nem lehet megfogni. Csak kevés jó lelkű ember van, kinek viselkedésében meg lehet nyugodni. Jobb az embereket kiskorúság alatt tartani.² A régi kor szabadsága és szilárdsága a philosophiában és tudományokban különféle véleményeket idézett elő, mindenki mert itélni és választani. Ma, midőn az emberek mindnyájan egy úton járnak s a tudományokat polgári tekintély által nyertük, úgy hogy az iskolák egy minta, egy disciplina alatt állanak; nem tekintünk többé arra, mennyit nyom az éreztézés, hanem a forgalomban elfogadjuk azt a szokásos érték szerint, melyet neki a közönséges jóváhagyás adott. Még sem könnyű szellemünknek korlátokat emelni. Az kíváncsi és tudnivágyó. Az ember a tapasztalásból tudja, hogy, midőn valami az egyiknek nem sikerült, sikerül az a másíknak s mi ezen században ismeretlen volt, az a következőben napvilágra jött s hogy a tudományok nem öntöttek formába, hanem lassankint képződtek, a mint ismételve kisimítottak. Az ember min-

¹ U. o. 279. l.

² Il est plus expedient de les metre en tutelle. U. o. 286.

denre képes. Minden nyomozásnak és harcznak célja a tiszta elvek. Ha minden törekvését nem ezen cél határozza meg, végtelen kétség martalékává lesz. Itt oly elveket mond ki, melyek az őt fogva tartó skepsis békóiból a felszabaduláshoz reményt nyújtanak.

Azon körülmény, hogy nincs tétel, mely nem lehetne kétséges, elég bizonyosság arra, hogy természetes ítéletünk azt, a mit tud, nem fogja fel elég tisztán. Ez annak jele, hogy én azt másképen fogtam fel, mint természetes tehetségem által, mely bennem és más emberekben rejlik. Montaigne ezt kedélyünk hibás szerkezetében keresi. Megzavarják ítélő tehetségünket a betegségek, szeszes italok, nagy változások, sőt a kicsiségek is, míg van egy óra életünkben, hol lelki erőink helyes szerkezetükben vannak. Magáról azt mondja, ha egészséges, ha derült nap ragyog rá, akkor igazán derék ember, ha egy tyúkszem nyomja, akkor mogorva, kiállhatatlan. Ha sötét, epés szeszélyű, azt sem érti, mit maga tett a papirra. A mint van vele, úgy van mással is. Ha értelmünk ítélete a dolgok annyi befolyásának van kitéve, minő bizonyosságot várhatunk tőle? Midőn Montaigne ezeket látta, nem fontolta meg, hogy az igazságot az ily külső befolyások iránt közönyös. Mind a mellett, miután ingadozását felismerte benne, a vélemény állandósága fejlett ki. Mert noha az újban sok látszat rejlik, nem szereti a változást. Ily módon Isten segédelmével nyugodtan tartotta meg magát a lelkiismeret furdalása nélkül vallásunk régi hitpontjainál a felekezetek tévedései közt, melyeket századunk szült. Ellenszenvvel viseltetett minden újítás ellen, lépett legyen ez fel bármily alakban.¹ És mégis a vallási igazságok vizsgálása az egyházi pártok által nincs ellenére, sőt azt üdvösnek tartja. Elvben tehát a reformáció jogosultságát elismeri. Híve a katholicismusnak és mégis némely intézményei ellen felszólal, p. o. a szerzetesi élet ellen. A katolikus világban a házasság szentség. Ő azt mondja, a házasság a polgári társadalomban a legszükségképpenibb és a leghasznosabb kapcsolat. Mind a mellett a szentek tanácsában az ellenkezőt csinálták ki. A nőtlen állapotot tisztességesebbnek tartják s a tiszteletre legméltóbb osztálynak tiltják a házasságot.²

Tekintve gyakorlati életünket, itt se bizik az észben. Azt mondja, nagy zavarba döntenők magunkat, ha erkölcsünk szabályait magunk-

¹ Je suis desgouté de la nouvelleté, quelque visage qu'elle porte. U. o. 48 l.

² U. o. 415. l.

ból akarnók meríteni. A mit értelmünk e tekintetben, mint legvalóbb színüt ajánl, ez: mindenki tartozik országa törvényeinek engedelmeskednie, mert a kötelességnek mindig csak esetleges szabályai vannak. De az igazságnak mindig és mindenütt egyenlő és változhatatlan alakja van. Jogot és igazságot, ha az ember ilyet ismerne, egy ország esetleges szokásaihoz nem kötné inkább, mint másokéihoz. Semmi sincs mi inkább volna a változásoknak alávetve, mint a törvények. Mióta gondolkodni tudok, láttam, hogy az angolok azokat háromszor négyszer megváltoztatták, még pedig nemcsak a politikában, hanem a legfontosabbban is mivel bírunk, a vallásban. Mit mond erről a magas szűkségről a philosophia? Azt-e, hogy mi az ország törvényeit kövessük azaz egy nép vagy egy fejedelem véleményeinek hullámozó tengerét, kik az igazságot annyi szinnel festik, mennyi bennök a szenvedélyek változósága? Itéletem nem ilyen ingadozó. Adjunk hálát a teremtőnek, hogy hitünket a változékony ájtatosságról felvilágosította s szent szavának örök sziklájára felépítette.

De a philosophusok igen tréfásak midőn, hogy némely törvényeknek bizonyosságot adjanak, azt mondják, hogy vannak azok között változhatatlanok, örökkévalók, melyeket természeti törvényeknek neveziünk, melyek az emberi nemnek saját belső lényegénél fogva vannak benyomva. Ezek közé némelyek többet, mások kevesebbet számítanak. De e mellett oly szerencsétlenek, hogy azok között egyetlen egy sincs, melyet nemcsak egy, hanem több nemzet nem vetett volna félre, pedig az egyetlen valószínű jel, melyről a természeti törvény megismerhető, hogy általánosan elfogadtatik. Mert annak, mit nekünk a természet valóban parancsolt, kétségen kívül általános beleegyezéssel engedelmeskednénk. Protagoras a törvényekről azt mondja, hogy annak más lényege nincs, mint a hatalomtelj és a törvényhozónak hatása, máskép azok csak közönyös dolgok nevei. A világ véleményei semmiről sem ágaznak el úgy, mint a törvényekről és a szokásról. Gyermekapagyikosság, nőközösség, lopás, kicsapongás a gyönyörökben, ezek szokásban vannak minden nemzetnél. Mint később Helvetius, Montaigne is összeállítja a népek törvényeit. Ez által csak azt akarja kimutatni, hogy mi a természet egyenes útját elhagytuk. Ezért mondja, hihető, hogy vannak természeti törvények, mint azt más teremtményeknél is észreveszszük, de nálunk azok elvesztek. A kedves emberi ész mindenütt akkor uralkodni és parancsolni. A különféle szempontok, melyek szerint a dolgokat lehet vizsgálni, okozzák a különféle véleményeket.

Egyrésről int minket, hogy a létező szokásoknak, törvényeknek engedelmeskedjünk, másrésről azt tapasztalta, hogy azok a különféle népeknél különfélék, változók holott az igazság csak egy. Azon felül azokat leginkább csak a külső viszonyok eredményeinek tekinti. Így természetes, hogy azok változók. Ajánlja a ragaszkodást a létező rendhez, de fentartja magának a jogot, hogy a törvényeket bírálatalag vizsgálja. Az ő gyakorlati értelme hódol a közvéleménynek, de elméleti ítéletét szabadon akarja használni, pedig éppen az emberi elméleti értelmet tartja gyengének. Ez igenis nála sokszor a szeszély önfejűségében nyilatkozik.

Charron, Montaigne ifjabb kortársa *Sagesse* című művében szintén azon alapon áll. Ő is ajánlja, hogy az ország törvényeinek és szokásainak engedelmeskedjünk, nem azért, mivel jók és észszerűek de mivel szokásban vannak, még akkor is, ha az észszel és a természeti törvényekkel ellenkeznek. Úgy vélekedik, hogy szadadságunkat elegendőképpen megvédte, ha az erkölcsöket és a törvényeket bírálhatjuk. Külsőképpen tehát a törvények iránt engedelmességet hirdet, de bensőképpen másképpen gondolkodik. A külső, a cselekedet a közösségi életre vonatkozik, a gondolatok a mieink. Sikamlós út! Mind Montaigne, mind Charron tanaiból azt látjuk, hogy azon korban a belső és a külső életre nézve nem volt meg a belső béke. Charron azt elméletileg, Montaigne gyakorlatilag jól belátta, hogy mindaz, mi valóban a mienk, a szabadságon alapszik és mégis akaratunkat a természet, az ösztön által akarják vezetetni, a külső cselekedet a törvénynek van alávetve s csak belsők szabad. Skeptikusok, kik az emberi ész és tudományt képtelennek tartják az igazság felfedezésére nem lehetnek tanítóink, hogy minket a legtöbb kincsünkről a szabadságról és erköicsi életünkről felvilágosítsanak.

Mindent, mit ismerünk — állítja Montaigne — azt ismerjük az ismerőnek tehetsége által. Mert mivel az ítéletet az ítélőnek operatiója eszközi, természetes, hogy ő ezen operatiót saját erejénél és akaratánál fogva végzi, nem pedig idegen erőszak által, mely eset volna akkor, ha mi a dolgokat saját lényegük törvényénél fogva ismernők meg. De minden ismeret az érzékek útján jut el hozzánk. Ezek tanítóink, velők kezdődik az ismeret, azokba oszlik fel. Szóval mi nem tudnánk többet, mint egy kő, ha nem tudnók, hogy van zend, szag, fény, íz, mérték, súly, lágyság, keménység, görbeség, szín, simaság, szélesség, mélység. Itt van a terv, a tudományok egész épületének elve.

Némelyek szerint a tudományok nem egyebek, mint érzés. A későbbi sensualismusként tanai itt általánosságban ki vannak mondva. Mind a mellett tanítja, hogy az érzékek a tévedésnek és csalódásoknak vannak alávetve.

Az érzékekre nézve kétségbe vonja, hogy az ember minden természeti érzékkel el van-e látva. Ha az egyik hiányzik, ezt a hiányt az értelem fel nem fedezheti. Érzékeink képezik az észrevétel véghatárát s egyik érzék a másikat nem pótolhatja.¹ Ki tudja, nem-e ezen hiány miatt maradnak a dolgok legtöbb tulajdonságai előttünk elrejtve. Az almának lehet szárító és összehúzó nedve, de nincs érzékünk, melyre az hasson. Az tán különös érzés, mely a kakasokkal az éjjéli és a reggeli órát érezteti s őket a kukorékolásra ingerli. A nedvesség, melyet egy fának a gyökerei felszívznak, lesz törzsszész, levelekké, virággá. Vajjon a mi érzékeink azok, melyek a tárgyak tulajdonságait oly sokféle módon megváltoztatják, megvannak-e ezen tulajdonságok a tárgyakban magukban véve? Minthogy állapotunk a dolgokat maga szerint képezi, nem tudjuk, mik a dolgok igazság szerint, mert semmi sem jut hozzánk, mint az, mi érzékeink által megváltoztatik és meghamisítottatik.² Hogy a dolgok látszatáról (apparences) szólhatnánk, kellene egy birói szerrel bírunk, hogy ezen szert helyreigazítsuk, bizonyításra van szükségünk, hogy ezen bizonyítást helyreigazítsuk, egy szerre volna szükségünk. Örökös körben mozognánk. Mivel az érzékek ily bizonytalanok, azt az érznek kell megtenni. De az ész sem biztos, ehhez más ész kell s így a végtelenig. Képzelődsünk nem tapad az idegen dolgokhoz, hanem az érzékek közvetítése által támad. Az érzékek pedig fel nem fogják az idegen tárgyakat, hanem csak az érzéknek saját fogékonyságát. Tehát képzelet és látszat nem a tárgyban vannak, hanem csak az érzék szenvedő fogékonyságában, pedig szenvedés és fogékonyság két különböző dolog. Ki a látszat szerint itél, nem itéli meg a tárgyat maga szerint. Ha azt modjuk, hogy lelkünk érzékeinek szenvedése az idegen tárgyak tulajdonságait a hasonlóság által vezeti hozzánk, ezen hasonló-

¹ C'est le privilege des sens d'estre l'extreme borne de nostre apperception: il n'y a rien au delà d'eulx qui nous puisse servir à les des couvrir; voir ny l'un des sens ne peult decouvrir l'autre; ils font trestouts la ligne extreme de nostre faculté. U. o. 303. l.

² — Nostre estat accommodant les choses à soy et les transformant selon soy, nous ne scavons plus, quelles sont les choses en vérité, car rien ne vienne à nous que falsifié et alteré par nos sens. U. o. 309. l.

ságról hogyan szerez a lélek és az értelem bizonyosságot, ha az idegen tárgyakkal közvetlen érintkezési pontja nincs? Pusztá látszat szerint pedig nem ítélnénk s egy látszat ellentmond a másiknak.¹ Ha azt állítjuk, hogy egy kiválasztott látszat a többiekre nézve szabály, ezen kiválasztottnak más által kellene igazoltatnia, ennek egy harmadik által s így tovább. Nincs határozott lényegisége sem lételünknek, sem a tárgy lételének. Nincs ismeretségünk a léttel, mivel az egész emberi természet szüntelen a születés és a halál között a középen áll s magáról csak egy sötét látszatot, árnyékot és bizonytalan véleményt ad, mivel a dolgok egyik változásától a másikhoz az átmenetnek vannak alávetve; ezért az ész, mely az állagot keresi, megcsalatva látja magát, mivel az állagot és az állandó tartamot fel nem fogja, mivel minden a levésben van és még nem valami, vagy mivel kezd elhalni, mielőtt születnék. A mi kezdődik lenni, soha se jut el a lét tökélyéhez. A mi valóban van, az örök, az soha nem kezdődött. annak soha sem lesz vége, arra az időnek nincs befolyása. Az idő egy változékony dolog, mely megjelenik, mint egy árnyék, mely mindig az anyaggal hullámzik, a nélkül, hogy állandóan lenne. Így van a dolog a természettel is, mely méretik, mint az idő, mely azt méri. Csak az Isten van, nem az idő méretei, hanem a változhatatlan örökkévalóság szerint, kezdet és vég nélkül. Mily nyomorult az ember, ha nem emelkedik túl az emberiségen. Ezen kívánság hasznos, de egyszersmind képtelen. Fel fog emelkedni, ha az Isten rendkívüli módon erőt ad neki és ha saját erejét megtagadja. Csak

¹ Pour iuger des apparences que nous recevons des subiects (tárgyak) il nous faudroit un instrument iudicatoire; pour verifier cet instument, il nous y fault de la demonstration, pour verifier la demonstration, un instrument: nous voylà au rouet. Puis que les sens ne peuvent arrester nostre dispute, estant pleins eulx mesmes d'incertitude, il fault que ce soit la raison; aulcune raison ne s' etablira sans uné autre raison: nous voylà à reculons iusque à l'infiny. Nostre fantasie ne s'applique pas aux choses estrangieres, ains elle est consene par l'entremise des sens; et les sens ne comprennent pas les subiect estrangier, ains leulement leurs propres passions: et par ainsi la fantasie et apparence n'est pas du subiect, ains seulement de la passions et souffrance du sens; la quelle passions et subiect sont choses diverses: parquoy qui iuge par les apparences, iuge par chose aultre que le subiect. Et de dire que les passions de sens rapportent à l'ame la qualité des subiects estrangiers, par ressemblance, comment se peult l'ame et l'entendement asseurer de cette ressemblance, n'ayant de soy nul commerce avecques les subiects estrangiers? U. o. 309. l.

a keresztyén hittől és nem a stoikus erénytől várhatja ezen isteni és esodatevő átalakítást.

Igaza van Montaignenak, mert a stoikus böles magasztalta magát, mint királyt és dicsekedett, hogy a világot megveti. Ő azt mondja, az ember emelkedjék fel az örökkévalóhoz vagyis inkább engedje magát általa vezettetni. Bizik a természetfölötti segedelemben. Ezen pontnál fogva áll leginkább rokonságban a középkori scholastikusokkal, különben az újkori szellem lengedez nála. Ez mutatkozik különösen, a mint a természetről szeretettel szól. Isten és a természet nála csaknem egyet jelentenek. Azonban mégis megkülönbözteti a teremtőt a teremtménytől. Sokat beszél az emberi társadalomban elterjedt gonoszságról. Ezen romlást okozta nevelésünk, az általános példa és a mi gőgünk. A romlástól megszabadulunk, ha a természet egyszerűségéhez visszatérünk. Itt a természet alatt nem érthet mást, mint hogy térjünk vissza az igazsághoz, elhagyva az elfajulást, elferdítést, az álmiveltséget, a hazugságot, a külszint. Azt mint isteni segedelmet tekinti, ha a természeti ösztön a megszokottság korlátait áttöri s egyszerű törvényeit megmutatja. De hogy ennek kinyomozásához elegendő ereje volna, abban még nem bizik. Pedig meg van nála, noha csak gyenge és homályos ideája a haladásnak és nyomozásnak. Azt írja, hogy az gyengeség, mely minket, azzal kielégít, mit mások a tudományban felfedeztek. Az utód mindig új utakat fog találni. Nyomozásunknak soha sincs vége. Az szellemünk korlátozottságának vagy kifáradtságának jele, ha az elérttel megelégszik. Nyomozása és törekvése cél és mérték nélküli.¹ Montaigne annak belátásához még el nem jutott, hogy a tudományos nyomozás nem csak cél, mely felé az emberi szellem halad, hanem a nyomozásnak minden pontján a cél el is éri. Több bizalma van a gyakorlati élet útjaihoz, mint a tudományhoz, mert ott a szokás és a törvény alól ki nem vonhatjuk magunkat s ezért, noha nem örömmel, ajánlja, hogy azok után induljunk. Azzal vigasztalja magát, hogy ezekben is a természet hatályos, mert azok a természet és a teremtő mindenhatósága alól ki nem vonhatják magukat.

Mind a régi, mind az új skeptikusok lehetetlennek tartják az emberi ész által az igazság felismerését, de abban mind a két fél megegyezik, hogy miután életünk nem állhat a merő munkátlanság-

¹ U. o. 559. l.

ban, cselekvésünkben követni fogjuk a valószínűséget és a történeten alapuló közszokást. De a régiek azt állítják, hogy ezen viszonyoknak sincs biztos meggyőződési alapja, náluk úgy az elméletben, mint a gyakorlatban a kritérium a jelenség. Montaigne és utódjai itt meg nem állapodnak, hanem a változhatatlan és örökkévaló léthez, mint az igazi valóhoz pillantanak fel. És noha ez felfoghatatlan, mi csak a mi felfogási tehetségünkben fekszik, Montaigne bizik az Isten akaratában és a természet hatalmában s ezen vallomás körül csoportosulnak gondolatai.

Domanovszki Endre.

AZ OBJECTIV LÉTBEN VALÓ HIT LÉLEKTANA.¹

BEVEZETÉS.

Az emberek (legfőlebb talán néhány philosophus kivételével) mindnyájan hisznek a külvilág objectiv léteben. Ha valamelyikünk eszméletében² megjelenik az az összetett jelenés,³ melyet fának nevezünk, vagy egy fa jelenésének nevezhetünk, akkor az illető két állításra hiszi magát jogosítotttnak: 1. arra, hogy egy fa létezik, 2. hogy ő e fát észleli (látja, tapintja); szóval a fa jelenését egy objective létező fa észleletének, észrevételének, érzéklésének (*perceptio*) tekinti. Tudvalévő, hogy az illető nem magyarázza minden jelenését ezen

¹ E dolgozat felolvasztatott a m. tud. Akadémia II. oszt. 1888 márcz. 5-ikl ülésén; angol nyelven is sajtó alatt van és julius elején Londonban (Williams & Norgatelnél) megjelenik. P. Gy.

² A mások által használt *tudat* szó helyett jobbnak látom *eszmélet*-tel jelölni azon legáltalánosabb lélektani fogalmat, melyet az angol a *consciousness* és a német a *Bewusstsein* szóval fejez ki.

³ E szóval azt jelölöm, a mit az angol lélektan *presentation*-nak, a német *Vorstellung*-nak nevez e szavak legeslegtágabb értelmében (más szóval *psychosis*, *state of consciousness*, *mental state*, *feeling*, *sensation*, *bewusster Seelenzustand*, *Bewusstseinsorgan*), vagyis minden lelkiállapotot, még az érzést és akarást is, melyet sokan nem neveznek *presentation*-, illetőleg *Vorstellung*-nak. — Hasonló értelemben philosophusaink rendszeren a *képzet* szót használják, melyet azonban én nyilvánvaló okoknál fogva jobbnak látok csupán a *másodlagos*, vagy *ujra-jelenések* (*representation*, *idea*, *Vorstellung* szűkebb értelemben. *Gedächtniss- und Phantasie-Vorstellung*) megjelölésére alkalmazni, a melyekkel szemben *elsőleges jelenéseket* (*primary presentation*, *impression*, *vivid sensation*, *Empfindung*, *Wahrnehmung*) különböztetek meg. A jelenés szó, mely véleményem szerint minden tekintetben kifogástalan, különösen célszerű, mert megfelelő igével is bírunk, mi a *képzetre* nézve nem áll. «*Something is presented to me, ich stelle mir etwas vor*» az én nyelvezetem szerint: valami megjelenik előttem, vagy nekem. Hogy a phaenomenont vagy tüneményt legtöbb írónk *jelenség*-nek nevezi, csak nyelvhasználatom mellett szól, melynek előnyei különben remélem, e lapok folyamán mindinkább ki fognak tűnni. Egyébiránt dolgozatom tartalma teljesen független e szavak használatától.

kettős módon. Ha változás áll be a fa jelenésében, például ha a fa, mely eddig mozdulatlanul állt, meghajlik a szél fúvásától, akkor a szemlélő ezen változást még mindig úgy fogja elbeszélni, hogy (1) ő látja, hogy (2) a fa meghajlik. De a változás, mely eszméletében ezen jelenés után esetleg bekövetkezik, például a meglepetés jelenését, vagy egy kertészkedő barátjáról való megemlékezését, vagy azon elhatározását, hogy a fát kivágatja, nem fogja úgy leírni, mint valami objective létező vagy történő észrebevését, hanem egyszerűen mint egy felindulást, vagy visszaemlékezést, vagy elhatározást, mely benne támadt. A fa jelenése ezen példában a jelenések egy egész osztályát képviseli, t. i. a külvilág dolgainak jelenéseit, melyeket az emberek, ellentétben a jelenések egyéb osztályaival, minden esetben a megjelölt kettős módon magyaráznak. Valahányszor egy dolog jelenik meg valamely ember előtt, mindannyiszor egy dolgot objective létezőnek is hisz. Ezen hit egyik alkotó eleme a külvilág objectiv létében való hitnek. De van még egy alkotó eleme, a következő. Minden ember azt is hiszi, hogy azokokon a dolgokon kívül, melyek neki megjelentek és a melyek neki még élete folyamán meg fognak jelenni, határozatlan számban léteztek, léteznek és fognak létezni határozatlan időn keresztül egyéb dolgok is. E két hitet értettem együttesen a külvilág objectiv létében való hit alatt, midőn fölnebb azt mondtam, hogy abban az emberek csaknem kivétel nélkül osztoznak.

Habár egymástól kellőleg el nem határolva, sőt inkább össze-zavarva, három különböző kérdés merült föl az idők folyamán e hitre vonatkozólag és választotta szét különböző iskolákba a philosophusokat.

Az egyik *értelmének* kérdése. Mit jelent ama hit? Mit értenek az emberek azon, ha azt mondják, hogy a külvilág dolgai objective *léteznek*? Vagyis: hogyan írható körül ama hit más szóval? Mi a defini-tiója az objectiv létnek? — Egy ily körülírás vagy fogalomhatározás természetesen csak akkor lehető, ha az objectiv lét fogalma nem tartozik legegyszerűbb és annálfogva elemezhetetlen fogalmaink közé. Vannak philosophusok, a kik azt tartják, hogy ez az eset. Azt mondják, ép oly lehetetlen meghatározni (definiálni), körülírni annak a hitünknek értelmét, hogy dolgok *léteznek*, mint a mily lehetetlen meghatározni, körülírni azon hitünk értelmét, hogy némelyek e dolgok közül zöldek. és azt tartják, hogy midőn egy fát látunk, hitünk, hogy e fa objective létezik ép oly elemezhetetlen (vagy hogy óvatossabb kifejezést használjak) legfőlebb oly kevésbé elemezhető nyilat-

kozata eszméletünknek, mint a milyen kevésbé elemezhető nyilvánulása azon észrevételünk, hogy színe zöld és nem sárga. Másfelől azonban vannak és voltak gondolkozók, — és ezek közé tartozik a philosophusok legnagyobb része, legalább egy bizonyos idő óta — a kik azt tartják, hogy azon synonym kérdésekre, melyeket előbb fölvettem, lehet választ adni; a kik azt vitatják, hogy *van* egyszerűbb fogalom az objectiv léténél, és hogy ez nem más, mint a jelenés fogalma; hogy ennél fogva az objectiv lét fogalma körülírható más szavakkal, mégpedig olyanokkal, melyek subjectiv fogalmakat jelölnek meg; hogy a külvilág objectiv létében való hit nem más, mint másképp való kifejezése hitünknek, jelenéseink vagy legalább azok egy részének bizonyos tulajdonságaiban, rendjében, vagy törvényszerűségében; és hogy ha azt mondjuk, hogy valamely jelenésünk egy objective létező dolog észrevétele, csak azt értjük alatta, hogy egyike azon jelenéseknek, a melyek e tulajdonságokkal bírnak, vagy ama rend vagy törvényszerűség alatt állanak. Több elméletet is állítottak fel arra nézve, hogy melyek e tulajdonságok, melyik e rend vagy törvényszerűség.

A másik kérdés a szóban forgó hit *keletkezését* illeti. A tekintetben természetesen egyetértésnek kellett uralkodnia a philosophusok közt, hogy következtetés (okoskodás) útján jut mindenikünk a hithez, oly dolgok objectiv létében, melyek sohasem jelentek meg neki, és e tekintetben az egyedüli nézeteltérés e következtetés minőségére vonatkozhatott. De e következtetés azon dolgok objectiv létében való hitünkön alapszik, a melyeket igenis észleltünk, és e hitre vonatkozólag már nagyobb nézeteltérés uralkodik a philosophusok közt. Némelyek szerint az emberek azon hitükhöz, hogy némely jelenéseik objective létező dolgok jelenésein, nem jutnak közvettebb uton, mint azon hitükhöz, hogy némely jelenéseik zöld dolgok jelenései; mindkét hit közvetlen érzeten vagy észrevételen alapszik, más szóval, épúgy van érzékeink által való közvetlen észrevétele az objectiv létnek, mint a színnek. A philosophusok másik, merem mondani, sokkal nagyobb része ellenben azt vitatja, hogy némely jelenéseinket objective létező dolgok megjelenésének csupán következtetés, meggondolás, reflexio alapján tartjuk; és hogy az, a miből e következtetés történik, jelenéseink vagy azok közül némelyeknek bizonyos tulajdonságai, rendje vagy törvényszerűsége; és különböző elméleteket is állítottak fel e következtetés milyenségére nézve. Habár nem valószínű, vagy talán épen lehetetlen is, hogy azt higgyük, hogy egy hit reflexio

útján keletkezett, a melyet nem tudunk elemezni reflexio útján; mégis egészen elképzelhető, hogy egy hit, mely igenis elemezhető reflexio útján, még sem ebben bírja forrását: mindazonáltal rendszerint ugyanazok a philosophusok, a kik állítják vagy tagadják a külvilág objectiv létében való hitünk *elemezhetőségét* állítják vagy tagadják következtetés útján való *keletkezését* is.

A harmadik, e hitre nézve fölmerült kérdés, *igazságát* tárgyalja. Némelyek azt tartják, hogy teljesen igaz, sőt ezek közül a legtöbbben azt hirdetik, hogy lehetetlenség igazságában kételkedni; mások viszont azt mondják, hogy nem, vagy legalább nem egészen igaz, és ezek közül a legtöbbben azt tartják, hogy már csak azért sem lehet egészen igaz, mert magának ellenmondó és következetlen.¹ Azokra nézve, a kik nem tartják igaznak, ama további kérdés merül fel: Hol van benne a hiba? Lehet e rajta javítani, vagyis helyettesíthető-e egy igazabb hittel? És ha igen, mi a helyes nézet? E kérdések tekintetében szintén igen nagy a nézeteltérés.

Az előzőkben semmikép sem volt szándékom az összes feleletek jegyzékét adni, a melyeket az említett kérdésekre különböző gondolkodók adtak; ellenkezőleg, igen jól tudom, hogy vannak elméletek, melyeknek álláspontja eltér a megjelölt feleletek mindegyikétől. A különböző nézeteket csupán példálózva és csupán azon czélból vázoltam, hogy megvilágítsam a megjelölt három kérdés tartalmát és jelentőségét, mely azok pusztá szövegezéséből talán nem derült volna ki kellő tisztasággal. Az első és a második kérdés lélektanai, és azok megoldását a külvilág objectiv létében való hit *lélektanának* nevezhetjük; a harmadik a szorosabb értelemben vett philosophia vagy metaphysika kérdése; mely megkülönböztetés azonban az első kettőtől sem akarja az ezen értelemben vett philosophiai vagy metaphysikai fontosságot megtagadni, mert hisz az emberiség szóban forgó hitének igazságára vonatkozó nézetünknek természetesen függnie kell attól, hogyan értelmezzük a hitet és az esetleg függ azon nézetünkötől is, melyet e hit keletkezésére rözve táplálunk.

A külvilág objectiv létében való hit lélektanát nem tekintem olyannak, mint a melyből semmi sem volna még meg és a melyet

¹ Van még egy harmadik osztálya a philosophusoknak, a kiktől, habár maguk azt állítják, hogy nem térnek el az emberiség közönséges hitétől, mégis mások azt adják elő, hogy igenis ellenkeznek ezzel.

most újonnan kellene megalkotni; ellenkezőleg, nem egy eredménnyel, a melyre mások jutottak, teljesen egyetértek. Így mindenekelőtt megállapítottnak tartom és elfogadom azt, hogy ama hit elemezhető, az objectiv lét fogalma subjectiv tartalmú fogalmakkal körülírható, valamint elfogadom azt is, hogy ama hitünk, mely szerint némely jelenéseinket objectiv dolgok észrevételének tekintjük, következtetésből eredt. Én továbbá azt tartom, hogy azon iskola, melynek legkiválóbb tanítói Locke, Berkeley és Hume, részben helyesen hajtotta végre amaz elemzést és adta elő amaz eredetet. De csak részben. Jelentős hibák és hiányok találhatók a nevezett iskolának szóban levő taniban, olyanok, melyek részben megmagyarázzák, miért talált oly nagymérvű ellenmondást az is, a mi azon tanokban igaz. E hibákat kijavítani és e hiányokat pótolni és így, elfogadva a nevezett iskola általános irányát, ugyanezen irányban a külvilág objectiv létében való hit lélektanát reconstruálni, ez jelen dolgozatom egyik célja.

De evvel egész köre még nincs megjelölve; hiszen czíme nem is csupán a külvilág objectiv létében, hanem egyszerűen az objectiv létben való hit lélektana. E cím olvasásánál az olvasók közül talán többen csupán az előbbi hitre gondoltak. Ámde az emberek a külvilág dolgain kívül egyéb objective létezőkben is hisznek. Ezen egyebek felsorolása itt, dolgozatom elején, még nem czélszerű. De utalhatok arra, hogy azon írók, kik a külvilág objectiv létében való hittel foglalkoztak, azzal együtt rendszeren a lélek objectiv létében való hitet is tárgyalták. E hit az emberiségnek époly általános hite, mint amaz, és így már ez okból állíthatjuk, hogy az objectiv létben való hit tágabb értelmű, mint a külvilág objectiv létében való hit, és hogy ez utóbbi annak csak egy nemét képezi. De én ezenkívül azt tartom, hogy úgy a külvilág, mint a lélek objectiv létében való hiteken kívül vannak e hitnek egyéb nemei is; azt tartom, hogy a dolgok jelenésein kívül az emberek egyéb jelenéseiket is objective létezők megjelenésének tekintik, hasonló értelemben, mint a dolgokét, és hogy a hit eredete is amaz esetekben ugyanez, mint ebben. Ennélfogva én ismerem az objectiv létben való hit egy általános lélektanát, melynek a külvilág objectiv létében való hit lélektana csak egy része, és amaz általános lélektant kívánja adni dolgozatom.

Ennek megkezdése előtt azonban még két további bevezető megjegyzés szükséges.

Az egyik az anyag elrendezésére vonatkozik. Egy beosztása a tárgy-

nak már abból következik, a mit eddig mondtam. Minthogy két különböző kérdéssel foglalkozom, dolgozatom természetesen két részre, egy analytikusra és egy genetikusra válik szét. De van az anyagnak egy másik felosztása, mely fontosabb. Itt még ki nem tüntethető, de dolgozatom folyamán világossá lesz, hogy az objectiv existenciák, vagy (egy szóval) objectivumok, melyekben az emberek hisznek, kétfélék, olyanok, a melyekről vannak jelenéseik, és olyanok, a melyekről nincsenek; észrevehetők, érzékelhetők, *megjelenők* és észre nem vehetők nem érzékelhetők, *nem jelenők*. E két csoport lélektanát egészen külön kell adnom. Mindkét csoporton belül az objectiv existenciák oda tartozó egyes fajaira nézve külön-külön fogom tárgyalni az analytikus kérdést és azután egyszerre az egész csoportra nézve a genetikust.

A másik megjegyzés, a munka jóval nagyobb, elemző részének bizonyítását illeti.

Egy oly elemzésnek, a milyent dolgozatom egyik feladatául kijelöltem, bizonyítása a szó szoros, tudományos értelmében nem lehet, hiszen, mint jeleztem, az nem egyéb, mint meghatározása egy szó tényleges értelmének. A bizonyítékot pótolja egyszerű hivatkozás az általános tudatra.

I. Megjelenő objektivumok

I. FEJEZET.

Jelenéseink objectiv tulajdonságai.

A lélektan, habár az egyes ember eszméletével foglalkozik, mégis objectiv tényeket ad elő, törvényei objectiv tények általánosításai. A legtekintélyesebb, újabb angol psychologusoknak egyike, *Ward James*, meg akarván jelölni a lélektan álláspontját, a következőket mondja: «Minden tényről, mely az ő szakmája körébe vág, a psychologus helyesen mondhatja, hogy arra vonatkozólag az *esse* annyit tesz, mint *percipi*, a mennyiben az ő tényei, mind a lélek előtt való megjelenésnek tényei; *ideák* azon értelemben, melyben *Locke* e szót használja, vagyis tárgyak (objects), melyek alanyt (subject) tesznek fel». De ezen álláspont daczára, ezen író szerint, «a lélektan éppen olyan objectiv, mint a tulajdonképen ugynevezett objectiv tudományok», mert mindkét neme a tudománynak «igaz mindenkire nézve, minthogy oly ítéletekből áll, melyeket *Kant* tapasztalati ítéleteknek nevezne».

A lélektan e fél-objektív természetét egyszerűbb és érthetőbb módon kitünteti a következő szétválasztása annak, a mi subjectív és annak, a mi objectív benne.

Subjectív minden lélektani tételben az, a miről a tétel valamit állít, annak szükségképpen egy bizonyos eszmélet jelenésének kell lennie; objectív ellenben az, a mit a tétel az előbbiről állít. Vagy hogy szembe helyezzünk két kifejezést, melyeket Ward egyértelműek gyanánt használt, *a tárgyak*, melyekről a lélektan szól, csak annyiban léteznek, a mennyiben megjelennek bizonyos alannak, de éppen a *tények*, melyek róluk állítatnak, tények a nélkül, hogy szükségképpen meg kellene jelenniök valamely alannak, vagyis, hogy a kellő szót használjuk, *objectív tények*.

Tegyük fel, hogy egy psychologus nem is tudományának valamely törvényét, hanem csak valakinek lelki történetét beszéli el: ezen esetben is objectív tényeket fog elmondani nekünk. El fogja mondani, hogy ezen egyén eszméletében egyik jelenés követte a másikat. Mit jelent ez? Az egyén egy harmadik jelenését? Nem, mert a mint ismeretes, jelenéseknek egymásutánja nem ugyanaz, a mi egy egymásután jelenése. Psychologusunk el fogja mondani, hogy egyik jelenés sokáig tartott, a másik rövid ideig. Ez igaz lehet a nélkül, hogy annak jelenése az alany eszméletében megesett volna, mert az annyira el lehet merülve a jelenések minőségében, hogy időtartamot egyáltalán nem vesz észre. Psychologusunk el fogja mondani, hogy az alannak voltak egymáshoz hasonló és egymástól különböző, erősebb és gyöngébb jelenései a nélkül, hogy az illető ezen összehasonlításokat megtette volna. A psychologus megolvashatja a jelenéseket, melyeket az alany nem olvasott meg; szólni fog több jelenésről ott, hol az alany csak *egy* fát, vagy *egy* személyt látott.

Mind e tények nem subjectív tények, nem az illető alany jelenései vagy képzetei, még kevésbbé jelenései vagy képzetei a psychologusnak vagy bármely észlelőnek,¹ (ez legalább nem szükséges arra, hogy tények legyenek), egy szóval objectív tények, melyek megeshetnek, a nélkül, hogy a világon bárkinek eszméletében is megjelenének, vagy bárki is tudomást venne róluk.²

¹ Mert hisz ezek előtt a legjobb esetben csupán egy, a szemlélt egyén testének felületén végbemenő változás jelenik meg.

² Hiszen nyilvánvaló, hogy például az idő, melyben egy egyén jelenései egymást követik, vagy melyet tartamuk elfoglal, ugyanazon objectív idő, melyben az

A lélektan ezen fél-objectiv jellegének szemlélete rávisz bennünket egy másik tényre, a mely a jelen fejezet tulajdonképi tárgya. Nemcsak a psychologus ismer objectiv tényeket azon egyének jelenésvilágában, kikkel foglalkozik; azok maguk is ismernek abban ilyeneket. Mindegyikünk hiszi magáról, hogy jelenései bizonyos oly tulajdonságokkal bírhatnak vagy oly viszonyokban állhatnak, melyekről a fönnbbi példák szólnak, a nélkül, hogy azoknak előtte szükségkép megjelenniök kellene. Mi több, mindegyikünk egy általánosabb hittel is bír e tárgyra nézve; hiszi például, hogy *minden* jelenésébír tartammal és intenzitással, még pedig egy bizonyos tartammal és intenzitással *minden* jelenése egy bizonyos idői és hasonlósági vagy különbségi viszonyban van minden más jelenésével és több eféle, akár megjelennek, tulajdonságai vagy viszonyai, akár nem. Ha pedig valamely esetben megjelenik neki egy ily tulajdonság vagy viszony, úgy fogja fel e jelenést, mint egy tulajdonságnak vagy viszornak észrevezését, mely akkor is létezett vagy fenforgott volna, ha neki nem jelent volna meg. Ez egy hit objectiv létben, t. i. jelenéseink bizonyos tulajdonságainak (mely szó alatt ezentul a jelenések szóban forgó *viszonyait* is fogjuk érteni) objectiv létben,¹ még pedig olyan, mely legkevésbbé sem esik össze a hittel egy külvilág objectiv létben, mert hisz ama tulajdonságokat jelenéseink mint ilyenek objectiv tulajdonságainak tartjuk, tekintet nélkül arra, vajjon magukat ama jelenéseket, melyeknek tulajdonságai objective létező külvilági dolgok megjelenésének tartjuk-e vagy nem. Mi több, ez az objectiv létben való hitnek egy oly neve, a melynek lélektanát tudomásom szerint még soha sem adták elő, habár meglétét az embe-

objectiv külvilág tárgyai és eszményei léteznek és történnek, a minek legjobb bizonyosága, hogy ezek közül bármelyik egyidejű vagy nem egyidejű lehet subjectiv jelenésekkel.

¹ Talán nem engedi meg az olvasó, hogy ez objectiv létben való hit, azt tartván, hogy létet csak dolgokról és hozzájuk hasonlókról lehet állítani. E nézetet helytelennek tartom, azonban czáfolatát szükségesnek nem gondolom; leginkább azért, mert jelentéktelen egész dolgozatom igazságára nézve. Ha ugyanis a jelenések objectiv tulajdonságai és hozzájuk hasonló egyéb subtilis, vékonyka objectivumok melyekről még szó lesz, nem objective léteznek, minden esetre bizonyos, hogy objectivak, objective valahogy fenforognak, és ebben az esetben dolgozatom nem kíván csak az objectiv létben való hitnek, hanem általában az objectiv tényekben való hitnek (mely objectiv tények közé tartozik kétségtelenül a dolgok objectiv léte is) lélektana lenni. Dolgozatom nem a létnek (szembe helyezve azt például a történessel) hanem az objectivitásnak fogalmával akar foglalkozni.

rekben a psychologusok hallgatag lépten nyomon elismerik és habár nyilván fundamentalisabb úgy a külvilág, mint a lélek objectiv létében való hitnél. E hit elemzésével kívánom én kezdeni az objectiv létben való hit lélektanát.

Elemzésem a következő: Ha azt hiszem, hogy egy jelenésem hosszú vagy rövid ideig tartott, követte vagy megelőzte egy más jelenésemet, erősebb (intensívebb) vagy kevésbé erős volt egy más jelenésemnél és többféle, —a nélkül, hogy e tények nekem valóban megjelentek volna, úgy e hitemnek értelme az, hogy ama jelenéssel vagy jelene-tekkel együtt lehettek volna, vagy helyesebben szólva, lettek volna bizonyos más jelenéseim (t. i. «jelenéseim ama tényekről»), ha akar-
tam volna, t. i. ha (illető jelenéseim tartamát, erejét, intenzitását), idői, hasonlósági illetőleg különbségi viszonyát megjelentetni (a mint a közönséges nyelv kifejezi, megfigyelni) akartam volna.¹ Ha általában azt hiszem, hogy minden jelenésem bír bizonyos tartammal, és intenzitással, minden két-két jelenésem bizonyos idői, különbségi vagy hasonlósági viszonyban van egymással, és több efféle akkor is, ha e tények nem jelennek meg nekem, e hit azt jelenti, hogy minden jelenésemmel, illetőleg minden két-két jelenésemmel együtt lehetnek bizonyos tulajdonságjelenéseim, ha akarom. Nem mintha azt hinném, hogy ezen tulajdonság-jelenések soha sem jelennek meg önkényt, t. i. a nélkül hogy akarnám őket valamely jelenésemre vonatkozólag, de tudom, hogy ha akarom, okvetlenül megjelennek. Ha végre egy tulajdonság-jelenésnek ily önkénytes, magától való megjelenését valamely esetben úgy fogom fel, mint egy tulajdonságnak észrevételét, melylyel illető jelenésem objective attól egész függetlenül, vajjon észreveszem-e, bír, úgy ennek értelme az, hogy azon tulajdonságjelenés azon jelenések

¹ Hogy két jelenésem idői, hasonlósági, illetőleg különbségi, vagy egyéb viszonyát akaratom által megjelentethessem, nem szükséges, hogy e két jelenésem egymáshoz időben közel, «adjacens» legyen. Ellenkezőleg, ha *A* jelenésem van, támadhat bennem az akarat megjelentetni, vajjon például jön-e általában valamikor utána *B*, vagy vajjon egy másik *A*, mely esetleg utána jön, erősebb lesz-e vagy gyöngébb s így tovább és ha ez az akaratom folyton megmarad, a míg *B* vagy a második *A* megjelenik, a kettő közötti idői vagy különbségi viszony, szóval a viszony, mely iránt érdeklődöm, is okvetlenül meg fog nekem jelenni. A hasonlóság vagy különbség azonban csak akkor fog megjelenni, ha a két *A* közt az időköz nem szerfölött nagy. Ha ellenkező az eset, e tulajdonság egyike a meg nem jelenő objectívumoknak, melyeknek meglétében az emberek mégis hisznek és a melyeknek elemzése dolgozatom második részében fog történni.

osztályához tartozik, a melyek a nevezett módon engedelmeskednek akaratomnak, vagyis, hogy megjelenésre készen állott akaratom számára, megjelentethető lett volna általa akkor is, ha önkényt nem jelent volna meg. Összefoglalva: *a hit jelenéseink bizonyos tulajdonságainak objectiv léteben más szóval való kifejezése hitünknek bizonyos jelenések megjelentethetőségében akaratumk által.*

Ezen elemzéssel szemben kétségkívül több ellenvetés fog felötleni az olvasónak, melyeket nem szabad hallgatással mellőznöm.

Mindenek előtt valószínűnek találok egy bírálatot, melynek a következő forma adható: «Legyen bár a fönnebbi elemzés egészen helyes, az nem subjectiv fogalmakra való elemzés, nem meghatározása vagy körülírása az objectiv létnek oly fogalmakkal, melyek közt nincs oly fogalom, mely maga az objectiv létet jelentené; pedig az elemzés ilyen akart lenni. Azon tény, hogy jelenéseink bizonyos tulajdonságokkal objective birnak, a fönnebbi elemzés szerint, a következő értelemmel bir: «Ha *egyidejűleg* valamely jelenésünkkel vagy bizonyos jelenéseinkkel úgy akarjuk, bizonyos tulajdonság-jelenések *követik* akaratumkat.» Ámde ezen egyidejűség és ezen egymásután épen olyan objectiv tények, a melyenek elemzése szándékoltatott. Minthogy pedig e tények meghatározása megint csak az lehet, hogy első akaratom és azon jelenés közt, melynek tulajdonságát megjelentetni akarom, egy velök egyidejű második akaratom által az egyidejűség jelenését, akaratom és a tulajdonság megjelenése közt pedig egy velök egyidejű akaratom által egymásután jelenését jelentethetem meg (egy meghatározás, mely szintén a fönnebbi objectiv tények fogalmát foglalja magában) és így tovább, az elemzés nem subjectiv fogalmakra való elemzés, nem is szólva arról, hogy az akaratok ily egyidejű felhalmozása lehetetlenség. Legalább kettőről azok közül, miket a szerző a jelenések objectiv tulajdonságainak nevez, t. i. egyidejűségről és egymásutánról, elemezhetetlen és követlen tudomásunk kell hogy legyen, hogy azok objectiv, realis viszonyok, vagyis viszonyok, melyek fenforoghatnak észrevétlenül.»

Ezen subtilis bírálat, bármennyire helyesnek látszik is, jogosulatlan, de a válasznak reá természetesen még bonyolultabbnak kell lenni, mint a milyen a bírálat volt. Mindenek előtt meg kell jegyez-nem, hogy már magában egészen valószínűtlen, hogy mig jelenéseink minden más objectiv tulajdonságaiban való hitünk azonos volna a

hittel, bizonyos jelenéseink megjelentethetőségében akaratunk által, (mert hisz meghatározásom helyessége nem támadtatott meg, csupán annak tiszta subjectiv volta) egyedül az időviszony képezzen kivételt. De egész eltekintve ettől, feleletem a következő.

Ama bírálatot megdönti magának elemzésemnek egy részlete és egy tény, a melyet eddig figyelmen kívül hagytam. A mi az elsőt illeti, elemzésem szerint, ama hitünk, hogy bármely jelenésünkkel vagy jelenéseinkkel együtt, akaratunk által megjelentethetünk bizonyos tulajdonság-jelenéseket, nemcsak annyiban egyértelmű hitünkkel jelenéseink bizonyos tulajdonságainak objectiv meglétében, a mennyiben ez abból áll, hogy azt hiszszük, hogy azon jelenéseinknek is vannak bizonyos tulajdonságaik, a melyeknek ezen tulajdonságai nem jelennek meg, hanem annyiban is, a mennyiben e hit abból áll, hogy azon tulajdonság-jelenéseket, melyek tényleg megjelentek, úgy fogjuk fel, mint objective úgy is létező tulajdonságok vagy fenforgó tények észrevételét. A mint föntebb mondtam, ha egy tulajdonság-jelenésnek önkénytes megjelenését úgy fogjuk fel, mint egy objective létező tulajdonság észrevételét, úgy ennek értelme az, e kifejezés azt mondja, hogy ama tulajdonság-jelenést a jelenések azon osztályához tartozik, a melyeket más esetekben akaratunk jelentet meg, a melyek engedelmeskednek akaratunknak, annak számára készen állanak. A tény, melyre fönnebb utaltunk a következő. Ha valamely jelenésünkkel együtt, annak valamely tulajdonság-jelenését megjelentetni akarjuk, nemcsak ez jelenik meg, hanem mindig egyúttal az idői viszony, mely van az első jelenés és akaratunk közt és mely egyidejűség, továbbá az idői viszony, mely van akaratunk és a tulajdonság-jelenés közt és mely egymásután.¹

Már most, ha azt mondhatnók, hogy az emberek hite jelenéseik bizonyos tulajdonságainak objectiv meglétében azon értelemmel bír, hogy ha bennök megjelenik az akarat valamely jelenésük valamely tulajdonságát megjelentetni, *mint* ezen jelenésükkel egyidejű, a kívánt mellék-jelenés megjelenik *mint* az akaratot követő, ez kétségkívül egy teljesen subjectiv fogalmakkal való meghatározás, egy subjectiv fogalmakra

¹ Ez épen egy eset, melyben bizonyos tulajdonság-jelenések önként megjelennek. E tényről meggyőződhetünk eszméletünk megfigyelése által és melleleg mondvá oka (a lélektan szokásos nyelvén kifejezve) az, hogy az akarat (szándékos) figyelem azon tulajdonság-jelenések intenzitásával együtt, melyekre irányul, a szomszédosakét is emeli, azokat is az eszmélet központjába hozza.

való elemzés volna, mert azonosítaná e hitet a hittel, bizonyos jelenéseknek bizonyos más jelenésektől való függésével, vagyis más szavakkal a jelenések egy subjectiv vagy megjelenő rendjével vagy törvényszerűségével. Ámde ha elemzésünk helyes, az emberek azon hite egy jelenéseink bizonyos objectiv rendjében vagy törvényszerűségében való hit értelmével bir. Csakhogy, ha ama tény, melyre utaltunk, valóban tény akkor, elemzésünk említett részlete szerint az azon objectiv rendben vagy törvényszerűségben való hit azonos ama másik subjectiv rendben vagy törvényszerűségben való hittel. Távol attól, hogy azon objectiv egyidejűségnek és egymásutánnak, mely meghatározásban foglaltatott és melyre a bíráló utalt, elemzésem szerint nem lehetne egyéb értelme, mint hogy egy másik akarás által megjelentethető, egyszerűen nem jelent egyebet, mint jelenéseknek tényleges meglétét. Amaz elemzés tehát subjectiv fogalmakra való elemzés, a szóban forgó hitnek teljesen subjectiv fogalmakkal való meghatározásához vezetett.¹

Ezt megállapítani annál fontosabb volt, mert e dolgozat kimutatni kívánja, hogy az objectiv létben való hit valamennyi nemei egyértelműek a hittel bizonyos jelenések megjelentethetőségében akaratumk által. Ha tehát elemzésem a jelen esetben nem felelt volna meg azon ígére-

¹ A fönnebbi gondolatmenetet világosabbá teheti egy rövid, soron kívüli pillantás a szóban forgó hit keletkezésére. Alább nagyon valószínűnek fogjuk találni, hogy minden egyén a jelenéseinek bizonyos tulajdonságai objectiv meglétében való hithez *tapasztalat* utján jut és hogy ugyanily uton jut különösen azon hithez is, hogy minden jelenése objectiv idő-viszonyban van minden más jelenésével. A tapasztalati folyamatnak, mely ezen utóbbi hitet szüli, egy része a következőkép irható le. Miután néhány alkalommal érdekes egymásutánok önként megragadták a gyermek figyelmét, későbbi alkalmakkor föltámadt benne a vágy egymásutánok megjelenése után (pld. annak megjelenése után, vajjon egy bizonyos meglevő jelenést fog-e követni egy másik stb.) a nélkül, hogy e vágy teljesülésében hinne. (V. ö. a következő és a VIII. és IX. fejezetet). A gyermek azt tapasztalja, hogy valahányszor e vágy benne feltámad, megjelenik előtte a jelenések egy egymásutánjának jelenése, viszonyban úgy a kezdő jelenéshez mint akarásához, és tart mindaddig a meddig akarata tart. Ily módon eljut a hithez, hogy összes jelenései (melyek nem egyidejűek) egyetemes, egységes, objectiv egymásután viszonyában állanak egymáshoz és ahhoz a hithez, hogy az egymásután valami objectiv és független attól, vajjon neki megjelenik-e vagy nem. E hitre azon tény vezet, hogy bizonyos jelenései megjelenő vagy objectiv egymásután viszonyában jelennek meg akarásához, de e hit alatt azt érti, hogy e jelenések objective követik akarását, mely objectiv követésnek fogalmához épen eljutott.

tének, hogy subjectiv fogalmakra való elemzés lesz, ugyan ezen vád terhelné mindazon analysiseket, melyek megkövetkeznek.

Egy másik ellenvetés, mely elemzésem ellen támadhat, a következó : «Hitünk valamely jelenésünk egy exacte, számszerüleg megmért tulajdonságának objectiv létében, pl. abban, hogy egy láng melege 20-szor erősebb, mint a másiké, nem jelentheti hitünket egy tulajdonságjelenés megjelentethetőségében akaratumk által, mert ily exact tényekről jelenéseink nincsenek». Ezen ellenvetés indokolt, legfőlebb annyit lehetne vele szemben megjegyyezni, hogy némely exact tényekről, t. i. különálló (discret) egységek számáról igenis van jelenésünk, melyet megolvasás által nyerünk. De e megjegyzés sem egészen megtámadhatlan. Azért, nem ragaszkodva ehhez sem, kijelentem, hogy a fönnebbi elemzést egyelőre nem kívánom vonatkoztatni a számszerüleg, pontosan megmért létre, hanem csak azon nem-pontos mérésre, melynek eredményei ilyen kifejezéseink : «kevés, sok, több, sokkal több, nem nagyon erős» és így tovább.

A hit egy tulajdonság pontos (exact) fokának létében ugyanis ismét egy hit, egy meg nem jelenhető objectivumban, a melyet kellő helyén, vagyis a második részben, fogok tárgyalni.

Egy harmadik valószínű ellenvetés, melyet szintén nem szabad tekinteten kívül hagynom, a következó formában támadhat : «A fönnebbi elemzés úgy rajzolja az eszméletet, mint a mely elszigetelt jelenésekből áll, a melyek között az akarat teremt viszonyokat, pedig jelenéseink már kezdettől fogva bírnak azokkal, a miket a fönnebbi elmélet tulajdonságoknak nevez és így amaz akarat kifejtésére nem jut alkalom». Ez ellenvetéssel szemben emlékeztetnem kell arra, hogy nem csak nem tagadtam, de kiemeltam a tulajdonságoknak maguktól való megjelenését; kétségtelen, hogy minden jelenéssel önként megjelennek a tulajdonságok közül némelyek, az egyikkel ezek a másikkal amazok; de azt csak nem fogja senkisésem mondani, hogy minden jelenéssel együtt szükségkép mindig tudunkra jön annak időtartama, idői vagy különbségi viszonya minden más előző vagy egyidejű jelenésünkkel, vagy éppen, hogy folyton megolvasnók jelenéseinket? E perczben, midőn az olvasó e jelentésekkel foglalkozik, figyelme annyira azokra van irányítva, hogy midőn talán különös példára gondol, alig tudja elképzelni, hogy jelenései lennének a nélkül,

hogy azoknak, mindefféle tulajdonságai is (legalább valami homályos módon) meg ne jelennének neki. De ha jobban vizsgálja jelenései folyamát, be fogja vallani, hogy végig menve egy még nem látott utcán, s megállva különböző nézni valók előtt, kikerülheti figyelmét, melyik előtt állott hosszabb, vagy rövidebb ideig; hogy megnézve egymásután két hölgyet, s mind a kettő ruhájának színét szürkének ismerve föl, esetleg nem tünt fel neki a fény intenzitásának különbsége; hogy egymásután találkozva két ismerőssel, ezen egymásutánt nem vette észre és midőn másnap a dolog szóba került visszaemlékszik mindkettővel való találkozására, de nem tudja, melyiket látta előbb stb. stb. De ha azzal az akarattal lép az utcára, hogy a tények e fajait megjelentesse; akarata teljesül.

Épen így egy optikai kísérletnél a sorrend, melyben bizonyos színek egymást követik, feltűnhetik annak is, a ki érdek nélkül nézi azt végig, de okvetlenül feltűnik annak, a ki e sorrendet *akarja* észlelni. — Lehet, hogy e példák hallatára valaki azt hozza fel ellenem, hogy nem akarát gyakorolja a szóban forgó hatást, hanem a «figyelem»; erre mindenek előtt az a feleletem, hogy egy későbbi szakaszban külön fogok foglalkozni az akarát helyével a lélektanban és annak a figyelemben való viszonyával; különben itt csak az akaratos (szándékos) figyelemről lehet szó, mely mindenesetre az akaratnak egy neme. — Ha végre az mondatnék, hogy lehetetlen, hogy az akarát jelentné meg a tulajdonság-jelenéseket, mert az akarónak már tudnia kellett a tulajdonságok létéről, hogy megjelenésüket akarja vagyis a jelenéseknek már meg kellett lenniök az akarát jelenése előtt, úgy természetesen azt felelem, hogy csupán *képzetének* kellett lennie, ilyféle tulajdonság jelenésekről. Épen az az akarát jellemvonása, hogy egy meglévő képzetet «megvalósít».

Daczára az elnyújtott előadásnak, melyben ezen első fejezet tárgyát részesítettem, az olvasó kétségkívül még egy pontot vár, t. i. taxatív felsorolását a jelenések objectiv tulajdonságainak, melyek közül eddig csak némelyeket és csak példálódzva említettem, és pontosabban való megjelölését annak a csupasz valaminek, a mit tulajdonságaival szemben *substantiv jelenésnek* nevezhetnénk, és a mit a előadásom nagyon határozatlan színben hagyott. E feladat azonban voltaképp nem tartozik reám. Mert a mi az elsőt illeti, az, hogy mennyi és milyen objectiv tulajdonságai vannak jelenéseinknek, az

közönyös elemzésekre, melyet általánosan állítok fel, azokra, a melyek vannak; a mi pedig a másodikat illeti: ha az a hit jelenésünk objectiv tulajdonságaiban, a melylyel foglalkoztam, határozatlan a szóban forgó pont tekintetében, nekem csak ilyen minőségében kell vele foglalkoznom. E kérdések, mondhatnám, az észrevétel (perceptio) lélektanába tartoznak és nem az objectivitás lélektanába, a mi abból is kitűnik, hogy — mint remélem — az előbbieken érthetővé tudtam magamat tenni e pont tárgyalása nélkül is. De ettől eltekintve, kimerítő megoldásuk maga egy egész hosszú dolgozatot igényelne, melyet tulajdonképeni tárgyam előadásába nem ékelhetek belé. Mindazonáltal megkísértem a két kérdésre vonatkozó nézetemnek néhány szóval való vázlatos jelzését.

Jelenéseink összes objectiv tulajdonságai véleményem szerint: 1. hasonlóság, illetőleg különbség, 2. idői viszony, 3. helyi viszony más jelenésekhez, 4. tartam, 5. terjedtség, 6. fok (intenzitás), 7. hely, 8. szám.¹ E felsoroláshoz valószínűleg egy hosszú kommentár szükségét érzi az olvasó, de épen ez az, a melynek számára, mint említettem, itt nincs hely. És mi az a substantiv jelenés, a melynek mindezek objectiv praedicabiliái? «Az elsődlegesen vagy másodlagosan (képzetileg) jelenlevő minőség», ez a felelet, mely először kínálkozik e kérdésre. Csakhogy e feleletet hosszabb meggondolás után vissza kellene vonnunk. Mert a tulajdonság-jelenések ismét substantiv jelenések-ként szerepelhetnek egymásra nézve. Így például hasonlósági vagy különbségi jelenéseinknek is van tartamuk, idői és különbségi viszonyuk más jelenésekhez, intenzitásuk és így tovább. A tartamnak és terjedtségnek szintén van intenzitásuk és épúgy az egymásutánnak is, mely szintén lehet hosszabb vagy rövidebb, a mely különbség intenzitásában való különbség. Így állván a dolog, azt kell mondanunk, hogy minden jelenésünknek vannak objectiv tulajdonságai, azoknak is, melyek mások tulajdonságainak jelenései. Mindazonáltal a minőség mégis különös ranggal bír; az t. i. sohasem objectiv tulajdonsága egy más jelenésnek (például az idő jelenésének, melyet elfoglal) és azért a *feltétlen substantiv jelenés*-nek volna nevezhető.²

¹ Ezek közül a fönnebbi példákban mindig csak azokat említettem, melyektől reméltem, hogy objectiv-tulajdonság-jellegöket minden olvasó meg fogja engedni.

² Mert hisz sohasem bírhatunk egy tartam, egy időviszony, egy hasonlóság vagy különbség stb. jelenésével a nélkül, hogy a minőség, a mely ama tartammal bír, vagy a minőségek, a melyek közt ama viszonyok fennállanak, csupán objective,

Nem hiszem, hogy az olvasó ki lenne elégítve a felelet által, melyet a fölvetett kérdésekre adtam, sőt lehet, hogy épen helytelennek találja. Szerencsére tulajdonképeni tárgyamra, ismétlem, az közönyös. Bármilyen legyen az olvasó véleménye a tulajdonságok *subjectiv* természetére nézve, próbálja arra alkalmazni objectivitásukra vonatkozó elméletemet; meg vagyok róla győződve, hogy az alkalmazható. Én magam nem ismerek psychologust, a kinek véleményét elfogadhattam volna,¹ vagy a kinek véleményét mint uralkodót, mint az olvasók nagyobb része által elfogadottat tekinthettem volna.

(Folyt. következik.)

Pikler Gyula.

meg nem jelenve léteznének. — De, azt lehetne ezzel szemben mondani, hogy néha van egy jelenésünk, például egy színé. a nélkül, hogy hirtelenül tudnók *milyen*, a mire csak akkor jövünk rá, ha gondolkodunk rajta, vagyis hogy ekkor a minőség egyideig csak objective létezik. Ilyenkor azonban csak a *név* az, melynek emlékezetét visszaidézzük. — Nem tartozik-e az érzés (a tónus, a kellemesség vagy kellemetlenség érzése) is a jelenések objectiv tulajdonságai közé, kérdezhetné valaki. Felelet: Nem. Némelyek azt tartják, hogy minden jelenésnek van *subjectiv* vagyis megjelenő érzés-tónusa; mások azt tartják, hogy némely jelenések közönyösek, semlegesek érzés tekintetében. Amazok szerint tehát e tónus egy megjelenő, *subjectiv minőség* és sohasem egy objectiv tulajdonság; ezek pedig nem hiszik, hogy a mikor a tónus nincs jelen, objective létezik. De én azt állítom, hogy ezt hinnék, ha e tónus minden jelenésre nézve megjelennék, ha akarják.

¹ *Spencer* Herbert tanát a viszonyokról (*Relations*) semmikép sem tarthatom helyesnek; de itt nincs helye, hogy azt bíráljam. Egy pont azonban érdekel bennünket, hogy az az, hogy ő lélektanában folyton összezavarja a viszonyok objectiv meglétét azok megjelenésével. Kezdődik ez már a tan legelső szavaiban, melyek szerint «a szellem legközelebbi elemei két élően elváló fajt képeznek, azok vagy jelenések vagy jelenések közti viszonyok» (*the proximate components of Mind are of two broadly-contrasted Kind-Feelings and Relations between feelings*) és ama kijelentésében, hogy «egy végső elemzés után (!) az, a mit viszonyoknak nevezünk, maga is jelenésnek bizonyul» (*under an ultimate analysis, what we call a relation proves to be itself a Kind of feeling*); ezen összezavarás az után végigvonul egész lélektanán, a nagy gondolkodó e munkájának egyik nagy gyöngéjét képezve.

ÉRTESITŐ.

A philosophia jövője, írta Szabó Aladár, theol. akad. tanár. Különlenyomat a Protestans Szemle 1890. II. füzetéből. Budapest, 1890. 8°, 26 oldal.

Ez a rövid értekezés a philosophia czégét viseli ugyan, de minden sora arra vall, hogy a theologia érdekében írták. Szerzője biztos, a physikai és philosophiai vizsgálódások eredményeitől meg nem ostromolható tárgyat, s az által létjogot kíván teremteni a theológiának. Más szóval a theológiából modern tudományt akar csinálni, olyan tudományt, mely kiállja még Comte Ágost e szavakban kifejezett criteriumát. is: «Nincs más igazi ismeret, egyedül az, mely a megfigyelt tényeken alapszik». Idézi e positivista követelményt s azt igéri a szerző, hogy ő ennek zsinórmétékén szándékozik megcsinálni theológiáját.

Nekünk semmi kifogásunk Comte idézett észrevétele ellen; azt is egészen természetesnek tartjuk, hogy nem csupán a természeti tünetményekre, hanem az erkölcsi élet — a szellem tényeire mind sűrűbben alkalmazzák a megfigyelés, tehát az inductio eljárását. Kifogásunk az inductionnak olyan alkalmazása ellen volna, melynek nincsenek tényei, mely tehát kénytelen az inductio tárgyát, ha egyébként nem lehet, a képzeletből előbb megteremteni. Látnivaló, hogy ily képzelt, vagy kigondolt tárgyra az inductiot alkalmazni nem való, de nem is szükséges, mert a supponált dolog ereje a deductio szilárdságában, illetőleg a kiinduló pontnak tekintett alaptétel megállhatóságában van. E felfogás mellett pedig kénytelenek vagyunk szerzőnknek e kis művében kifejtett javaslatát a komoly tudományos törekvések számából egyszerűen kizárni.

Szerzőnk azt képzeli, hogy ő *tapasztalta* istent s e merőben egyéni divinatióját elegendő biztosítéknak tartja arra nézve, hogy proklamálhassa, hogy az isten tapasztalata fogja képezni a jövődő

theologiai tudományának kulcsát. Jóhiszeműségünket tapasztalatainak megbízhatósága iránt megingatja az a körülmény, hogy szerzőnk egy szóval sem tudja megmondani, nem azt, hogy hogyan képzeli az isten-tapasztalásnak általánossá válását, de még csak azt sem, hogy miben állott ez a tapasztalata. Mondja ugyan, hogy «arra a kérdésre, vannak-e istenről szóló tapasztalatok, akárki is első sorban csak a maga nevében beszélhet. Lehetnek, a kik azt mondják: nincsenek. Én azt mondom vannak». Minket azonban egy szóval sem tud felvilágosítani a felől, hogy mineműek ez isten tapasztalatai. Tudja pedig, hogy ha egyáltalán lehető ez a *tapasztalás* «azt többszörös megfigyelés és kísérlet által kell megpróbálni». E szerint látja, hogy nem elég a tapasztalathoz, hogy valaki azt mondja, hogy én ezt vagy amazt tapasztaltam, de a velejáró megfigyelés, sőt szerinte, — a mit mi nem minden esetben követelnénk, — a kísérlet (*experimentum*) körülményei is tisztán álljanak az állító előtt. A tapasztalásra épített tudományos javaslatnak pedig épen próbakövét képezi, hogy a közönség elé tárják a tapasztalt tárgy minden ténykörülményeit. Ismételve állítjuk, hogy szerzőnknek eme, irányában jogosan formált körülményre nincs egyetlen felvilágosító szava.

E szerint, ha még oly szembeszökő módon állítaná is, hogy ő *tapasztalta* istent, kénytelenek vagyunk állításainak a tudományban való használhatóságáról lemondani. Sőt kénytelenek vagyunk egyszerűen kétségbevonni, hogy vagy az isten, vagy a tapasztalat fogalmát helyesen használja.

A theologia történelméből ismerünk ugyan olyan kifejezéseket, hogy istent «eszik» «iszszák»; a költészetből ismerünk ilyen kifejezéseket, hogy: «Léted világít mint az égő nap»; az erkölesi élet köréből ismerünk ily kifejezéseket: *Est deus in nobis, agitante calescimus illo*. Ezek azonban mind nem az inductiv tudomány kifejezései.

Még ha zokon esnék is nekünk, mindezek után kénytelenek volnánk elfogadni szerzőnknek e hozzánk intézett elutasításait: «A ki istent nem figyelte meg jól s nem tapasztalta, az *nem érthet az isteni dolgokhoz*». Bizonyára a theológiát érti alatta, melynek értéséből kizár mindenkit, a ki divinatioiban nem részesült. Ez azonban az ő dolga. Bizonyos csupán az, hogy ez uton a theológiát nem viszi közelebb a tudományhoz. Minket pedig hiába kecsegtet azzal, hogy az isten tapasztalata föltétele alatt, a jövődjő számára oly philosophiát lehetne és kellene csinálni, mely egyszerre empirismus és

idealismus, dualismus és monismus, inductio és deductio lesz. Mi e kecsegtetésnél, melynek alapját nem látjuk, többre becsüljük az exact tudományokhoz való vonzódásunkat s tapasztalatnak csupán az érzékek s a belső gerjedelmek útján előállt tényeknek az öntudat előtt való tiszta rendezését tartjuk.

Általános világnézet. Philosophiai tanulmány, írta Spannagel Samu (Schaller Jenő). Fordította Seemann Gábor. Cservenka, Spannagel Samu könyvnyomdája. 1890. Nyolczadrét. 127 lap. A szerző fényképével.

«Ébredező philosophiánk nagy bajokkal küzd, azokkal a bajokkal, melyek az ifjú korból rendesen gyötrik: a tulmerésszeggel s az oktalan tartózkodással.» E szavakkal vezette be a M. Phil. Szemle VI. évf. 2-ik száma egyik tanulmányát.

A tulmerésszегre alig kaphatnánk alkalmasabb példát a fent idézett műnél, melyben egy autodidakta, a cservenkai nyomdász mondja el ítéletét a következő jelentős földványokról: Vizsgálódás, hit hívés. Véges és végtelen. A tér. Valami és semmi. Test és ész. A lélek. Az élet. Az isten. Gonosz és jó. Krisztus. Az örök élet.

«Ha mindjárt ezen nézeteimet, mint általános igazságokat, hiven kifejező értekezést nyomtatás közben fogalmaztam is, mindazonáltal és már régóta — a philosophia terén munkálkodó leghíresebb kutatókat szorgosan átgondoltam és azt találtam, hogy az igazság útját többé-kevésbé mindnyájan érintették, ahhoz közel jártak, vagy azon haladtak», írja e szavakat a szerző, kissé zavaros irányában, munkája jellemzésére. Sőt nyomban hozzáteszi: «Engem nem czáfol meg egyik sem, — Schopenhauer, sem Hegel, sem Kant, sem Strausz». Majd meg így szól: «Miután ez a philosophiai értekezés, daczára néhány velejáró kemény kifejezésnek — a legszebb erkölcsre tanít, bizonynyal azt kellene remélni, hogy egész általános elismerésre talál; azonban a dolog nem úgy lesz, mert: szólj igazat, betörik a fejed!» Mit is várhatna egyébként szerzőnk attól a jelenlegi társadalomtól, melyet eképen fest: «Ah, nyomorult, jellemtelen embercsöcselék! Szégyen, gyalázat, nyomorúság ily sovárgó fajtalan emberek közt, ily nyomorult teremtmények közt embernek lenni; borzasztó, elviselhetetlen ebben a legutálatosabb, legalábbvaló létkorszakban saját létünk mulásának ezt a kis idejét leélni». «Engem mindez nem riaszt vissza,» — végzi a könyvet szerzőnk, — «sőt már most előre mondhatom, hogy

idealismus, dualismus és monismus, inductio és deductio lesz. Mi e kecségetésnél, melynek alapját nem látjuk, többre becsüljük az exact tudományokhoz való vonzódásunkat s tapasztalatnak csupán az érzékek s a belső gerjedelmek útján előállt tényeknek az öntudat előtt való tiszta rendezését tartjuk.

Általános világnézet. Philosophiai tanulmány, írta Spannagel Samu (Schaller Jenő). Fordította Seemann Gábor. Cservenka, Spannagel Samu könyvnyomdája. 1890. Nyolczadrét. 127 lap. A szerző fényképével.

«Ébredező philosophiánk nagy bajokkal küzd, azokkal a bajokkal, melyek az ifjú korból rendesen gyötrik: a tulmerészséggel s az oktalan tartózkodással.» E szavakkal vezette be a M. Phil. Szemle VI. évf. 2-ik száma egyik tanulmányát.

A tulmerészségre alig kaphatnánk alkalmasabb példát a fent idézett műnél, melyben egy autodidakta, a cservenkai nyomdász mondja el ítéletét a következő jelentős föladványokról: Vizsgálódás, hit hívés. Véges és végtelen. A tér. Valami és semmi. Test és ész. A lélek. Az élet. Az isten. Gonosz és jó. Krisztus. Az örök élet.

«Ha mindjárt ezen nézeteimet, mint általános igazságokat, hiven kifejező értekezést nyomtatás közben fogalmaztam is, mindazonáltal és már régóta — a philosophia terén munkálkodó leghíresebb kutatókat szorgosan átgondoltam és azt találtam, hogy az igazság útját többé-kevésbé mindnyájan érintették, ahhoz közel jártak, vagy azon haladtak», írja e szavakat a szerző, kissé zavaros irányában, munkája jellemzésére. Sőt nyomban hozzáteszi: «Engem nem czáfol meg egyik sem, — Schopenhauer, sem Hegel, sem Kant, sem Strausz». Majd meg így szól: «Miután ez a philosophiai értekezés, daczára néhány velejáró kemény kifejezésnek — a legszebb erkölcsre tanít, bizonynyal azt kellene remélni, hogy egész általános elismerésre talál; azonban a dolog nem úgy lesz, mert: szólj igazat, betörik a fejed!» Mit is várhatna egyébként szerzőnk attól a jelenlegi társadalomtól, melyet eképen fest: «Ah, nyomorult, jellemtelen embercsöcselék! Szégyen, gyalázat, nyomorúság ily sovárgó fajtalan emberek közt, ily nyomorult teremtmények közt embernek lenni; borzasztó, elviselhetetlen ebben a legutálatosabb, legalábbvaló létkorszakban saját létünk mulásának ezt a kis idejét leélni». «Engem mindez nem riaszt vissza,» — végzi a könyvet szerzőnk, — «sőt már most előre mondhatom, hogy

ennek a művecskének nem sokára egy második, teljesebb, kerekded egészet képező kiadása fog napvilágot látni.»

Ily nyilatkozatok után, ha az irodalom más ágának termékéről volna szó, fölmentve érezhetnők magunkat az ismertetés fáradsága alól. Ennek kötelezettségét, philosophiai természetű magyar termék irányában azért vesszük magunkra, mert ez ismertetés elején érintett bevezetésünkben magunk adunk bátoritást a philosophálásnak sajtó útján való nyilvánulásaira. Azt tartjuk, hogy elég sokat philosophál mindenki a társas élet érintkezéseiben, de annál kevesebbet az irodalomban. Ha tehát egy, még oly visszataszító, philosopháló sajtó termékkel van is dolgunk, mint Spannagel könyve, nekünk lehetetlen a sok esetben megtisztelő agyonhallgatás útját választanunk. Aztán az is ránk rózza az ismertetés kötelességének terhét, hogy szerzőnk új könyvet ígér, melyben teljesebben elmondani igéri a világ felől alkotott nézeteit, mely ígért könyv egészségesebb alakulása érdekében miért ne tennők meg idejekorán észrevételeinket.

Szerzőnkre nézve ez észrevételek bizonyosan ép úgy elpendülnek, mint elpendültek azoknak a philosophálóknak tanításai, a kiket, állítása szerint, hűen olvasott. Ez azonban nem baj. Példája útmutató lehet másokra nézve, hogy az övével éppen ellentétes úton keressék a philosophiai problémákat s azok megfejtési módját.

Szerzőnk a hit problémáján akad fenn első sorban s valódi gyermekes hittel meggy neki oly kérdés fejtegetésének, mely a philosophiában megszűnt kérdés lenni. Másszóval az istent keresi: «Ime én, egy egészen közönséges ember, akarom agyvelőm hatalmával a mindentátható észnek azon gondolatait elesni, és itt a papíron állandósítani, melyeket oly régen kerestek. Agyvelőmet a fogékonyság és érzékenység legmagasabb fokáig erőtetem» — írja a könyv második lapján s eljut a 13. lapon a következő tételre: «A tér az anyagságon kívül anyagtalanság és az anyagtalanság az anyagságon kívül a gondolt teremtő, a gondolt isten».

Logikai kapcsolatai pedig ezek: «Ember alatt egyelőre oly lényt értek, mely öt érzékszervvel van felruházva és behatóan gondolkozni képes». «A mi egyesekre nézve igazság, az mindenkire nézve még nem igazság, azaz valamely igazság mindaddig csak különös személyi a míg azt mindenkinek el nem kell hinnie». «Az általános igazság ennél fogva olyan igazság, a melyet minden embernek hinnie kell». «A kréta vagy minden anyagság végtelenül osztható, azt mindenkinek

hinnie kell s az ennélfogva általános igazság.» A vezérgondolat pedig, mely Spannagelt eltölti, a következő: «Miután minden, a mit az ember látni, észrevenni vagy gondolatban megjeleníteni képes, első sorban a tér, ugyanis az a tér, a melybe a látott, észrevett, gondolt esik, melyet az egyidejűleg elfoglal, tehát magával azonosít, egyenlővé tesz; tér az anyagtalanságban mint határolatlanság: annélfogva minden létezésnek alapja a — tér. Az anyagtalan végtelenség: tér mint erő, tér mint élet, tér mint ész; az anyagság által (látszólag) határolt végtelenség: tér mint anyag. Az anyagtalan végtelenségben, a térben mint erő-, ész- és életben székel az anyagság — és annyi a tér, mint az anyag.»

Mind e zavarosnak tetsző szövegezésből kitűnik, hogy szerzőnk az istent a térrel kombinálja, vagyis az utóbbit megteszi «existenciának, az anyag directellentétének», másszóval kimondja, hogy «a tér, erő, élet és ész!»

Hogy a vallásos kedély ez állításokkal mit nyert, ne kérdezzük. Azt a scholasticismusra valló felfogást akarjuk mi csupán visszautasítani, mely a szavakból existenciákat teremt s aztán úgy bánik velök, mint realitásokkal. A tér subjectivitása felől nincs sejtelve Spannagelnek, valamint nincs azokról az idevonatkozó fejtegetésekről, melyek Kanttól Guyan-ig útát törtek magoknak arra, hogy kiüzzék a philosophia birodalmából a babonát s összes denevéreit.

Spannagelnek az volna ajánlható, hogy olvassa el Locke-nak az emberi értelemről irt fejtegetéseit s vele együtt mindazok, a kik a metaphysika lépvesszején megragadnak, ha ugyan van még számukra remény, a philosophia kérdéseinek megértésére, első kötelességüknek annak a belátását tartásák: Mit bir meg az emberi értelem? Az értelem arravalóságának biztos belátása nélkül, csupán álmok születnek. Ezek közül a zavaros álmok közül való Spannagel fejtegetése is.

Álma zavarainak kézzelfogható bemutatására álljon még itt egy fejtegetése, úgy a mint könyve 70—71. lapján olvasható: «Egy jó spongia végtelen tömegü vízbe dobva, — tegyük fel, — tökéletesen teleszivja magát. Ez a spongia nem határolja a vizet, mivel ez őt teljesen áthatja, — a spongia csak maga-magát határolja; az ennélfogva nem is része a viznek, hanem vízzel telt anyag. A spongia, ha teljesen telítettnek gondoljuk, annyi víz, mint spongia (a mi itt csak azért lehetetlen, mivel két anyag egymást ki nem töltheti); ez a spongia legelőbb $\frac{\text{spongia}}{\text{anyag}}$ és azután $\frac{\text{víz}}{\text{tér-isten}}$, ő azonban azért

nem a $\frac{\text{víz}}{\text{istenség}}$, hanem csupán csak $\frac{\text{vizes}}{\text{isteni}}$, nem is határolja a vizet, hanem csupán a $\frac{\text{vizben}}{\text{isteniségben}}$ van, — ő nem egy rész $\frac{\text{víz}}{\text{isten}}$, hanem $\frac{\text{vizzeltelt}}{\text{istenneltelt}}$ ».

Őszintén sajnáljuk, hogy a philosophia nevében még mindig kibocsátanak ily árukat, melyeknek jellemzését a francia példabeszéd fejezi ki: *Du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas.*

Über die gegenwärtige Lage der deutschen Philosophie. Akademische Antrittsrede, gehalten v. Dr. Richard Falckenberg, ord. Prof. der Philos. Universität Erlangen. Leipzig, Verlag von Veit u. Comp. 1890. 60 Pf.

E cím alatt az erlangeni tudomány egyetem hirneves bölelektanára, Falckenberg, igen érdekes képet rajzol a német philosophia jelenlegi állásáról.

Bevezetésében utal azon körülményre, hogy míg a többi három fakultás tagjai azon szerencsés helyzetben vannak, miszerint valamely tétel fejtegetésénél még akkor is számíthatnak a kartársak érdeklődésére és gyakran a szakismeret magaslatát elérő megértésre, ha a részletekbe is mélyebben behatolnak: addig a philosophiai fakultásban levő egyes szakok nagy különbségei miatt ily belső közössége, érdeklődés nincs meg e kar egyes tudományainak művelői között. Ez elkülönöttséget azonban némileg kárpótolja azon sajátságos előny, melylyel e fakultás egyes tudományai p. o. a történet, az irodalomtörténet és philosophia — dicsekedhetnek. — Ez előny abban áll, hogy a nevezett tudományok munkáját és eredményeit a velök szakszerűen foglalkozó körökön kívül a nagy közönség is érdeklődéssel kíséri. A philosophiát illetőleg ezen érdeklődés azon alapszik, hogy a philosophia nemcsak bizonyos, ugyszólván belső problémák iskolaszerű feldolgozásával foglalkozik, hanem általában olyan tudományos és az embert illető egyetemes érdekű kérdéseket is kell tárgyalnia, miknek megoldása iránt egy ember sem lehet közönyös, különösen az nem, a ki valamely tudománynak szenteli életét. — «Mellőzöm az ember erkölcsi rendeltetéséről való felvilágosítást, melyet az ethika ígér; nem említem azon fényt, melyet a lélektan a belső élet szövevényeire vet, megvilágosítván azon nehézségek nem egyikét, mikre hivatásuk teljesítése közben nem ritkán bukkan a lekipásztor, az orvos, a bíró. Ezen és más praktikus

nem a $\frac{\text{víz}}{\text{istenség}}$, hanem csupán csak $\frac{\text{vizes}}{\text{isteni}}$, nem is határolja a vizet, hanem csupán a $\frac{\text{vizben}}{\text{isteniségben}}$ van, — ő nem egy rész $\frac{\text{víz}}{\text{isten}}$, hanem $\frac{\text{vizzeltelt}}{\text{istenneltelt}}$ ».

Őszintén sajnáljuk, hogy a philosophia nevében még mindig kibocsátanak ily árukat, melyeknek jellemzését a francia példabeszéd fejezi ki: *Du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas.*

Über die gegenwärtige Lage der deutschen Philosophie. Akademische Antrittsrede, gehalten v. Dr. Richard Falckenberg, ord. Prof. der Philos. Universität Erlangen. Leipzig, Verlag von Veit u. Comp. 1890. 60 Pf.

E cím alatt az erlangeni tudomány egyetem hirneves bölcselet-tanára, Falckenberg, igen érdekes képet rajzol a német philosophia jelenlegi állásáról.

Bevezetésében utal azon körülményre, hogy míg a többi három fakultás tagjai azon szerencsés helyzetben vannak, miszerint valamely tétel fejtegetésénél még akkor is számíthatnak a kartársak érdeklődésére és gyakran a szakismeret magaslatát elérő megértésre, ha a részletekbe is mélyebben behatolnak: addig a philosophiai fakultásban levő egyes szakok nagy különbségei miatt ily belső közössége, érdeklődés nincs meg e kar egyes tudományainak művelői között. Ez elkülönöttséget azonban némileg kárpótolja azon sajátságos előny, melylyel e fakultás egyes tudományai p. o. a történet, az irodalomtörténet és philosophia — dicsekedhetnek. — Ez előny abban áll, hogy a nevezett tudományok munkáját és eredményeit a velök szakszerűen foglalkozó körökön kívül a nagy közönség is érdeklődéssel kíséri. A philosophiát illetőleg ezen érdeklődés azon alapszik, hogy a philosophia nemcsak bizonyos, ugyszólván belső problémák iskolaszerű feldolgozásával foglalkozik, hanem általában olyan tudományos és az embert illető egyetemes érdekű kérdéseket is kell tárgyalnia, miknek megoldása iránt egy ember sem lehet közönyös, különösen az nem, a ki valamely tudománynak szenteli életét. — «Mellőzöm az ember erkölcsi rendeltetéséről való felvilágosítást, melyet az ethika ígér; nem említem azon fényt, melyet a lélektan a belső élet szövevényeire vet, megvilágosítván azon nehézségek nem egyikét, mikre hivatásuk teljesítése közben nem ritkán bukkan a lekipásztor, az orvos, a bíró. Ezen és más praktikus

elősegítéseket, és hasznokat nem is vevén figyelembe: a mi a tanuló ifjuságnak és a kutatás mestereinek részvételét és érdeklődését a philosophia irányában első sorban kivívja az, hogy a philosophia az ismeret lehetőségét kutatja és az — a mi még fontosabb — *hogy egy világnézet megalapítására törekszik.* A változó korszellemmel természetesen változik ezen érdeklődés mértéke is; azonban teljesen sohasem hiányzott és csak a jövőben jöhet elő olyan idő, melyben a *philosophálatlan koponya jellege a tiszteletbeli czimek közé soroztatik.*»

Ezen általános érdeklődés sphaerájának körében vél megmaradhatni a szerző, midőn a philosophiában jelenleg uralkodó irányokat, ő, mint a bölcsélet történetének tanára, teljes tárgyilagossággal fejtegetve saját meggyőződését, ítéletét a függőben levő problémák fölött is előadja. Véleménye szerint itt a philosophiának nem pusztán házi ügyeiről van szó, mert szerinte a philosophia és az egyes szaktudományok között oly sokféle és oly szoros érintkezés van, hogy az egyik részen nem keletkezhetnek változások és nem szilárdulhatnak meg állapotok a nélkül, hogy a másik részen ne volnának észrevehetők parallel jelenségek és hatások. Nézete szerint többé vagy kevésbbé, de minden tudomány befolyásolva van a philosophiai kutatás időszerinti állásától.

E bevezetés után egész nyíltsággal kijelenti, hogy a *philosophiának jelen állása korántsem* tölthet el a büszkeség érzetével. A jövő historikus előtt a mostani korszak egyáltalán nem tűnik föl fénykorszak gyanánt. Ennek okai többfélék. Nem hiányoznak kiváló elmék a philosophia kutatás szolgálatában; nincs hiány az éleselműség és a kitartó szorgalom becses gyümölcseiben; — de hiányt szenved a kor valóban teremtő szellemekben és messze kiható eredményekben. Nélkülözzük a célok azon magasztosságát, mely — mint a Hegel-féle iskola példája mutatja — kevésbbé megáldott tehetségeket is szárnyalásra készítet. Nem nélkülözzük a közös munkateret, de hiányzik az alapvető meggyőzések egysége.

Ha tehát meg is kell tagadnunk napjaink philosophiájától a nagyság és bevezettség imponáló tulajdonait, de a részrehajlatlan kritikának nem lehet megtagadni a mostani bölcséleti munkásságtól más egyéb előnyöket, mik nem kevésbbé érdemesek a tiszteletre és a figyelemre, jóllehet az említett hiányokat soha sem lesznek képesek pótolni. — Találkozunk sürgölődéssel, munkássággal, sokféle érdeklődéssel, munkaerővel és munkakedvvel, nem ritkán — a különböző álláspontok zavaros összevegyítésének példái mellett — szigorú, egészen az

önkényes szeszélyig menő következetességgel, de ezen előnyökből származó eredmény sokkal kisebb, mint lehetne, mert a legfőbb dolgokban való lelkesítő összetartás hiányzik. A Nem a vélemények harca miatt panaszkodunk, mert a rendszerek küzdelme régi keletű philosophiában és a világ végeig fog tartani és éppen akkor a legélénkebb, ha a küzdők sok és fontos dologban megegyeznek. Hol semmi közös alap sincs, ott elveszti értelmét a harcz. Így tehát majdnem azt óhajtjuk, hogy a nézetek surlódása élénkebb legyen. A szerző korántsem tartja kedvező jelnek, hogy igen sokan a saját útjukat követik, magánosan és kezdettől fogva reménytelenül lemondanak arról, hogy magokat a másként gondolkozókkal megértessék. Még más is járul ahhoz, hogy ezen látszólagos békére való készség megfejthető legyen. Különösen jellemző korunkra nézve a hajlam egyes kérdéseket kiemelni, a szomszéd tényesoportoktól tisztán elkülöníteni és úgy tárgyalni, megoldani, hogy az a különböző alapirányoktól elfogadható és értékesíthető legyen. Így a súlypont a centrumból a peripheriára helyeztetik és a philosophia a többi egyes tudományokban szokásos eljáráshoz közeledik, melynek megvan fény- s árnyoldala egyaránt. Azelőtt valamely problémát csak a rendszer egészéből lehetett megfejteni és az első dolgokban való eltérés kikerülhetetlenül ellenségeskedést hozott létre a levezetettekben is. A mostani eljárás lehetővé teszi, hogy azok, kik a legfőbb kérdésekben, mint szemben álló, határozott ellenfelek szerepelnek, — a részletekben békés együttműködést folytathatnak. De mit külsőleg nyerünk, belsőleg elveszítjük. A központi problémák, melyek a részletes buvárlat kedvéért háttérbe szorítatnak, hovatovább közönyösekké, pusztán subjectiv jellegűekké válnak; a mit csak egyelőre kellene figyelmen kívül hagyni, lassacskán a tudomány köréből egészen kiszorítatik és a hívés vagy egyéni tetszés körébe utasíttatik. A szerző ez ok miatt úgy véli, hogy azon magában véve tisztességes szelidség, szendeség, melylyel az elvileg ellentétben álló álláspont emberei az egyes specialis témákat fejtegetik, arról tesz bizonyosságot, hogy a metaphysikai problémák iránt meghidegült a részvét. A szerző nem titkolja, hogy ez előtte a legnagyobb mértékben sajnálatos jelenség; mások másként ítélnék. Azok, kik a korszellem megérzésével dicsekesznek, a metaphysikának a philosophiai disciplinák köréből való száműzetésében és a metaphysikának az ismerettannal való helyettesítésében, a jelenkor büszkeségét és a jövő üdvét látják, mert szerintük csak így lehet a szó szoros értelmében a philosophia tudomány. Azt vélik, hogy a philosophia organismusát csak akkor emelik

magasabb életre és fokozottabb tervékenységre, ha szivét kiveszik és ennek helyére mesterséges szivattyút helyeznek.

Nem az első eset, hogy feladatúl tűzik ki a philosophiát a tudomány rangjára emelni, és kik ezt tevék, a biztos győzelem azon tudatával jártak el, hogy a philosophiának kérdését véglegesen és megnyugtató módon megoldják. Plato azzal vélt szolgálhatni a philosophiának, hogy a véleménynyel szembe helyezé a tudást, a dialektikai ismeretet, az eszmék szemléletét; ép így vélte Descartes a philosophiának egyedüli biztos útját kijelölhetni a matematikai módszer alkalmazásában. Hasonló törekvés és meggyőződés vezette Kantot is a tiszta ész vizsgálatának munkájában, mely által egyszer s mindenkorra kijelölni vélte a speculativ tehetség határait; hasonlóképpen a jelzett cél lelkesíté Fichtét is tudománytanának vállalatában, midőn a Kant-féle előfeltételeket egyetlen elvből akarta levezetni. E cél lebegett Hegel előtt is; Comtet is e cél lelkesíté, midőn a «theologiai» személyes hatalmaktól és a «metaphysikai», abstract lényegességektől (entitásoktól) megszabadítani óhajtván a philosophiát, azt a tényekhez, a positiv adottságokhoz visszavezetni törekedett és a dolgok eredetének, czéljának és belső, úgynevezett lényegének kutatása helyett a bölcselkedés egyedüli tárgyául a tünemények és ezek törvényeinek vizsgálatát tűzé ki.

Napjainkban is körülzsibongják az embert ily hangok: a philosophia ez ideig nem volt tudomány, ilyenné csak a jövőben lesz, vagy: csak most lett azzá! Platon, Fichte és Hegel törekvéseivel a mai mozgalom egyáltalán nem, a Descartesével pedig csak némileg rokon. Szoros érintkezésben van azonban Kant és Comté reformjaival; sőt azt lehet mondani, hogy a mai mozgalom alapjában véve nem egyéb, mint a *kriticizmusnak és positivizmusnak megújítása*.

Mindkét rendszer ugyanis megegyezik abban, hogy az emberi ismeret csak a tüneményekre, a tapasztalatokra terjeszkedhetik ki, a miből következik, hogy a metaphysika elvetendő. Különböznek azonban mégis a többek között abban, hogy a kriticizmus határozottan az ismeretelméletet tekinti bevezető, kiindulási disciplina gyanánt és társánál, a positivizmusnál, világosabban hangsúlyozza, hogy a tiszta tapasztalásra nem tehetünk szert.

A jelenlegi philosophiának alapvonását képező, kritikailag positiv gondolkodásmódot úgy tekinthetjük, mint a századunk elején uralkodó túlmerész speculatio visszahatását. Oly reactio ez, melytől bizonyos

jogosultságot megtagadnunk nem lehet. Hogy kijózanodásnak kellett következnie azon dölyfös mámorra, mely a constructiv korszakban azt hivé, hogy az absolut tudást birtokolja, — ez azok előtt is megfogható, könnyen érthető, kik a speculativ rendszereket többre becsülik, mint azt a jelenkor szokta. Ily körülmények között szerencsének lehetne nevezni, hogy a materialismustól, mely felé a Hegel-féle iskola kinövésai közeledtek, a már-már elért uralmat az új Kantianismus elhódította diadalmasan. A criticismussal együtt járó mérsékelt temperaturának jótékony megnyugtató és eszmélés lett eredménye. Úgy látszik, hogy a különböző irányok gyűlhelye föltaláltott és ha a jelen pillanatban a Kant-féle ismerettan jelzett eleme inkább óvólag és korlátozólag lép is föl, mintsem új tettekre buzdítólag működik, mégis azt eredményezte, hogy népünknek speculativ traditói előbb-utóbb, az újra hangoztatott józan mérséklet alapján, előtérbe jönek. Egyáltalán nem voltak tehát jogosulatlanok azon remények, melyek egy okos mérséklettel előretörekvő metaphysika keletkezésére vonatkoztak. E reményeket azonban tönkretették a francia és az angol philosophia positiv szellemének hatalmas beáradásai. — Németország, szerző szerint, nagyon hajlandó a külföldit magasra becsülni és azért a nyugoti szomszéd empirismusa tág kapukra és fülekre talált a németeknél, és pedig nem annyira Comte francia tanítványai, mint inkább követői és szellemrokonai Angolországban valának azok, kik a németeknél a philosophiai irányt befolyásolták. Mindenekelőtt John Stuart Mill és mellette Herbert Spencer, ki bár nem mondható a positivismus követőjének, de bizonyára a positivismus szomszédjának nevezhető, találtak a németek között tisztelőkre és követőkre. A positivismus és a honi újkriticismus összműködése eredményezte azon metaphysika-ellenességet, azon józanság-fanatizmust, mely a mily kevésbé felel meg a német szellemnek, annál nagyobb mértékben hódította meg a reáesküdött pártokon kívül is az agyakat és azzal fenyeget, hogy különösen a fiatalabb kutatók nagyobb részét is táborába vonja. A ridegségnek és hidegségnek ezen enthusiasmus megölte a kutató gondolkodás derültségét és a bátorságot, merészséget egyedül a lemondásban keresi.

A jelenlegi philosophiai parlamentnek baloldalát alkotják együttesen a nevezett két csoport emberei, vagyis a német positivisták, kik között a szélsőséget a Straszburgban elhalt Ernest Laas, a mérsékelt részt pedig A. Riehl Freiburgban képviseli és az új Kantianusok, kik ismét több irányban válnak szét. Hozzájuk esat-

lakozik a harmadik kisebb csoport, a tudat elméletének hívei, kiknek élén Greisswaldban Schuppe áll. Ez utóbbiak a megismerés körét a tudat körére határolják és kísérleteiket, irányuk értelmét, horderejét és hiányait a szerző értekezésének rövid keretében nem tartja lehetségesnek fejtegetni, és megelégszik a pusztá megnevezéssel, osztályozással és azon kijelentéssel, hogy ezen töredék belső rokonsága a positivizmussal és az ujkantianizmussal kétségtelen.

A túloldalon a régi szabású metaphysikusokkal találkozunk. Bizonyos költői igazságszolgáltatás nyilatkozik abban a körülményben, hogy a jobboldal képviselői azzal fizetik vissza a baloldaliaknak a múlt törekvéseket illető ignorálásukat, hogy ők meg a modern mozgalmakat nem veszik figyelembe.

E conservatív gondolkodók typusa Friedrich Harms s soraik igen tarka képet mutatnak. Itt találjuk a Herbartianusokat, kik a mester metaphysikáját egyszerűen, az újítás szükségének minden jelentékenyebb és észrevehetőbb érzése nélkül, továbbra is érvényben akarják tartani. A Hegeltől befolyásolt tudósok közül többen, mint p. o. a diszes névvel bíró Zeller Eduárd és Kuno Fischer, teljes mértékben számításba veszik a jelenkor követelményeit, sőt azok közé tartoznak, kik az új követelményeket — a visszatérést Kanthoz — legelőször hangoztatták és azoknak megfelelni igyekeztek. A mi pedig Zellert illeti, ez még a módszer megváltoztatását is sürgeté! A többi Hegelianus, mint K. L. Michelet Berlinben, Biedermann Gusztáv és Schasler aesthetikus, a jelenkor megváltozott tudományirányától nem érintve, haladnak a régi ösvényen. Ugyanez áll a Fichte-Ulrici-féle theistikus iskola töredékére, Krause Frigyes, Baader, Trendelenburg tanítványaira, valamint Günther, Deutinger és Rosenkrantz Vilmos hiveire nézve is; sőt ide lehet sorolni a Schopenhaueristákat is. A névsor teljessége itt nem fontos; a fődolog az irányok jelzése.

Az eddig vizsgált pártok között, vagyis a methaphysikát illetőleg lényegesen negatív célokkal bíró előhaladás emberei és a veteránok között, kik az összetépett zászlót, mely őket annyiszor vezeté győzelemre, elhagyni nem bírják, — nyilvánvalóan lehetetlen nemcsak az összműködés, a kölesönös méltánylás, hanem egymás törekvéseinek és teoriáinak kölesönös megértése is. A jobboldal tagjai kedélyesen philosophálnak tovább a régi korból áthagyományozott módon, mintha misem történt volna, a mi szükségessé tenné az állásfoglalást azon iránynyal szemben, mely újra kételyt támasztott a nem tapasztaltat

megismerni akaró képességeinket illetőleg; mintha misem fordult volna elő, mely az ismerő tehetség és a speculatio tudományos jogainak újabb megvizsgálását és azon kérdés fölvetését tette volna szükségessé, hogy valjon nincs-e itt az ideje a módszert sürgősen megváltoztatni? A conservativok az új Kantianismusban nem látnak mást, csak egy rég meghaladott álláspontnak gyümölcstelen és minden jogosultságot nélkülöző felelevenítését. Ha ez vakság, úgy a másik oldalon nem kevésbé van a radikalismus az előítéletektől elvakítva, midőn a múlthoz vezetőt minden hidat, kivéve azt, mely Kanthoz vezet, öszetörvén, sok század imponáló gondolatmunkáját a tudatlanság jelével bélyegzi meg. Lehetnek ugyan helyzetek, midőn egyesek merész szívvvel lerázzák vállaikról a történelem emlékeit, mint terheket és ha valamely, a hatalmas eszméktől áthatott újító magasztos törekvésének és nagy teremtő erejének tudatában, túlhabzó erő érzetében a történelem múlt alakjaitól előhozottakat kevésre becslili, a fennállókban csak tévedést, a múltakban csak az elavultat látja és durva kézzel szétrombolja az oltárokat, melyeken az emberiség áldozott: ekkor az újítótól előhozott nagy művet szemlélve, hajlandók vagyunk feledni azon jogtalanságokat, mikkel azt létesíté. A ki azonban a könnyű szívvvel eldobott helyére pótlékul csak egy vigasztalhatlan nemet képes nyujtani: az nem számíthat elnézésünkre. Józanságot, szerénységet hirdetve, éppen neki kellene ezeket gyakorolnia az előző idők törekvéseinek megítélésénél. Csak a teremtő geniusnak szabad történelemellenesen gondolkoznia.

A mindkét oldalon elkövetett hibák és egyoldalúságok sokkal inkább kézzelfoghatók, semhogy kikerülhették volna az elfogulatlanok belátását, kik e hibák kiküszöbölésére törekedtek. Vigasztalásunkra szolgál kijelenthetni, hogy napjaink kutatóinak nagy része sem azokkal nem tart, kik még mindig elég bátrak az önkényesen fölhozott elvekből való merész deductioban bizni, sem pedig azokhoz nem tartozik, kik a metaphysikai ösztöntől minden tudományos megnyugtatót megtagadnak. E jelszót: «Metaphysika régi módszer szerint» és az ezzel elentétest: «Ismeretelmélet metaphysika nélkül és e helyett», — a mérsékelt elemekből álló *középpárt* el nem fogadja. Önként kínálkozik azon gondolat, hogy mindkét oldalon a negativ elemet, mint téves tulzást el kell hagyni, a positivumot pedig, mely úgy az egyik, mint a másik oldalon jelentkezik, össze kell kötni. Ebből következik, hogy egy *kritikai, ismeretelméleti alappal bíró metaphysikát* kell létesíteni. Ezen, több oldalról megpendített tervezet azonban ily általánosságban sokkal

határozatlanabb, semhogy hinni lehetne, miszerint sokat nyertünk vele. Annak elismerésével, hogy az extrem pártoknak bizonyos fokig igazuk van és a mindkét oldalon jogosult mozzanatok jóakaratu összeolvasztásával még nem lehetünk megelégedve. Megengedjük, hogy az említett körülmény az igaz utat jelzi, de mégis közelebről meg kell határozni, valjon hogy és miként teljesíthető e postulatum? Miként és hogyan lehet, kérdi a szerző, a metaphysikát, melyet feladnunk nem szabad, ellátni a szintén szükséges kritikai fékkel és biztosítékkal; miként lehetne újabb, vagy jobb methodusokat adni neki? Hogy e kérdésre felelhessen a szerző, tovább folytatja áttekintését a mostani philosophiai irányok felett és az újabban föllépő legnevezetesebb kísérleteket veszi vizsgálata alá, főleg azon *eszközökkel* foglalkozván, mikkel a tudományos *világnézet régi feladatait* e kísérletek megtámadják.

A további áttekintést azon gondolkodóval kezdi, kit a tudósoknak általa keményen megtámadott czéhe nem fogadott tetszéssel, ki azonban hova-tovább a tudósok tiszteletét azon mértékben vivta ki, a mint későbbi munkái komolyság és alaposág tekintetében elsőszülött művét felülmúlták. Hartmann Ede, kinek jóllehet a középpárton, de mégis ennek jobbszárnyán kell helyet kijelölnünk, nemcsak alaposan foglalkozott Kanttal és «transcendentalis realismus»-át ismeretelméletileg igyekezett megalapozni, hanem a kor tudományos izlését is, mely izlés váltakozó követelményeinek felfogására igen finom érzékkel rendelkezik, igyekezett azzal kielégíteni, hogy «*az inductiv-természettudományi módszer speculativ eredményeit*» ígérte előadni. Oly mott volt ez, mely sokaknak fülébe kellemesen csengett. Sokat ígérő haladást látszott jelezni: nem az önkényesen felállított föltételekből való levezetést, hanem a tények solid alapján való felépítést jelentett e jelszó. Ezentúl a philosophiának is követnie kellene az *alulról fölfelé* vezető utat, mely az egyes tudományokban oly jónak, eredményesnek bizonyult. Hasonló értelemben nyilatkozott tudvalevőleg Fechner is. Mig Fichte, Schelling, Hegel és elvtársaik deductiv fogalomfejlesztésük tartalmát tulajdonképpen szintén tapasztalásból és a tapasztalásra épített következtetésekből vonták le a nélkül, hogy e kölcsönzésről tudni vagy e körülményre szót vesztegetni akartak volna: addig Hartmannak azon előnye van, hogy ő tudatosan és módszeresen teszi azt, a mit azok akaratlanul tettek. Nyíltan kifejeksi s dicsekszik is vele, hogy ő az *inductionnak* köszöni eredményeit. És valóban így áll-e dolog? Vajjon e beismerés nem sokat mond-e? Szívesen elismeri szerzőnk, hogy H. elveit nem

az empiriai tények segélye *nélkül* találta föl, de kérdezi: vajon *csak* pusztán ezekből merítette-e? A gondolatnak a világ centrumába való merész ugrása, a legfőbb okoknak intuitív megragadása, a mystikus természetű légugrás («Luftsprung von mystischer Natur» mint maga nevezi) nélkül építi-e föl rendszerét? Ez nem lehet szándéka azon férfiúnak, ki oly ékesszólóan védi a mystikát és ki szóról-szóra így nyilatkozik: «A philosophia történetében új irány soha sem erőszakoltatott ki öntudatos, fáradságos próbálás-és indukálással, hanem mindig egy geniális tekintet ragadta meg és azután fejtetett ki tovább az értelem által»; «a philosophia egész történetében nem látok mást, mint a mystikusan szülemlyített tartalomnakvagy a be nem bizonyított állításnakáttételét a költői kép formájából a rationalis rendszer keretébe».¹ A Hegelre és Schopenhauerre való támaszkodások, a mód, mely szerint Hartmann ezek általányának tulajdonságait összeköti az ő tudattalanjának constitutív jellegeivel, nemkülönben a Schellinghez való visszatérés: eléggé mutatják vezérlő fogalmának nem inductív eredetét oly annyira, hogy e tekintetben nem ringathatta magát csalódásban és nem is ringatta. A könyv címlapján levő és a természettudományiaskodásnak hízélgő szó, mely inductív módszer alapján speculatív eredményeket ígér, félrevezetésre szolgált: a szövegben correcturát és jelentékeny mérséklést szenved. Azon kevés philosophus — így van megírva bent a könyvben — kik alulról kezdenek, mint Leibniz és az angolok, nem is mennek sokra.² «Az *inductio* nem jut a végső elvekhez és rendszerhez, a *speculatio* pedig nem jut a valóság megmagyarázásához és a közölhetőséghez (zur Mitteilbarkeit)»; azért kell «egyszerre mindkét oldalról megragadni a dolgot».³ Ezek egészen más-ként hangzanak, mint a motto! A feladat most már ekként módosul: «a speculatív (mystikusan szerzett) elveket az inductív tudomány eddigi legfőbb eredményeivel kell összekötni inductív módon és ez által mindenkitől használható hidakat kell verni az elvekhez».⁴ Arra szorítkozik tehát H. methodikus reformja, hogy az inductív eljárás ne szorítsa ki a spekulatív módot, hanem csak egészítse ki és az úrt hidalja át, mely az alulról felfelé és a felülről lefele vezető utakon van és melyek közül egymagában egyedül egyik sem vezet célhoz.

¹ Ed. von Hartmann, Philosophie des Unbewussten. 6. Aufl., 1874. 315, 318 l.

² Ugyanott 321. l.

³ U. o. 10. l.

⁴ U. o. 11. l.

Wundt Vilmos, ki a középpárt balszárnyához tartozik, hivebb programjához. Nemrég megjelent «System der Philosophie» című művének jelentékeny része a metaphysikának van szentelve. Találjuk bár e részt kevésbé gazdagnak, mint milyenek óhajtjuk, és keressük bár ennek okát a követett módszerben vagy másban: de azt el kell ismernünk, hogy a választott eljárástól el nem tér s munkája a tudományos pontosságban s szigorban nem szükölködik. Wundt álláspontja ép úgy magábanvéve, mint kérdéseinkre nézve annyira jelentékeny, hogy megérdemli a bővebb tárgyalást.

A metaphysikai problémák — így fejt ki nézeteit W. — a tapasztalás közben állnak elő; a realis ismeret által az ideális kiegészítés után való szükségérzetünk fölkeltetik ugyan, de nem elégítettik ki. *A gondolkodás törvényei*, különösen az, mely gondolatainknak az ok és okozat szerinti összefűzését illeti, — *arra kényszerítenek, hogy az adottságról vizsamenjünk annak nem adott föltételeire.*¹ A különböző ismeretfokokon, az észrevevés, fogalom és eszme álláspontján, az ismeret céljai különbözők, az eszközök azonban ugyanazok. Az *értelem* az észrevevés tényeit megmagyarázni; az *ész* azokat kiegészíteni akarja; amannak feladata a világ összefüggését megmagyarázni, ezé a világ alapját, okát fölfedni a mennyiben a valóságnak feldolgozását (a mi az értelem hivatása) kiegészíti eszmékkal, melyek az összes tapasztalást átölelik és mégis semmiféle tapasztalásnak sem tárgyai. Az eszmék (mint p. o. a léleknek, a világegyetemnek és a végnélküli okszövetségi sorozatnak eszméi) arra törekeshnek, hogy föllállítsák a világfelfogásnak az egyes ismerettől el nem érhető *egységet.*² Ha már az egyes empiriai ismeretkörök is szükséglik a *hypothesis*-t, hogyan nélkülözhetné ezeket a metaphysika? Nem azok mellőzésében, hanem azok helyes használatában rejlik a tudományos álláspont lényege. Nem *találó* kifejezés, ha a philosophiai hypothesis alkotásában a képzeletes (imaginär) elemnek tagadhatatlan szerepére vonatkozólag a metaphysika működését «fogalomköltészet»-nek mondják.³ Csak kerülnünk kell a szokásos eljárást, mely a problémáról minden közvetítés nélkül egyszerre a hypothesisre ugrik át; az egységeszmének a tapasztalatiakban megkezdett előhaladással kell előkészítve lennie és a transcendensbe való szárnyalásnak, ezen haladást ugyanazon irányban kell következetesen tovább vezetnie.⁴

¹ W. Wundt, System der Philosophie. 1889. 179, 407, 408. 1.

² U. o. 37, 182, 189. 1.

³ U. o. 200, 201. 1. — ⁴ U. o. 191, 210, 410, 431. 1.

Igy szól Wundt, kiről tudva van, hogy minden nyilatkozatát kortárasí fészült figyelemmel kísérik. Misem beszél ékesenszólóbban a metaphysika mellözhetetlensége érdekében, mint azon tény, hogy a nyugodt világosság, a józan resignatióra elkészült s aggodalmas előrelátással haladó gondolkodás oly embere, mint Wundt, kit hajla mai egészen a szakkutatások, a specialis buvárlatok felé látszottak vonzani, — új munkájában szóval s tettel harczol a metaphysika jogaiért, miután már előbb ethikájában az olvasót azon beismeréssel lepte meg,¹ hogy az ő nézetei az erkölcsiség elveiről a speculativ idealismus ethikájával, ámbár sok tekintetben ettől eltér, mégis bizonyos alapgondolatokban megegyezik és hogy szerinte a mostani philosophiának — miután az idealistikus rendszer életre képes eszméi az egyes tudományszakokban gyökeret vertek — az a feladata, miszerint befejezze azon munkát, mely az egyes tudományszakokban elégséges segélyeszközök nélkül és elhibázott módszerrel megkezdett, a mi természetesen nem történhetik meg nagy átalakulások nélkül. A szerző meg van győződve, hogy Wundt példája a transcendens megismerésének néhány ellenségét meghökkenti és visszatérésre bírja, néhány bátortalant megerősít, néhány ingadózt megnyer és hogy a Wundttól használt módszer követőkre, sőt fejlesztőkre fog találni.

Liebmann Otto, ki jóllehet Kantianus, még sem akarja elvetni a a metaphysikát, szintén hangoztatja annak hypothetikus jellegét,² és mindenekelőtt azt hangsúlyozza, hogy szigoruan elkülönítendő a bizonyos attól, mit pusztán csak vélni lehet és gondosan osztályozandó fokozat szerint a többé vagy kevésbé valószínű. Hasonlóképpen nyilatkozik *Volkelt János* is, ki baseli beszédében kimerítően előadja azon eszközöket s útakat, azon biztos és jól átgondolt irányt, melyek a végső okok ismeretéhez vezethetnek. Azon kérdésre, hogy miként lehetséges tudományos alakban a metaphysika, — következőleg felel: A tudományosság legfőbb jellemvonása a tapasztalás logikai feldolgozása; tudományt mindenütt találunk, hol oly kérdések vannak, melyek *empíriai-logikai tárgyalásra* alkalmasak, vezessen bár a tárgyalás evidens

¹ W. Wundt, Ethik, 1886, Vorwort, V, VI.

² O. Liebmann, Die Klimax der Theorien, 1884; 112 l.: «A kritikai metaphysika . . . a dolgok összefüggéséről, alapjáról s lényegéről szóló emberi képzetek hypothetikus fejtegetése . . . Az magára vállal egy oly kötelességet, melynek teljesítését az egyes tudományok titkon bár, de föltétlenül megkövetelik, nyíltan azonban folyton ismeretlen vállakra tolják.»

és kimerítő vagy csak oly eredményekhez, melyekhez némi ellenmondás és meg nem érthetés tapad és melyek ezen felül még a teljes bebizonyíthatást is nélkülözik. Nem hálátlan munka, ha a metaphysikai kérdéseket szakszerűen felállítjuk, élesen elkülönítjük egymástól és csoportosítjuk, a különböző megoldási lehetőségeket az előtérbe lépő és háttérbe szoruló okok és nehézségek szempontjából mérlegeljük és ha ezek daczára csak *relativ*, megközelítő és megérintő megállapodásokat nyerünk.¹ A metaphysikai megoldásokat csak feladatok formájában lehet kifejezni; a megoldás csak mintegy madártávlatból történhetik.² Azon szemrehányásnak, hogy a metaphysika a tüneményeket túlszárnyalja s a *nem tapasztalható* akarja kikutatni, — nincs megsemmisítő ereje. Mert szembeszökően meg lehet mutatni, hogy az empiriai tudományok, a legexactabb és a legismertebb tételekben is, lépésről-lépésre túlhaladják a tapasztalást és ehhez egész csoportját az abszolút nem tapasztalható tényezőknek kell oda gondolnunk; ³ sőt ki lehet mutatni, hogy minden egyes ítélet a tapasztalat tényeinél sokkal többet tartalmaz.⁴ Az «Erfahrung und Denken» című nagyobb művében Volkelt a metaphysikai ismeretnek complicált sajátságát még bővebben kifejti és annak lehetősége ellen annak «antinomikus» jellegéből fölhozott támadást megerőtleníti.⁵

Merészebb, de azért az ovatosságot még sem nélkülöző módon, törekszik *Eucken Rezső* a szellemi életnek és így a végső világalapnak egységére jutni. Az összeág-bogozott módszer-sokaságból, melyet e célra fölhoz, szerzőnk, csak egy fontos pontot emel ki. — Az egyedi lélekből az emberiség szelleméletét megérteni nem lehet; az egyedi

¹ Joh. Volkelt, Über die Möglichkeit der Metaphysik, 1884. 15, 17, 28. l.: «Tényleg a *tarthatatlan megoldási kísérletek eliminációja* a leghasznosabb módszer arra nézve, hogy positiv megállapodásokat szerezhessünk a metaphysikában.»

² U. o. 29. V. ö. Joh. Volkelt: Erfahrung u. Denken kritische Grundlegung der Erkenntnisstheorie, 1886. 444 l.: «A metaphysika feleletei a feladatok alakjaival birnak, melyek a bennük rejlő ellenmondások folytán megoldhatatlanok; úgy foglalkoznak azonban magukban a metaphysikai feleletekkel e feladatok, hogy daczára megoldhatatlanságuknak, mégis bennük határozottan jeleztetik az irány, melyben azokat meg kell oldani.»

³ Ugyanezen gondolatot bővebben kifejti Liebmann A. föntjelzett művében.

⁴ Volkelt, Über die Möglichkeit der Metaphysik, 21. lap. V. ö. Ugyauattól: Erfahrung und Denken, 434.: «Az ismeretnek a metaphysikában nem tulajdoníthatik valami elvileg új, hallatlan feladat; csak a távolság nagyobb a tapasztalástól.»

⁵ Volkelt, Erfahrung u. Denken. 428—451. l.

tudat kerete nagyon is szűk az értelmi birodalom tartalmának befogadására. Azért a pszichologiai eljárás helyére egy noologikainak kell lépnie, mely egy *önálló*, a subjectumtól emancipált *szellemvilágot* sajátos törvényeivel állít föl és a helyett, hogy belsőt és külsőt, erőt és tárgyat, tevékenységet és dolgot egymástól szétszakítana, *mindkettőt, mint ugyanazon egységes egész oldalait* fogja föl. Ez eljárásnak azonban a fogalombeli kutatást a historiai ténylegességgel kell a legszorosabban összekötnie. *Történeti összvényekből* vagyis életegységekből — mint korunk naturalismusából és intellektualismusából, — a tényrendszerekből (syntagmenekből) kell kiindulni és az emberiség életének ezen szilárd és egyetemes tüneményeiből kell előhaladni az átölelő szellemi processus centralis mélységeibe.¹ Tehát Eucken is tényeket vesz föl kiindulási pont gyanánt, mint a positivismus, de szellemi természetű, egyetemes szellemi jellegű tényeket. — Nevezetes összetalálkozást látok abban, hogy *Dilthey* Vilmos is, egyébként a metaphysika ellensége, a történeti valóság kiaknázásában hiszi föltalálhatni a szellemi tudományok újjalakítását. Azon gondolat, hogy a *történetet* a philosophia számára hasznossá tegyük, korántsem napjaink szüleménye; e gondolaton nyugszik ugyanis azon elévülhetetlen érdemek egy része, melyet Fichte, Schelling és nevezetesen Hegel a philosophia körül szereztek. E kívánságnak több oldalról való fölelevenítése azonban azt mutatja, hogy a forrás, melyből azon nagy gondolkodók merítettek, koránt sincs kimerítve, hanem továbbra is éltető táp elemeket ígér.

Szerző itt áttér azon legjelentékenyebb állásra, melyet szerinte a jelenlegi philosophiai életben *Lotze* Hermann elfoglal. Ennek halálával, úgy látszik, eltűnt azon végső akadály is, mely classicitasa általános elismerésének útjában állott. Műveinek folyton növekvő elterjedését és hatását legjobban az igazolja, hogy Hartmann Ede, ki nem egy könnyen tesz olyas valamit, mi nem időszerű, jónak tartá Lotzeról — mondhatni azt is, hogy Lotze ellen — egy külön iratot adni ki. Lotze a metaphysikát úgy definialja, hogy az azon előtétek

¹ R. Eucken, Die Einheit des Geistesleben in Bewusstsein u. That der Menschheit, 1888. Ugyanattól: — Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens. 1885. V. ö. Falckenbergnek az utóbbi műről a «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik» cz. folyóirat 90. kötetének 1. füzetében, az 1887. évben közzétett részletes ismertetését. R. Eucken legújabb művében (Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart. 1890) alapnézeteiről világos összképet ad.

tudománya, melyek a mindennapi életben és az egyes tudományokban mint elvek alkalmazhatnak és a metaphysika czéljául tüzi ki azon ellenmondások megszüntetését, mikbe ezen alaptételek részint magukkal, részint a tényekkel jönnek. De szerzőnk nem azért említi föl Lotzet, mert ez a közönséges világnézetnek kritikai feldolgozását hangsúlyozza, mi tudvalevőleg Herbartnak is szándéka volt, hanem azért, mert Lotze a mechanikai és dynamikai *természetfelfogás* mellett a *speculationnak* is megóvja jogosultságát, mely utóbbi nem annyira a tünemények megfejtése, mint inkább azok idealis interpretatiojára irányul. A természetfelfogás három módja, mondja Lotze, né harszoljanak egymással, hanem egymásba illően kapcsolódjanak össze. Midőn Lotze azon aesthetico-teleologiai természetnézetet (Naturansicht) védelmezi, mely jogainak körét túl nem lépi, egyszersmind oly feladatért lép sorompóba, mely jelenkorunk tudatából egészen kiveszni látszik. Azon jogtól, mely szerint a *valóságot idealis jelentőségűnek* kell tekinteni, nem szabad magát a philosophiának megfosztatni és reményleni lehet, hogy a Lotze-féle eszmekör szorgalmasan űzött tanulmányozása ez irányban is hasznos gyümölcsöket fog hozni.

Fölösleges több példával bizonyítani, hogy csakugyan nem nélkülözi a segédeszközöket azon óhaj, mely új módszereket akar rendelkezésére bocsájtani a metaphysikának, miután ez az a priori constructio módszerét elhagyta. Nemcsak tervezetek, hanem ügyes és hasznos kísérletek is tétettek, hogy ezen discreditált tudományt újra tekintélyre segítsék. Igaz ugyan, hogy sokan ki is vonják magukat a metaphysikai feladatokra vonatkozó munka alól, de ennek oka részint a munkafelosztásban rejlik, melynek szüksége a philosophiai szakokban is napról-napra jobban érezhetőbb, részint a kor kedvezőtlen hangulatában, mit szerzőnk is egész készséggel elismer.

Szerzőnk szerint tehát elhamarkodott dolog lenne abból, hogy szélesebb körben nem vesznek részt a metaphysika ujjaalakításában, röktön azt következtetni, miszerint valójában nem létezik ez ujjaalakítás szüksége és a hol mutatkozik, ott is csak egy szívós életű, de mégis kihalófélben levő hagyománynak utolsó vergődését jelenti. Mert a történelem nem szegény olyan példákban, melyek arra tanítanak, hogy a népszellem mélyében az erők tevékenységben lehetnek, nyilatkozásaik azonban nem mindig törnek elő láthatólag a felszínre. — Falckenberg szerint a németek megszüntek volna németek lenni, ha teljesen idegenszerű lenne reájuk nézve azon törekvés, mely

az idealistikus meggyőződések bélyegét a korszellem állagának tudományos érmeire reányomni igyekeznek.

De mit használnak ez erőlködések, e vigasztaló kilátások? Nincsenek-e előre sikertelenségre kárhozthatva mindazon, még oly lelkiismeretes fáradozások is, melyek a metaphysikát solid alapon újra akarják szervezni? A mindent szétzúzó Kant nem bizonyította-e be egyszer s mindenkorra az érzékeket meghaladó ismeret lehetetlenségét? Vagy talán mitsém érnek már érvei?

Szerző szerint őt senki felül nem mulja ezen hasonlíthatatlan nagy férfiú iránt érzett őszinte bámulatban s mély tiszteletben. Kant éles, mélyreható gondolkodásának oly fordulatot köszön a philosophia, melynél jelentősebbet soha át nem élt. Legyen jogosult minden elismerés, minden dicséret Kant követői szájából, sőt legyenek jogosultak a még nagyobb dicséretnek is: de szerző szerint egy levelet nem lehet dicskoszorujába behelyezni, azt t. i., hogy a metaphysikát, mint tudományt örökre tönkretette. A Wolf-féle metaphysikának, mely önhittségében azzal tetszelgett magának, hogy mindent felfogni és bebizonyítani képes, Kant igen is megadta a megérdemlett haláldöfést. Csapása egy rothadt, redves ágat talált, de a gyökeret nem érintette. Kant halhatatlansága, a mi a theoretikus philosophiát illeti, abban áll, hogy ő a tapasztalást az egyetemes érvényű ismeret értelmében állapította meg és világosan megmutatá, hogy a tapasztalás az értelemnek adománya; a mennyiben azon a priori formákon nyugszik, melyek neki általánosságot és szükségképeniséget kölcsönöznek. E nagy érdem az által komolyan nem kisebbítették, hogy Kant az ő ismeretideálját kizárólag a természet vizsgálatából merítette (mi sok tekintetben zavarólag hat) és hogy ő a jogosult értelemhasználat határainak kijelölésében nagyon is skeptikusan járt el. A helyett, hogy sokan Kantnál is Kantabbak akarnak lenni Kant negatív irányában, jobb lenne, ha azon gyümölcsözéssel kecségtető csirák fejlesztetnének ki, melyek Kantnál szűk keretbe szoríttatnak, és melyek e szorításnak ellenszegülnek. A transcendens problémák iránt való pozitív viselkedésnek ilyen csirája szerző szerint azon beismerés, mely szerint ámbár a dolgok magukban véve meg nem ismerhetők, de azért mégis gondolhatók; továbbá ily csirát lát az eszmék regulatív használatában is, melyet Kant törvényesnek ismer el, végre ilyent lát a praktikus postulatumban, a melyekre vélte Kant egyedül alapíthatni az érzékfölötti birodalmat illető meggyőződéseket. Szerző ezután különösen két pontot emel ki Kant

philosophiájából. Ha elismerjük, hogy az érzékfölötti dolgokra a vallásnak kell felelni, akkor is még mindig szükségünk van egy olyan tudományra, mely az igazi, egyetemes érvényű vallást elválasztja a tévestől, a pusztán subjectivtól és mely a kevésbbé megállapítottat a jobban okadatolt után helyezi; a vallás, ha nem akar személyesen össze-visszakalandozni, nem nélkülözheti a megmagyarázó, megszi-
lárdító, rendező és megítélő gondoskodást. Másodsor: ha joggal megállana az értelem kritikájának empiriai eredménye, úgy ez eredménynek Kant-féle elérési módja el volna ítélve. Módszere által semmisítetik meg az eredmény! E tekintetben is érvényes Windelband szava: «Kantot megérteni annyit tesz, mint őt meghaladni» (Kant verstehen heiszt über ihn hinausgehen). Fogadjuk el az empiriai eredményt, de ne vigyük a küzdőterre érveit. Vagy pedig — fogadjuk el methodusát, de akkor a vele összeegyezhetlen határkijelölést kell kiigazítanunk. Nem nekünk kell Kantot megezáfolnunk, ő maga czáfolta meg magát! Csak Kant szellemére van szükségünk, hogy elűzzük a Kant-féle kisértetet! Így tehát a jobban alapozott metaphysikára irányuló újabb kísérleteknek nem kell megijedniök az értelem kritikájának Medusa-fejétől, melyet az új Kantianusok eléjük tartanak.

Szerzőnk, nehogy a jelenlegi philosophiai törekvések áttekintésénél hézagosságról vádolják, megemlékezik azon élenkségről is, mely a philosophia egyes köreiben észlelhető. A kiválasztott szellemek rendszeresítő ereje itt örvendetes szövetségben működik a serény specializálással. Az ismeretelmélettől eltekintve a legélénkebb munka a *psychologia* mezején tapasztalható, hol a leggazdagabb zsákmány ígérkezik a specialis tevékenység számára. Psychophysikai laboratoriu-
mok keletkeztek, melyek az egyes dolgok exact tárgyalása után való törekvésnek nagy mértékben tért adnak, míg a néppsychologia a társadalmi tünetményekbe enged betekintést és a nyelvphilosophiával, az üdvös, kölcsönös ösztönzéseket illetőleg, jótékony csereviszonyban van. E mellett újlag discussio tárgyává tettek azon többször fejteget, de ismét háttérbe tolt kérdések, melyek a lélek alaperőit illetik. A *logikában* Lotze, Wundt és különösen Sigwart — kiben a philosopháló jelen vezetőjét tiszteli — nagy munkái a tudósok nagy körét gyűjték maguk körül; az ítélet tana teljes átalakulásban van s általán ezen (oly soká!) változhatatlannak tartott tudomány összes alapkérdései alapjukban újra vizsgálat alá vétetnek. Az *ethika* kezd kedvez tanulóanyagává lenni; újabb időben Wundt és Paulsen

jelentőségteljes vizsgálatai folytán fölfrissítő realismust nyert. Az *aesthetika* sem hanyagoltatik el; különböző újítási kísérletek merültek föl, közöttük természetesen sok tekintetben éretlenek is; figyelemre méltó Hartmann Ede «Philosophie der Schönen» cz. idevágó munkája.

A *vallásphilosophia* terén kiválóan theologusok működnek; a Hegel-féle és a magában többfelé ágazó Kant-féle irány küzdenek a győzelemért. Csak előnyére szolgálhat ép úgy a philosophiának, mint az egyes tudományszakoknak az, ha ez utóbbiak képviselői — mint ez a jog-, a történet- és a természet-philosophia terén történik — az elvi kérdések fejtegetésében, mit azelőtt a philosophusok végeztek, maguk vesznek részt. Azon mértékben, a mint az egyes kör tudásának kincse, az anyag fölött való teljes uralkodás, a mi a szaktudós jellemző sajátása, hasznára van a legfőbb problémákban való eligazodottságnak: azon mérvben növekszik annak lehetősége is, hogy az átölelő eszmék fényével a legvégsőbb részleteket is megvilágítani lehet. Theologia és vallásphilosophia között is a kölesön hatást nem lehet eléggé ajánlani.

Végül meg kell emlékeznünk azon serény munkásságról, melylyel a *philosophia története* tárgyalatik. Az uralkodó szempontok nem mindig a legmagasabbak ugyan s ha valahol, úgy itt vehető észre bizonyos kicsinyeskedés, mely chronologiai, biographiai és a szöveget kritizáló részletekben dőzsölvén, azt hiszi, hogy az exact buvárlatokra érdemesíti magát, ha tele kézzel szórja szét előnkbe a tényleges kérdéseket és bámulva reánk néz, ha tőle ezenkívül még az egyes tényeket összefűző gondolatokat vár. A vezéreket nem illeti e szemrehányás; ki vethetné a mesterek szemére, ha a tanítványok az utasítást és a példát félreértik. Pessimistikus megítélésre e tekintetben nem lehet okunk: senki sem mondhatja, hogy a kutatás e terén pusztán a jelzett külsőségekben posványosodik el és hogy a valóban fontos dolog mellőztetik. Mi sem történt, a mi nem lenne fontos és sok van folyamatban, mi gazdag nyereséget ígér. A mult elfelejtett nagyságai a hosszú ideig mellőzött méltatásban és átbuvárlatban részesítettek. A gondolkodók pszichologiai kifejlődése és az egyes rendszerek származási története oly szorgalmas vizsgálatok tárgyává tétetett, minőkben eddig jóformán csak Spinoza és Kant részesítetett. — A tanok genesisé felvilágosító fényt vetett a tanok értelmére s összefüggésére; bizonyos vitás pontok végeredményes eldöntésre csak így juthatnak. De alapvető dolgokra is kiterjeszkedik a vizsgálat; sokáig szilárdan álló előítéletek, melyek ép úgy a rendszereknek egymáshoz való viszonyára,

mint egész korszakok kifejlődésmenetére vonatkoznak, gyökereiktől megfosztattak és az új felfogások részint megindítottak, részint keresztül vitettek. Így tehát a föntebb jelzett kinövéseket, a tényrészletek túlzott hajhászását és az exactság parancsának egész a nevetégesig menő félreértését is csak ártatlan bőrkiütésnek tekinthetjük, mely a belső részek egészségét nem támadja meg.

Szerzőnk, bár elvileg helyesli *Steinmeyer* tanártársának ugyancsak az erlangeni egyetemen tartott beköszöntő beszédében hangsúlyozott «áhitatot a kis dolgok iránt»¹ («Andacht zum Kleinen»), de kifogásolja azon visszaélést, melyre találhatni a philosophiatörténet terén, hol ugyan philologiai tárgyalást igényel sok kérdés, de nem valamennyi és éppen sokszor a legfontosabb nem. Ha tehát ez utóbbiakra is a philologiai tárgyalás erőszakoltatik, vagy ha csak a kevésbbé fontos kérdések tartatnak érdemeseknek a vizsgálatokra: akkor bizonyára lehet beszélni visszaélésről, vagy, hogy képletesen szóljunk, akkor az áhitat, a tisztelet csuszás-mászássá kezd fajulni.

*

A nemzet szellemi életében a vezérszerepet sokszor gyakorolta a philosophia. Ez a hatalmas alkotás korszakaiban volt így, midőn a legfényesebb szellemek bocsátották erejüket a philosophia rendelkezésére. Ily korszakokat a kiváló tanultság, a tudósság időszakai szokták föl váltani, miket azért még nem lehet gyümölcsteleneknek szidnunk, mivel ezek inkább a gyűjtött eszmekészletek átdolgozásával, megrostálásával és megszilárdításával, mint új álláspontok alapításával foglalkoznak. Napjainkban a philosophia nincs hatással, a nép fülére. Ennek sokféle külső okához mindmeganyi belső ok is járul. A műveltek szélesebb körére csak akkor történhetik hatás, ha a philosophiai munkásság át van hatva a nagy köztudattól az össznézetektől, melyek a gondolkodással együtt a kedélyt is a nekik megfelelő irányokba terelik. Az ismeretelmélet azonban, melynek czégére alatt működik manapság, mint láttuk, a philosophia, bénítólag hat a gondolkodás lendületére. A ki nagyon is szorgosan gondolkodik arról, hogy mint cselekedjék — azon veszélynek teszi ki magát, hogy nem tesz semmit. A tett megölője a hosszas tanakodás. A Hegel-féle megjegyzés még nem multa idejét s valóban nem nagyon gyakorlatias eljárásra mutat az uszást a szárazon tanulni meg. Azon óhaj, mely az ismerettan lobogója

¹ Elias Steinmeyer, Über einige Epitheta der mhd. Poesie. Rede beim Antritt des Prorektorats der Universität Erlangen, 1889. 15—16. 1.

alatt a különböző törekvéseket egyesíteni reményelte, csak nagyon tökéletlenül teljesedett be; mert a mi a közösséget alkotja, az inkább hangulat, mint a munkálkodási szokás; nem rendszer, vagy alapegység. A kormozgalom egyik leggonoszabb következménye gyanánt tekinthetjük azon gyakran szemlélhető meghasonlást a közt, a mit a tudós, mint magán ember hisz és a között, a mit szaktársainak foruma előtt képvisel; szerző e helyen a személyes meggyőződésnek és a tudományos hivatásnak, a tudományos üzemnek elkülönzését érti. Ez egyike azon belső okoknak, melyek a jelenkor philosophiáját a szobatudósság tárgyává teszik és a nemzet érdeklődését tőle elvonják. Hogyan is gyújthatnák lánggra a gondolkodás eredményei a kedélyt, ha az eredmények nyerésénél a kedélytől minden résztvevés megtagadtatik? Phantasia nélkül a sokfélélt nem lehet egységben szemlélni és sejtő érzelmek nélkül a végső világrejtélyek meg nem oldhatók.

*

Melyik nagy gondolkodónak lett volna lehetséges vívmányainak legjava részét pusztán csak a logika hideg kutjából meríteni? — Szerző éppenséggel nem akar az érzelemphilosophia dilettantismusának szószólója lenni. A kedély ép oly kevésé gondolkozik, a mily kevésé világít a hang. De szerző szerint ott, hol a lét gyökereit kell fölfedni, valóban szükséges az összes szellemi tehetségek tevékenyítése. Miként a mesében a vak a sántát vállaira veszi, hogy ez neki az utat megmutassa, úgy itt is szükséges, hogy a két fogyatkozásban szenvedő hiányait kiegészítsék azzal, hogy egymásnak kölcsönzik előnyeiket: az értelmet a szívnek kell átmelegítenie és a szívet az értelemnek kell keresztülvilágítania; a kedély ösztönözzön, a gondolat vezéreljen. Csak a szellem különböző erőinek öszmüködése teheti szerző szerint lehetővé a megnyugtató világnézet megalapítását és felépítését.

Szerző korántsem restelli magát, hogy azon sokaktól, régi, elavult gyanánt, kinevetett nézethez sorakozik, mely szerint a philosophia idealismust jelent és mely szerint a philosophia tanítójának nemesak az a feladata, hogy a tudomány eszközeit, a tudás fölszerelvényeit közölje, hanem az is, hogy az idealismus szellemét ajánlja.

Szerző végül utal arra, hogy az általa jelzettek megegyeznek a kritikai idealismus álláspontjával, melyet a tanári széken elődje és volt tanára, Heiyder kifejtett «Zur Geschichte der Ideenlehre», című 1874-ben megjelent munkájának 399—400. lapján.

Dr. Buday József.

Folyóiratok szemléje.

A *Budapesti Szemle* ez évi márciusi száma megkezdi *Pauer Imre*: «Az ethikai determinismus elmélete» czimű akadémiai, koszorus pályaművének közlését. A közlemények (márcz. — májusi füzetek), eléggé előrehaladtak már arra nézve, hogy tartalmukról való beszámolást e helyen, hova a munka tárgyánál fogva leginkább tartozik, megkezd-hessük.

Az első közlemény — B. Sz. 159. sz. — történelmi áttekintés ezimet visel. Szerző Wagner Adolf ismert munkája megjelenésétől datálja ama mozgalom élénkebb hullámverését, mely a társadalmi élet tüneteiből törekszik kiismerni az emberi cselekvések természetét, eredetét és indító okait. A németek közül főként Wagner, Drobisch, Oettinger jelentőségének elemzésével s néhány francia és angol író bemutatásával ekként tűzi ki a problémát. Három irányelv törekedett érvényre jutni: «a) természetbölcseleti irány rendszere: a fizikai determinismus; b) a speculativ bölcseleti irány hitvallása: az indeterminismus; c) az összeegyeztető bölcseleti irány elmélete: a syncretismus». E három irány bővebb magyarázatát a következőkben foglalja össze: «A *fizikai determinismus* az egyetemes okság, törvényesség és kényszer sanctiója. Szerinte ok, törvény, kényszer uralkodik az egész természetben, tehát az erkölcsi világban is, s az okság ez egyetemes törvénye alól az ember sem vonhatja ki magát. Akarata épen ezért koránsem az a független, korlátlan, indeterminált szabadakarat, a mely kénye-kedve szerint mindent akarhat, és pusztán tetszése szerint határozhatja el magát pro et contra — hanem az a determinált akarat, a melynek irányát, elhatározását tisztán fizikai okok, az ugynevezett motívumok befolyásolják és fizikai törvények szabályozzák, mint bármely más fizikai ható-ok működését. Nem így az *indeterminismus*, mely egészen ellenkező állásponttól fogja fel a dolgot s az önkényes akarat elvét proclámálja. Ez elmélet szerint az erkölcsi és társadalmi élet tüneményei, már természetöknél fogva annyira különbözők a fizikai világ tüneményeitől, hogy sem ugyanazon methodus, sem azonos, habár egyébként egyetemes elvek szerint sem fejtegethetők, hanem merőben külön törvények és okok hatása alatt állanak. Az ember akarata, egy magasabb tehetség, a melyet végelemzésben csak a saját önkénye, az indifferens liberum arbitrium, vezérel s a ratió helyett

a voluntas mozgat: pro ratione — voluntas. A *harmadik theoria* arra a nehéz munkára vállalkozott, hogy talán sikerülhet összeegyeztetni a két ellentétes irányt és közvetítő úton oldani meg a kérdést? Miért ne lehetne kettéválasztani az egységes emberi természetet és mereven szemközt állítani egymással az érzéki természetet a szellemi természettel, hogy azután ilyen alapon, tényleg különbözőknek látszó tüneteiket is, természeteik — követelte különböző factorok fölvétele által értelmezzük? Az elmélet, a melyre ily úton jutunk, nemcsak nagyon egyszerű, de fölötte plausibilis: az ember, mint érzéki lény, mindenben alá van vetve a természet törvényeinek, a rá ható kényszer okoknak: e tekintetben tehát akarata sem szabad mint szellemi, eszes természettel bíró lény azonban már egészen más sphaerához tartozik, a melyben a physikai okot és törvényt az akarat «szabad elhatározása» helyettesíti s a physikai okok, ha netalán impulsus gyanánt szolgálhatnak és tényleg szolgálnak is, és az elhatározást megelőzve, nagyobb-kisebb súlylyal föl is léphetnek, a végeldöntés stadiumában döntő befolyással nincsenek. Az utolsó szó mindig az akaraté marad». E bemutatott irányokra nézve azután akként nyilatkozik szerzőnk, hogy «mind a három elméletnek olyan szembeötlő hiányai és hibái vannak, hogy szinte kihívják a kritikát. *Próbáljuk meg, nem lehetne új állásponton és irányelvek szerint tárgyalni a kérdést!* Háttha correctebb eredményekben juthatunk». Ezzel végződik az első közlemény.

A második közlemény (Bpesti Szemle 160. szám) a *szabad akarat kritikai elemzésével* kezdődik. Külön vizsgálja a *szabadság* fogalmát, melyet Schopenhauerrel egy értelemben negatív fogalomnak tart. «A szabadság szavával csak a hiányozását gondoljuk mindannak, a mi nyügözne vagy gátolna.» Majd így szól: «Szabadság alatt szoros metaphysikai értelemben csakugyan nem érthetni egyebet, mint az okvetetlenség, a kényszer, a korlátoltság és függés ellenkezőjét.» Az *akarat* értelmezésére térve ekként írja körül álláspontját: «Az akarat elnevezést tudományosan ma már nem használhatjuk más értelemben, mint azon — psychikai — *inger* megjelölésére, melyet különféle okok: vágyaink, szenvedélyeink, eszünk — vagy más physikai vagy társadalmi tényezők nyomása alatt éreziünk s a mely által valamely tett véghezvitelére vagy abbahagyására indítatunk.» Más szóval az akarat «az összes spontan (tudatos) psychikai tünemények alapja.» Ezekhez képest a régi etikákban külön tehetség gyanánt tekintett akarat valójában «egyfelől

az egyéni természet — a character, másfelől a ható motivumok kettős determinatiója alatt áll.» Ily értelmezés mellett világos, hogy az első közleményben bemutatott indeterministikus és syncteristikus szabadakarat fogalmát nem lehet tudományosan construalni és beiktatni a lélektan rendszerébe.» Szerzónk épen oly nyilvánvaló dolognak mondja továbbá, hogy «az indeterminált akarat helyét az értelmes és erkölcsi akaratnak kell elfoglalni, mely minden izében kapcsolatos az egyén egész individualitásával és ebből folyólag minden magasabb, rejtelmes tehetség beavatkozása nélkül, de nem is physikai kényszerűséggel, hanem természetének megfelelő lélektani folyamat útján hozza létre a szellemi és erkölcsi világ tüneményei.» Áttér azután szerző a *szellem és társadalmi élet jelenségeinek* fejtegetésére, hogy tőlük fogadjon el tanácsot a szabadakarat kérdésében. Tények bizonyítják — mond — hogy az összes lelki állapotok az élő szervezet, az úgynevezett *organisatio* sok oldalú befolyása alatt állanak s egyetlenny olyan lelki tüneményt sem lehet felmutatni, a mely függetlenül jött volna létre az organisatiótól. Az *organisatio* pedig absolute nem függ a mitetésünktől. Az úgynevezett individualitás vagy egyéni természet egyfelől a *származásnak*, másfelől az *életviszonyoknak* okvetetlen eredménye, a melyek közé akarva nem akarva jutunk. És ez individualitás határait túllépni senkinek sem lehet. A moral- és kriminal statistika tanaival bizonyítja, hogy ha volna is az embernek szabadakarata, azt csakis szervezése keretében érvényesíthetni, nem pedig függetlenül, nem szabadon. Még a legjobb esetben is tehát csak olyan szabad akarat van az embernek — a mely nem szabad. A szabad akarat megmentésére az *öntudat* bizonyosságát szokták felhozni. A kik ezt teszik az öntudat szavával élnek vissza. Az öntudat ugyanis nem más, mint «gondolatainknak, érzelmeinknek, vágyainknak és mindezekkel az állapotokkal összenőtt egyéniségünknek ismerete; gorombán kifejezve: összes lelki functióinknak szellemi csapadéka.» Az öntudat azt mondja, hogy én azt tehetem, a mit akarok. És ebben az öntudatnak tökéletesen igaza van. De akarhatok-e egyebet, mint a mit akartam, a mit akarnom kellett? ez itt a kérdés, és erre a kérdésre már nagy bölcsen hallgat az egyszerű öntudat, noha épen ezt kellene bizonyítania. «Igen, teheted a mit akarsz, csak hogy életednek minden pillanatában csak egyetlen egy meghatározott dolgot akarhatsz és egyáltalán semmi mást nem, csak ezt az egyet.» E Schopenhauerből vett idézetre mondja

szerző: «Ime a rejtély kulcsa! Az öntudat egész tanuskodása az akarat kérdésében egy nagy tévedésen alapszik, melyet ha egyszer megértett valaki, könnyű kiigazítani; de nehéz volt arra úgy rámutatni, hogy mindenki megérthesse.» A *társadalmi élet tanubizonyosságaira* tér át aztán a szerző és «száraz elméleti fejtegetések» helyett megint a moral-statistikához fordul. Érveinek sorában első helyen arra hivatkozik, hogy az ember állami életet él. Azon föltevés mellett, hogy az emberek nem cselekesznek mindig és szükségképen a relative a leg-erősebb indokok és characterök szerint, hanem kényök-kedvök szerint határozhatják el magukat ugyanazon esetben pro vagy contra e föltevés mellett állami rend, együttlét nem képzelhető. Ha pedig mindez így áll, úgy ebből önkényt következik, hogy az állami törvények, intézmények, ezek szelleme, a szokások, nevelés, nemzeti jelleg stb., szóval a társadalmi tényezők, más tényezőkkel szemben kisebb vagy nagyobb mérvben — de mindenesetre befolyanak az emberek cselekedeteire, s így a társadalmi ember szabad nem lehet.» Érvelése során e meggyőződését találja igazolva Sz. a születési statistika, a házassági statistika, a criminal statistika adataiban. A törvényszerűséget bizonyítják az évszakok befolyása, az életkor, a nemi különbség, társadalmi intézmények, vallási rendszabályok. «Nagyon természetes tehát — végzi a fejezetet szerző — hogy a társadalmi élet tüneményeinek ilyenén determinismusa mellett indeterministikus akaratról beszélni sem lehet, s az akarat korántsem talán az egyéni önkény személyes akarata, de pusztán physikai okokból determinált akarat sem, hanem az összes physiologiai, psychologiai és socialis tényezők összhatásával létesített akarat, melyet egyszerűen ethikai akaratnak nevezhetünk.» E közlemény utolsó fejezetében az *ethikai charaktert* veszi vizsgálat alá, «mely ugyanazt a szerepet van hivatva betölteni az általunk felállítandó rendszerben, melyet a szabad akarat fogalma játszik az indeterministikus ethikában.» Ez ethikai akarat megismerésére a speculatio nem alkalmas. «A ki az ethikai akarat természetét és sajátságait más, mint tapasztalati úton, s az itt használható eszközökkel akarja tanulmányozni; fölállíthat ugyan szebbnél-szebb hypothesiseket, de a karakter tudományosan igazolható elméletét soha sem fogja construálhatni.» Ezek alapján az ethikai karakternek következő három alapsajáttságát mutatja be: 1. A karakter merőben individualis egyéni tulajdon; 2. a karakter főbb vonásai örökölték; 3. hogy van benne valami állandó, constans elem. Schopenhauer

ismert theoriája ellen csak a fejlődés törvénye nevében tiltakozik, alap gondolatát azonban, kétségbevonhatatlanul helyesnek mondja.

A harmadik közlemény (B. Sz. 161. sz.) az *akarat-functio tényezőinek* magyarázásával kezdődik. Az elhatározást megelőző mozzanatok s a végeldöntés utolsó elve: e kettő határozza meg a cselekvést; mellettök az akarat «nagyon másodrendű» tényező a cselekvéseknél. Első tényező gyanánt tehát az indító okok tekintendők: A milyen az indok, olyan a cselekedet. Első sorban az értelem az oka a végrehajtott oktalan vagy erkölestelen cselekedeteknek. Ezért fontos erkölcsi szempontból az értelem kiművelése. Bármennyire fontos tényezője is azonban, - az indok az akarat elhatározásának, a végeldöntés végső elve mégis a karakter. «*Ha sikerülne a karaktert a maga egész valóságában részletesen és híven megismerni: minden egyes cselekedetet ép oly bizton és pontosan meg lehetne előre mondani, mint a hogyan a csillagász előre kiszámítja az égi testek mozgását*». A *moralitás fogalma* czimén következőkép írja körül az utat, melyen e fogalom felkeresésére indul: «*A kutatás azon módszerének, melyet itt egyedül lehet sikeresen alkalmazni, a szövevényesebb természettudományok példáján kell indulni — tehát deductive haladnia ugyan, de úgy, hogy deductióit sok, nem pedig egy, vagy csak néhány előzményből vonja le, és minden egyes okozatot úgy tekintsen, mint számtalan összeható ok eredményét, a melyek működését ismét az emberi természetnek hol azonos, hol különböző sajátságai és törvényei határozzák el. Ez pedig az úgynevezett concret deductiv módszer, mindkét formájában alkalmazottan: a) mint direct deductiv vagy physikai módszer, mely deductio nem nyers elveken kezdi s a tapasztalati adatokat csak igazolásul alkalmazza; és b) mint megfordított rend szerint haladó, vagy történelmi módszer, mely ismét az egyes tapasztalati adatokból vonja ki általánosításait, melyeket aztán az által igazol, hogy az emberi természetből deductiv uton nyert elvekkal iparkodik összekötni*». Ehhez képest az emberi cselekedeteket két nagy csoportra osztja Sz t. i. olyanokra, melyeknek semmi közük sincsen a moralitáshoz, az az *közönyös cselekedetekre*, és ismét olyanokra, a melyek erkölcsi ítélés és mérlegelés alá esnek, mely utóbbiakat indokaik és forrásaik szerint veszi vizsgálat alá. Az erkölcsi jellemző cselekedetek erre a két forrásra vezethetők vissza: a) az önszeretet és ennek kifejtettebb alakja az önzés — egoismus. «Az önzés, bizonyos fokig és határokon belül kétségkívül jogosult factora és motívuma az emberi elhatározásoknak . . . nagy tévedés lenne,

azonban, annyira mennünk a következtetésben, hogy most már azért, mert számtalan esetben az egoismust jogosultnak kell elismernünk, azt nagyhamar moralis indokká is decretáljuk. Az igazi tényállás az, hogy az ilyen természetű cselekedeteknek semmi közük sincs a moralitáshoz: nem immoralisok, de moralisok gyanánt sem tekinthetők; tehát moraliter közönyös cselekedetek». Erkölcsi jellemű cselekedeteinknek második forrása, *b*) a mások szeretete, vagy önzetlenség — altruismus, az önzés egyenes ellentéte. «Nyilvánulatai: a részvét, jóakarát, rokonszenv, igazság- és emberszeretet . . . Két főalakja: 1. az önzetlen jog- és igazságszeretet, melynek jelszava: neminem laede; és 2. az önzetlen emberszeretet, mely még ellenségeinek is megbocsát és kenyeret dob vissza azokra, kik őt kővel dobálták». Eredmény az, hogy «a cselekedetek erkölcsi értékének az önzetlenség a mértéke». Ezek után áttekintő kritikai történelmi szemlét tart Sz. a moralitás fogalmára vonatkozó nevezetesebb philosophiai kísérletek fölött. Első sorban az *ó-görög philosophia* kísérleteit vizsgálja s eredményképen azt mondja, hogy «az ó-görög philosophia két irányban és állásponton igyekezett megfelejteni a moralitás problémáját: naturalistico-empiristicus és metaphysikai irányban és állásponton. Correct eredményre azonban egyikök révén sem jutott. Közös hibájok: hogy egyértelműen azonosították a moralitást a boldogsággal, mi által felfogásuk mereven individualisticus és egoisticus jelleget öltött, és olyan vonásokat tüntet föl, melyek nemcsak hogy hiven nem fejezik ki az erkölcsiség mivoltát, sőt azt teljesen meghamisítva állítják elénk.

*

A *Természettudományi Közlöny* ez évi 247. füzete három cikket is közöl, melyek a philosophia körébe tartoznak. E közeledés a philosophiai kérdések megbeszélése felé, épen legimpozánsabb társulatunk részéről, annak a jele, hogy a természettudományok is érezni kezdik a kapcsolatok szükségét a philosophia felé, hogy a szélesebb körű érdeklődés fölkelése a philosophia iránt nemzetünkben is nem messze időktől várható. E közlemények közt első sorba állitható ez a cikk, mely «a philosophia viszonya a tudományokhoz és a valláshoz» ezimet viseli. Barthelemy Saint-Hilare legújabb művét, melyet a M. Tud. Akadémia Könyvkiadó Vállalata magyarul kiad, egy német író, G. König, ismertette. Ezt az ismertetést fordította le és közli fentebbi cím alatt a T. K. Második, a philosophiával rokon cikk a gyermekek testi neveléséről szól s hasonlóképp francia forrásból ered. A játékot

sürgeti a mai testnevelés módszerei helyett. A kitünő czikk méltó a paedagogusok figyelmére. A harmadik philosoph becsü czikket Gőcze Sarolta közli G. Tarde műve nyomán, mely összefoglalja a Párisban tavaly összeült bűnügyi kongressus tanácskozásait.

*

Voprozi filozofii i psichologii czimen Moszkvában ez év elejétől fogva egy bölcészeti folyóirat jelenik meg. Szerkeszti Grot Miklós volt odesszai, jelenleg moszkvai philosophiai tanár, ugyanaz, a ki a M. Philos. Szemle 1886. I. füzeté számára, egy hozzánk címzett levélben az orosz philosophiai törekvéseket leírta. Az évenként négyszer megjelenő folyóiratot a moszkvai philosophiai társaság adja ki. Az első szám tartalma a következő. Első helyen Grot Miklós a szerkesztő fejti ki a folyóirat programját. Azt mondja, hogy a folyóirat megindításával az orosz művelt közönség ohajainak igyekszik megfelelni. A század végét ugyanis általános értelmi válság jellemzi s a kor sováran várja az élet egy új formulázását, mely a moralt a tudományyal kibékítse. «Vajjon nem abban a tényben rejlik-e a jelen válság oka, írja Grot, hogy az utóbbi évtizedek alatt a gondolkodás kizárólag a külső tapasztalatok határai közé szorítkozott s elhanyagolta az öntudat tág terét, mely csupán a belső érzék számára nyílik meg.» Ez az egyoldalúság hasznos lehetett, a mennyiben nagyban elősegítette a külső világ tudományait, de annyiban megint káros volt, hogy késleltette a morális élet alapvető tudományainak, a lélektani és bölcészeti feladványoknak kiképződését. Így történt, hogy a közélet ima fundamenta válságba jutott. E válságból csupán az segíthet ki, ha a külső világ talányai mellett az öntudat titkait is a megoldás felé vezetjük. Ez pedig csak egy közös metaphysikai alapon történhet meg, mint ezt Wundt is, napjaink positiv tudományosságának egyik legkiválóbb tekintélye, elismeri. Különösen az oroszokra nézve lesz jótékony hatása egy ily nagy philosophiai synthesisnek, miután az oroszok mindéddig ide s tova hanyattatának a nyugat különféle rendszerei közt. Majd ugyanazon szavakkal rajzolja itt Grot az orosz philosophiai törekvéseket, a melyekkel nekünk négy év előtt megírta. Czikkében azt fejtegeti továbbá, hogy mi lesz előreláthatólag az orosz nép hivatása a philosophia terén. Azt mondja ugyanis, hogy mind-egyik nemzet időjártával saját philosophiát teremt, mely a nemzet jellemét, értelmét, lélektani tulajdonságait tükrözteti vissza. A régi Görögország philosophiája kiválóan aesthetikai volt, a görögök

még a jó és igaz eszméit is a szép mezébe öltöztették. Megfordítva az újkori nyugoti philosophia lényegesen az értelemre fektette a súlyt. Így az angolok Bacontól fogva egész napjainkig az empirikus iránynak hódoltak; a latin népeknél szintén Descartestól fogva Comteig a rationalismus érdeke nyomult előtérbe; viszont a németek arra törekedtek, hogy az értelem logikumát dolgozzák ki. Oroszországra más hivatás vár, mond az író, az nevezetesen, hogy a philosophiát a moral alapjaira fektesse, vagyis a világ egy oly synthesisét teremtsen meg, melyben a vallás-erkölcsi elemnek jót az oroszlánrészt. Ekként meglehet, hogy az orosz philosophia lesz arra hivatva, hogy a világmegváltás tanát megteremtsen, melynek másodrendű mozzanatai lesznek a művészet élvei, valamint az értelem igazságai. A füzet további közleményei: *Szokolov*: A természeti szépről ír önállóan, érdekesen; *Kozlov*: Bunge, bazeli tanár egy értekezésével foglalkozik; *Trubeczkoy* herczeg: Az emberi öntudat természetét fejtegeti. Egy helyen így ír: A középkori vitás kérdés a nemek és az egyének viszonyáról az újkori philosophiában a személyes öntudat föladványa alakját öltötte föl, mely ekként formulázható: A személyes öntudat alkalmas-e az igazság felfogására, és ha igen, maga az öntudat tisztán személyes tény-e? «A philosophok e kérdésnek csupán első felét vizsgálták meg, s bárhogy feleltek is rá, valameenyien hittek az öntudat személyes természetében. Ez a nagy hibája a mai philosophiának». *Siskin* a psycho-physikai tüneményeket fejtegeti a mindenség mechanikai elmélete szempontjából.

*

Revue philosophique de la France et de l'étranger 1890 3—5. sz. *E. de Roberty* új könyvéből: «La philosophie du siècle: criticisme, positivisme evolutionisme» közölnek egy fejezetet, e czímen: A philosophia fejlődése. *A. Fouillé*: «L'évolutionisme des idées-forces» az előző számokban megkezdett cikkéből közlik a folytatást. *A. Binet*: Kutatások a gyermekek mozgásáról. *J. J. Gourde*: Egy régi érv a metaphysika javára. *Louis Proal*: A bünösök erkölcsi felelőssége. *H. Lachelier*: Wundt metaphysikája czímen közöl egy értekezést, mely a hirneves lipcei bölcész közelebb megjelent nagy műve a *System der Philosophie* után készült. *J. M. Guardia*: A philosophia története Spanyolországban. *J. Payot*: Érzés, gyönyör, fájdalom. Ismertetve vannak a következő philosophiai művek: *Chaignet*: Histoire de la psychologie des Grecs. *J. P. Thomas*: Principes de philosophie morale; *L. Dauriac*: Le réalisme de Reid;

W. Enoch: Der Begriff der Wahrnehmung; Milenko Wesnitsch: Die Blutrache bei der Südslaven; Macdonald: Humanitism: The scientific solution of the social problem; Holmes-Forbes: Know thyself; or psychology for the people; H. Beaunis: Les sensations internes; J. Delboeuf: Le magnétisme animal; Kawczynski: Essai comparatif sur l'origine et l'histoire des rythmes; A. Oehrn: Experimentelle Studien zur Individual-psychologie; Baldwin: Handbook of Psychology; Hobbes: The elements of law natural and politic; Bergson: Essai sur les données immédiates de la conscience; Bertrand: La psychologie de l'effort; Fauvelle: La physico-chimie, son rôle dans les phénomènes naturelles; Rebière: Mathématique et mathématiciens; J. Varona: Conferencias filosoficas; Masci: Psicologia religiosa, psicologia del comico, la legenda degli animali; Ruelle: Damascii successoris dubitationes et solutiones.

*

La critique philosophique mult évi utolsó számában Renouvier, a szerkesztő, bucsut vesz az olvasóktól, mert a folyóirat ezzel a számmal megszűnik. Renouvier elmondja a folyóirat keletkezésének történetét, annak ezéjait. Eredetileg ezt a címet viselte: Critique philosophique, scientifique, politique et litteraire. Később csupán philosophiára szorított a folyóirat, a mellett, hogy Renouvier még egy más folyóiratot is szerkesztett a Critique religieuse-t. Ez utolsó számban a Neo-criticisme főbb philosophiai elvei s történeti fejlődése van érdekesen összeállítva.

*

Mind, 1890 ápril. H. Mandsley: The cerebral cortex and its work; G. Santayana: Lotze's moral idealism; James Ward: The progress, of philosophy. Ismertetve vannak a következő művek: E. Caird: The critical philosophy of Immanuel Kant; Guyau: L'art au point de vue sociologique, és Education et hérédité; R. Encken: Die Lebensanschauungen der grossen Denker.

*

Rivista di filosofia scientifica, 1889 jul.—december. E folyóirat, mely korábban Turinban jelent meg, november óta Genuában jelen meg. Szerkesztője maradt a régi Enrico Morrelli. Fő cikkei: C. Hanau. A nevetés és a mosoly; A. Sormani: Az evolutionismus új vallása; E. Morselli: Az öröklés elmélete G. C. Vanini szerint; E. de Marinis:

Egy olasz positivista philosoph, Andrea Angiulli ; *Fr. de Sarlo* : Régi és új physio-psychologia.

*

Rivista italiana di filosofia, 1889 szept—1890 febr. *F. Bonatelli* : Egy új metaphysikai könyv : Vorlesungen über Metaphysik mit besonderer Beziehung auf Kant, G. Bergmann ; *V. Poggi* : Az öngyilkosság Platonál ; *V. Benini* : A lelki belső megfigyelésről ; *A. Nagy* : A Nyâya és Aristoteles logikája ; *R. Benzeni* : Újabb közlemények az öntudatról.

*

Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1890. I. füzet. *M. Radakovici* : Ueber Fechner's Ableitungen der psychologischen Massformel ; *H. Höffding* : Ueber Wiederkennen, Association und psychische Activität ; *A. Marty* : Ueber Sprachreflex, Nativismus und absichtliche Sprachbildung ; *J. Petzoldt* : Vitaldifferenz und Erhaltungswerth ; *R. Wahle* : Nachtragsbemerkungen zu den «Fragen betreffend Aehnlichkeit und Intensität».

*

Archiv für Geschichte der Philosophie 1890. 2 füzet : *O. Kern* : Zu Parmenides ; *H. Sébeck* : Zur Psychologie der Scholastik ; *F. Pönnies* : Siebzehn Briefe des Tk. Hobbes an Samuel Sorbière ; *C. Hebler* : Zwei platonische Stellen ; *W. Dilthey* : Kaut's Aufsatz über Kästner und sein Antheil an einer Recension von Joh. Schultz in der Jenaer Literatur-Zeitung ; *G. Itelson* : Zur Geschichte des psychophysischen Problems.

Az akadémiából.

A Magyar tud. Akademia ez idei nagygyűlése a II. osztály titkárává *Pauer Imre* rendes tagot, a budapesti tud. egyetemen philosophia r. tanárát választotta.

*

A Bézsán-féle pályázat. A Bézsán-féle pályázatra : «Kivántatik a physiologiai lélektan rendszere a legújabb kutatások alapján», a kitűzött határnapig egyetlen pályamű érkezett. Ez is befejezetlen, csonka dolgozat ; e mellett annyira anyagul és felületesen van kidolgozva és minden során annyira meglátszanak a sietség és kimerültség nyomai, hogy az egész mű, inkább csak nagy fáradsággal és szorgalommal

Egy olasz positivista philosoph, Andrea Angiulli ; *Fr. de Sarlo* : Régi és új physio-psychologia.

*

Rivista italiana di filosofia, 1889 szept—1890 febr. *F. Bonatelli* : Egy új metaphysikai könyv : Vorlesungen über Metaphysik mit besonderer Beziehung auf Kant, G. Bergmann ; *V. Poggi* : Az öngyilkosság Platonál ; *V. Benini* : A lelki belső megfigyelésről ; *A. Nagy* : A Nyâya és Aristoteles logikája ; *R. Benzeni* : Újabb közlemények az öntudatról.

*

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1890. I. füzet. *M. Radakovici* : Ueber Fechner's Ableitungen der psychologischen Massformel ; *H. Höffding* : Ueber Wiederkennen, Association und psychische Activität ; *A. Marty* : Ueber Sprachreflex, Nativismus und absichtliche Sprachbildung ; *J. Petzoldt* : Vitaldifferenz und Erhaltungswerth ; *R. Wahle* : Nachtragsbemerkungen zu den «Fragen betreffend Aehnlichkeit und Intensität».

*

Archiv für Geschichte der Philosophie 1890. 2 füzet : *O. Kern* : Zu Parmenides ; *H. Sébeck* : Zur Psychologie der Scholastik ; *F. Pönnies* : Siebzehn Briefe des Tk. Hobbes an Samuel Sorbière ; *C. Hebler* : Zwei platonische Stellen ; *W. Dilthey* : Kaut's Aufsatz über Kästner und sein Antheil an einer Recension von Joh. Schultz in der Jenaer Literatur-Zeitung ; *G. Itelson* : Zur Geschichte des psychophysischen Problems.

Az akadémiából.

A Magyar tud. Akademia ez idei nagygyűlése a II. osztály titkárává *Pauer Imre* rendes tagot, a budapesti tud. egyetemen philosophia r. tanárát választotta.

*

A Bézsán-féle pályázat. A Bézsán-féle pályázatra : «Kivántatik a physiologiai lélektan rendszere a legújabb kutatások alapján», a kitűzött határnapig egyetlen pályamű érkezett. Ez is befejezetlen, csonka dolgozat ; e mellett annyira anyagul és felületesen van kidolgozva és minden során annyira meglátszanak a sietség és kimerültség nyomai, hogy az egész mű, inkább csak nagy fáradsággal és szorgalommal

összegyűjtött nyers anyagalmaz, mintsem rendszeres dolgozat. Tervezete és egész berendezése is elhibázott. Mást nyújt, mint a mit a kitűzött pályakérdés kívánt és még ezt sem abban a formában adja, a melyet a pályázat kikötött. A pályakérdésben egész világosan ki van mondva, hogy oly lélektan kívántatik, mely se pusztán descriptiv, se speculativ lélektan ne legyen, hanem a modern tudomány apparátusával kidolgozott, physiologiai alapokra fektetett lélektan. A pályamű mégis inkább physiologia, mint psychologia. Sőt a lélektani rész annyira gyarló a tulságosan terjedelmes physiologiai részszel szemben, hogy szinte hihetetlennek tetszik, hogy szerző ex asse foglalkozott volna philosophiai tudományokkal. Arra nincs szükség a lélektanban, hogy az idegrendszer legrészletesebb analisisével foglalkozzunk. Hanem az a feladat, hogy azokat az idegfunctiókat, a melyeknek kiváló szerep jut a lelki jelenségek értelmezésében — jól ki tudjuk választani a kevésbé fontosak közül és kellőképen értékesítsük. Erről pedig szerzőnkél szó sincs. Az associatio és projectio-rendszer szerepe és fontossága sem kellő módon kiemelve, sem megfelelő módon méltatva nincs. Az agytáplálkozás befolyása és zavarainak kihatása a lelki élet tüneteire, valamint a psychogenesis nagy fontosságú tényei egyáltalán elő sem kerülnek az egész műben, mely egyébként még nyers anyagát tekintve is több helyt csak úgy van kiírva, azaz lefordítva Wundt, Helmholtz stb. műveiből, a nélkül, hogy a kész anyag a kitűzött feladat értelmezésére megfelelő módon felhasználtatott volna.

Mindezen nagy hiányok alapján, az osztály javaslatára — tekintetbevéve még a pályázat azon kikötését is, hogy absolut becsü művet kívánt — a jutalom kinemadása és a jeligés levél elégetése határoztatott el.

*

Az Akademia ez idei nagygyűlése a következő philosophiai pályakérdést tűzte ki:

Kivántatik a XVII. és XVIII. századbéli angol moralisták elméleteinek kritikai ismertetése eredeti források alapján. Jutalma a Gorove alapítványból száz arany. Határnap 1892 szept. 30. A jutalom csak önálló becsü műnek adatik ki.

Kivántatik a hazai és külföldi iskolázás története a XIV. és XV. században. Jutalma a Gorove alapítványból száz arany. Határnap 1890 szept. 30. A jutalom csak önálló, tudományos beccsel bíró munkának ítéltetik oda.

*

Az 1890-ik évi akadémiai nagyjutalom (200 arany) és Marziányi mellék jutalom (50 arany) az 1889—1890 évközben megjelent *philosophiai tudományok* körébe tartozó munkák legjobbainak levén odaitélelendőek: az Akadémia figyelmezteti az ily munkák szerzőit, hogy műveiket 1891 január végeig a főttkári hivatalhoz küldjék be, följegyezvén röviden, a mit munkájok kiváló vonásainak tartanak.

A philosophia világirodalma

az 1887. és 1888. évben.

(Hatodik közlemény.)

Gwinner W.: Denkrede auf Arthur Schopenhauer zu dessen 100 jährigen Geburtstage am 22. Febr. 18-8. 26 S. gr. 8. Leipzig. F. A. Brockhaus. n. 60 pf.

Günther J. E. v.: Friedrich Theodor Vischer. Ein Charakterbild. 214 S. gr. 8. Stuttgart, Adolf Bonz u. Co., Verlagsb. u. 2. M., geb. n. 3. M.

Harnack A.: Augustins Confessionen. Ein Vortrag. 31 S. gr. 8. Giessen, J. Ricker'sche Buchh. Verlags-Conto n. 60 Pf.

Harnack A.: Leibniz's Bedeutung in der Geschichte der Mathematik. Rede, 26 S. gr. 8. Dresden v. Zahn und Jenisch Verlags-Conto. n. 1 M.

Haacke F.: Über den inneren Gedankenzusammenhang des Schopenhauerschen philosophischen Systems. 46 S. gr. 8. Breslau, Louis Koehler, Hof- u. Verlagsbuch. n. 1 M.

Harnack O.: Goethe in der Epoche seiner Vollendung. (1805—32.) Versuch einer Darstellung seiner Denkweise und Weltbetrachtung. XLVI, 249 S. gr. 8. Leipzig, S. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Verlags-Conto. 5 M.

Hart G.: Zur Seelen- und Erkenntnisslehre des Demokrit. 32 S. gr. 8. Leipzig, B. G. Teubner in Comm. n. 1 M.

Hartmann E. v.: Lotze's Philosophie. XII, 183 S. gr. 8. Leipzig, Wilhelm Friedrich, k. Hofbuchhandlung. n. 4. M.

Hartmann T.: The life of Paracelsus and substance of his teachings. 8. 10 s. 6 d.

Hanstein Adb. v.: Albert Lindner. In seinem Leben und seinen Werken dargestellt. Berlin, 1888. Schildberger 8^o VIII. 128 pp. 3 M.

Az 1890-ik évi akadémiai nagyjutalom (200 arany) és Marziányi mellék jutalom (50 arany) az 1889—1890 évközben megjelent *philosophiai tudományok* körébe tartozó munkák legjobbainak levén odaitélelendők: az Akadémia figyelmezteti az ily munkák szerzőit, hogy műveiket 1891 január végeig a főttkári hivatalhoz küldjék be, följegyezvén röviden, a mit munkájok kiváló vonásainak tartanak.

A philosophia világirodalma

az 1887. és 1888. évben.

(Hatodik közlemény.)

Gwinner W.: Denkrede auf Arthur Schopenhauer zu dessen 100 jährigen Geburtstage am 22. Febr. 18-8. 26 S. gr. 8. Leipzig. F. A. Brockhaus. n. 60 pf.

Günther J. E. v.: Friedrich Theodor Vischer. Ein Charakterbild. 214 S. gr. 8. Stuttgart, Adolf Bonz u. Co., Verlagsb. u. 2. M., geb. n. 3. M.

Harnack A.: Augustins Confessionen. Ein Vortrag. 31 S. gr. 8. Giessen, J. Ricker'sche Buchh. Verlags-Conto n. 60 Pf.

Harnack A.: Leibniz's Bedeutung in der Geschichte der Mathematik. Rede, 26 S. gr. 8. Dresden v. Zahn und Jenisch Verlags-Conto. n. 1 M.

Haacke F.: Über den inneren Gedankenzusammenhang des Schopenhauerschen philosophischen Systems. 46 S. gr. 8. Breslau, Louis Koehler, Hof- u. Verlagsbuch. n. 1 M.

Harnack O.: Goethe in der Epoche seiner Vollendung. (1805—32.) Versuch einer Darstellung seiner Denkweise und Weltbetrachtung. XLVI, 249 S. gr. 8. Leipzig, S. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Verlags-Conto. 5 M.

Hart G.: Zur Seelen- und Erkenntnisslehre des Demokrit. 32 S. gr. 8. Leipzig, B. G. Teubner in Comm. n. 1 M.

Hartmann E. v.: Lotze's Philosophie. XII, 183 S. gr. 8. Leipzig, Wilhelm Friedrich, k. Hofbuchhandlung. n. 4. M.

Hartmann T.: The life of Paracelsus and substance of his teachings. 8. 10 s. 6 d.

Hanstein Adb. v.: Albert Lindner. In seinem Leben und seinen Werken dargestellt. Berlin, 1888. Schildberger 8^o VIII. 128 pp. 3 M.

Hegel's G. W. F.: Werke. 19. Bd. 2 Theile. Briefe von und an Hegel. Herausg. v. K. Hegel. 2 Theile. XII, 430 u. 399 S. gr. 8. Leipzig, Duncker und Humblot. n. 16 M.

Hehn V.: Gedanken über Goethe. 1. Theil. 2. Aufl. 335 S. gr. 8. Berlin, Gebr. Borntraeger (Ed. Eggers). n. 7 M., geb. n. 9 M.

Heikel J. A.: De praeparationis evangelicae Eusebii edendae ratione. V. 106 u. LXXV Sgr. 8. Berlin, Mayer und Müller. n. 2 M. 40 Pf.

Von der Hellen, Goethes Antheil an Lavaters physiognomischen Fragmenten. 255 S. gr. 8. m. Illustrationen. Frankfurt a. M., Litterarische Anstalt Rütten und Loening n. 6 M.

Herbart's J. F.: Lehrbuch der Psychologie. 3 Aufl. Herausg. von G. Hartenstein. 3. Abdr. VIII, 187 S. gr. 8. Hamburg, Leopold Voss. n. 2 M.

Herbart's S. F.: Sämmtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge herausgegeben von K. Kehrbach. 1 Bd. LXXII. 365 S. gr. 8. Langensalza, Beyer und Söhne. n. 5 M. geb. n. 6. M. 50 Pf.

Herder: Ueber den Ursprung der Sprache. 102 S. 16 (Meyer's Volksbücher N. 321. 322.) Leipzig, Bibliographisches Institut (Meyer) à n. 10 Ff.

Hertz E.: Voltaire und die französische Strafrechtspflege im 18. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte des Aufklärungszeitalters. X. 530 S. gr. 8 Stuttgart, Ferdinand Enke. n. 12 M.

Horowitz A.: Zur Geschichte d. Humanismus in d. Alpenländern. II. u. III. Wien, Gerolds Sohn 1 M. 30 Pf.

Huits, études sur la politique attribuée à Platon. 95 p. 8. Paris. Pirard.

Hume D.: A treatise an human nature. Reprinted. 8. London. H. Frowde. 15 th.

Jakobi (K. G.): Gesamt-Repetitorium über alle Prüfungsfächer der allgem. Bildung. Für Candidaten des höheren Schulamts. Bd. V.: Gesch. der Philosophie. Abth. 1. Die griechische Philosophie bis zu ihrer Vollendung mit Aristoteles. 90 S. Abth. 2. Entwicklung d. Philos. nach Aristoteles u. in die christl. Zeit. Leipzig, Violet. 12^o 88 S. (à) M. 1,00.

Jenks: Joh. Stuart Mill. 244 p. 8. Orpington, Allen. 4 sh. 6 d.

Jourdain Chr.: Excursions historiques et philosophiques à travers du moyen âge. 8. Paris, Firmin Didot et Co. 12 fr.

Kant J.: Critique de la raison pratique. Nom. trad. franc. par. T. Picavet.

Kant Immanuel: Critique of pure reason, translated by F. Max Müller. New edition in 1 volume, 31+ 739 p. 8. cl. net. New-York, Macmillan. 3 sh. 50 Pf.

Kant J.: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Herausg. v. K. Schulz. (Universal-Bibliothek N. 2469. 2470.) Leipzig, Ph. Reclam jun. à n. 2é Pf. geb. eplt. 80 Pf.

Kant J.: Vorlesungen über Psychologie. Mit einer Einleitung Kants mistische Weltanschauung her v. e. du Prel.

Kant J.: Von der Macht des Gemüths, durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein. (Meyer, Volksbucher N. 325.) 30 S. 16 Leipzig, Bibliographisches Institut (Meyer). n. 10 Pf.

Kant J.: Von der Macht des Gemüthes, durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein. (Bibliothek der Gesamtliteratur des In- und Auslandes. Nr. 247.) 38 S. 8. Halle, Otto Hendel n. 25 Pf. Einbd. baar 25 Pf.

Keindl O.: Friedrich Theodor Vischer. Erinnerungsblätter der Dankbarkeit 48 S. 8. Prag, Gustav Neugebauer n. 1 M. 20 d.

Klussmann M.: Curarum Tertullianearum particulae 3. 8. Gotha, Fridrich Andreas Perthes. n. 1. M.

Koppelman, dr. Wilhelm, Kant's Lehre vom kategorischen Imperativ beurtheilt. Programm (Nr. 32.) des Realgymnasiums zu Lippstadt. (1888. Progr. Nr. 352.)

König dr. Edm.: Die Entwicklung des Kausalproblems von Cartesius bis Kant. Leipzig, 1888. O. Wigand.

Krause K.: Chr. Fr. Zur Geschichte der neueren Phylosophischen Systeme. Aus d. hdschr. Nachlasse des Verf. her. v. P. Hohlfeld und A. Wünsche.

Krohn J.: Die Auflösung der rationalen Psychologie durch Kant. Darlegung und Würdigung. 71 S. 8. Breslau Wilhelm Koebner, Verlags-Conto. n. 6 M. 20 d.

Kuklenbech L.: Giordano Bruno, sein Leben und seine Weltanschauung. Vorträge. 23 S. gr. 8. m. Illustrat. München, Theodor Ackermann, Verlags Conto n. 50 Pf.

Kurtz E.: Miscellen zu Plutarchs Vitae und Apophthegmata 40 S. gr. 8. Leipzig, August Neumann's Verlag. n. 1 M.

Kühn O.: Die sittlichen Ideen der Griechen und ihre Verkünder, die Tragiker, 52. S. 4. Leipzig, Gustav Fack, Verlags-Conto. n. 1 M.

Labriola A.: Prof. I. problemi della Filosofia della Storia. Roma, 1887. Ermanno Löschler & C.

Lange H.: Schillers philosophische Gedichte. 6. Vorträge 8. Berlin, L. Oehmigke's Verlag (R. Appellius). n. 1 M. 60 Pf., geb. n. 2 M. 50 Pf.

Lessings Laokoon: Herausgegeben von J. Pözl (Hölders Klassiker-Ausgaben für den Schulgebrauch. Nr. 7.). gr. 8. Wien, Alfred Hölder. n. 50 Pf.

Lessona M.: Storia della filosofia morale. Torino 1888. 8° 156 pp. 2 M.

Lettres inédites de Mlle. de Lespinasse à Condorcet, d'Alembert, Guibert etc. Publ. par Ch. Herry. 8. Paris, E. Dentu. 5 fr.

Lochard, Life of A. S.: Rosmini. 2 edition. 2. vols. 8. 12 S.

Lukas Fr.: Die Methode der Einteilung bei Platon. In einer Reihe von Einzeluntersuchungen dargestellt. Halle a/S. 1888. C. E. M. Pfeffer (R. Stricker) 8° XVI. 310. 6 M. 80 d.

Lutostawski W.: Erhaltung u. Untergang d. Staatsverfassungen nach Plato, Aristoteles u. Macchiavelli. 104. S. 8. Dorpat. Korow, 1 M. 50 Pf.

Lyon G.: L'Idéalisme en Angleterre au XVIII-e siècle. Paris, 1888. 8° 481 pp. 7 M. 50 d.

Matmon Salamon: An autobiography. Translated. From the German by J. Clark Murray. 8. 6 s.

Mariano R.: Augusto Vera. 8. Neapel, Ant. Morano. 3. l.

Marcus A.: Hartman's inductive Philosophie im Classicismus. Wien, 1888. Lippe, 8° IV. 128 pp. 3 M.

Mark Aurel's: Meditationen. Aus dem Griechischen von F. C. Schneider. 4. Aufl. XVI, 203 S. 16. Breslau, Eduard Trewendt. n. 2 M.

Matthies F.: Wie verhält sich Kant's «Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft» zu der lutherischen Kirchenlehre? Neustadt, a/D. 1888. (Leipzig, Fock) 4° 24 pp. 1 M.

Mausbach Jos.: Divi Thomae Aquinatis de voluntate et appetitu sensitivo doctrina. Paderborn 1888. F. Schöningh. 8° IV. 63 pp. 1 M. 20 d.

Mémoires pour servir à la vie de Voltaire écrits par lui-même. Paris. Librairie des Bibliophiles. 3 fr. 50 c.

Melzer E.: Erkenntnisstheoretische Erörterungen über die Systeme

von Ulrici und Günther. 54 S. gr. 8. Neisse, Julius Gräveur's Verlag (Gustav Neumann). n. 75 Pf.

Mendelssohn M.: Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele. (Meyers Volksbücher Nr. 528. 529) 156 S. 16 Leipzig, Bibliographisches Institut (Meyer) 10 Pf.

Merklen P. A.: Philosophes illustres. Antiquité et temps modernes. 5 fr.

Metaphysics, Scotisch, reconstructed in accordance with the principles of physical science. 5 s.

Michaelis C.: Thar. Stuart Mills Zahlbegriff. Berlin, 1888. Gaertner. 4^o 10 pp. 1 M.

Michelet C. L.: Und G. H. Haring, Historisch-kritische Darstellung der dialektischen Methode Hegels. Leipzig, 1888. Duncker und Humblot, 8^o XVI. 173 pp. 3 M.

Michelsen C.: Meister Ekkart. Ein Versuch 30 S. gr. 8. Berlin, Ernst Siegfried Mittler u. Sohn. n. 60 Pf.

Montaigne, Essais Avec une notice, des notes, un glossaire et index par H. Motheau et D. Jouanet, Tome VI, 18 Paris, Librairie des Bibliophiles. 3 fr.

Morley J. Diderot and the Encyclopaedists. New edition. 2 vols. 8. 10 s.

Morley J.: Rousseau 2 vols 8. 10 s.

Morris G. S.: Hegels Philosophy of the State and of History. London, 1888. 16^o. 7 M. 20 d.

Niemeyer E.: Lessings Nathan der Weise, durch eine historisch-kritische Einleitung und einen fortlaufenden Kommentar besonders zum Gebrauch auf höheren Lehranstalten erläutert. 4. Ausg. 218 S. 8. n. 1 M. 50 Pf. geb. n. 2. M.

Nystroin, positivismen och Herbert Spencer. eller är Spencers filosofi ell framsteg eller eu tillbakagång? Kritik och själlförsvär. 45 S. 8. Stockholm, Looström och k. i. komm. kr. 0,50.

Ogorek J.: Sokrates im Verhältniss zu seiner Zeit. Oeffentliche Vorträge. V. 189. gr. 8. Lemberg, J. Milikovszki'sche Buchh. (P. Starzyk). n. 3 M. 60 d.

(Folytatása következik.)

Dr. Buday József.