

MAGYAR  
PHILOSOPHIAI SZEMLE

SZERKESZTI ÉS KIADJA

BOKOR JÓZSEF

EGYETEMI M. TANÁR.

*IX. ÉVFOLYAM.*

*1890. IV. FÜZET.*

BUDAPEST

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

A «MAGYAR PHIL. SZEMLE» ÖT IVES FÜZETEK BEN, ÉVENTE HATSZOR JELENIK MEG.  
ELŐFIZETÉSI ÁR EGÉSZ ÉVRE 5 FRT. E SZÁM ÁRA 1 FRT.

## TARTALOM.

	Lap
1. <i>Domanovszki</i> Endre: Petrarca és a renaissance ... ..	241
2. <i>Pikler</i> Gyula: Az objectiv létben való hit lélektana ... ..	260
3. Sociologia (Comte rendszerének utolsó tagozata) ... ..	291

### Értesítő.

Schlauch Lőrincz beszéde: Evolutio és létért való küzdelem 305.  
— Értekezések a bölcsészeti tudományok köréből 310. — A philo-  
sophia helyfoglalása a budapesti tud. egyetem tanrendében 313. —  
Folyóiratok szemléje 314.

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

## PETRARCA ÉS A RENAISSANCE.

Hogy a középkor végén az emberi szellem szabadabb és felvilágosodottab irányban lassanként átalakult, ezt nagyban előmozdította a régi kor klasszikai irodalmának feléléde. Ezt nevezzük renaissance-nak. Igaz, hogy nyugaton a régiek irodalmával sokáig foglalkoztak s megvolt az iránt a fogékonyság és a figyelem még a karolingi időszakban is s azt csak a túlnyomó erőre kapott scholasticismus nyomta vissza. Ezen idő óta a régiek, különösen a görögök irodalmának ismerete egészen kiveszett. A régiek életéről alig birtak sejtelemmel. Kihalt az érzék az előadásnak szép formája iránt. A scholastika izetlen, nyers, nevetséges előadási formákat mutatott. Mindez hirtelen megváltozott, a mint a régiek irodalmát és művészetét az eredetiben tanulták ismerni. A kezdeményezés Itáliából indult ki. Ez természetes, mert itt nagyban megvoltak a klasszikai műemlékek. Igaz, hogy ezek megvoltak Görögországban is, még pedig eredetiebben, de a görögökben nem volt meg többé az a képesség a régiek műveltségét föléleszteni, részint pedig fenyegetőleg lépett fel ellenök a hódító törökök részéről a veszedelem, mely utoljára is rájuk szakadt. Hogy az új műveltség Itália földjéről Európa többi országaiban könnyen elterjedt, ennek oka, mivel itt volt vallásuk központja. A klasszikai irodalom feléléde a XIV. század elejére esik, tehát azon időpontba, midőn kezdték belátni, hogy a scholastikai tudomány túlélte magát, hogy az többé kielégítést nem adhat. Szerencséjük volt a jobb elméknek, hogy a régi irodalommal megismerkedhettek, oly tárggyal, mely gondolkodásuknak elég bő anyagot adott s melyet gyönyörrel és élvel tanulmányozhattak. A renaissance kezdete összeesik azzal az idővel, midőn a pápai hatalom fénye elhalványodni kezdett, másképen lehetetlen lett volna neki oly hatást szülni és annyira elterjedni.

De midőn a római nyelvet és irodalmat új életre hívták fel, ezzel együtt a római államot és politikát is akarták visszaállítani, mert az olasz hazafiság büszkén visszaemlékezett Itália mult nagyságára. Mily nagy volt e tekintetben az elfogultság, mutatja az, hogy azon ideáért egy Petrarca, egy Salutato, egy Machiavelli rajongtak.

A renaissance korát már *Dante* (1265—1321) olasz nyelven írott halhatatlan művei és «*De monarchia*» című latin munkája hirdetik. Dante annyira csodálja az ókort, hogy az általa mintegy megszentettetik, noha kivált az első múnél a középkori felfogás nála még az uralkodó.

Ki azt tudatosan, harcban a scholastikával és a középkori nézetekkel megalapította, az *Petrarca* (1304—1374). A klasszikai világnak művei halhatatlan tartalmuknál fogva végképen meg nem semmisülhettek volna, de hogy már a XIV. században a homályból napfényre kerültek, ez Petrarca érdeme. Keveset tudván görögül, gondját a római remekírók megismerésére irányította s ezek által mutatta meg a művelteknek, hogy gondolataikat szépen és megfelelően kifejezzék. Saját, latin munkái is rendkívüli módon hatottak a kedélyekre, úgy prózai művei, mint költeményei. Hogy a szépirodalmi érzék mennyire kiveszett, mutatja a középkornak azon felfogása, mely szerint az antik költőkről úgy vélekedtek, hogy azok dolga a hazugság, azon kívül csábítani a ledérségre és a pogányságra. Petrarca tiszteletre méltóvá tette a költészetet, noha úgy vélekedik, hogy végczélja a morál. És korával a régiek ékesszólását is megkedveltette, de igen helyesen felismerte, hogy az két élű fegyver, hogy becse csak akkor teljes, ha bölcsességel és erénnyel párosul.

Azonban mi által Petrarca korára és az utóvilágra kihatott, az különösen egyénisége. Az ő egyénisége hatalmasan küzd, hogy a különféle műveltségi elemeket összhangzatos egységgé összeforraszsza. Úgy vélekedik, hogy a philosophusnak, történetírónak, theologusnak egy személyben összeforrvá kell lenni. Ily egyéniség az újkeri sokoldalú ember. Igaz, hogy az egyest, az egyént Okkam emelte elvre, szemközt az általánossal, a mint azt a középkorban gondolták, de az elvről az emberiséget kellőleg nem tájékoztathatta. Ellenben Petrarca az egyéniséget bátran teljes jogaiba helyezte. Mondhatni Okkamnál

az egyéniség még üres, Petrarcanál az tartalomteltjes, noha ő azt philosophiailag nem vizsgálta, melyek az egyéniség fogalmának mozzanatai. Ő itt gyakorlatilag járt el, különösen a keresztyénség szellemét az ókori műveltséggel, a régi és a keresztyén világnézetet törekszik magával összhangzatba hozni.

Az egyház annyi század lefolyása után is a pogány irodalomban még mindig veszedelmes ellenséget látott, s attól, mint idegen elemtől, a maga híveit minden áron visszatartani iparkodott, mert a pogányságot a tisztátalan daemonok művének tekintette. De a pogányságnak egyik gyümölcse volt a pogány irodalom, melyért Petrarca lelkesedett. Az egyház meg nem engedte, hogy az ember foglalkozzék oly irodalommal, mely nem belőle származik, mely vele egészen ellenkezik s mely őt — mint mondta — Krisztus országától elvezetné. Az egyház még annyira elfogult volt, hogy a belső történeti összefüggést a pogányság és a keresztyénség közt nem látta s elzárta magát minden értelmi, erkölcsi műveltségtől, mely már eredetileg nem az ő színét viseli. Az egyházban ezen gondolkodási irányt különösen Augustinus a legnagyobb egyházi atya *de civitate Dei* című munkájában szilárdított meg, hol a pogányságot a bukott angyalok, az ördög országának tekinti szemközt a keresztyénséggel, melyben isteni elemet lát. Az Petrarcanak kitünő érdeme és az akkori korhoz képest nagy felvilágosodást mutat, hogy ő azon elfogultságon túlment, hogy lerontotta azon balhiedelmet, mintha a pogányság a rossz daemonok műve volna; az nagy érdeme, hogy bátor és szabad szelleme egy régen letűnt kornak gazdag műveltségét magában foglaló irodalmát a keresztyénséggel összeférhetőnek találta, hogy mindegyiket a maga sajátosságában törekedett megismerni s nem tett úgy, mint a scholastikusok, kik a régi bölcsészeket az egyházi tanok szerint idomították. Általában nem járt el úgy mint a középkor, mely a régi írókat saját világnézete szerint magyarázta, p. o. Virgilből kiolvasta Krisztus eljövételét.

Petrarca az emberiségnek egy bölcs tanítója, mert mindön tényleg rávette, meggyőzte az emberiséget, hogy a régi irodalomban is a mi szellemünk nyilatkozik, hogy azon irodalomban nagy kincs rejlik: lerombolta azon korlátot, mely a keresztyénséget az ókortól, mint ennek ellenségétől, elválasztotta, úgy hogy azon korlátot soha többé semmiféle hatalom nem lesz képes ismét felemelni. Ő nem egyenesen megmutatta, hogy az emberi szellemnek már a jelenben gazdag tartalma van. A középkori dualismusként azon egyoldalúságán, mely

túlnani és inneni világot különböztetett meg, ő tetteleg túlment. Ez Petrarcának nagy történeti jelentősége, ez által hatott ki korára és az utóvilágra s nem a Laurához írt költeményei által.

Mindamellettt hogy Petrarca nemcsak ünnepelt író, de a maga kora s ennek előítéletei fölött magasan álló böles; az természetes, hogy a keresztyénség és a klasszikai irodalom összhangzásának felismerése csak azon fokig sikerülhetett neki, a mely fokig ő a két világot megértette és felfogta. A kettőnek mélyébe behatni, ez a nyomába lépett századoknak volt és lesz további feladata.

Mi a keresztyénséget illeti, ő az első írók közé tartozik, kik különbséget tettek Krisztus vallása között, a mint ez az újszövetségi könyvekben, az általa tisztelt Augustinusnál találhatik és azon theologia közt, melyet az egyház és ennek szolgálatában a scholastikusok tanítottak. Csak midőn ezt a megkülönböztetést az írók megtették, lehetett az egyházba behatolt hibák ellen szót emelni. Petrarca ismerte Augustinus iratait, de úgy látszik, hogy leginkább confessióiba merült el, másképp lehetetlen, hogy fel ne tűnt volna neki azon lenézés, mely szerint a különben nagy egyházi atya bánik mindazzal, mi nem keresztyéni és más keménységek, melyekkel a gondolkodásnak megbarátkoznia lehetetlen. És noha Petrarca nagy bámulója a régi kornak, mégis megfigyeli, hogy a keresztyénség, történeti kifejlése folyamában a pogányságból olyan elemeket is vett fel, melyek minden tekintetben hiányosak és hogy a babonának is engedett helyet. Petrarca a hierarchiai intézményeknek sem barátja s hihetőleg ezen értelemben mondja, hogy ő az Istenhez és Krisztushoz az egyház vezetése nélkül is megtudja találni az utat. A pápai hit, a történeti keresztyénység, melyhez az idők folyamában sok egészen idegen elem járult, a szentek imádása, hit a csodákban: ezek iránt Petrarca idegen, azok őt ki nem elégitették. Ellenben a történeti bonyolulatokba még be nem vont, a tiszta, az eredeti keresztyénségnek mély tisztelője; ez szerinte az egyedüli és ingatlan alapja minden tudománynak és philosophiának. Az igazi philosophia nem foglalkozik üres fogalmakkal, annak tárgya az erkölesi ember. Minden philosophia a morálban éri el tetőzetét, igazi philosophus és jó keresztyén nála egy fogalom. Az emberek közt a legkisebb, ki Istenben hisz, több előtte, mint Plato, Aristoteles, Cicero minden bölcseiségükkel együtt, mert Krisztussal szemközt csak gyarló emberek, kik sokban hibáztak, tanuknak nincs tekintélye. A keresztyénségben látja azon vallást, mely kimondta az emberek

közt a teljes egyenlőséget, s minden korlátot, mely őket egymástól elválasztja, lerombolt. Midőn ellenei azt mondták róla, hogy ő igen buzgó Ciceronianus, erre így felelt: Igen, én Ciceroniánus vagyok, de hol a vallás legnagyobb igazságai és az örök üdv jó tekintetbe, ott nem vagyok Ciceronianus, sem Platonikus, hanem keresztyén. Petrarca tehát, minden szeretete daczára a régi kor irodalma iránt, ezt még nem tekinti vallásos életnek. E tekintetben legtöbb utódjai elhajlottak tőle s a keresztyénség igazságai iránt közönyösek voltak. Épen mivel Petrarca a keresztyénségnek nagy tisztelője volt, az egyháznak legszigorúbb férfiai sem merték őt megtámadni, midőn a pogány világ irodalmába szeretettel és lelkesedéssel elmerült.

Azonban van egy pont, melyre nézve a pogány és a keresztyén világnézet közt oly eltérésre akadt, hogy azt lelkének legnagyobb küzdése mellett sem volt képes összhangzatba hozni. Az ókor szónokainak, történetíróinak és költőinek olvasása nyomán megfigyelte, hogy a régi kor cselekedeteinek legfőbb rugóját a dicsőség és a hírvágy képezte, tehát világi elem. Általában a régi történet úgy merült fel lelke előtt, mint a dicsőség temploma, melyből az idők távol-sága ellenére a régi kor alakjai tiszta fényben ragyognak felénk; látta, hogy azon nagy férfiak készen, örömmel végeztek el az életnek legfáradalmasabb munkáit és nem félték a haláltól, csak hogy neveiket az utókorra átszállítsák s így halhatatlanok legyenek. Ellenben a keresztyénség a jó tetteknek ezen motivumát nem hirdeti, hanem azt tanítja, hogy az Isten akaratát, a jót, az igazit minden további föltétel nélkül megtegyük és tekintet nélkül arra, lesz-e tetteink eredménye gyönyör vagy fájdalom, kellem vagy kellemetlenség, haszon vagy kár. Van azon gondolatban valami varázserő, hogy az embert századok lefolyása után is a híres egyéniségek sorában az utókor emlegesse. Petrarcat ezen gondolat, melyet ő élesztett fel, az újkori emberiségnek örökül hagyott s mely eredményeiben rendkívül fontos lett, egészen elkábította. Ő azt tartotta, hogy a hír szeretete, a magasra törekvő szellemeknek leghatályosabb ösztönzője. Már Dante megérezte a hír, a dicsőség varázsát. Petrarca hírszeretete nagy hiúságában gyökerezett, melyről maga is mondja, hogy a legsúlyosabb betegség. Belátja, hogy a törekvés a dicsőségre hiú, mivel az erénynek csak árnyéka; felismeri, hogy az keresztyén tudatával ellenkezik és még se tudja azt magában fékezni, nem tudja azt magában visszafojtani. *Hunc appetitum nullis remediis frenare queo* mondja «De contemptu

mundi» című munkájában. Petrarcaiban küzd a belső ember a külsővel, a pogányságnak azon eleme, mely a név halhatatlanságát, mint legfőbbet kívánja, a keresztyénség azon elvével, mely azt mondja, hogy a szabadság nem szolgál bérért. Ezen folytonos harc miatt, ő a kedély nyugalmához el nem juthatott. Ő tisztán egész mélyében sem a keresztyénséget, sem az ókort nem ismerte, hanem megállapodott annál, mi érzékiségére a legerősebb benyomást tette. Az igaz, hogy a régiek cselekedeteinek rugója a halhatatlanság volt. Erről tudósítanak minket költőik, szónokaik és történetiróik. De ezen írók tüzetesen nem vizsgálják és nem is vizsgálhatják az embernek örök mivoltát, az élet végeczélját. Ezzel foglalkozni a philosophia feladata. Az ókor bölcsészetének virágzása Sokrates, Plato, Aristoteles idejébe esik. Ezek nem szólnak arról, hogy a hír szeretete cselekedeteink legfőbb ösztönzője, ők az ily életnézetten már túlemelkedtek. De Petrarca és általában kora ezen philosophusokat még nem ismerte s mit e nagy gondolkodókról mond, az csak tapogatózás a sötétben. Ha nevünk a hír fényében ragyog, ez gyönyört szül. De ezen philosophusok a gyönyört csak úgy tekintik, mint erkölcsi tetteinknek természetes eredményét. Helyesen mondják, hogy az tetteinknek sem indoka, sem czélja és hogy csak az erényes ember gyönyöre igazi. Szóval a legfőbb jó náluk az erény. Petrarca szerint szeretjük a jót, de csak feltételesen, ha jutalma a hír, a dicsőség. Ő a jóért, melyet teszünk, ezt az árt kívánja. Ezen gondolkodás a renaissance korát fogva tartja, az daemona. Machiavelli ezt egészen a túlságig viszi, mert mondja, hogy az emberek inkább akarják a gyalázatot, mint a feledést, csak-hogy nevük az utókornál fennmaradjon. A keresztyének különösen az első századokban reagáltak mindarra, a mi pogány, és az természetes oly korban, melyben a keresztyénségnek először bensőképen kellett megerősödni; a renaissance reagál oly keresztyénségre, mely csak a sírontúli életnek ad becsét és jelentőséget, talál ez életben is valamit, mi ránézve becses. A középkor keresi az örökkévalóságot a másik világon, a renaissance ebben a világban. A dicsőségszeretet, mondja Petrarca, lelkesít az ékesszóláshoz, a nagyszerű vállalatokhoz, az erényhez. Azt igenis az igazságosság kívánja, hogy az ember jeles tettei elismertessenek, hogy a megérdemelt dicsőség tőle el ne raboltassék, de a hír és a dicsőség csak természetes eredménye legyen az ember jó és nemes cselekedeteinek és ne legyen azon forrás, melyből a jónak erednie kell és azon czél, mely felé törekszik. Míg a hírszomj



annyira bántja az embert, mint Petrarcát, addig nem szabad, és az igazságot sem szeretheti őszintén és belsőképen.

Petrarcában megvolt egyrésztől, bármely tárgy fejtegetéséhez fogott, a becsületes törekedés az igazság kinyomozásához, másrésztől a hiúságban gyökerező beteges hír- és dicsőségvágyánál fogva az igazságot tisztán nem láthatta, át nem érezhette. Megállapodott ennek látszatánál s ezért élete és gondolkodása az ellenmondásoknak sorát mutatja. Mi az első pontot illeti, az akkor létező tudományban a hiányokat és a ferdeségeket általában jól felfedezte. Helyesen vette észre, hogy a theológiában a scholastikusok módszere hibás, különösen a syllogismus utáni kapkodásuk nevetségesnek tűnt fel neki s azt találta, hogy a theológiát az élettől elválasztották. A scholastikusok hitték, hogy az mind be van bizonyítva, mit a syllogismusba beleerőszakolnak és így a syllogistikai forma pótolta a bizonyosságot. Azt mondja róluk: *Cum multa laboriosissime legerint, nihil examinant et quid in re sit, dedignantur inquirere.*<sup>1</sup> Igaza van, hogy oly feltevésekből indultak ki, melyek nincsenek bebizonyítva, melyek tehát önkényes állítások, hogy a bizonyosságot a dolgon kívül keresték. Meg is jósolta, hogy a scholastika össze fog omlani.

Nevetségessé teszi az *astrologiát*, a mint ez az ember jövő sorsát akarja megtudni. Az *alchymiáról* azt mondja, hogy az szemfényvesztés által törekszik a természet titkaiba behatolni. Az *orvostant*, mint tudományt, nem tagadta, de az akkori orvosoknál nem találta és meg volt győződve, hogy itt más utat kell bevágni. Kiméletlenül szól a *jogászokról*, mivel a jog és a törvény eredetét nem vizsgálják s tudományuknak csak gyakorlati oldalával törődnek, hogy pénzt szerezzenek.

Mindaz, mi az ember gondolkodásával, műveltségével ellenkezik, mi ennek útjában áll, az ellen küzd és ezt általában *humanismusnak* nevezhetjük. Petrarca volt az első humanista.

Tekintve a második pontot, ő elméletileg republikánus volt, magát szabad embernek, a fejedelmeket zsarnokoknak tartotta és mégis örömet tartózkodott a fejedelmek és a nagy urak udvaraiban, szívesen ült ezeknek fényesen terített asztalainál, elfogadta ajándékaikat a nélkül, hogy viszonzószolgálatot tett volna. Hízelt neki, ha a nagyok őt, mint író, költőt, bölcs és páratlan embert bámulták. Mindez

<sup>1</sup> Fr. Petrarcae epistolae de rebus familiaribus Florentiae 1859. epistola 1.

semmiképen sem feszélyezte őt. Erre nézve azon phrasis által nyugtatta meg magát, hogy nem ő van a fejedelmeknél, hanem a fejedelmek vannak nála, hogy ezek, ha kívánják társaságát, kénytelenek az ő szeszélyeihez alkalmazkodni. Rajongott a régi római respublikáért, de az akkori itáliai respublikákat nem szerette. Sokszor intette a pápákat, hogy Avignonból, melyet ő a világ legundokabb, legromlottabb helyének nevezett, térnének vissza Rómába. És ő maga is, hogy a pápától egyházi jövedelmeket eszközöljön ki a maga számára, több ízben ott tartózkodott és a kapott egyházi javadalmakért semmit sem tett.

Vannak gondolkodásában is ellenmondások. Legyen elég egy pontot felhozni. Beismeri, hogy a keresztyén vallás mondta ki az emberek közti teljes egyenlőséget és mégis fáj neki, hogy annak parancsai kérlelhetetlenül kívánják az engedelmességet, az alázatóságot úgy a műveltektől mint minden ostobától. Szeretné, ha azt, ki magasan és egyedül áll, le nem rántanák a köznéphez. Petrarcanak van egy ily című munkája: *De sui ipsius et multorum ignorantia*. Ezen munka leginkább az averroisták ellen volt írva, kik azt tartották, hogy a tudomány csak kevés kiválasztott ember számára való, mi ezen embereket gőgösökké tette. Petrarca e könyvben a keresztyén egyszerűséget emeli ki szemközt a philosophiai felfuvalkodottsággal. De az idézett hely mutatja, hogy Petrarca semmivel sem szerényebb az averroistáknál, mert az alatt, ki legmagasabban és egyedül áll, magát érti és bántja őt, hogy az isteni törvény a köznéphez lerántja. Itt is látszik, hogy Petrarca a keresztyéniség aaptanaiba el nem mélyedt. Az isteni törvény egyáltalában szükségképeni, az kivételt nem tűr. Az előtt egyenlőképen kell meghajolnia a pápának, a császárnak, a tudósnek, az egyszerűnek, a koldusnak, szóval különbség nélkül minden embernek. Hogy Petrarca feje a hír és a dicsőség magasságán elsédült, az természetes dolog, ha meggondoljuk, hogy őt kora mint csodát bámulta, mint költőt, tudóst, régiségbuvárt, mint rendkívüli ember előtt meghajtották magukat a pápák, fejedelmek, egyházi és világi nagyok elhalmozták őt dicséretekkel, hizelgésekkel, ajándékokkal. A nép tisztelte őt, mint a régi rómaiak idejének képviselőjét, azok pedig, kik tudományt és műveltséget kerestek, hozzá fordultak, mint jóslathoz. Sőt államok vetélkedtek, hogy a tisztelet adóját lerójják neki. Az a Velenceze, mely csak a hatalomra és pénzre gondolt, egy decretumában kimondta, hogy Petrarca hire az egész

világon oly nagy, hogy emberi emlékezet óta nem élt költő és erkölcsbölcsész és most sem él, kit hozzá hasonlítani lehetne. A művelt florenczi köztársaság dicsőségnek tartotta Petrerccát saját polgárának nevezni s meghívta falai közé azon férfit, kinek párja századok óta nem volt s jövőben, alig lesz, kit úgy tisztel mintha Virgilius szelleme s Cicero ékesszólása ismét emberi tagokat vett volna fel. A meddig az emberi műveltség fénye világolt, addig hatottak el Petrarca dicsőségének sugarai. Mindezeknél fogva Petrarca valóságos hatalommá lett. Ezért kora azon gondolatra jött, őt, mint költőt és mint a műveltek királyát, a kapitóliumon babérral megkoszorozni 1341-ben. A megkoszorozás a régi Róma nagysága iránti lelkesedésből eredt, de ezt a lelkesedést Petrarca gerjesztette fel, ő a római nyelvet és irodalmat új életre hívta fel, de ezzel együtt a római államot és politikát is akarta feléleszteni. Az a lelkesedés *Rienzi Colának* (Nicolaus Laurentius) Petrarca egyik csodálójának, ki szinte a régiektől merített ékesszólás által akart tündökölni, utat készített, hogy magát kétszer Róma urává tehesse, a régi Róma dicsőségét akarván visszaállítani. Mire Petrarca csak gondolt, azt Rienzi megkísérelte kivinni. Mind a két ábrándos ember elhitette magával, hogy az akkori római nép ugyanaz, melyről Livius szól. Miután Rienzi hiusága és képzelgése folytán 1354-ben megbukott, Petrarca leveleiben IV. Károly császárhoz fordult, ettől remélvén, hogy a régi római világbirodalmat helreállítja.<sup>1</sup> IV. Károly igen józanul az felelte neki: nem élünk az ókorban és a régi birodalomban, azután mi azon kor hőseit is a költők által megdicsőítve látjuk. De Petrarca makacsul ragaszkodott azon nézetéhez, hogy a világ ugyanaz s csak az emberek erélytelenebbek a tette.<sup>2</sup> Jegyezzük meg magunknak e tételt, Machiavelli egész politikája rajta alapszik.

Igaz, hogy Petrarca belsejét a hír- és dicsőségvágy emésztette, hogy hiusága nem hagyott békét lelkének, igaz az is, hogy e tekintetben az ő példája kártékonyan hatott ki utódaira és a közerkölciségre, de mind ezek nem képesek a műveltség körül szerzett érdemeit elhomályosítani, melyek közül az a legfőbb, hogy felismerte, miszerint az ókori és a keresztyén szellem rokon s így a történeti folytonos-

<sup>1</sup> Fr. Petrarca epistolae de reb. famil. L. X. 1. XII. 1. XVIII. 1. XIX. 1. XXIII. 2. 21.

<sup>2</sup> Mundus idem est, qui fuit, idem sol, eaden elementa virtus sola decrevit. Epist. der rebus familiarib. Vol. II. 1. XVIII. 1. Flor. 1862.

ságot tények nyomán tanította, hogy az emberiséget rátanította, mikép fejezzük ki gondolatainkat megfelelőn, szépen, mikép alakítsuk meg a szót művészileg.

Petrarca közvetlen utódjai Flórenczből terjesztették a humanismust, innen elterjedt egész Itáliában. A város már akkor kitűnt műveltsége és gazdagsága által. Petrarca közvetlen utódjai közül különösen két férfi méltó a megemlézésre: *Boccaccio* és *Salutato*. Boccaccio az olaszok közt az első, ki Homert az eredetiben olvasta. Salutato mint a köztársaság kancellárja a humanismust s ennek szép irányát az állami ügyekbe is behozta s Flórencz ez idő óta irodalmilag kiképzett férfiakat választott a kancellárságra, mi által ezen hivatal jelentősége nagyon emelkedett. Nyomban követték a példát más államok s így a humanismus szolgál a politikának is.

Már Petrarca sok római irott emléket kikutatott és megmentett az enyészettől. Ebben fáradoztak más humanisták is. A XV. század közepén a római klasszikusok körülbelül úgy, a mint azokat ma ismerjük, ismét a művelt emberiség birtokában voltak. Erre következett az a munka, hogy a szöveget össze kell hasonlítani, kiigazítani, a nyelv és a tudomány számára kikincselni. A szöveg helyességére nézve csak akkor történhetett megállapodás, csak akkor lehetett annak szilárd alapja, midőn a nyomdászatot, a műveltség elterjedésének ezen megbecsülhetetlen eszközét feltalálták.

De már az eddigi tudósok és írók jól belátták, hogy a római irodalomnál nem lehet megállapodni, hanem meg kell ismerkedni azzal, mely annak előképül szolgált — a göröggel. Chrysoloras Manuel Velenzébe jött, hogy a köztársaságtól a byzancziai birodalom számára az előre nyomuló törökök ellen segédelmet kérjen. Ezt el nem érte ugyan, de Salutato kieszközölte, hogy a görög philosophust Florencz 1396-ban meghívta a görög nyelvet tanítani. Sok olasz tudós került ki iskolájából. Az olasz tudósok arról gondolkodtak, hogy a görög kéziratokat áthozzák Itáliába.

A XV. században indult meg Itáliában az élénk irodalmi mozgalom. A görög és a római nyelvre Itália több városaiban tanszékeket alapítottak, a társadalomban új rend keletkezett, a tudósok osztálya. A tudósok könyvnyelv gyanánt használták a latin nyelvet, noha ez régen megszűnt egy nép nyelvévé lenni. A humanisták művelték a költészetnek csaknem minden fajait és a tudományoknak sok ágát. Ezekről és irodalmi működéseikről egyenkint más helyen fogunk

szólani; de hogy mit tettek a humanizmusért az egyes olasz államok, azt röviden megemlíteni czélszerűnek tartjuk.

Királyok, fejedelmek nem lehettek volna adakozóbbak a tudósok és a művészek iránt mint Florenczben a *Mediciek*, különösen *Kosimo* és *Lőrincz* (Magnifico). Minden talentumnak adtak munkát, foglalatosságot, mindeniket érdeme szerint tudták méltányolni és megjutalmazni. Kosimo nagy államférfiu volt s akkor Itáliában a leggazdagabb ember. A város szépítésére annyit tett, hogy első ember volt az államban, ezt kormányozta a nélkül, hogy előtérbe lépett volna. Ő mint fejedelem állott a köztársaság élén s ez pusztá árnyékká lett.

A többi köztársaságok is sokat tettek a klasszikai irodalomért. De a humanisták azt jól belátták, hogy állásuk az udvaroknál biztosabb életük kényelmesebb, mert itt csak egynek kellett szolgálni és hizelegni mihez a humanisták igen jól értettek, egytől várni kegyelmet és jutalmat. A fejedelmek érdeke is azt hozta magával, hogy a tudományt és a művészetet pártolják. Az itáliai uralkodók nagyobbára tyrannok voltak, ők a népuralom romjain jutottak el a hatalomhoz s így trónjuk nem volt biztos. Ezért ha nem is a tudományok és a művészetek iránti szeretetből, de politikából szivesen vették magukat körül udvari tudósokkal és költőkkel, kik történeteiket megírták, uraik nevében alkalmi beszédeket tartottak, állami iratokat fogalmaztak s őket a régi nagyság fényében a jelen és utókor számára munkáikban dicsőítették. Az akkori gondolkodás szerint ez egy mód volt a fejedelmek tekintélyét emelni, a trónt, melynek törvényes alapja nem volt, támogatni. Ehhez járult az uralkodók vágya a hír és a halhatatlanság után. Ők hitték, hogy ezt a tudósok, költők művei által elérhetik, ezek pedig ily tant nyilván hirdettek s azt másokra ráerőszakolták. Legkedvezőbb volt a humanistákra nézve *V. Bölcs Alfons* nápolyi király udvara. *B. Alfons* ki hódítás által jutot a nápolyi trónra, mint szabadon gondolkodó ember, az udvarában tartózkodó íróknak szabad kifejlést és munkálkodást engedett, őket pusztá udvaronczokká le nem alacsonyította s védelmezte szemközt az egyházzal is. Az ókor irodalma és régiségei iránt rendkívüli figyelmet és szeretetet tanusított. Évenként húszezer aranyat adott ki a tudósokra.

Olyan volt akkor Itáliában az irány, hogy a Viscontiak is, ezen mesterek a zsarnokságban, érezték az irodalom szükségét és hatalmát.

Visconti János udvarán Petrarca<sup>1</sup> nyolcz évig tartózkodott s itt magas philosophiai elveiről a kényelem párnáin megfeledezett. A Viscontiak udvarán olyan ember volt a maga helyén, mint *Filelfo Ferencz*. *Fülöp Maria* az utolsó Visconti hívta meg őt Majlandba 1440-ben. A nyomorult tyran folyvást remegett állásáért, melyet árulás, méreg és gyilkos által félt elveszteni. Legalább divatból és hogy unalmát elűzze, felolvastatott magának Liviusból vagy más íróból, ki a nevezetes férfiak tetteit elbeszélte. Jó viszony volt a fejedelmi zsarnok és a megfizetett udvari költő közt.

A kisebb dynastiák is — s ilyen Itáliában akkor sok volt — már a kor áramlatánál fogva törekedtek a klasszikai írók pártolása által kitűnni. Ezek között különösen a mantuai és ferrárai udvarok tűntek ki. A magasabb szellemi műveltségre és az irodalomra nézve *Ferrarában* az *Este* család szerzett magának érdemeket.

Hogy a humanismusnak mily hódító hatalma volt a XV. században, legjobban bizonyítja azon tény, hogy a pápai trónra is eljutott Pedig az egyház a maga híveit a régiek irodalmától, mint pogány elemtől, mindig törekedett visszatartani. Természetes dolog, hogy ezen gondja legélénkebb volt a keresztyénség első századaiban. Tertullian gyűlölte mindazt, mi pogány s megvolt győződve, hogy ahhoz közeledni is már eltisztátalanítás, s inti a keresztyéneket, hogy a pogány irodalmat se ne olvassák, se ne tanítsák, mivel ez a mythológiával függ össze. A XV. században a pápai kuria érdeke kivánta, hogy brévéi, bullái a renaissance korának szép, folyékony nyelvén legyenek fogalmazva. Az egyháznak a XV. század óta nehéz harcjai voltak, bekövetkezett az egyházi szakadás, a reformzsinatok, a kísérlet a nyugoti és a keleti egyházat egyesíteni. A pápai kuria ily viszonyok között rászorult, hogy a humanistákat, ezen fél vagy egészen pogányokat szolgálatába fogadta. Voltak magas állású papok, kik jobban szerették az új tudományt, mint az egyházat. Midőn IV. Jenő halála után (1447) a conclave Parentucellit V. Miklóst választotta, a humanisták öröme rendkívüli nagy volt, mert egykori flórenczi barátjuknak Filelfónak tanítványa a görögben, foglalta el a pápai trónt. V. Miklós flórenczi tartózkodásának idejében Kosimót úgy tanulta tisztelni, mint a Mae-

<sup>1</sup> Már Lucchinónak hízelt. Egy levelében ezt írja hozzá: Tu — hac aetate vir maxime, cui ad regnum nihil praeter regium nomen desit. Literae famil. I. 397. Florentiae 1859. Az ily phrásist elmondotta más fejedelmeknek is.

cenások ideálját, s szívének nagyon fájt, ha írók és művészek nélkülözésekkel küzdöttek. Ő kedvező körülmények között lépett a trónra, midőn a reformzsinatok viharai lezúgtak. A zsinatok előtt és azok idejében sokan megjövendőlték az egyház enyészetét; azok után vették az egyházat a mint volt s a visszaélések újra folytatták régi útjokat. Róma ismét a keresztyénség központjává lett. 1450-ben V. Miklós fényes jubileumi évet tartott, mindenünnen folytak a pénzajándékok a kuria pénztárába, csak a Mediciek bankjában százezer darab arany volt letéve. De V. Miklós a befolyt pénzt irodalmi, tudományos és művészeti czelokra fordította. Ő, kinek kezében voltak a katolikus hit szerint a mennyország kulcsai, a túlnani halhatatlanságon kívül óhajtotta a hir templomában az inneni örökkévalóságot is. Ez utóbbi idea, a klasszikai pogányság öröksége, a humanismus korában annyira erőt vett a kedélyeken, hogy a nézetet a túlvilágról csaknem háttérbe szorította. V. Miklós kívánta az utóhírt. Innen kell kimagyarázni udvarának fényét, építkezéseit, a vatikáni könyvtár megalapítását, fejedelmi bőkezűségét a tudósok és művészek iránt. És ezen senki sem ütközött meg. Mint a világi fejedelmek oly fénynyel és pompával rendezte be udvarát. A főpapok és ezek szolgálói a pápa előtt selyemmel és aranynyal himzett ruhában jelentek meg. A vatikán termei pompás kárpitokkal, szőnyegekkel, aranyozott bútorokkal és izléses díszszel voltak ékesítve. A pápa mitrája ragyogott a drágakövektől. Róma templomai, oltárai vakító fény által bővölték meg az érzékeket. V. Miklós nem gondolt arra, hogy az egyházra kell tekintettel lenni, midőn irodalmi érdemeikről van szó. A pápák tehát az új tudományt és az új művészetet támogatták; de hová fog az vezetni, arra nem gondoltak, s midőn erről gondolkodni kezdtek, már késő volt.

A humanismus nyelve a latin volt, oly nyelv, melyet egy élő nemzet sem beszélt. Ez volt az egyház nyelve is, az egyház pedig az európai népeket általában befoglalta. Ez okozta különösen, hogy a humanismus Itálián kívül, miutau itt egy század lefolyása alatt elég mély gyökereket bocsátott, Európa más országaiban is nehézség nélkül elterjedt. Ezen hódítás különösen V. Miklós óta vehető észre. A pápa, mint a keresztyénség feje, Európa udvaraival és népeivel folytonos érintkezésben állván, a feléledt klasszikai nyelv és irodalom legkönnyebben terjedt el azon országokban, melyek nyelvre és származásra nézve az olaszokkal a legrokonabbak.

A klasszikai tudományok a XV. század második felében Magyarországon nagyobb haladásokat tettek, inkább elterjedtek, mint bármely más európai országban Itáliát kivéve. Mikor a humanismus fénykorát élte, akkor volt nálunk a veszedelem a törökök részéről a legnagyobb s ezért magyar követek minden évben megfordultak Rómában, valamint a pápa követei is csaknem folyvást tartózkodtak a magyar királyi udvaron. Már ez maga jó alkalom volt, hogy hazánk az ókori irodalommal megismerkedett. Ezt nálunk legjobban mozdította elő *Zrednai Vitéz János*, egy rendkívül élénk szellem. Itália fejedelmeivel, államférfiaival ismeretségben állott, írói őt nagyra becsülték. Florenczcel irodalmilag folytonos összeköttetésben állott, itt fordítatott a görögből. Vitéz több ifjút neveltetett Itáliában a maga költségén. Azok között legnevezetesebb az ő unokaöccse ifjabb *Vitéz János*, írói neve *Janus Pannonius*. Guarino, kinek büszkesége volt, négy évi oktatás után akkép nyilatkozott róla, hogy úgy beszél görögül, mintha a régi Athénben, latinul mintha a régi Rómában született volna. Csodálkoztak, hogy egy nem olasz annyira viheti a régi nyelvekben mint ez a magyar gyerek. Már 16 éves korában maró epigrammjai által magára vonta a közfigyelmet. Hazájába visszatérvén, még alig 25 éves korában, pécsi püspök lett. Magával hozta mindazon könnyelműséget és hiúságot, mely az akkori itáliai műveltséggel egy nyomon járt. Janus Pannoniusra a humanismus egyoldalulag hatott, elidegenítette őt mind a vallástól, mind hazájától.

Az olasz fejedelmek előmozdították a műveltséget, kivált azon indokból, hogy ez által is biztosítsák a még nem szilárdul álló trónt. Ellenben Magyarországon *Mátyás király*, az új tudományt magasabb szempontból fogta fel, t. i. hogy a nemzetet művelje. Az itáliai fejedelmeken kívül ő volt az első fejedelem, ki nagyszerű könyvtárt alapított, a világhírű Corvinát. Ő maga is, mint Nápolyban Alfons király, a költészetet és a tudományokat nagyon szerette s ezekben volt avatva. Udvarában sok olasz tudós fordult meg, ezek között életének írója: *Galeotti Marcus*. Magyarországon alatta a tudomány nagy lendületet nyert. Ennek sok időre véget vetett a siralmas mohácsi vész s a hosszú török uralom.

Az itáliai humanistáké azon érdem, hogy az ókori tudományt felélesztették, tanulmányozták, utánozták és a régi világban újat fedeztek fel. Mivel a felvilágosodás szövétnekével előljártak, így lettek ők az európai népeknek tanítói. Nem csoda, hogy erre büszkék



voltak, hogy Itáliát tekintették a műveltség fejének s ezzel szemközt a többi Európát barbárnak. Petrarca azt mondja, hogy Itálián kívül Éöltők és szónokok nincsenek. Igaz is, hogy Európa az akkori Itáliával szellemi tekintetben nem mérkőzhetett, földje művelt volt mint egy kert, a világkereskedést kezében tartotta, gazdagsága miatt pedig a többi népek irigyelték. De a humanisták érdemeikért meg is fizették maguknak a korrallal az árt. Ők magukat a föld savának, közvéleményének, a jövő prófétáinak tekintették s ezt nagy hangon hirdették. A társadalomban tekintélyes állást vívtak ki maguknak, az uralkodók és a nagyok meghajtották magukat előttük. Mivel irott műveik a nagyok dicsőségét vagy gyalázatát hirdették a világnak, utolsó esetben féltek tőlük, első esetben pedig anyagilag megjutalmazták őket, mit ők egyébiránt minden szerénységet félretéve kívántak is és a mi fő, ők és kortársaik hitték, hogy neveik és munkáik halhatatlanok.

Láttuk, hogy Petrarca a humanismus atyja, a klasszikai irodalom és a keresztyénség között az összhangzatot törekszik kimutatni, tehát a kettőnek tartalmába is be kellett bocsátkoznia. Mind ő, mind utódjai a kettőnek ideáira is voltak tekintettel. Mind e mellett fő dolog, miért Petrarca és hivei küzdenek a szép előadási forma, az ékszóolás, a beszéd kellemes, zengzetes folyása. Az olasz renaissance egy irodalmi forradalom. Ez azon szép formához kapcsolódik, mely a régi klasszikai írók műveiben nyilatkozik. A humanisták ezen írók szép, természetes, kellemes formáit tanulmányozzák, utánozzák. A szót, az emberi képzetnek ezen nyilatkozatát művészileg megalakítani, ez volt náluk fő törekedés. Az ily mozgalom mint azt már több író megfigyelte, magában hordta mindazon veszélyeket, melyek abban rejlenek, hogy a formából indultak ki s csak lassan jöttek ennek tartalmához és lényegéhez. Ennek nyomán a tudósra nézve a szavak oly súlylyal birtak, mint a tettek, az erényt dicsérni arról írni annyi volt, mint erényesnek lenni. Azt hitték, hogy a szép szavakba foglalt eltanult anyagot, mint szívök benső tulajdonságát birják. Ékes latinsággal írt könyv vagy értekezés, elegendő volt a lelkiismeretet megnyugtató. Így az erkölcs pusztá látszattá sülyedt le. Ezt a látszatót a humanisták az erkölcsiség gyakorlásában, mint elvet, meghonosították s Machiavelli, ki azok alapján áll, azt a politikára alkalmazva, rendszerbe foglalta. De az erkölcsiséghez az érzület és az akarat erélye kívántatik. Irataikban a humanisták általában a stoikusok etikájának álláspont-

ján állanak, de ezek az érzületet jól hangsúlyozzák, miért a stoicismus a keresztyénséggel nagyjában összeegyeztethető. Azonban ha jól elmélyedünk a stoicismusba, belátjuk — mint azt a philosophia már régen észrevette — hogy annak erényideálja inkább alapszik a rhetorikában, mint magában az életben.

Ki szépen tudott latinul írni, nemcsak a maga halhatatlanságáról volt biztos, hanem azt tetszése szerint másoknak is osztogathatta. Valójában azonban sok humanistának műveit a nyomatásra sem tartották érdemeseknek p. o. Filelfo Sforziáját és sok epigrammjait.

És az egyoldalú foglalkozás a régi korról ezen embereket ábrándozókká, rajongókká tette. Ők hitték, hogy ékesszólásaikkal a régi rómaiak hatalma is visszajön s Itália ismét a világ ura lesz. E tekintetben mily nevetségesen rajongó ember volt Petrarca, kitetszik, hogy a hóbortos Rienzi Romulusnak, Brutusnak, Camillusnak tekinti.<sup>1</sup> Salutato másképen igen józan politikus, arról ábrándozik, hogy a dicső Itáliának kell más nemzetek fölött uralkodnia. A XV. század még el sem érkezett a végéhez s már is a műveltségére büszke, de politikai tekintetben szétszakadozott Itáliát azon nemzetek hódították meg, melyeket az olaszok barbároknak hittak.

A humanista mindenben mindenütt a római jellemet látta, Poggio jelen volt Prágai Jeromos kivégeztetésénél, de ebben nem vértanuságát hanem Mucius Scaevola, Cato bátorságát látta. Ha munkáikban két zsoldos főnökről volt a szó, az egyiket Scipionnak, a másikat Hannibálnak fújták fel. Szerintük a fejedelmeknek, államférfiaknak olyan embereknek kell lenni, mint azoknak, kikről a régi történet magasztalólag emlékezik meg. Ezen tömjénezés tetszett ugyan Itália akkori fejedelmeinek, de önző politikájokat legkevésbé sem zavarta meg. Az ókori állam és politika egészen alárendelte magának az

<sup>1</sup> Romulus urbem condidit: hic, quem semper nomino Brutus libertatem, Camillus utramque restituit. Quid ergo inter hos tecum, clarissime vir interierit, nisi quod Romulus urbem exiguum fragili valle circumdedit: tu omnium, quae sunt et fuerunt, permaximam civitatem validissimis muris cingis? Brutus ab uno, tu a multis tyrannis usurpatam libertatem vindicas. Camillus ex novis et adhuc fumantibus, tu ex iam pridem desperatis ac veteribus ruinis eversam restituis. Salve, noster Camille, noster Brute, noster Romule seu quolibet alio nomine dici mavis salve Romanae libertatis, Romanae pacis, Romanae tranquillitatis auctor. Tibi debet praesens aetas, quod in libertate moriatur, tibi posteritas, quod nascetur. Vol. III. 432—3. l. Fr. Petr. epistolae de rebus familiaribus. Florentiae 1863.

individumot. A humanisták ideje pedig oly kor volt, midőn az egyén jogai is kezdtek érvényre emelkedni, mint azt Petrarcanál láttuk és utódjai is az individumot megillető jogot teljes mértékben igényelték. Ezért volt ferdeség a humanistáktól a politikában a politikai életet azon elvek szerint idomítani akarni, melyek alapján az ókor állott. Másképen áll a dolog a tudománnyal és a művészettel, hol a régi az újban, mint alkatelem befoglaltatik. Hogy a mi tudományunk mikép kapcsolódik az ókorihoz, ehhez a görög és római nyelv és irodalmi ismerete szükségképeni feltétel. Ehhez pedig az utat a humanisták egyengették s a műveltségnek egy igen bő anyagát tárták fel a világ előtt.

De nemcsak írott emlékek maradtak fenn, nemcsak ezek hirdették a klasszikai kor nagyságát, hanem épülettromok, szobrok, feliratok, pénzek és egyéb régiségek. A tudni vágyó értelmet ezek is ingerelték, hogy az ókor szellemét minden irányban ismerje. Az első férfi, ki e tekintetben a régi világot feltárta *Anconai Czirjék* (Pizzicoli). E végett utazott nemcsak Itáliában, hanem Görögországban, Egyiptomban és Kis-Ázsiában is, úgy hogy a régi műveltség maradványait feljegyzí, mielőtt az idő és a tompa érzék munkáját rajtok végkép befejezné. Utazásaihoz a szükséges költséget Medici Kosimo pénztára fedezte. A régészet gondolata benne fogamzott meg.

A renaissance korában virágzott legszebben Itáliában a képes művészet: az építészet, szobrászat és a festészet. Ezen művészeteken megvan a régi kor tanulmányozásának nyoma s ezen művészek kezét fognak a humanistákkal, ők az új irodalomban nem voltak járatlanok. *Brunelleschi* (1377—1446) a nagy építész és szobrász tanulmányozta Vitruviust, Rómában a régi épületeket s a goth építészeti modort az antik által akarta kiszorítani. *Donatello* (1386—1466) a nagy szobrász hasonlólag Rómában tökéletesítette magát a régi műemlékeket tanulmányozván. *Ghiberti* (1378—1455) szinte híres szobrász s a régiek gondos tanulmányozója. Mindezeknél az antik művészetnek nyomai megvannak. A görög szobrászoktól tanulhat minden idő, mert a görög nép szellemi iránya az volt, hogy a földi az isteninek közvetlen kifejezése s az emberinek eszményítése által akarta az istenit előadni. Mily közel jár e gondolat a keresztyénséghez! Ezek után lépett fel a ritka lángelme *Buonarotti* (Michael Angelo 1475—1564), ki mint építész, szobrász, festész és mint költő is tiszteletre méltó. Mint szobrászé legnevezetesebb műve II. Julius síremléke, melynek legfőbb disze

Mózes szobra. Szinte II. Julius megbízásából festette a Sixtini kápolna belsejét, 1546 óta ő építette Sz.-Péter templomát.

Ezek után jött Itália három leghiresebb festésze: *Vinci Lénárd* (1452—1514) egyszersmind szobrász; *Correggio* (1494—1534) ki antik és előtte élt festészek műveit nem látta; végre a legnagyobb lángelmék egyike, kik valaha éltek *Rafael Sanzio* (1483—1520) mivel az egész világ történetét festette, a pogányságot, zsidóságot és a keresztyénséget, Amor és Psyche egész cyclusát, a Parnassust, az athénei iskolát, a görög művészetet és a philosophiát, festette azt, kinek semmi képe, semmi hasonlatossága nincs — Jehovát, festette a keresztyenség tanítóit, a mint az üdvözítő körül csoportosulnak. Ráfael tehát Petrarcával és a humanistákkal egy kornak tolmácsolója, mert a pogányságot is ugyanazon emberi szellem nyilatkozatának tartotta. A képes művészet is tanította az embert, hogy a középkori egyoldalúságon és keménységen túlmenjen és felemelkedjék az igazi emberhez, azon keresztyénséghez, mely az emberek között minden korlátot lerombolt. Mit Ficinus, Bessarion, a flórenczi plátói akadémia felismert, azt ezen művészek szemléltethetővé tették, ők egyesítették a keresztyén kedélyvilág mélységét a görög szilárd formával.

A renaissance korának megvoltak fény és árnyoldalai. Összefoglalva röviden azon eredményeket, melyek által haladást okozott az emberiségben, azok a következők. A renaissance korába esik az önálló nemzeti államok keletkezése. De nem elég, hogy a népek önállóságukat az állam egységében megalapítsák, hanem kell, hogy önállóságukat, individualitásukat szellemi műveltségük egységében, a nemzeti irodalomban is kifejezzék. Az történeti tény, hogy a renaissance a nemzeti irodalmakra igen buzdítólag és nemesítőleg hatott. A régi műveltség általában eszköz volt, hogy az emberiség a középkortól megszabaduljon. A középkor az érzék fölötti világ felé törekedett, a földi életet elfogult hiténél fogva vagy kicsinyelte, vagy épen megvetette, a philosophiát a theologiának, az államot az egyháznak alárendelte. A régi irodalom feléledése ellensége az ily világnézetnek, az megszerettette a jelen földi életet s ezt nem tekinti a mennyei élet puszta előkészítőjének, hanem már ezen életben talál becses és enyészthetlen kincset. A bölcsész láthatta a régiéknél az ész függetlenségét s lassankint meggyőződött, hogy a gondolkodás semmiféle emberi tekintélynek nincs alávetve, hogy a természetet szabadon észlelheti. A politikus a római birodalom fogalmában az államnak azt az egységét szemlélte, melyet

a tudomány keresett és melyre a társadalom szükségképen törekedett. A görög és római irodalomtól az emberiség oly szép előadási formákat tanult el, melyek a valóságot tisztán, természetesen tüntetik fel. Az új előadás szerint érezzük, hogy a földön mozgunk, a tapasztalati valóságban, emberek között, kiknek gondolatai egyenesen szólnak hozzánk. Ha csak ezt az egy tényt vesszük tekintetbe, nem fogunk panaszt emelni, hogy a renaissance a nemzeti irodalmak fejlődését egyelőre megszakította, sőt be fogjuk ismerni, hogy a klasszikusokra fordított idő az általános emberi és nemzeti műveltségünkre nézve meghozta a gyümölcsöt.

**Domanovszki Endre.**

## AZ OBJECTIV LÉTBEN VALÓ HIT LÉLEKTANA.

(Folytatás.)

### II. FEJEZET.

#### *Az Idő és Tér objectivitása.*

Jelenéseink bizonyos tulajdonságainak objectivitasában való hitünk elemzéséről áttérek az Idő egységes (szakadatlan) objectiv folyásában és az egységes Tér állandó, objectiv létében való hitünk elemzésére, mely hitünknel fogva az idő- és a térdarabot, mely nekünk valamely jelenésben megjelenik, amaz egységes objectiv Idő és Tér egy részének tekintjük.

Az Idő tekintetében a feladat megoldása könnyű. A hit, hogy jelenéseinkben, kivétel nélkül tartam jelenését és azok közt szakadatlan egymásután jelenését jelentethetjük meg akaratunk által, (vagy más szóval a hit, hogy bármely jelenésünkön kezdve, akaratunk által a szakadatlan, folytonos időfolyás jelenését jelentethetjük meg),<sup>1</sup> nem egyéb, mint a hit, hogy az Idő szakadatlanul objective folyik.

Nem ily egyszerű a dolog a Térre nézve; mindazonáltal az egységes Tér objectiv létében való hit sem egyéb, mint hit, hogy akaratunk által bizonyos jelenéseket megjelentethetünk. Az egységes

---

<sup>1</sup> A második, zárjelben levő formulázást helyesebbnek tekintem oly okoknál fogva, melyeket itt egész bőven nem adhatok elő. Röviden jelezve, ez okok a következők: úgy a tartam mint az egymásután jelenéseiben van egy közös elem, és ez az «időfolyás jelenése», mely pendantja a helyváltoztatás jelenésének, a mely mozgásainkat kíséri. Két vagy több jelenés egyidejűségének u. n. jelenése époly kevésbé elsődleges jelenés, mint pld. a csend jelenése; az egyszerűen ama két vagy több jelenés megléte a nélkül, hogy azok közt az időfolyás jelenése megjelenék, de háttérben kísérve az időfolyás képzetétől, a melylyel gondolatban ama hiány szembe helyeztetik. Az első formulázás megfelel az általában elfogadott tanoknak ezen tulajdonságokra vonatkozólag, melyekkel az ép most jelzett felfogás ellentétben van. Talán meg fog engedtetni nekem, hogy egy más alkalommal felfogásomat e folyóiratban kifejtsem.

Tér objectiv létében való hitünk t. i. azon tény következménye, hogy akarataink által mozgásokat hozhatunk létre és e mozgások által a *helyváltozás* jelenését jelentethetjük meg; e nélkül az egységes Tér objectiv létéről nem volna fogalmunk, hacsak az velünk nem született. Ennek igazsága kiderül, ha egy mozgásra egyáltalában nem képes egyént képzelünk magunknak. Tegyük bár fel, hogy ezen egyén minden jelenései eszméletének kezdetétől fogva terjedtséggel és helyzettel birnának és térbeli viszonyban állanának egymással,<sup>1</sup> terjedtségek helyek és viszonyok nem fognak neki egy egységes objective létező Tér részei gyanánt feltűnni. Hogy jutna ugyanis ezen egyén ama hithez, hogy a terjedtségen kívül, mely neki valamely időpontban, egy jelenésében, akár színben, akár tapintási érzetben, akár testi fájdalomban, akár hangban megjelenik, ugyanabban az időpontban objective létezik egyéb tér is? Különösen a látott teret véve tekintetbe, két lehetőség forog fenn. Vagy állandóan jelen van előtte a szem látási területe; akkor e terjedtség egy állandó subjectiv jelenés. Vagy el-eltűnik e terület bizonyos időre, az eszméletből, daczára annak, hogy a szem mozdulatlan, t. i. akkor, ha más jelenés foglalja el az eszméletet, de úgy, hogy az egyén akarata által bármely pillanatban (szintén a nélkül, hogy szemét mozgatná) ismét megjelentetheti; akkor e tényt legfőlebb úgy fogja kifejezni, hogy ezen egy térdarab, állandóan objective létezik,<sup>2</sup> de nem fog eljutni egy objectiv egységes Tér fogalmához, a melynek az a darab része volna. Nem változtat semmit e dolgon, hogy, mint föltettük, minden jelenése bir helylyel és helyi viszonyban áll minden mással. Minden fény- vagy hangjelenés és egyáltalában minden jelenés bir intenzitással és intenzitása tekintetében bizonyos különbségi viszonyban van minden más fény-, hang-, illetőleg talán minden más jelenéssel; de az ebben való hit nem azonos azzal a hittel, hogy a fénynek, hangnak s a többi jelenés-fajoknak valamilyen intenzitás continuumai vagy egy általános intenzitás-continuum valahogyan állandóan objective léteznék. Még ha fény,

<sup>1</sup> Ez egy föltevés, melyet pusztán az előadás világosabbá tételére használok. Jól tudom, hogy a psychologusok nagy része azt tartja, hogy egy teljesen mozgás-képtelen lény egyáltalában nem birhat térjelenésekkel. E kérdésre a jelen fejezet még visszatér.

<sup>2</sup> E föltevés helyett azt a másikat is tehetjük volna, hogy az egyén semmi más mozgásra nem képes, mint hogy akaratahoz képest szemeit behúnyja és újra kinyitja

hang s a többi jelenéseink az intenzitás bizonyos rendjében következéne is egymásután, például folytonosan fokozódva, vagy pedig egy ideig fokozódva és azután lejjebb szállva, akkor sem volna alapja azon hitünknek, hogy midőn e skálák egy foka észméletünkben megjelenik, a többi azonkívül objective létezik. Teljesen analog volna ezzel a helyre és a helyi viszonyokra nézve egy mozgásra nem képes lény helyzete.

De mozgásképesek vagyunk, mozgásainkat kíséri az a sajátóságos jelenés, melyet helyváltozásnak vagy egy *más* hely megjelenésének nevezünk, és mi fő (mert mindez még nem volna elég, hogy bennünk a Tér objectiv létében való hitet megállapítva) tudjuk, hogy akaratumk által a mozgásokat, a melyekre képesítve vagyunk bármely pillanatban létrehozhatjuk és így megjelentethetjük a nevezett jelenést. Hisszük, hogy a terjedtségen vagy térdarabon kívül, mely egy pillanatban valamely jelenésünkben számunkra jelen van, vagy a helyett, megjelentethetünk *más* térdarabot jobbra, balra, előre, hátra, föl- vagy lefelé tőle akaratumk által (t. i. szemeink, fejeink, végtagjaink mozgatása vagy egész testünk továbbvitele által) azután megint más térdarabokat e különböző irányokban ezektől, és így tovább, távolabb és távolabb határ nélkül más és másokat; ennélfogva mialatt bármely pillanatban egy térdarab számunkra jelen van, azt hisszük, hogy ha egy bizonyos előző időpontban úgy akartuk volna e számtalan más, a jelenlevőhöz bizonyos helyi viszonyban levő térdarabok közül bármelyik lehetne jelen előttünk e pillanatban és e hitet fejezzük ki úgy, hogy szüntelen más térdarab, vagy hogy egy vége nem érhető Tér *létezik* e pillanatban, a melynek az épen jelenlevő térdarab egy része. A számtalan «helyváltoztatási jelenés» vagy *más* helyek megjelenése közül, melyeket akaratumk által bármely pillanatban megjelentethetünk, némelyeket, melyek egy bizonyos iránynyal és terjedtséggel bírnak, az előbb jelen volt helyhez való visszatérésnek, vagy e hely újra megjelenésének nevezünk. A hitet ezen különös jelenések folytonos megjelentethetőségében, más szóval úgy fejezzük ki, hogy *ugyanazon* helyek vagy térdarabok állandóan léteznek — egy hit, mely lényeges része a Tér objectiv létében való hitnek.<sup>1</sup> A Tér

<sup>1</sup> Ugy látszik talán, hogy ez nem körülírása a Tér objectiv létében való hitünknek subjectiv fogalmakkal, mert úgy véli, hogy egy térdarab másvoltának fogalma már annak mint objective létezőnek fogalma, vagyis a hit, hogy egy térdarab vagy hely jelenése egy *más* térdarab vagy hely jelenése, mint egy más ily



folytonos objectiv létében való hitünk tehát nem egyéb, mint más szóval való kifejezése annak, hogy bizonyos helyek folyton megjelentethetők akaratumk által, ép úgy a mint hitünk jelenéseink némely tulajdonságainak pillanatnyi objectiv meglétében nem egyéb mint más szóval való kifejezése hitünknek bizonyos tulajdonság-jelenések pillanatnyi megjelentethetőségében akaratumk által. Objectiv lét mindkét esetben megjelentethetőség akaratumk által.

Az eredmény ezen azonosságát talán csak látszólagosnak fogja mondani az olvasó, mert nem találja megengedhetőnek az akaratumk, mely objectiv testi tényeket, oly kézzelfogható dolgokat hoz létre, mint a milyenek mozgásaink, azonosítását azon akaratumk, mely nem irányul egyéb, mint hogy jelenéseink különbségeit, egymásutánjait stb. hozzá tudomásunkra. De ha ez az eset, úgy az olvasó nem jó psychologus. Ez esetben ugyanis az első akarat hatását az objectiv szemléelő, a második akaratét ellenben az akaró alany szempontjából nézi és így a két hatás valóban teljesen különbözőnek tünik föl; de mindkettőt egy szempontból nézve, a kettő teljesen analog. Hiszen az objectiv szemléelő szempontjából a második esetben is beáll azon csodálatos tünemény, hogy az alany akarata az objectiv testi világban változásokat hoz létre, mert az alany eszméletében az akarat folytán beálló változás, az egymásután, a különbség stb. megjelenése nem történik correlativ physikai változások nélkül az alany testében, sőt e változások között vannak izommozgások is. Viszont (a mint az akaratumról szóló, már jelzett fejezet ki fogja mutatni) az alany tudomása szerint az első akarat hatása is először csak a helyváltoztatás jelenése. Csak későbbi tapasztalat tanítja meg arra, hogy akkor, mikor akarata más teret jelentet

jelenés, már magában foglalja a hitet, hogy az egy objective létező térdarab megjelenése. De ez tévedés; a mozgásképtelenségnek ama föltevése, melylyel a jelen tárgyba fogtumk, kitüntette, hogy lehet fogalumk térdarabok különbözőségéről, a nélkül, hogy azokat objective létezőknek hinnők. Sőt ha mozgásképesek volnánk és mozgásainkat kisérné a helyváltozás jelenése, de mozgásaink akaratumktól függetlenül, esetleg, önkényt történének, azok nem hoznák meg nekünk a Tér objectiv létében való hitet. A fönnebbi elemzés súlypontja a más térdarabok akaratumk által való folytonos megjelentethetőségében fekszik. Miben áll különböző térdarabok különböző volta, ezt elemezni, a *tér-észrevétel* lélektanának feladata, a mely a térjelenésekkel pusztán mint *jelenésekkel* foglalkozik, az objectivitás lélektana e fogalmat, mint már készet, habár csak objective meglevőt veszi föl. Mindazonáltal az előző kérdéssel is egy bizonyos irányban, mely tárgyunkat közelebről érinti, egy függékben fogok foglalkozni, mely, habár a legközelebbi fejezet után következik, a jelen fejezetet is lényegesen kiegészíti.

meg, mint a mely jelen van, testének bizonyos részei változáson mennek át, ép úgy, a mint tapasztalat tanítja meg még később arra, hogy ugyan ez az eset, midőn akarata időt vagy különbséget hoz tudomására.

Annyi igaz, hogy nagyon különböző az a két fajta az objectivumoknak, melyeknek fogalmához az akaratnak most összehasonlított két neme működése fölötti reflexio által jutunk: az egyik egy minden dolgot magában foglaló és állandó entitás, a másik oly vékonyka és múló valami, mint jelenések tulajdonságai, pl. intenzitása, különbsége stb. De épen az, hogy ily különböző esetekben bizonyos jelenéseknek az akarat által megjelentethetőségét mégis egyféleképen fejezzük ki: úgy, hogy valami objective létezik, erős bizonyíték az objectivitás azon értelmezése mellett, melyet elméletem ad.

Még egy említésre méltó bizonyítékot képez a következő: Mindenki előtt, a ki a következőket átgondolja, nyilvánvaló lesz, hogy bizonyos körülmények közt az Idővel és Térrel analog egyéb objectiv entitások fogalma keletkeznék benne. Tudva lévő, hogy az Idő és a Tér nem az egyedüli rendek vagy formák, melyekben jelenéseink bizonyos rendszerben sorakoznak; ellenkezőleg intenzitásuk is képez egy ily rendet. Tegyük fel; hogy hőjelenéseink nem állának azon törvények alatt, melyek alatt tényleg állanak, hanem a következők alatt. Mialatt jelenés jelenést követ eszméletünkben egyidejűleg egy folytonos hőjelenésünk volna, mely az idő folyamán folyton fokozódik. Ily körülmények között jelenéseinket ép úgy befoglaltaknak tudnók egy folyton folyó Hőben, egy Hő-entitásban, a mint befoglaltatnak egy Időben; helyöknek és tartamuknak ebben megfelelne a hőfok, illetőleg fokozódás, melylyel összeesnek abban. Csakhogy e Hőentitást épen nem fognók fel valami objectivnek, mely folyik függetlenül attól, vajjon e folyás jelen van-e előttünk vagy nincs. De tegyük föl, hogy a hőjelenések nem alkalmatlankodnának mindig eszméletünkben, időről-időre megszűnnének, például akkor, mikor a Hőben foglalt jelenések egyéb tulajdonságai és viszonyai érdekelnének bennünket, mint «helyzetők» és «tartamuk» ezen entitásban, de ekkor is, ha akarnók, bármely ily jelenésre nézve, megjelenék nekünk a hőfokozódás, melylyel az összeesik, vagy mely két jelenést elválaszt; ily körülmények közt a Hő számunkra az idővel analog objectiv entitássá is lenne. Hasonlóképp megjelölhetők a körülmények, melyek közt egy a Térrel analog Hő-entitás fogalma keletkeznék bennünk. Ejtsük el a

fönnebbi föltevést és fontoljuk meg a következőt. Legyen minden pillanatban jelen előttünk a hő egy bizonyos fokának jelenése és legyünk képesek akaratumk által tetszés szerint megjelentetni sorban e foknál magasabb vagy alacsonyabb fokokat, akkor e tényt úgy fejeznők ki, hogy (objective) *létezik* egy Hő és ez ebben az esetben az *analog volna egy egyirányu Térrel*. Még inkább ez volna az eset, ha a különböző hőfokokhoz állandóan kötve volnának különböző tapintási, nyomási, szín- és hangjelenések, úgy, hogy ha akaratumk által megjelentetjük az illető fokokat, megjelennek ezek is; ez objectiv léte volna egy világnak a Hőben, mely analog volna külvilágunk objectiv létével a Térben. De ez utóbbi megjegyzés már elvezet következő szakaszunkhoz, mely e lét kérdését tárgyalja és a mely el fogja oszlatni azt a furesa benyomást, melyet talán okozott, hogy a Térrel tartalmától egészen elvonatkozva foglalkoztunk.<sup>1</sup>

Mielőtt erre áttérnénk, még egy munkát kell elvégeznünk, mintegy kijelölnünk a helyet, melyet az Idő és Tér objectivitásának lélektana az Idő és Tér lélektanában általában elfoglal.

Mint a hit jelenéseink bizonyos tulajdonságainak objectiv létében, úgy tudtommal a hit az Idő egységes, objectiv folyásában és az egységes Tér objectiv létében szintén oly nemei az objectiv létben való hitünknek, melyeknek lélektana eddig elhanyagoltatott. — Azon psychologusok között, a kik a külvilági dolgok, az anyag vagy a testek objectiv létében való hitünket megkisértették subjectiv fogalmakkal meghatározni, és előadni annak keletkezését dologjelenéseinkből, egyetlen egy sincs, a ki csak föl is vetette volna a kérdést, vajjon lehető-e egy hasonló elemzés az Idő és a Tér objectivitásában való hitünkre nézve (a melynek meglétét pedig bizonyára egy sem lett volna kész tagadni) és azt a kérdést, hogyan keletkezett e

<sup>1</sup> A jelenéseket folyton kísérő hőjelenés helyett, melyet a fönnebbi képzeletbeli föltevésben fölvettem, fölvehettem volna egyszerűen, hogy a jelenések folyton fokozódó minőségi fokkal (intenzitással) következnek egymásután, és kimutathattam volna, hogy bizonyos körülmények közt ez egy objective folyó, illetőleg létező Fok-(Intenzitas)entitás fogalmára vezetne. Csakhogy e föltevést kevésbé hittem az olvasó által elgondolhatónak, mint a szövegben kidolgozottat, mert az fölteszi, hogy a legkülönbözőbb minőségű főjelenéseink foki viszonyban állanak egymással, és azután annak kidolgozása fölvetett volna bizonyos nehéz kérdéseket az intenzitás lélektanát illetőleg, melyek nem tartoznak ide.

hit idő- és térjelenéseinkből. Ellenkezőleg a külvilág objectiv létében való hit tárgyalásánál mindig egyszerűen már *meglevőnek tekintették* az utóbbi hitet és azzal külön nem foglalkoztak, mintha az külön magyarázatra nem is szorulna. Oly munkákban, melyeknek szándéka a lélektan egész rendszerét adni ugyan sohasem hiányzik az egységes Időről és Térről való fogalmaink elemzése és keletkezésük előadása, de e munkák szerzői kivétel nélkül elfelejtik, hogy az egységes Időről és Térről való fogalmaink egy objectiv Időről és Térről való fogalmak; más szóval a psychologusok gyakran tárgyalták a Tér és Idő egységéről való fogalmainkat, de a nélkül, hogy azok objectivitásáról való fogalmainkat tárgyalták volna. A mi bennünket itt érdekel, az, hogy az utóbbi elhanyagolása hibássá tette az előbbiről való tárgyalásukat és azt okozta, hogy az első pont tekintetében is csak látszólagos eredményekre jutottak, úgy hogy egyéb netaláni hibáktól eltekintve, ezen okból sem létezik egyáltalában teljes elemzése az Időről és Térről való fogalmainknak, habár sok elmélet vallja is ezt céljának.

Hogy az Időn kezdjük, azt találom, hogy valamennyi író, a ki vele foglalkozott, ama tévedésben leledzik, hogy egymásután-jelenéseink összege az Idő egységes folyásának egy jelenését képezi. E tévedés folytán valamennyien azt tanítják, hogy azon egymásutánoknak emlékezete, a melyek előttünk egy előző időszakban megjelentek, nem egyéb, mint ezen időszaknak egy emlékezete és kivétel nélkül azon véleményben vannak, hogy egy jövő időszakról való fogalmunk nem egyéb, mint jövő egymásután-jelenések fogalma. Ugyanezen tévedésnél fogva úgy adják elő a dolgot, mintha az Idő egységes folyásáról való fogalmunk egymásután-jelenéseink által egyenesen adva volna és mintha keletkezésének további magyarázatára nem is volna szükség.

E nézet téves volta nyilván való. Az Időről való fogalmunk az egymásutánok egy oly lánczának fogalma, a melyben minden szem megelőz vagy követ minden másikat, egymásután viszonyában van minden máshoz.<sup>1</sup> Ámde jelenéseinknek egy ily egyetemes lánczolata tényleg nem jelenik meg előttünk. Hogy ez így van, annál világosabbá lesz előttünk, mennél jobban vizsgáljuk az egymásután jelené-

<sup>1</sup> Ha az olvasó megütközik e tétel képletes nyelvén, melyet a szemlélhetőség céljából választottam, helyébe a következőt olvashatja: «Az Időről való fogalmunk magában foglalja, hogy tartalmának minden része vagy egyidejűség, vagy egymásután viszonyában van minden más részszel.»

sének lényegét. A psychologusok nagyon helyesen megegyeznek abban, hogy egy *A*-tól *B*-re való egymásután jelenésének elkerülhetetlenül szükséges eleme *A* képzete, másodlagos megjelenése (repraesentációja) egyidejűleg *B*-nek elsődleges megjelenésével. Már most engedjük meg, a mit tényleg nem tartok igaznak, hogy az egymásután bármely jelenésüinktől a közvetlenül rákövetkezőre, vagy néhány közelire nem esik meg a nélkül, hogy megjelenék; de bizonyosan nem jelenik meg nekünk minden esetben oly jelenések egymásutánja, melyeket egy órai, vagy nagyobb időköz választ el. Ám ha ez így van, akkor egymásután-jelenéseink összege nem képezi az Idő egy egységes folyásának jelenését, hanem egy csomója oly egymásután-jelenéseknek, a melyek egymással szemben nem jelennek meg egymásután viszonyában. Ha ez így van, akkor a lefolyt napnak emlékezete, a mely este bennünk fölmerülhet, a következő elemekből áll: A nap összes élményei, melyekre visszaemlékezünk, mint az estét megelőzők, fognak megjelenni emlékezetünkben; visszaemlékezhetünk sok más egymásutánra is, a melyek megjelentek volt nekünk; de lehetetlen, hogy mindazon élményekre, a melyekre visszaemlékezünk, úgy emlékezzünk vissza, mint a melyek megelőzték, vagy követték mindazon többi élményeket, a melyekre visszaemlékezünk. Bármily hihetetlennek is lássék ez az olvasó előtt, a ki talán összetéveszt következtetéseket emlékezésekkel, ez elkerülhetlenül következik azon tényből, hogy csak arra emlékezhetünk, a mi elsődlegesen jelen volt előttünk. Megengedhetjük azt is, hogy a nap egyik élményére úgy emlékezzünk vissza, mint a mely hosszabb idő előtt történt, egy másikra úgy, mint a mely rövidebb idő előtt történt, de a rövidebb időre nem emlékezünk vissza úgy, mint a mely befoglaltatik a hosszabban. Minthogy az egymásutánoknak egységes láncolata nem jelent volt meg nekünk elsődlegesen, nem is emlékezhetünk rá vissza. Továbbá ha ez így van, akkor egy jövő időszakról való fogalmunk nem állhat jövődó egymásután-jelenések fogalmából. És végre az egységes Időről való fogalmunk nem épül fel egyszerűen egymásután-jelenéseinkből; egy elemmel többet tartalmaz és egy elemmel több szükséges keletkezéséhez. Ez az elem az *objectiv egymásután* fogalma és az *objectiv egymásutánban való hit*.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Talán azt fogja mondani az olvasó, hogy a psychologusok számba vették ez elemet, mert mindnyájan azt mondják, hogy az Időről való kifejtett fogalmunk

Hisszük ugyanis, hogy jelenéseink azon egymásutánjain kívül, a melyek nekünk megjelentek és meg fognak jelenni, végbe mentek és végbe fognak menni jelenéseinknek oly egymásutánjai is, a melyek nem jelennek meg nekünk.<sup>1</sup> Hisszük továbbá, hogy minden jelenés, a melyre úgy emlékezünk, mint a mely az emlékezet jelenését rövid idővel előzte meg, követte mindazon jelenéseinket, a melyek emlékezetünkben, mint régebben lefolytak tünnek fel, habár e viszony nem jelent meg nekünk minden esetben és így minden esetben nem is lehet arra emlékeznünk. Ezen objectiv egymásutánokban azon értelemben hiszünk, hogy bizonyos egymásután-jelenéseink lettek volna, ha úgy akartuk volna. Tudjuk ugyanis, hogy *A* másodlagos megjelenése a későbbi *B* jelenésével nemcsak önként, magától eshetik össze akképen, hogy egymásután-jelenése jőjön létre, de hogy *akarva* hozhatunk létre egy ily összeesést, ha *A* elsődleges megjelenése alkalmával elhatározzuk, hogy megfigyeljük, vajjon jön-e utána egy *B* és nem engedünk akaratunkból, míg *B* meg nem jelenik. Hisszük továbbá, hogy minden jelenésünk vagy egyidejű minden más jelenésünkkel, vagy megelőzi, vagy követi azt, akár megjelenik nekünk eziszonyok valamelyikében

---

magában foglalja azon fogalmat, hogy jelenéseink egymásutánjával egyidejűleg végbe megy meg nem jelenő események egy meg nem jelenő egymásutánja is. Ez valóban szintén az objectiv egymásután egy fogalma, de nem az, a melyről a szöveg szól, és nem is pótolhatja ezt az egységes Időről való tudatunk elemzésében és keletkezésében. Mielőtt objectiv események egységes egymásutánjáról fogalmunk lehetne, birnunk kell már jelenéseink egységes egymásutánjának fogalmával, a mi már az egységes Idő fogalma.

<sup>1</sup> A hit, a melyet este az elmúlt nap eseményeinek egymásutánjára vonatkozólag táplálunk, többől is áll. Hisszük, vagy mint mondani szoktuk, tudjuk, hogy a nap két különös élménye közül, a melyekre visszaemlékezünk, melyik előzte meg a másikat s hosszú vagy rövid idővel-e, a nélkül, hogy egymásutánjuk jelenésével birtunk volna, és így arra visszaemlékezhetnénk. Ezen hit mindig következtetésen alapszik, így például abból következtetünk, hogy máskor mindig ily rendben tapasztaltuk a két eseményt, vagy abból, hogy volt jelenésünk arról, hogy egyik esemény megelőzött egy közbensöt, és ez egy másikat. Valamint bizonyos dolgokon való változások megjelenéséből következtetjük, hogy másutt objective más változások történek, vagy történtek: épen úgy következtetjük jelenéseink bizonyos egymásutánjainak megjelenéséből, hogy jelenéseink más egymásutánjai objective történek, vagy történtek, habár e következtetéseket, a mennyire tudom, egyetlen egy psychologus sem említette. Ily következtetések vonása azonban már felteszi, hogy már birunk az objectiv egymásután fogalmával és hogy hiszünk objectiv egymásutánokban.

ez utóbbihoz, akár nem; vagyis hiszszük az Idő egy egységes szakadatlan folyását. Ezt azon értelemben hiszszük, hogy ha bármely jelenésünk alkalmával elhatározzuk, hogy egyáltalában egymásutánokat figyelünk meg (anélkül hogy egy bizonyos különös *B* megjelenését váránk) ama jelenésről egy másikra való átmenet és erről megint egy másikra való átmenet és így tovább fog nekünk megjelenni, a meddig csak akaratunk tart, vagyis hogy egy vége nem érhető szakadatlan lánczolata az egymásutánoknak, vagyis egy szakadatlan Idő folyás fog nekünk megjelenni. Fogalmunk az Időről, még egy napnyi időről is, egy objectiv és csak részben megjelenő valamiről való fogalom. Valóban összege, vagy «abstractuma az egymásutánoknak» (Spencer), de nem tényleg megjelent egymásutánoknak, hanem objectiv egymásutánoknak, olyanoknak, a melyek csak megjelentethetők akaratunk által.

Ebből nyilvánuló azon psychologusoknak hibája az Időről való tudatunk analysisében, a kik úgy tüntetik azt fel, mintha tényleges egymásután-jelenéseinkből állana. De nyilvánvaló hibájuk ama fogalom keletkezésének előadásában is. Egyszerű utalás helyett egymásután-jelenéseinkre, mint a melyek megléte eléggé megmagyarázza ama fogalom meglétét, azt kellett volna előadniok, hogyan keletkezik mindegyikükben a hit jelenéseink objectiv egymásutánban általában; hogyan a hit abban, hogy két jelenés, melyek mindketejére, mint elmúltakra, de mint különböző régen elmúltakra vissza emlékezünk, egymásután viszonyában voltak egymáshoz is, habár az nem jelent meg nekünk; hogyan a hit más ily u. n. idői axiomákban; hogyan végre a hit amaz egyetemes, egységes egymásutánban, a mely az Idő és a melynek minden megjelent egymásután egy része; mely hitek közül az első a többieknek alapja. Mi a jelen fejezetben csupán az analitikus kérdéssel foglalkozunk, és azért e kérdésekre választ nem adunk, későbbre hagyva azt. A válasz vagy az lehet, hogy e hitek velünk születtek, vagy hogy tapasztalataink általánosítása útján keletkeztek, vagy oly keletkezési módot kijelölhet, mely e kettő közt középhelyet foglal. Bármelyik is legyen a helyes válasz, a psychologusoknak nem lett volna szabad szem elől téveszteniök, hogy e kérdések bennfoglaltatnak az Időről való fogalmunk keletkezésének kérdésében. És ha ez nem kerülte volna ki figyelmöket, e kérdések ismét rávezették volna őket ama előzetes kérdés megoldásának szükségességére, mit értünk egy objectiv egymásután alatt? mi az, a mi nem jelenés és a mit mégis

ugyanoly névvel jelölünk, a melylyel egy bizonyos jelenést? És ha e kérdést helyesen megoldották volna, belátták volna, hogy az elemek között, melyeket egy subjectiv fogalmakkal való meghatározás az egységes Idő fogalmában talál — hihetetlen, első pillanatra, de való — bennfoglaltatik az akarat fogalma, t. i., az akaraté egymásutánokat észlelni, és hogy csak olyan egyén juthat e fogalomra, a kiben ily akarat megvan és a ki nincs önkényt megjelenő egymásutánok kényére hagyva.<sup>1</sup>

A Térre vonatkozólag különböző íróknál tudvalevőleg igen különböző «térlemélet»-ek vannak. Ezek közül én kettőt vizsgálok itt.

Az egyik szerint jelenéseink eredetileg minden túrtulajdonság nélkül jelennek meg és terjedtségről vagy térbeli viszonyról jelenésünk csak mozgásaink által keletkezik. Mozcásainkat ugyanis egy érzet kíséri, mely a mozgás terjedtségével és irányával változik. Hogy egy dolog

<sup>1</sup> Barmenyüre túlzottnak találta és megunta már az olvasó a gondot, a melylyel várható ellenvetésekre előre megfelelni igyekszem, a következőt még sem szabad figyelmen kívül hagynom.

Lehetséges hogy egy bíráló a következővel véli tönkretétetni ép most befejezett, előadásomat: «Az objectiv egymásután amá eleme, melyről fentebb szó volt, egész szükségtelen. A szerzőnk fentebb (267. l.) megengedte, hogy utólag tudhatjuk, hogy bizonyos jelenések közül, a melyekre emlékezünk, *Z* követte *A*-t, habár ezen egymásután nem jelent volt meg nekünk, még pedig tudhatjuk akkor, ha megjelent volt nekünk *F*-nek *A* után, *M*-nek *F* után és *Z*-nek *M* után való következése. A szerző, igaz, azt mondta, hogy *Z*-nek *A* után való következését ezen esetben következtetés alapján hisszük és hogy ama kifejezéssel, hogy *Z* *A*-t követte, azt akarjuk mondani, hogy lehetett volna egy egymásutánról jelenésünk, ha akartuk volna. Én ellenkezőleg azt tartom, hogy itt nincs egy tény következtetése egy másikból, hanem hogy mi már azokat a tényeket, a melyek igenis megjelentek volt nekünk, t. i. azokat a tényeket, hogy *F* követte *A*-t, *M* *F*-et és *Z* *M*-et, úgy fejezzük ki, hogy *Z* követte *A*-t. Ámde a szerző megengedte fentebb azt is, (a mi nem is tagadható), hogy két, időben közvetlenül szomszéd jelenés egymásutánja minden esetben megjelenik. Én azt tartom, hogy két egyidejű jelenés egyidejűsége is minden esetben megjelenik. Ennélfogva azt állítom, hogy ha minden este azt hisszük, hogy sok egymásután történt, a melyekről nem voltak oly jelenéseink a minőket a psychologusok leirnak, sőt ha azt hisszük, hogy mindazon jelenéseink, a melyek nem voltak egyidejűek, egymásután viszonyában állottak egymással, mi mégis csak azt hisszük, a mi megjelent volt nekünk, mert az átmenet első jelenésünktől a másodikhoz, a másodiktól a harmadikhoz, s így tovább az utolsó előttitől az utolsóhoz igenis megjelent volt nekünk és az alatt, hogy az utolsó követte az elsőt, nem értünk egyebet, minthogy ezen megjelent egymásutánok



jobbra, balra, fent vagy lent, közelebb vagy távolabb van, az csak annyit jelent, hogy a szem, a fej, vagy a végtagok mozgási érzeteinek egy különböző neme, vagy mennyisége előzi meg annak látását, vagy érintését. Egyetlen mozgó tag, melynek végén egy tapintási érzékkel felruházott pont van, elég volna arra, hogy a tér jelenését megadja, melyet e pont mozgás közben befut és a dolgok térbeli viszonyát, melyek e térben léteznek. Különböző mozgó tagok mozgásainak egyenértékeit a tapasztalat tanítja. Az által, hogy mozgó tagjainkkal testünk különböző részeit érintjük, megtanuljuk az utóbbi különböző pontjainak térviszonyait, úgy, hogy később minden, egyéb tárgyaktól jövő, tapintási érzet, a test bármely részét érje is, localisálható lesz minden más részhez képest. Az egész test mozgása egyik helyről a másikra, még nagyobb tér jelenését adja. A szem, a fej, s a többi mozgószervek mozgási érzeteinek egyenértékei szintén tapasztalat útján tanultatnak meg. Nagyszámú mozgás után megnyerjük a Tér ama fogalmát, melylyel a felnőtt bír.

történtek.» Ezen okoskodás nem lehet helyes. A bírálónak a következőket felelem : Hogy létezik az egymásutának oly jelenése, a melyet a psychologusok leírnak, és hogy *M*-nek és *N*-nek bizonyos módon való megjelenését az emberek úgy írják le, hogy *N* követte *M*-et, az kétségtelen, és ez a fentebbi okoskodásban is benfoglalatik; legalább is egy közvetlen egymásután esetében ezen egymásután tudata egy ily jelenésből áll. Ámde, ha az emberek már azt, hogy *F* követte *A*-t, *M F*-et, és *Z M*-et, úgy fejeznék ki, hogy *Z* követte *A*-t a nélkül, hogy azt úgy fognák fel, mint egy *A*-tól *Z*-ig való egymásután-jelenés lehetőségét, vagy alkalmát, akkor két különböző dolgot neveznének egymásutának a nélkül, hogy erre valami okot tudnának találni. Az egymásután fogalma bennünk először csak egymásután jelenések következtében léphet fel; (mert ha objectiv, realis egymásutánok egy velünk született tudatával bírnánk, hogy ismerhetnők fel a jelenések bizonyos faját egymásután jelenésekül?) és ha később objectiv egymásutánok fogalmával is bírnánk, ez csak úgy történhetik, ha ezeket bizonyos módon azonosítjuk egymásután jelenésekkel. Ha a hőmérőnek, melyet egy fazék vízbe tettünk, higánya magasra felszáll, azt mondjuk, a víz meleg; de e hithez ebben az esetben csak következtetés útján jutottunk, a víz melegsége alatt nem azon tényt értjük, a melyet észleltünk, hanem azt, hogy egy bizonyos érzetünk lenne, ha kezünket a vízbe dugnók. Vajjon ahhoz a hitünkhöz, hogy ha egy esemény megelőz egy másikat, ez egy harmadikat, a harmadik egy negyediket és így tovább, minden későbbi követ minden előbbít, olyan tapasztalati úton jutottunk-e, mint ahhoz a hitünkhöz, hogy a meleg kiterjeszti a testeket, azt nem akarom itt vitatni; lehet, hogy ezen általános igazság, melynek ellenkezőjét el sem tudjuk képzelni, velünk született; de hogy e követést nem tudtuk másképp felfogni, mint egy egymásután-jelenés lehetőségét, nyilvánvalónak tartom.

Föltéve, hogy ez elméletnek igaza van a térjelenéseknek a mozgási érzetekkel, vagy azok bizonyos tulajdonságaival való azonosításában, még akkor sem volna igaz, hogy nagyszámú, különböző irányú mozgási érzet elég a Tér azon fogalmanak létrehozására, melylyel a felnőtt bir. Mi mondja ugyanis meg az egyénnek, ki mozgás útján jut a térjelenésekhez, hogy tér *van* akkor is, mikor ő nem mozog, vagy hogy tér van más irányokban és nagyobb terjedtségben, mint a melyeket, mozgása valamely pillanatban megjelentet? A legelső mozgásokat némely írók reflex mozgásoknak hiszik, mások az öröm, s fájdalom által létrehozott önkénytelen mozdulatokban találják azokat. Bármiként is legyen ez, *ily* mozgások akár mily nagy száma sem építheti fel a Tér azon fogalmát, a melylyel felnőtt korunkban birunk, nem juttatja az illető egyént azon meggyőződésre, hogy tér objective létezik. Mint a következő fejezetben látni fogjuk, még arra sem tanítják meg, hogy ő, mint kiterjedt test létezik, bármennyiszer is érintette meg mozgó tagjaival saját testét. Csak egy dolog képes benne az objective létező Tér fogalmát megállapítani és ez az a tudomás, hogy ama mozgási érzeteket folyton és határ nélkül létrehozhatja, a mikor akarja. Tegyük fel, hogy miután egy ideig csupán akaratlan mozgásérzetei, vagyis az elmélet szerint, térjelenései voltak, időről időre feltámad benne az akarat, e jelenésekkel birni, mikor azok önkényt nem jelennek meg. Ime, valahányszor akarja, akarata teljesül; valóban nem vagyunk képesek mozogni akarni a nélkül, hogy ne mozognánk. E meggyőződését fogja úgy kifejezni, hogy egy *Tér létezik*. Nos éppen ezen lényeges elemet felejtették ki a szóban forgó térelmélet kifejtői. Nem találom, hogy akár Bain, akár Mill, akár Spencer súlyt tulajdonított volna a Tér létében való hitünk megállapítására nézve mozgásaink az *akarat által való folytonos és határnélküli létrehozhatóságának*. Még hallgatólag sem foglaltatik az elméleteikben<sup>1</sup> és ezért a Tér létében való hitünknek azon elemzése, melyet ők adtak, legalább is hiányos.

<sup>1</sup> Sőt Spencer szükségét is érzi annak, hogy ezen hézagot másképp betöltse, de ezt egy nagyon különös módon teszi. Miután ugyanazon mozgásnak többszöri véghezvitele alkalmával ugyanazon helyen különböző dolgokat észleltünk, «bekövetkezik» — úgymond a «Principles of Psychology» II. kötetének 184. lapján — «hogy azon helynek képzete, a mely ezen mozgások mindegyikét kíséri, különválik (dissociated) tudomásunkban a dolgoktól és benyomásoktól. Minthogy sok ily mozgás van, bekövetkezik, hogy számtalan ily helyet, mint a testektől külön létezőket fogunk

A másik elmélet, melyet itt vázolni akarok, abból indul ki, hogy bizonyos, vagy némelyek szerint valamennyi főjelenéseinkkel a kiterjedés jelenése eredetileg is együtt jár, a nélkül, hogy mozognánk. Így, azt mondják, már eredetileg terjedtebbnek érezzük, egy nagy, mint egy kis daganat fájdalmát, különböző terjedtségűnek az érzetet, melyet egy nedves vászon darab bőrünkre tapasztása okoz, a szerint, a mint az nagyobb vagy kisebb; terjedtséget érezünk, ha tenyerünk az asztalon nyugszik; a mozdulatlan szem is eredetileg terjedtnek, sőt mélységgel, a harmadik iránynyal bírónak látja a maga látási területét. A bármikor megjelent terjedtségben, minden mozgásnélkül is a kiválasztó figyelem részeket s azok közt térbeli viszonyokat talál meg, továbbá képzettársulás folytán, t. i. az által,

fel. Minthogy az első és minden következő észleletnél minden helyet az alanyval együtt létezőnek tudunk, bekövetkezik végre, hogy számtalan ily együtt létező hely vagyis a Tér tudomása keletkezik bennünk.» — Ez Spencernél annak előadása, hogyan jutunk az egységes, objective létező Tér fogalmához. Ám ezen előadás utolsó két tétele merő sophisma. Nagyon furcsa fogalma volna fejünkben a világnak, ha mindazon tulajdonságokat, a melyeket különböző alkalmakkor, különböző jelenéseinkben közöseknek tapasztaltunk, és a melyeknek *képzete* ezért különválnak, disszociálódik a jelenések *képzetétől*, a jelenésektől külön objective létező entitásokká hypostasálnók és még furcsább, ha azt hinnők, hogy mindazon dolgok, a melyeket különböző alkalmakkor egyidejűeknek tapasztaltunk *az alanyval*, egyidejűek maradnak *egymással* az idők végeig; hiszen minden jelenést egyidejűnek tudunk az alanyval. A fentebbi előadás mintájára azt lehetne mondani: «Miután azt tapasztaljuk, hogy a benyomásoknak különböző neveit egyaránt kíséri a gyönyörnek egy bizonyos foka, bekövetkezik, hogy a gyönyör e fokának képzete különválnak tudomásunkban a minőségektől és benyomásoktól. Minthogy továbbá a gyönyörnek számtalan különböző foka létezik, bekövetkezik, hogy a gyönyörnek számtalan különböző fokát mint minőségektől és benyomásoktól külön *létezőket* fogjuk fel. Minthogy végre az érzés első és minden következő esetében a gyönyörnek minden egyes fokát az alanyval egyidőjűleg létezőnek tudjuk, a gyönyör számtalan ily egymással egyidejűleg létező fokának tudomása keletkezik bennünk.» Az igazság a következő: Abból, hogy különböző dolgokat ugyanazon egy helyen észlelünk, csupán azt tanuljuk meg, hogy ugyanazon hely jelenése nincs mindig összeköttetésben *ugyanazon* dolog jelenésével. Minden testtől (anyagtól) külön „létező” (megjelenő) helyek fogalmához csupán az által jutunk, hogy tényleg üres helyeket észlelünk. De mindeddig a helyeknek csak alanyi megjelenéséről van szó. Mindezen tapasztalatok meg nem alapítják hitünket jelenéseinktől függetlenül, objective állandóan létező helyekben; ezt a hitet csak azon tényből vonjuk le, hogy bármely pillanatban számtalan hely közül bármelyiket jelentethetjük meg akaratunkhoz képest, vagy (helyesebben) e tényt magát fejezzük ki más szóval úgy, hogy számtalan hely, vagyis egy vége nem érhető egységes Tér objective létezik.

hogy minden megjelenő hely felidézi más régebben megjelent helyek emlékezetét, megjelenik szintén minden mozgás nélkül e részek, vagy az egész megjelent térnek térbeli viszonya egyéb helyekhez. Ha minden vagy legtöbb jelenésünk terjedt és helyi viszonyban jelenik meg egymással, akkor, azt hiszi az elmélet, e terjedtségek és viszonyok synthesise megadja az egységes Tér fogalmát. Igen ám, de ez a Tér e fogalom szerint csak egy gondolatban létező continuum lesz. Hogy miért, már kifejtettem a szakasz elején, a hol ezen elmélet implicite biráztatott.

A térjelenések ezen elmélete az előbb jellemzett mozgási elmélettel szemben, mint elenzék lépett fel és az én véleményem szerint nála van az igazság; a Brown, Bain, Mill, Spencer és Wundt által hirdetett mozgási elméletet Stumpf, Ward, James jeles újabb írók ellene felhozott érvei által megezáfoltnak tekinthetjük. De egy pontra nézve terjedtség eredeti voltát állító elmélet sem nélkülözheti a mozgást, és ez az egységes Tér létéről való fogalmunk magyarázata. Persze nem kell egyúttal azt elfogadnia, hogy a mozgások termegjelentő képessége azon érzetekben rejlik, a melyeknek azt a régibb iskola tulajdonította.

### III. FEJEZET

#### *A külvilág objectiv léte.*

Az anyag, illetőleg a dolgok objectiv létében való hitünk csak a Tér objectiv létében való hitünk folytán áll elő, és így közvetve ugyanazon föltételekhez van kötve, mint ez.

Léptessük fel ismét mozgásképtelen és ennélfogva a Tér objectiv létéről tudomással nem, habár térjelenésekkel igenis bíró, egyénünket. Ez az egyén teljesen (vagy legfőlebb csekély hiányokkal) birhatna az anyag és a dolgok azon fogalmával a melylyel mi birunk, de nem birhatna fogalommal annak, illetőleg azoknak objectiv létéről. A bizonyos terjedtséggel és alakkal bíró tapintási és nyomási jelenéseket ugyanis, melyek neki időről időre teste valamely pontján megjelennek, vagy a bizonyos alakú és nagyságú tért elfoglaló színes felületeket, melyek mozdulatlan szemei előtt megjelennek, vagy mind a kettőtne, nevezhet anyagnak, épúgy mint mi. Tapasztalat útján megtanulhatná, hogy bizonyos faj-

tāju (puha, kemény, sima, érdes) tapintási érzetekkel, vagy bizonyos színekkel bizonyos alak és nagyság jár szabály szerint együtt, sőt némelyekkel még bizonyos hő, hang és szag és az összetartozó jelek e különböző csoportjait nevezheti különböző dolgoknak épúgy mint mi, De ezen anyag és ezen dolgok csak subjectiv jelenések és jelenéscsoportok lennének reá nézve. Ama tapintási és nyomási és a velök összekötött többi jelenések épúgy megjelennek és megszűnnek, mint képzetei, indulatai vagy akarásai; hogyan, mily értelemben higgye, hogy azok objective létező dolgok megjelenései? Ha tudja, hogy valamely pillanatban meglevő jelenéseinek bizonyos tulajdonságai, (azok, melyeket a harmadik fejezetben tárgyaltam) azok jelenlétével egyidejűleg objective léteznek, talán eszébe jut azt hinni, hogy az épen jelenlevő dolgon vagy dolgokon kívül egyidejűleg más dolgok objective léteznek, de ha meg akarja tudni, úgy van-e, belátja, hogy csalódott. Bármily erősen akarna valamely időpontban más dolgokat megjelentetni, mint a milyenek jelen vannak, akarata eredménytelen. Egy ideig vállát egy lágy, kellemes tapintású, hűvös valami érinté, a mely igen jó illatot árasztott; e perczen mind e jelenések megszűntek. Bármily erősen akarná is újra megjelentetni a virágot, melyet a szél előbb vállára dobott és később onnan megint elvitt, az nem jelenik meg újra; *hogyan, mily értelemben* higgye ő, hogy az azért objective most is létezik? Nincs ez máskép a dolgokra nézve, melyek a szemei előtt folyton jelenlevő térdarabban megjelennek. Ezek két-félék lehetnek. Vagy mozgó dolgok, melyek megjelennek és ismét eltűnnek; ezekre nézve ugyanaz áll, a mit a tapintott dolgokról mondtunk. Vagy állandóan jelenlevők; ezek állandó subjectiv jelenések.

Tegyük föl, hogy egyénünk azt tapasztalja, hogy ha a dolgok, melyeket a szemei előtt levő térdarabban lát, feléje mozognak, egy bizonyos időpontban a látás jelenések megszűnnek, és tapintási és nyomási jelenései támadnak; tapasztalja továbbá, hogy bizonyos hő-, hang- és illat-jelenésekkel, a melyekhez, ha a szemei előtti térből erednek, szín, látott alak és látott terjedtség vannak kötve, ezek helyett tapintási és nyomási jelenések járnak együtt, ha testének egy pontján birják helyüket; fejezze ezt ki úgy, hogy ugyanazon dolgok láthatók és tapinthatók; sőt csinálja meg egy elvont fogalmát az állandó nexusnak, a mint Spencer nevezi, mely e csoportokban megjelenő jelenések közt fenáll, annak, a mi mind látható, mind tapintható, mind hővel, hanggal és illattal bir, és nevezze azt állagnak, akár egy

metaphysikus; tapasztaljon az elötte jelen levő dolgokon változásokat, tapasztaljon e változások közt törvényszerű összeköttetéseket, tanulja meg, hogy bizonyos dolgok mindig bizonyos hatásokat gyakorolnak másokra, és fejezze ezt ki úgy, hogy bizonyos dolgok bizonyos erőt tartalmaznak, fejtenek ki. Mind e tapasztalatoknak tárgyai csak jelenések és jelenés-csoportok; e törvényszerűségek mind csak jelenései folyásának törvényszerűségei lesznek, az állag csupán jelenés-csoportok elvont fogalma és az erő jelenések tulajdonsága lesz. Az anyag mind e tulajdonságainak ismerete nem foglalja magában objectiv létének ismeretét, mint némely psychologusok állítják. Mind e tények képzetei, melyek a dolgok által keltett elsődleges jelenésekkel együtt bennünk támadnak (az érzéklet u. n. képzetbeli, értelmi, ideális vagy intellectualis elemei) és a melyek amaz elsődleges jelenéseket dolgok vagy tárgyak jelenéseivé teszik, még nem teszik objectiv existenciák jelenéseivé; a dologfogalom, melyhez vezetnek, egy subjectiv fogalom.

Nincs nagyobb hatással e tekintetben a saját test állandó jelenléte, illetőleg ennek állandó lehetősége sem, a mint talán gondolni lehetne. Azt szokták mondani, hogy a saját test mindig jelen van. Ez voltaképen nem egészen igaz, de ha mindenki előtt saját teste valóban állandóan egyformán jelen volna, akkor az egy állandó subjectiv jelenés volna, azonban e körülmény semmiképp sem végezne e test objectiv létének fogalmára és arra a felfogásra, hogy ama jelenés egy objective létező test észrevétele, és még kevésbé vezethetne más dolgok objectiv létének fogalmára. Igazában úgy áll a dolog, hogy egyfelől testünk folyton nyújt nekünk bizonyos «testi (organicus) érzetek»-et, különböző időben különbözőket, másfelől akaratumk által (t. i. szemeink reájok irányzása vagy megérintésök által) testünk legtöbb részének bármely pillanatban megjelentethetjük látott vagy tapintott képét.<sup>1</sup> E két tény közül az első szintén nem vezet el semmiképp sem a test, sem egyéb dolgok objectiv létének fogalmához; ellenben véleményem szerint ez utóbbi tény valóban az, melyet úgy fejezünk ki, hogy testünk objective létezik. Ha föltevészerű egyénünk kezeinek és szemeinek oly mérvű akaratos mozgására mégis képes, hogy a mikor akarja, teste azon részeit láthassa és megtapogathassa, a melyekkel mi is megtehetjük ezt, akkor keletkezni fog benne azon hit, hogy

<sup>1</sup> Ezeken kívül megjelentethetünk bármely pillanatban bizonyos egyéb jelenéseket, pl. hangokat, mozgási érzeteket stb., melyek mind úgy nevezhetők, hogy testünkről való jelenések.

teste objective létezik azon értelemben, hogy bizonyos szín-, illetőleg tapintási jelenéseket akarata által bármikor meg tud jelentetni. Csakhogy e hit nem vezetné őt, a ki a Tér objectiv létéről nem bir tudomással, arra a hitre, hogy azon dologjelenések, melyek előtte időről-időre megjelennek, szintén objective létező dolgok jelenései, bármennyire is legyenek e jelenések analogok saját testének jelenéséhez, melynek jelenése szintén dologjelenés. Ellenkezőleg, minthogy ama dologjelenések nem jelennek meg előtte, a mikor akarja, különbséget kellene tennie testének jelenése közt, mely egy állandóan objective létező dolog jelenése és a többi dologjelenések közt, melyek időről-időre támadó, merőben subjectiv jelenések. Teste lesz az egyetlen objectiv dolog, melyet ismer; *milyen értelemben* is higye, hogy a többi dologjelenéseknek megfelelő dolgok objective léteznek, a mikor nincsenek jelen? Más volna az eset, ha azt hinné, hogy *másvalahol* léteznek.

Hasonlóképen nem hozza meg a nyomásnak jelenése, melyet a dolgoktól nyerünk, a dolgok objectiv létének fogalmát, mint némelyek tanítják. Tegyük fel, hogy képzeletbeli egyénünk azzal a korlátolt akaratos (szándékos) mozgási képességgel bir, a mely, mint épen láttuk, szükséges, hogy a saját testének objectiv létében való hithez jusson és tegyük fel, hogy ujjjaival testének különböző részeit akaratosan megnyomja. Engedjük meg Spencer azon tanításának igazságát, hogy midőn ily tapasztalatok után a nyomás jelenését teste valamely részében, egy dolog ébreszti ennek előzményeül kénytelen egy oly energiát feltenni a dologban, mely rokon azon erőmegfeszítéssel, melyet ő kifejt és érez, midőn teste valamely részét megnyomja. Spencer szerint ezen anthromorphikus föltevés az objectiv létben való hit egy csirája. Ebben neki igaza is van; de ha e feltevés valóban bekövetkezik, akkor az (mint később bővebben látni fogjuk) a lélek (t. i. a magunkén kívül létező egyéb lelkek, vagy eszméletek) és nem az anyag objectiv létében való hit csirája. Az energia, melyet én dologjelenéseimben felteszek és a mely rám nézve valóban valami objectiv, még nem teszi ezen jelenéseket objective létező dolgok jelenéseivé; habár azon energia maga nekem meg nem jelenik, az mégis az én jelenéseim tulajdonsága; ha jelenéseim megszűnnek, nincs okom hinni, hogy akár amaz energia, akár más ama jelenéseknek megfelelő objectivum, még tovább létezik. <sup>1</sup>

<sup>1</sup> Bizonyára fölösleges ezen úgyszólván hosszú fejtegetések után külön kitüntetni.

De ne vizsgáljuk tovább, mi nem vezet el a dolgok objectiv létében való híthez, hanem nézzük, mi vezet el oda.<sup>1</sup>

Képzeljük, hogy egészen mozgásképtelen egyénünk egy darab tért — ha csak azt a darabkát is, mely szemei látóterületét képezi — objectivnak ismer, oly értelemben, hogy az «bizonyos időre el-el-tűnik az eszméletből, daczára annak, hogy a szem mozdulatlan (t. i. akkor, ha más jelenés foglalja el az eszméletet), de úgy, hogy az egyén, akarata által bármely pillanatban (szintén) a nélkül, hogy szemét mozgatná ismét megjelentetheti.» (Főnebb 261. lap.) Ha e térdarabban bizonyos dolgok mindig helyt foglalnak, úgy, hogy egyénünk a térrel együtt bármely pillanatban megjelentetheti azokat is, akkor azt fogja mondani, hogy e dolgok ama térben objectiv léteznek,

Tegyünk végre föl ez egyén helyett egy másikat, ki a mozgás képességével azon mértékben bír, mint mi és tegyünk föl egyszerűség kedvéért körötte egy mozdulatlan és nem változó világot. Valahányszor ez az egyén jobbra, balra, föl vagy lefelé fordítja fejét és szemeit és a megfelelő tért magának megjelenti, abban bizonyos dolgok és pedig ugyanazon térdarabban mindig ugyanazon dolog jelenik meg neki. Ha elhagyja helyét és valamelyik irányban mozog, hasonlót tapasztal. E tapasztalatok folytán azon meggyőződésre jut, hogy minőség-jelenései nem mind oly véletlen, kiszámíthatatlannal és akaratától függetlenül megjelenő valamik, mint eddig — szembe helyezve őket a tulajdonság-jelenésekkel — gondolta; ellenkezőleg minden különös térdarabbal együtt akarata által megjelentethet egy bizonyos szint, alakot, tapintási jelenést stb., szóval egy bizonyos dolgot és a mint ama térdaraboknak akarata által való folytonos megjelentethetőségét úgy fejezi ki, hogy Tér objective létezik, épen úgy ama jelenéscsoportok megjelentethetőségét akarata által, melyek a Tér bizonyos darabjaihoz vannak kötve, úgy nevezi, hogy dolgok objective léteznek.

hogy valamint a passiv nyomás, az activ nyomás által előidézett ellenállási érzés sem vezet el az anyag objectiv létében való híthez.

<sup>2</sup> Remélem elemzésem eddig is kitüntette és még jobban ki fogja majd tüntetni azok elméletének helytelenségét, a kik felsorolván valamennyi különbséget a dologjelenések és a subjectiv-jelenések közt, azt mondják, hogy mind e különbségek folytán jelenéseinket két nagy osztályba sorozzuk, és az egyik osztályba tartozókat objectiv létezők jelenésénél tartjuk, a másikba tartozókat nem. *Egy bizonyos tulajdonsága* némley jelenéseinknek teszi azokat objectiv létezők jelenéseivé, mert objectiv létezni egy bizonyos értelemmel bír.



Ha egyszer azt hiszi, hogy a Tér objective létezik, úgy, mint láttuk, az esetleg megjelenő teret amaz objective létező Tér egy részének fogja föl; hasonlóépen a most szóban forgó meggyőződés megszerezte után a valamely pillanatban szemei előtt levő dolgot a végnélkül sok objective létező dolog egyikének tekinti, melyet azért lát, mert szemei előtt épen az által az elfoglalt tér van.

Igaz, hogy a fönnnebbi föltevés nem felel meg a valóságnak; a Tér világa nem mozdulatlan és nem változatlan. De ha a dolgok egy perczig sem maradnának nyugton, és pedig úgy, hogy csak egy pillanatra tűnnének fel a szem előtt, és mihelyt észre vétettek, el is tűnnének, vagy megváltoznának, akkor a [dolgok] objectiv léte nem is jutna tudomásunkra; mert bár más és más térre vetve tekintetünket, más és más dolgokat látnánk, minthogy ugyanez történnék szemünk előtt akkor is, ha azok mozdulatlanok, nem jutnánk arra a gondolatra, hogy a más és más dolgok feltünését, a más és más tér feltünésével és végre akaratumkkal hozzuk kapcsolatba. Nem hinnők, hogy a dolgok akaratumk számára készen álló, általa megvalósítható jelenéslehetőségek, hanem azt hinnők, hogy egymásután különböző dolgok csak oly véletlenül tűnek fel előttünk, ha mozgunk, mint ha mozpulatlanok vagyunk. A valódi világ e két véglet közt a középen van, nagy része mozdulatlan és hosszú ideig változatlan marad; azonkívül mozgó tárgyait, ha eltűnnek szemünk elől, szemünkkel kísérhetjük, s meggyőződhetünk arról, hogy más helyen akaratumk által megjelentethetjük őket, azaz, hogy ha eltűntek is szemünk elől, nem szűntek meg objective létezni. Hozzájárul ehhez az előttünk jelen levő dolgok változásának szemlélete alapján, mint látni fogjuk, az objectiv változás fogalma keletkezik bennünk és ennek folytán azon meggyőződésre jutunk, hogy bizonyos esetekben a dolgok, melyeket nem találunk eddig helyükön, «nem szűntek meg létezni, hanem csak megváltoztak». A dolgok mozgása és változásai daczára is megmarad tehát föltevészerű egyénünkben az a hit, hogy a Térben bizonyos dolgok, bár nem változhatatlanul bizonyos helyekhez kötve, és nem változatlanul, de általában a Térben objective léteznek.

De nem valamennyi minőség-jelenéseit találja egyénünk bizonyos helyhez kötötteknek úgy, hogy ama helylyel együtt, ha akarja, megjelentetheti, vagy elhagyhatja őket ellenkezőleg e jelenéseinek csak bizonyos osztályai ilyen természetűek, t. i. bizonyos nagyságú, színű, alakú és tapintású felületek, bizonyos hőmérsék, ellenállás, súly és iz,

esetleg bizonyos hang, szag és íz, továbbá bizonyos kellemes és kellemetlen érzések, melyek e jelenésekkel járnak, és azokkal megszűnnek. Ezeket épen azért objective létező dolgok megjelenésének tekintti.<sup>1</sup> Más természetűeknek találja minőség-jelenéseinek egyéb osztályait, milyenek u. n. *testi* (organicus) *érzetei*, elmúlt jelenésekről való *emlékezései, képzetei, indulatai, vágyai és akarásai*. Testi érzetei néha összefüggni látszanak azzal, hogy mily helyen van és bizonyos dolgok közelségével, de legtöbbször függetleneknek találja őket e körülménytől: futhat a merre tetszik, főfájása vele fut és ugyanazon helyen, ugyanazon vagy hasonló dolgok közelében az máskor nem támad fel újra. Emlékezései, képzetei szintén nincsenek általában helyekhez és dolgokhoz kötve; ugyanazon helyeken, ugyanazon dologokkal egyszer ilyen, másszor olyan emlékezése vagy képzete jár és mi fő, ezek nem nyerne s nem vesztenek határozottságukból az által, hogy az illető hely vagy dolog felé közeledik, vagy attól távozik; ellenkezőleg visszaemlékezései és képzetei, melyeket valamely dolog felidézett, soká tarthatnak, miután már a dolog jelenése megszűnt, sőt ily jelenések legnagyobb bőségben akkor jelennek meg, ha behúnyt szemekkel a közötté lévő dolgokat észre sem véve, s róluk megfeledkezve ül. A félelem, bosszúság, meglepetés és szeretet indulatai, az öröm és fájdalom érzései, a vágyak s akarások, néha bizonyos dolgokhoz látszanak kötve, de további tapasztalat megczáfolja e látszatot, részben ugyanazon okokkal, melyek az emlékezetekre s képzetekre nézve forognak fenn, részben, mert azt tanítja, hogy ezen jelenések, a melyek látszólag, dolgokhoz, valóban képzetekhez vannak kötve, melyeket e dolgok előidéznek, részben és leginkább azért, mert az illető dolgok emléke és képzete is elégséges, hogy amaz érzelmeket, indulatokat stb. felköltse. A jó és rossz kedv érzelme még képzetek s emlékezésekhez sincs mindig kötve, keletkezik a nélkül, hogy tudná, miért? Mindezen jelenéseket tehát ellentétben állóknak találja a szín, ellenállás, súly alak, nagyság, hang, hő, szag és íz, jelenéseivel és a kellemes és kellemetlen jelenéseivel, melyek ezekkel össze vannak kötve. Míg ez utóbbiakat bizonyos helyen objective létező dolgok megjelenésének tartja, addig az előbbieket «csak subjectiv jelenések»-nek nevezi.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> A minél fogva egyszersmind e jelenések tulajdonságjelenéseit, tartamát, helyét, intenzitását stb. úgy tekintti mint objective létező dolgok vagy tulajdonságaik tartamának, helyének, intenzitásának megjelenését.

<sup>2</sup> Ha egyik helyről a másikra menve, vagy irányozva valamely érzékünket,

Ez utóbbiak is birnak térbeli jelleggel, teste valamely részére utalnak, az emlékezések és képzetek a fejre, az indulatok, vágyak, akarások és érzelmek a mellre, a tesi érzések bármely testrésze. De ezen egész test csak egy parányi tért foglal el ama nagy Téren belül, melyben a különböző dolgok léteznek. Ezek alkotják az objectiv külvilágot, ama jelenések a subjectiv belvilágot. A fönnebbi elemzés szerint ezen subjectiv jelenésekre nézve sem hiányzik teljesen a külvilághoz, a bizonyos dolgokhoz vagy dologcsoportokhoz, (eseményekhez) ezáltal bizonyos helyhez és ezáltal akaratumkhoz kötöttség; a válaszfal a kétféle világ közt nem igen határozott; lehet, hogy egy teljes következetességgel általánosító philosophia előtt e válaszfal egészen eltűnik. De a nem-philosopháló közönséges tudat e választalat, habár határozatlanul és következetlenül elismeri és mi ennek jellemzésével és nem birálatával foglalkozunk<sup>1</sup>

De a dolgok és a külvilág ama fogalma, melyhez egyénünk eddig eljutott, még nem az, a melylyel mi birunk; hiányzik belőle a dolgok változásai és egymásra hatásai objectiv voltának ismerete. Ez azonban csakhamar beáll. Azon tapasztalat, hogy előtte jelen levő dolgok idő folytán megváltoznak és azon hite, hogy ha akarná, más helyen más dolgokat jelentethetne meg, azon további hitetekeltik fel benne, hogy ha ama dolgokat tényleg megjelentetné, azokban is idő multával változások jelelnének meg neki. E hitét fejezi ki úgy, hogy a dolgok változnak, t. i. objective, szembe helyezve az ő jelenéseinek változásával s e hiténél fogva a dolgokban előtte bármikor megjelenő változásokat objective bennök úgyis végbe menő változások észleletének

ugyanazon helyhez mindig ugyanazon testi érzést, emlékezést, képzetet stb. találnók kövve, (egészen függetlenül az ugyanott létező dolgoktól) vagy a tapasztalat arra tanítana bennünket, hogy a legtöbb esetben, a mikor e tekintetben változás áll be, ennek oka, hogy ezen érzés, emlékezés, képzet stb. lehetősége egy más helyre költözött, akkor azt mondanók, hogy nemcsak dolgok léteznek objective a térben, hanem testi érzések, emlékezések, képzetek stb. (illetőleg ezeknek objectivumai, a melyekre most nincs nevünk és a melyekről ezen esetben azt mondanók, hogy észleljük őket, a mikor egy testi érzésünk, egy emlékezésünk vagy képzetünk van). Vagy ha úgy volna berendezve a világ, hogy minden dologhoz egy adott pillanatban egy bizonyos nemű, vagy bizonyos fokú testi érzés, emlékezés, képzet stb. tartozik, (úgy a mint hozzá tartozik egy bizonyos hőfok, szín vagy alak), mely megjelenik, ha a dologhoz közeledünk és megszűnik, a mint tőle távozzunk, akkor a dolgok tulajdonságai közé számitanók e megjelentethetőségeket is.

<sup>1</sup> Ide tartozik egy Függelék, l. 286. lapon.

tekinti. Miután továbbá bizonyos fajtájú előtte megjelent dolgokban, melyek bizonyos fajtájú, előtte megjelent dolgokkal bizonyos térbeli viszonyban jelentek meg, mindig bizonyos változások jelentek meg neki, szóval, miután azt tapasztalta, hogy az előtte jelen levő dolgok bizonyos törvények szerint hatnak egymásra: ama meggyőződésre jut, hogy ha más helylyel együtt a hasonló föltételeket megjelentetheti, hasonló következmények is jelennek meg neki ugyanott, vagy egy szóval, hogy a dolgok egymásra hatása objective történik. — Más szóval eljut az objectiv külvilág folyásának azon fogalmához, a melylyel mi birunk és a mely szerint az: objectiv dolgok az objectiv tér különböző helyein az objectiv időben való törvényszerű objectiv változásainak objectiv egymásutánja.

Ime míg annak ismerete, hogy jelenéseink közül bizonyos fajúak bizonyos csoportokban, mint dolgok jelennek meg, annak ismerete, hogy bizonyos dolgok bizonyos tulajdonságokkal birnak, bizonyos hatásokat gyakorolnak, bizonyos változásokon mennek át, bizonyos törvények alatt állanak, nem foglalja még magában (mint némelyek gondolják) a hitet, hogy e dolgok és változásaik, objectivak, addig azon egy tényt, hogy az épen jelenlevő dolgokon és azok változásain kívül akaratumk által másokat és azokban is változásokat jelentethetünk meg, e hit szavaival fejezzük ki.

Ezen eredményre úgy jutottunk, hogy vizsgáltuk, milyen úton keletkezhetnék a szóban forgó hit egy képletbeli egyénben. Vajjon ez az illető hit keletkezésének *valódi* módja, egészen közönyös ezen eredmény igaz volta tekintetében. Analytikus alakban amaz eredmény úgy hangzik: Azon hitünk, hogy egy külvilág, más szóval egy világ a Térben, még más szóval anyag objective létezik, csupán más szóval való kifejezése azon hitünknek, hogy az objectiv Tér minden részével együtt anyagot is jelentethetünk meg magunknak akaratumk által. Mindazonáltal ama hypothetico-genetikus előadás nem volt fölösleges, mert habár a szóban forgó hit nem jelent egyebet, mint a mit most mondottam, keletkezésének (hacsak teljesen készen velük nem született) vannak bizonyos föltételei, a melyeket csak amaz előadás tüntethetett ki és a melyeket már itt ki kellett tüntetnem. Hiszen a Tér bármely részével együtt emlékezések, képzetek, indulatok, vágyok és akarások is megjelennek nekünk, sőt különböző helyekkel különbözők; mégsem tartjuk ezeket

objective létezők megjelenésének. Ennek oka, mint láttuk az, hogy *bizonyos* ily subjectiv jelenések nincsenek azon állandósággal *bizonyos* helyhez kötve, mint a dolog-jelenések. De az állandóság nem egy másik eleme az objectív lét fogalmának mint az objectiv lét legjobb angol elemzői hitték (hiszen jelenéseink tulajdonságait is objective létezőknek hiszszük, habár csak egy pillanatig léteznek) az csak arra szolgál, hogy ama jelenések megjööttét a hely megjelenésével és ezáltal akaratunkkal összekötjük; arra tanít meg bennünket, hogy az anyagjelenések számunkra készen álló, akaratunkhoz képest megvalósítható, számunkra biztosított lehetőségek ellentétben a subjectiv jelenésekkel, melyek akaratunktól független, nem biztosított lehetőségek, eshetőségek. A jelenéslehetőségeknek csak e fajtát nevezzük, mint eddig is láttuk, objectív létezőknek és ezért szükséges a külvilág oly létében való hit keletkezéséhez az állandóság, melyről szólunk. Ha nem állana hatalmunkban bármely pillanatban tetszésünkhöz képest különböző helyek megjelenése között válogatnunk, hanem különböző helyek akaratunktól függetlenül jelennének meg nekünk, mint már tudjuk, nem jutnánk a hithez, hogy bármely pillanatban különböző helylyel egyszerre objective léteznek. Ezen esetben hiában jelennének meg ugyanazon helyeken állandóan ugyanazon anyagjelenések, nem foghatnók fel azokat objective létező anyag megjelenésének. Másfelől, ha a Tér minden részében volnának is anyagjelenéseink, de minden részében teljesen ugyanazok, akkor sem keletkeznék bennünk hit anyag objectiv létében, szintén azért, mert az anyagjelenést, mely egy új helyen keletkezik bennünk, nem kötnők össze ezen hely megjelenésével és általa akaratunkkal; hiszen állandóan ugyanezen jelenéssel birtunk volna, ha mozdulatlanok maradtunk volna is.

De e genetizáló előadás hasznos volt azért is, mert sokkal világosabban tüntette ki, mint tehette volna egy analytikus formájú, hogy mindegyikünk azon hite, hogy rajta kívül más eszmélő lények is vannak, a kiknek bizonyos időben és helyen oly dolog-jelenései vannak, mint volnának neki akkor és ott, nem képezi lényeges elemét a külvilág objectiv létében való hitnek, mint némely psychologusok tanítják. Láttuk, hogy egyetlen egy egyén, elég nagy értelmi erővel és elég hosszú élettal eljuthatna e hithez. Sőt az ellenkező nézet a legborzasztóbb hysteron-proteron. Hiszen az a hit, hogy más eszmélő lények vannak, maga is hit objectiv létben, sőt dolgok objectiv létében, mert e lényeket testtel bírónak hiszszük, a mit nem lehet úgy

értelmezni, hogy megint más eszmélő lények eszméletére hivatkozunk. Az a gondolat, az a kérdés, mi lenne akkor, ha én nem lennék, de más eszmélő lények *léteznének*, vagy mi történik *ott, a hol én nem vagyok*, de más eszmélő lények *vannak*, még gondolat, kérdés, tépelődés formájában sem keletkeznék bennem, ha nem volna meg hitem az Idő, a Tér és dolgok objectiv létében, *azon értelemben, a melyet fönnebb kimutattam* és a mely nem foglalja magában más eszmélő lények fogalmát. Jelenéseim objectiv tulajdonságai csak az én számomra léteznek (másokra nézve csak azon közvetett úton, a melyek, mint a lélek objectiv létének tárgyalásánál látni fogjuk, legsubjectivebb jelenéseim is másokra nézve léteznek), mindazonáltal hiszek objectiv létőkben; sőt mi több az objectiv létezők azon nemei, melyeket eddig tárgyaltam két osztályba választhatók szét e szempontból: 1. oly objective létezőkre, melyek (közvetlenül) csakegyed egyén számára léteznek; ilyenek eddig csak a jelenések objectiv tulajdonságai; 2. oly objective létezőkre, a melyek valamennyiünk számára léteznek, ilyenek eddig Idő, Tér és Külvilág.<sup>1</sup> Egy osztályozás, melylyel még találkozni fogunk; az objectivumok egyéb nemeinél ugyanis, a melyekkel még foglalkozni fogunk, kérdezni fogjuk, vajon az egyik vagy a másik osztályba tartoznak-e.

Még egy pontot. Elemzésem természetének és helyességének kitüntetését megkönnyíti annak vizsgálata, hogy milyen viszonyban áll bizonyos metaphysicai iskolák nézetéhez. Némely idealisták elfogadnák ugyan elemzésem helyességét, megengednék, hogy a mit az emberek a külvilág objectiv létének neveznek, azon értelemmel bir, melyet megjelöltem, de tagadnák, hogy a mit az emberek annak neveznek, valóban hit külvilág objectiv létében; azt mondanák, épen ezen elemzés tünteti ki, hogy e hit csalóka, vagyis hogy az emberek, a kik azt mondják, hogy ők ezen értelemben egy külvilág létében hisznek, voltaképp csak jelenéseik meglétében<sup>1</sup> hisznek.

Az ily idealistákat a közönséges ember nem érti és kineveti. A felelet, melyet nekik saját álláspontjából adnia kellene, a következő volna. «Én hiszem, hogy száz mértföldre egy kert létezik, hogy ennek

<sup>1</sup> Egészen pontosan úgy áll a dolog, hogy jelenéseink objectiv tulajdonságai is részben a közös objectivumokhoz tartoznak, t. i. a dolgok jelenéseinek objectiv tulajdonságai. (V. ö. fönnebb 280. lap 1. jegyzete.) Másfelől a külvilág sem egészen közös objectivum, mert ugyanazon dolog nem észleltetik teljesen egyenlőnek különböző egyének által.

<sup>1</sup> Ilyen idealista volt pl. Hume. ilyen nem volt Mill.

fáin most madarak csipkedik a gyümölcsöt, hogy ennek ugyanott további következményei lesznek és így tovább. Az igaz, én ezt csak abban az értelemben hiszem, hogy ha akarnám bizonyos jelenéseim lennének. De ez a lét független jelenéseitől. Akár akarom, akár nem, akár meglesznek tehát ama jelenéseim, akár nem, és bármi legyen jelenéseim tényleges folyama, hiszem, hogy az a kert stb. létezik. *Esse non est percipi* az én értelmem szerint».

A realisták nem fogják megengedni elemzésem helyességét; közülük némelyek azt mondanák annak az embernek, a ki az idealistának a fönnebbi választ adta: «Te, mint mondod, hiszed, hogy száz mértföldre innen bizonyos jelenéseid *lennének*, ha akarnád, vagyis elmondtad, mi *lenne* egy bizonyos esetben. Ezt én is elhiszem, de én azt is hiszem, hogy valami *tényleg van* ott. Mi van ott, a te hited szerint, *tényleg*, ha és a mi alatt nem fejtet ki akaratodat?» Emberünknek a következőket kellene felelnie: «Furcsa, hogy ezt újra kérjed. Hiszen már megmondtam, hogy azt hiszem, hogy a kert, a madarak, a gyümölcsök vannak ott tényleg. A mi jelenéseimben *lenne*, az tényleg objective *van*. Tényleges objective lét föltételes subjectiv megjelenés, megjelentethetőség az akarat által.»

Nem írok metaphysikát, ellenkezőleg csak a közönséges ember metaphysikáját akarom előadni. Nem mondom, hogy az embernek, a ki ama válaszokat adná, igaza volna akár az idealistával, akár a realistával szemben; de azt tartom, hogy az ő eszejárása a közönséges ember eszejárása.

## I. Függelék az előző fejezethez.

### *Alany és tárgy.*

E függelékben néhány megjegyzést kívánok tenni két igen elterjedt tévedést illetőleg, melyek az előző fejezet tárgyára vonatkoznak.

Az egyik alatt értem némely psychologusoknak a fönnt kifejtetteket épen ellenkező azon tanát, mely szerint jelenéseink bizonyos osztályait a szerint tartjuk objective létezők megjelenésének vagy merőben subjectiv jelenéseknek, a mint azokat függetleneknek érezzük, vagy tudjuk magunktól, vagy akaratunktól, vagy nem. Fönnebbi előadásom, remélem, nyilvánvalóvá tette ezen elemzés helytelen voltát. Mi függetlenebb tőlünk, akaratunktól, mint a jó kedv

vagy rossz kedv hangulata, és mi függ jobban akaratunktól, mint a jelenlevőtől különböző tér megjelenése, vagy a hegy megjelenése, mely hátunk mögött fekszik? Eltekintve az önkénytelen mozdulatoktól, e jelenések tisztán akaratomtól fügnek.

A másik tévedésben csaknem valamennyi újabbkori psychologus osztozik. Az újabb psychologusok csaknem kivétel nélkül úgy írják le ama megkülönböztetésnek keletkezését, melyet minden ember subjectiv jelenései és dolog-jelenései között tesz, mint egy különböztetés keletkezését az Én (Ego) és a Nem-Én, (Non-Ego) vagy az alany (Subjectum) és a tárgy (Objectum) közt; azt tanítják, hogy minden ember azon tapasztalati folyamat során, mely őt a külvilág objectiv léteire tanítja, azon jelenéseit, melyeket subjectiveknek is nevezünk, az Én-hez vagy alanyhoz sorolja, és azokat, melyek a külvilág részeinek megjelenései, a Nem-Énhez vagy tárgyhoz sorolja, és a kettőt szembeállítja egymással. E tant én egészen helytelennek tartom, és helytelensége, remélem, ki fog derülni az olvasó előtt is, ha a következőket meggondolja. Senki sem sorolja az Énhez, csak subjectiv jelenéseit; mindenki oda sorolja *összes* jelenéseit, dologjelenéseit is, és a Nem-Én alá nem a maga dolog-jelenéseit osztályozza, hanem az objective létező dolgokat. Ha az olvasó ezt meggondolja, világossá lesz előtte, hogy abban a tapasztalati vagy gondolati folyamatban, a mely az egyént arra viszi, hogy különbséget tegyen subjectiv jelenései és dologjelenései közt és a mely arra viszi, hogy ez utóbbiakat objective létező dolgok jelenéseitől fölfogja, még semmi sincs, a mi őt arra bírja, hogy *összes* jelenéseit, mint Én-t, összefoglalja és szembeállítsa az objective létező dolgokkal, mint Nem-Énnel, hiszen ez a két csoport sokkal heterogénebb, mint hogy egymással szembeállíttassék. De még világosabbá lesz ez az olvasó előtt, ha negatív kritika helyett, megjelölöm azt a folyamatot, a mely valóban az Én és a Nem-En és az alany fogalmához vezet az egyént. Ez annak megismerése, föltevése vagy sejtése, hogy más eszmélő lények is vannak, más eszméletfolyamok is lefolynak, mint az övé. Más eszméletfolyamokkal szemben, melyek reá nézve objective léteznek, nevezi azt, a mely előtte subjective megjelenve lefolyik Én-nek, azokat pedig nevezi Te-nek, Ó-nek, Nem-Énnek és miután egynél több ily eszmélő lény létéről nyer tudomást, keletkezik benne az alany általános fogalma és tekinti azt az egyet, melyet En-nek nevez egy subjectumnak több subjectum közt. A külvilág objectiv létében való hitnek keletkezéséhez, és a subjectiv



és dologjelenések közti különböztetés felállításához, mint a szövegből kitűnik és a mint nemsokára még jobban ki fog derülni, más eszmélő lények létének ismerete vagy föltételezése semmikép sem szükséges, de az Én vagy az alany, illetőleg subjectumok fogalmának keletkezéséhez elengedhetetlen. Az előbbi hittel bírhat az egyén az utóbbi fogalmak nélkül és a nélkül, hogy a maga jelenéseit a *maga* jelenéseiként fogná fel.

A külvilág létében való hit egyfelől és az Én vagy az alany fogalma másfelől, két különböző tapasztalati, vagy gondolat-folyamnak köszönik létüket. A philosophusok túlnyomó nagy részének ellenkező nézete a következőben találja magyarázatát: Mihelyt az egyén a külvilág objectiv létében való hithez eljut, valóban egy összetartozó fogalom-pár keletkezik benne, t. i. a külvilág dolgai objectiv létének fogalma egyfelől, és megjelenésüknek, vagy észleletüknek fogalma másfelől; hiszen azon hit voltaképen a dolog-jelenéseknek ezen szétválasztásában, vagy kettős magyarázatában áll. Másfelől, a mint az egyénben az a hit keletkezik, hogy az ő jelenésein kívül más lényeknek is vannak jelenéseik, okvetlenül meg kell különböztetni a *maga* dologjelenéseit más alanyokéitól, továbbá ez alanyok közül *A* jelenéseit *B* és *C* jelenéseitől. Azt mondja, hogy *Ő*, vagy *A*, vagy *B*, vagy *C* vesz észre egy dolgot. Ezen úton jó a külvilág és dolgainak fogalma correlatióba az *alany* fogalmával. De ez nem egy különös correlatio; a tisztán subjectiv jelenések is elkerülhetlenül belejutnak e correlatióba, csak úgy mint a dologjelenések. A jelenések mindkét fajtát minden esetben egy bizonyos alanyra kell vonatkoztatnunk, hogy megkülönböztessük őket más alanyok jelenéseitől. A külvilág *Tárgy*-ainak eredeti és tulajdonképi correlativuma e tárgyak *Megjelenése* vagy *Észlelete*, az *Én*-nek eredeti és tulajdonképi correlativuma nem a külvilág, hanem egyéb fajta Nem-Én, t. i. *Te* és *Ő*; az *Alany*-nak eredeti correlativuma a *Jelenés* általában, subjectiv jelenések ép úgy, mint dologjelenések, a *Tárgy* lélektani értelemben, Locke értelmében.

Ezért az előző fejezetnek, semmikép nem volt szándéka a külvilág objectiv létében való hit keletkezésének kérdésével együtt az Én, vagy az alany fogalmának keletkezését előadni. Ez utóbbi dolgotatom második, a meg nem jelenő objectivumokkal foglalkozó részének feladata, mert csak e rész fogja tárgyalni az Én fogalmának igazi correlativumát, a hitet mások eszméletében, a mely egy hit egy soha meg nem jelenhető objectivumban.

## II. Függelék az előző fejezethez.

### *A mozgásról mint helyváltoztatásról.*

Nagyon valószínű, hogy az egységes Tér objectiv létében való hitnek, sőt részben helyek azonosságáról és különbözőségéről való fogalmaink keletkezése is ugyanazon feltételektől függ, a melyeket fennebb a külvilág objectiv létében való hitre nézve kifejtettem, habár azon függés az előbb uevezett hit analytikus tárgyalásánál nem tűnt ki.

A mi a helyek azonosságáról és különbségéről való fogalmainkat illeti, különböző esetei vannak annak, hogy helyek különbözőségét konstatáljuk. Így egyik esete az, midőn egy látva vagy tapintva jelen levő térdarab egyszerre jelenlevő részeit különböző helyeknek ismerjük fel; egy másik esete, midőn egy hangot más helyről jövőnek ismerünk fel, mint egy előzőt; egy harmadik esete, midőn a térdarabot mely nekünk szemünk vagy testünk más részének *mozgása* vagy egész testünk helyváltoztatása után megjelenik, egy az előtt jelenvolttól különböző térdarabnak mondunk. Csak ez utóbbi különböztetésről, melyen, mint láttuk, az egységes Tér objectiv létében való hitünk a legnagyobb mértékben alapszik, van itt szó. A felnőtt ember — mint az egységes Tér objectiv létében való hit tárgyalásánál is említettem — két egyenlő alakú és terjedelmű térdarab-jelenést, melyeket ily mozgás elválaszt, *pusztán a mozgás subjectiv érzete alapján* vagy *különböző helyek, vagy ugyanazon hely megjelenéseinek* mondja. Azt, a mi a mozgási érzetben e tekintetben irányadó, és a minek természetét kutatni nem szándékom, az említett helyen helyváltozás-jelenésének neveztem. — Két térdarab-jelenés, a melyet egy helyváltozás jelenése elválaszt, okvetlenül vagy ugyanazon hely vagy különböző helyek megjelenései a felnőtt ember tudata szerint. Két ily térdarab-jelenés csupán egyben különbözhetik egymástól: az egyéb jelenésekben, melyek bennök foglaltatnak; de az, vajjon van-e ily különbség vagy nem, teljesen közönyös a felnőtt embernél azonosságuk vagy különbözőségük állítása tekintetében.

Habár ez így van, azt lehetne mondani, hogy a mozgás által egymástól elválasztott térdarab-jelenések azonosságának vagy különbözőségének ezen fogalma nem keletkezett volna bennünk, ha a Tér

különböző helyei nem nyujtanának rendszerint különböző és meglehetősen állandósággal azon helyekhez kötött anyagjelenéseket. Azt mondhatná valaki: «Ha a Tér minden részében ugyanazon anyagjelenéseink volnának, nem mondanók a térdarab-jelenést, mely valamely mozgásunkat követi, más hely megjelenésének, mint a mely azelőtt jelen volt, hanem azt mondanók, hogy mindenféle mozgásaink közepette folyton *ugyanazon* vagy *ugyanoly*, vagy egyenlő *térdarabok* vannak jelen előttünk vagy jelentethetők meg tapintásaink és szemeink kinyitása által. Bármennyire spatiális természetű is legyen a helyváltozás jelenése, nem fognók fel *helyváltozás* jelenésének a nevezett esetben. Két térdarab jelenésnek általa való elválasztatása nem elég, hogy azokat különbözőkké bélyegezze. Épen azért hiányoznék a nevezett esetben ilykép elválasztott térdarab-jelenések azonosságának és a visszafordulásnak vagy visszatérésnek megfelelő fogalma. — Viszont ezen fogalom akkor is hiányoznék, ha a ma különbözőknek nevezett helyeken különböző anyagjelenéseink volnának, de ezek nem volnának állandósággal kötve az illető helyekhez, és ebben az esetben mint következmény hiányoznék a mozgás által elválasztott helyek különbözőségének megfelelő fogalma. Szóval csak az egyes helyekhez kötött anyagjelenések azonossága és különbözősége kelti fel bennünk kezdetben a mozgások által elválasztott térdarab-jelenések azonosságának és különbözőségének fogalmát; és csak minthogy amaz első azonosság és különbözőség rendszerint bizonyos mozgásérzetekhez van kötve és miután a dolgok objectiv változásának és helyváltozásának fogalmát megtanultuk, mondjuk ama mozgási érzeteket helyváltozás jelenéseinek *általában* és tekintsünk el a helyek tartalmától azonosságuk vagy különbözőségük megítélésénél.»

Ha ez igaz, ha mozgásaink helyváltoztató erejéről való fogalmunk *keletkezése* csak annak folytán volt lehető, hogy a Tér különböző részeihez különböző anyagjelenések vannak kötve és ugyanazokhoz meglehetősen állandósággal ugyanazok, akkor ugyanez volt föltétele a Tér objectiv léteben való hitünk keletkezésének, mely, mint láttuk, nem más, mint hit, hogy akaratos mozgásaink által bármely időpontban más helyeket jelentethetünk meg, mint a melyek esetleg akkor jelen vannak. De melleleg megjegyzem, — és e képzeletbeli constructió nincs haszon nélkül tulajdonképi tárgyunk megvilágítása szempontjából — hogy ha e föltétel nem is volna teljesítve a dolgok rendje által, a tényt, hogy ama jelenéseknek, melyeket ma helyváltoztatás jelenése-

nek nevezünk, különböző minőségeit (irányait) határtalan terjedelemben, folyton megjelentethetjük akaratumk által, akkor is kifejezné vagy legalább kifejezhetné az emberiség általában követett terminológiája szerint egy objectiv entitásban való hit gyanánt, csakhogy ez entitás nem volna egy mozdulatlan entitás, mint a Tér, hanem az Időhöz hasonlóan folyton folyó, soha vissza nem térő entitás, avval a különbséggel, hogy egyszerre különböző irányokban folyónak fogók fel.

A mozgásaink helyváltoztató erejéről való fogalmunk keletkezésére vonatkozó ezen tant, csak mint lehető, adtam elő. Tudva van az olvasó előtt, hogy az az irodalomban képviselve van. De képviselve van az ellenkező tan is, hogy mozgásaink helyváltoztató erejéről való fogalmunk már mozgásaink subjectiv érzetének természete által adva van teljesen függetlenül a Tér hatalmától.

E két elmélet között döntení azon psychologusok feladata, a kik a tér-észlelettel foglalkoznak. Az egységes Tér objectiv létében való hitre vonatkozó elméletem igazsága tekintetében e kérdés közömbös. Mert a mi a fogalom elemzését illeti, kétségtelen, hogy ma helyváltoztató erőt tulajdonítanak az emberek mozgásaiknak, függetlenül a szóban levő helyek tartalmától és visszatérő erőt bizonyos mozgásoknak, és így az első elmélet netaláni igazsága nem ront az előző fejezetben adott elemzésem érvényességén. A mi pedig a geneticus kérdést illeti, kétségtelen, hogy az egységes Tér oly létében való hit, ha csak velünk nem született, a külvilág objectiv létében való hittel *együtt* keletkezett, mert mind a kettőre ugyanazon mozgásainknak kellett bennünket vezetniök és így ezekben is közönyös a kérdés, a mint az a geneticus kérdés tárgyalásánál is ki fog tűnni.

Csak e negatív eredmény kitüntetése végett iratott e függelék.

(Vége következik.)

Pikler Gyula.

## SOCIOLOGIA.<sup>1</sup>

### *A theologiai és katonai uralom felbomlása.*

A polytheismus uralma képezte a theologiai és katonai rendszer legteljesebb s legtartósabb korszakát. E rendszernek végső formája a monotheismus uralma volt, melyben úgy a theologiai, mint a katonai szellem hanyatlásnak indult. Magát a monotheismus rendszerét pedig akkor becsüljük meg legjobban, ha első kísérletnek tartjuk a békés s okos rendszer megállapítása felé. A kísérlet nem érte ugyan el célját, de elősegítette az új rendszer elemeinek kiképződését.

A felbomlás e korszakát két szempontból vesszük vizsgálat alá, először abból a kritikai vagy negatív szempontból, mint esökken fokonként a theologiai rendszer a metaphysikai szellem hatása alatt; másodsor a szervezkedés szempontjából, vagyis, mint képződnek ki lassanként a positiv rendszer főbb elemei. Ez a fejezet az előbbi szempont vizsgálásának van szánva.

A monotheismus uralma vizsgálatánál az teszi szükségessé e két szempont különválasztását, hogy a kritikai mozgalom századokon át határozottan előtérbe nyomul, s élesen elkülönül a szervezkedő mozgalomtól. Ez volt az első alkalom, midőn az emberi szellem a tagadás rendszeres tanát fejti ki.

Vizsgálódásunkban távolabbi időre kell szemügyet vetnünk, mint az a rokonzélú vizsgálódásoknál rendesen történni szokott, nevezetesen a tizenhatodik századot megelőző időkre. A tizenharmadik század végén feltűnik már, hogy a feudális szervezet a leglényegesebb pontokon betöltötte feladatát s létének föltételei átalakuláson mentek át. Így a szellemi téren VIII. Bonifác pápasága jelzi azt a korszakot, melyben a katolikus hatalom túl vág eredeti célján, a morál társadalmi megalapításán s absolut uralomra törekszik. Tehetetlensége egy-

<sup>1</sup> Lásd a M. Phil. Szemle 1889 évf. I. V. számát.

uttal az értelmi mozgalom irányzásában is kitűnik. A katholicismus fenyegető felbomlását mutatja a papság szellemének elernyedése s a heretikus törekvések mind sűrűbb föllépése.

A felbomlás e megkezdésének egyelőre a franciskanus és domínikanus szerzetrendek ügyekeznek gátat vetni. Azonban e szerzetrendek conserváló hatása sem tart soká, mi abban nyilvánul, hogy erőszakkal akarják elfojtani az eretnekséget. Minden szellemi hatalom az önkéntes közmegegyezésen nyugszik; a nyers erő segítségével hívása a szellemi hatalom bukásának biztos mutatója. Ez okoknál fogva könnyű belátni, hogy a katolikus rendszer megrendülése a tizennegyedik századdal kezdődik. Ugyanakkor kezdődik a feudális szervezet bukása is.

Az utóbbi öt század forradalmi korszaka két részre különíthető. Az első részt, mely a tizennegyedik és tizenötödik századot foglalja magában az jellemzi, hogy a kritikai mozgalom még rendszeres tan nélkül hullámszik, holott az utóbbi három században, mikor a felbomlás mind határozottabb alakot ölt, egy negatív philosophia áll a mozgalom élére, mely valamennyi társadalmi továbbképződésen érezteti hatását.

E philosophia romboló hatása kétségbevonhatatlan ugyan, mindamellet a felelősség nemcsak őt terheli a felbomlásért. Megvoltak ennek magvai magában a feudális rendszerben. A világi hatalomtól különböző s tőle független szellemi hatalom intézménye egyik főoka volt a rendszer bomlásának, mert az összeférhetetlenség eseteinek egész sora merült föl a két tekintély közt. A pápa világi fejedelemségének kiképződése pedig egész összezavarta e különböző hatalmakat. De nemcsak a két legfőbb tekintély közt állt elő küzdelem, hanem mindegyik körében küzdelem fejlődött ki a központi hatalom s a helyi hatóságok közt.

Szellemi téren a nemzeti papság állt szembe a pápaság központsító törekvéseivel. Nemzeti egyházak képződnek ki, melyek a hierarchia szervezetét meglazítják. A világi téren pedig mint jutottak össze-ütközésbe a helyi hatóságok a központi királysággal, azt eléggé kimutatta már Montesquieu.

Ha mélyebben merülnénk a feudális rendszer ellentéteinek elemzésébe, tán azt az észrevételt is meg lehetne tenni, a minthogy meg is tették, hogy a katolikus rendszer magától, a kritikai tan kiképződése nélkül is felbomlott volna. Ez az észrevétel azonban épen oly tulzást rejt magában, mint az, melyről az imént szóltunk, mely a kriti-

kai philosophiát tette felelőssé a bomlás általános kifejlődéséért. Ezt pedig úgy okoljuk meg, hogy a katolikus rendszernek magával való felbomlása elégtelen lett volna, ha rendszeres jelleget nem ölt. A kritikai tan nem csupán siettette a középkori uralom felbontását, de organumul szolgált a társadalmi újjászervezkedés növekvő szükségességének. Egyedül e kritikai tan tüntethette ki, hogy a régi uralom alkalmatlan volt a modern művelődés mozgalmainak irányzására.

E kritikai tan egyébként a monotheista uralom szükségképeni gyümölcse. A monotheista uralom valósítja meg a szabadvizsgálódást és vitát, mely a protestantismusban jut érvényre. Azok a középkori doctorok, a kik a királyi tekintélyt s a nemzeti egyházak jogosultságát védték a pápák ellen, fokról-fokra mind erősebben követelték maguk számára a vizsgálódás jogát. Ez a jog aztán nem maradt meg a kiváló tudósok körében, sem csupán az itt vázolt kérdésekre szorított, de szükségkép kiterjedt minden egyénre s minden kérdésre. Előbb a katolikus fegyelmet támadta meg, majd a hierarchiát, végül magát a dogmát.

Ez átmeneti philosophia jellemét rendeltetésének természete szabja meg. Rendeltetése tudniillik az volt, hogy szálljon szembe a katolikus rendszerrel az exigentiak összes vonalán. E rendeltetését ismerte fel a közvélemény, mikor e forradalmi, a negatiora irányuló törekvésekre a protestantismus nevét ruházta. Ez a negatív irány, kezdve a lutheranismuson, föl a mult század deismusáig, beleszámítva a legszélső baloldalt képviselő atheismust is, nem volt soha egyéb, mint mind jobban s módszeresebben fellépő tiltakozás a régi társadalmi rend alapjai ellen.

Futólag megemlítjük Comtenak azt az észrevételét, hogy kik voltak a felbomlás e folyamatának, mely a protestantismusban jön nyílt kifejezésre, történelmi első tényezői: a metaphysikusok és a legisták. Érdekes, a többek közt, észrevételei sorában az, hogy a scholasticát s benne Aquinoi Tamást teszi felelőssé a catholicismust felbontó metaphysikáért. Alig fejlődött ki a catholicismus rendszere, mond Comte, a rationalismus szüksége rögtön előtérbe nyomult. Mindjárt a tizenkettedik században a scholastica győzelme méri az első csapást a theologia philosophiájára. Ez új szellemi erő, a scholastica, mind inkább kiválik s versenyre kel a catholicismussal. Hatalma alá hajtja az egyetemeket s velök az értelmi képzés intézését. Aquinoi Tamás, Dante a tanuja, hogy a metaphysikai szellem menyire átha-

totta az emberiség értelmi és erkölcsi tanulmányait, sőt kiterjeszkedni kezdett a társadalmi speculatiókra is. Mikor a scholastica nagy tudorát szentté avatták, magok a pápák elárulták, hogy az új értelmi törekvés sodrába jutottak s eszélyesen bekeblezni igyekeztek a katholicismusba mindazt, a mi nem állt velök egyenes ellentétben. Pedig ez a metaphysika ad majd új erőt a szakadárságnak és eretnekségnek. A tizennegyedik és tizenötödik század nagy vitái a pápaság hatalma s a pápai szék főnhatósága ellen új alkalmazást nyújtottak az új philosophiai szellemnek. Mikor e szellem érettségre jutott, részt iparkodik venni a politikai vitákban.

A metaphysikusok mellett a legisták voltak azok, a kik a világi téren teljesítették a katholikus rendszer felbontását. Az új szellem ugyanis épen a legisták révén hatol be a társadalmi kérdések feszegetésébe. Olaszországban e legisták, vagy mint más nevén hívták: a canonisták külön organisatiót képeztek s feladatuk abban állt, hogy a feudalis hatalom birói működését megkönnyítsék. Összes munkáságukon, eleitől fogva átérzik ellenségeskedésök a katholicismus hatalmával. Alkalmas eszközeivé váltak azután a földesuri és királyi bíráskodásnak szemben az egyházi törvényszékekkel.

E két bomlasztó tényező összehatása alatt, Szép Fülöp idején, jött létre az első ütközet az új szellem s a katholicismus rendszere közt. Ez összezapás eredménye lett a szent szék átvitele Avignonba. E schismát a nemzeti egyházak keletkezése képezte a központi egyházi hatalom ellen, s ez a tizenötödik században, a constanzi zsinaton jut kifejezésre. A tizenötödik század végén a katholicismus feje lemond a kormányok világi ügyeibe való avatkozásról s fő figyelmét saját területi nagyobbodására fordítja, mind jobban olasz jelleget ölt fel, vesztí fő értékét, a megújuló társadalmi viszonyok vezetésében való hasznosságát. Progressiv iránya retrograddá változik, hogy ultramontanismus váljék belőle.

Az utóbbi három, a XVI—XVIII. század forradalmi iránya két egyenlő korszakra különíthető. Az elsőben, a *protestans* korszakban, a szabad vizsgálódás joga a keresztény theologia határai közt keresi érvényesülését. A kereszténység nevében heves viták folynak a katholikus hierarchia rendszerének tönkretételére. A negativ philosophia reformot vél végrehajtani a kereszténységen azzal, hogy a kereszténység politikai létének feltételeit rombolja szét.

A protestantismus készítette elő azt az értelmi, majd társadalmi



bolmlást, melyen a régi uralom a következő korszakban átmege. Jóllehet a kritikai doctrina létrejöttét s fejlődését nem ő okozta, de ő, a protestantismus vetette meg alapjait, melyekre aztán egy teljesebb és határozottabb negativ philosophia könnyen felépíthette a forradalmi metaphysika összeségét.

A protestantismus jellemzése végett tekintsük meg a szabad vizsgálódásra vonatkozó tanát. A vizsgálódás szabadsága magával hozta azt, hogy kiki szabadon is beszéljen, irjon, sőt cselekedjék úgy, a mint személyes meggyőződése hozza magával, minden más megszorítás nélkül, mint a melyet a különböző egyének kölcsönös érdeke megkövetel. A moralis tekintély e fajtája szükségkép a tömeg politikai souverainitására vezet s útjában tetszés szerint rombolja vagy építi az intézmények sorát. Ez a döntő tekintély ismét magával hozza az egyetemes egyenlőség tanát. Végül, nemzetközi szempontból tekintve, ez a tan mindegyik népek tökéletes függetlenségére s politikailag teljes elszigeteltségére vezet. Látnivaló, hogy e forradalmi metaphysika sarkalatos tételei egyenes úton származnak le a szabad vizsgálódás elvéből.

Ennek az elvnek a keletkezése a tizenharmadik századra vihető vissza, azokra a vitákra, melyek a pápák európai hatalma s a nemzeti egyházak függetlensége fölött folytak. A lutheri fogalmazás csupán azt tette, hogy a hívők összeségére terjesztette ki azt az első jogot, melylyel a királyok s a doctorok bőven éltek s mely a többi osztályok körére is mind inkább kiterjedt. A lutheri mozgalomban alig volt valami, a mit a mult rég elő nem készített volna. Luther sikere egyedül opportunitásában állt. A szellemi hatalomnak a világi hatalom alá hajtása a személyiség emancipatiojára vitt, miközben minden tekintélynek, mely az értelmet fegyelmezte, le lőn rombolva joga. Midőn a katolikus hatalom értelmi járuléka a királyokra szálltak át, egyuttal tekintélyök volt oda, melyet komolyan senki sem vett többé számba.

Ez volt a keresztény népek állapota a protestantismus megjelenésekor, mely a szabad vizsgálódás elvének formulázásával csupán egy már meglevő állapotot szentesített, azt az állapotot, melyet két megelöző század munkája csinált meg.

Ez az elv, a szabad vizsgálódásé, aztán elengedhetetlenné vált az új politikai helyzet számára. Nélküle a királyok hatalma despotismussá vált volna. A népek nem a szabad vizsgálódás szép szeméért

lettek szerelmesek a negatív philosophia e tanába, de ösztönszerűleg érezték, hogy társadalmi üdvük függ tőle. Viszont a királyok abszolút törekvése épen oly nélkülözhetetlen kiegészítője volt az új helyzetnek. Ez volt nevezetesen az egyetlen mód, melylyel az anarchikus elemeket visszatarthatták a válság kora kitörésétől.

A protestantismus hivatása volt, hogy a kritikai elveknek elvont formulázását megadja. Ezek az elvek azonban, kezdettől fogva kihattottak a katolikus nemzetekre is. E tekintetben az európai nemzetek közt a főkülönbség abban volt, hogy a katolikus államokban a világi dictatura nem volt oly szembeszökő, következésképp a kritikai munkásság sem fejlődött ki úgy, mint a protestáns népeknél. De maga a katholicismus is eljutott oda, hogy a szabad vizsgálódást sanctionálja a katolikus hit érdekében, melyet a protestantismus, hol felülkerekedett, elnyomni igyekezett. Ez a jog, egyébként, magának a klerusnak kebelén érvényesülni kezdett, s egyes szakadárságokat szült. Ilyen volt Franciaországban a jansenismus, mely nemzeti vallása változott volna, ha vezetőit túl a rendén át nem hatotta volna a negatív philosophia.

Egy másik haeresisről is említést teszünk itt, a philosoph jelle gével feltűnő quietismusról, mely első izben tiltakozik a theologiai morál ellen. A hány theologia alapon nyugvó moral létezik, valamennyi az egoismus szellemére hivatkozik. Bossuet mutatta ki, hogy a *személyes üdvözülés* gondolata elengedhetetlen feltétele minden theologiai moralnak. Közös hibája ez valamennyi theológiai moralnak, mely ekként a moral legsarkalatosabb rugójának, az önmegtágadás érzelmének ápolásának s kifejlődésének áll utjában. Erre tanított meg a quietismus eretneksége.

Mióta a szellemi hatalom elveszítette politikai függetlenségét, a katholicismus mind inkább a retrograd uralomvágy szolgálai eszközévé fajult s egykori méltóságának csak jelentéktelen nyomait őrizte meg. Látszólag mindenkire egyformán azonos morál tanával tényleg csupán a szegények felé fordult, kiktől azt követelte, hogy vessék magokat alá a hatalomnak, melynek abszolút jogait hirdette s melynek hibáit a papság existentiája érdekében kimélte. A világi nagyságok iránt tanúsított e szolgálai önmegadás szellemét egyelőre csak a királyok iránt alkalmazta, lassanként azonban átvitte a társadalom valamennyi osztályára s úgy megszaportotta rontó hatását, hogy magát a családi élet moralitását is veszélyeztette. Ideiglenesen a kritikai tan örö-

költe a moral ama követelményeit, melyekről a catholicismus lemondott.

A lelkiismereti szabadság dogmája fölelevenítette a catholicismus által létrehozott, majd általa elhagyott kötelezettséget, hogy a vélemények csak szellemi fegyverekkel védhetők.

A népfenség dogmája a közhatalmakat a közérdeknek rendelte alá, melyet a catholicismus a nagyok emelkedésének áldozott föl.

Az egyenlőség dogmája fölemelő hatással volt az emberi méltóságra, melyet a társadalmi hivatásáról megfélemezett s minden erkölcsi féket széttépett kaszt félreismert.

Végül a nemzeti függetlenség dogmája költhetett egyedül tiszteletet, a katholikus kapcsolatok felbomlása után, az apróbb államok fönnállása iránt. Minde hivatást a kritikai tan nagyon tökéletlenül töltötte be, mindamellet föntartotta az emberiség moralis föltételeinek érzelmét.

A nélkül, hogy belebocsátkoznánk a protestantismus különböző phasisainak fejtegetésébe, kiemeljük azt az elvet, melylyel megbecsülhetjük ez eltérő secták sokaságát, melyek mindegyike sajnálattal tekintett megelőzői, s borzalommal utódai felé, a szerint, a mint a theologiai rendszer felbomlása tovább fejlődött. Elég lesz, ha három fokát mutatjuk be az egykori vallásos szervezet felbomlásának és pedig a fegyelem, a hierarchia és a dogma szempontjából. Ezt a három phasist Luther, Calvin és Socin képviselik.

A lutheranismus a dogmát jelentéktelenül módosította; a hierarchia iránt tiszteletet tanusított, de a papságnak politikai szolgaságát előmozdította. Luther tönkretette az egyházi fegyelmet, hogy a papságot a szolgasághoz alkalmaztassa. A protestantismus valóban csak e formában szervezkedhetett államvallássá, legalább a független nagy nemzetek közt.

A kalvinismus a most említett rombolás mellé a hierarchia lerombolásával járult. A dogmán csekély, noha a lutheranismusnál mélyrehatóbb módosítást vitt véghez. A protestantismus e phasisa csupán ellenzékieskedésre való, tartós szervezetet nem szül. Mindamellet ez a protestantismus normalis képe, ha ugyan ekkép lehet minősíteni ezt a politikai anomáliát. A protestantismus ugyan itt, a kalvinismusban jutott természetének leghűbb kifejezésére, mely mindig ellenszenyvel van a hivatalos lutheranismus ernyedt szabályossága iránt.

Végül a socinianismus fejezte be a fegyelem és a hierarchia felbontását az által, hogy megbontotta magát a dogmát. Olasz eredete katolikus szellemre vall, mely a theologiai felbomlást messzebb viszi protestáns előzőinél. Történelmileg a presbyteranizmus legtisztább típusa. E három phasis után a többi protestáns sectáról alig lehet valami megkülönböztetést mondani, vagy legfőlegb még a quakerekről a katonáskodás ellen való állásfoglalásokért.

A minő volt a felbomlás az értelem téren, olyan volt a politikában, hol forradalmakat idézett elő. Bármily nagy jelentősége volt is e forradalmaknak, melyek a protestantizmussal karöltve jöttek létre, távol állottak a modern társadalmak valódi törekvéseitől. Pár vonással bemutatjuk e forradalmakat.

Ezek közt első Hollandia forradalma, melylyel a spanyol iga alól felszabadult. Ez a forradalom mindenha emlékezetes marad, mert mutatója annak az erélynek, melyet a kritikai doctrina által vezérelt kis állam kifejteni tudott a leghatalmasabb európai monarchia ellen. A protestáns politikai doctrina szabályos kiképződése e hősiesség küzdelemnél fejlődik ki. Fő pontjai: a népfenség s a nemzeti függetlenség.

Általánosb jellemet s határozottabb törekvést képviselt a társadalmi megújulás felé az angol forradalom, Cromwell vezérlete alatt. Itt képződött ki a kritikai tannak fő elve, az egyenlőség dogmája. Magát a forradalom tényét pedig az jellemzi, hogy megkísérelte összetörni az angol aristocratiót. A királyság bukásának a protectorátus alatt, kisebb a jelentősége, mint a lordok háza, a felsőház vakmerő eltörlésének. Ezzel vált egyuttal e meghiusult rázkodás a francia forradalom előzőjévé.

E két forradalomhoz sorolható az amerikai is, mely kiindulásában a hollandihoz, lefolyásában s eredményeiben az angolhoz hasonlít.

A protestantizmus eredményeinek méltányolásánál rá kell mutatni azokra a tévedésekre is, melyek szükségképeni kísérői voltak.

Legrégibb és leggyászosabb tévedés az volt, melylyel elvetette a világi hatalomtól különböző, független szellemi hatalmat.<sup>1</sup> Az igaz, hogy ez átmeneti korszaknak szüksége volt a hatalmak e központosságára. Mindamellett a dictatura hasznossága ne felejtse el azt a

<sup>1</sup> Erre különös figyelmet kér fordítani az ismertető azon oknál fogva, mert Comte Ágost sociologiai felfogásában a szellemi hatalomnak kiváló szerep jut.

tökélyt, melyet a katholicismus a két hatalom szétválasztásával a társadalmi organisationak szerzett. A metaphysikai gondolkodásnak legsiralmasabb eredménye e két hatalom különállásának megszüntetése volt. Pedig ez a gondolkodás állt az utóbbi három század fejlődésének élén. E tévedést a protestantismus szentesítette bár, de nem teremtette. Megfordítva maga neki köszönheti létrejöttét. Megtalálható ugyanis ez a tévedés, noha nem oly kifejlett alakban a megelőző kor katolikus papságánál, melylyel politikai súlyának hanyatlása elfelejtette egykori függetlenségének emlékét.

E tévedés hatása alatt állott elő aztán a középkor ama megvetése, melyet a protestánsoknál találunk, s melyben vele a katolikusok közül is számosan osztoztak. Ugyancsak e tévedés eredménye a polytheismus iránt való tisztelet, mely az egész forradalmi korszakon átvonul. A protestantismus e hajlama az ősz egyház, különösen a zsidó theokratia iránt való mély tiszteletben nyilvánul. Így történt, hogy a haladás eszméje majd kiveszett, vagy legalább mélyen megrendült e korszakban, mi azon is meglátszik, hogy a metaphysikai tan a természet oly bámulásába sülyedt, hogy minden társadalmi rendet, mint az ősz állapottól való káros elfajulást mutatott be.

Más szín alatt ugyanez a tévedés mutatkozott az erkölcsi és a politikai hatalmak összezavarása következtében. Míg a királyok a muszulman typusban látták a modern monarchia eszményképét, míg a protestáns papok a zsidó theocratia visszaállításában fáradoztak, maguk a philosophok hasonló áramlatba buktak, midőn a görög philosophiai iskolák metaphysikus theocratijáért lelkesültek s azt vélték, hogy egy szellemi hatalomban, melynek természetesen ők volnának a vezérei, keresték a társadalmi ideált. Ez az utóbbi utopia károsabb a másik kettőnél, mert hálójába keríti a tetterre hivatott szellemeket is. A socialis kérdéseket foglalkozó újabbkori philosophok közt talán az egy Leibnitz az, a ki ment maradt e tévedéstől.

E forradalmi előítéletek közt, végül meg kell említeni azt a törekvést, mely a politikai hatalmaktól várja minden társadalmi szükséglet kielégítését. A világi dictatura a rá nézve kedvező áramlatban nem vette észre, hogy mily felelősséget vállalt akkor magára, mikor politikáivá tett számos oly kérdést, mely egykor merőben erkölcsi volt. Ebből pedig a rendtelenségek özöne állt elő, a mit növelt a politikai bohócok ama szereplése, melylyel a társadalmi problémák megoldását terméketlen felforgatásban kereste.

A protestantismus által szült erkölcsi tévedésekre, noha semmi-vel sem kisebbek az értelmi tévedéseknél, felesleges bővebben kiterjeszkedni, minthogy magától rájön az olvasó. A legsúlyosabb zavarokat kellett előidézni annak a felfogásnak, mely szabadságot követelt minden értelem számára, valamennyi kérdés, köztük a legnehezebb társadalmi kérdések vitatására is. Szinte csodálni lehet, hogy ez irány még károsabb következményeket nem szült. Érte nem is a protestantismusnak kell mondani köszönetet, hanem az emberi természet értelmi és erkölcsi rátermettségének s egyuttal a munka növekvő megszo-kásának.

Hume helyesen jegyezte meg, hogy a lutheri eretnokség egyfelől a nőtlenségbe beleunt papok szenvedélyében, másfelől az egyházi javakra sóvárgó nemesek kielégíthetetlenségében lelte támasztát. Ki kell emelni azt is, hogy az akaratában és erejében egyaránt súlyedő szellemi hatalom megszűnt akadálya lenni a legegyszerűbb morális szabványok áthágásának. E részben elég lesz kiemelni a házasságnak ama módosulását, mely a protestantismus szentesítése alatt az elválással jött létre, valamint a vérfertőzés eseteit, melyeket a katholicismus szigorúan tiltott. Legyen elég példának egy német fejedelem bigamiája, melyet pedig a reformatio fejei, Lutherrel élükön, hagytak helybe. Ennek csak függeléke volt az, a mi Angliában a nemzeti egyház megalakításakor történt.

Áttérünk most a forradalmi korszak fönt említett második phasisának, a *deismusnak* rövid vázolására, mely a XVIII. századra ütötte rá bélyegét. Rendszeres munka váltotta föl a protestantismus szakadozott törekvéseit. S erre a rendszeres munkára szükség is volt, mert nélküle az egész forradalmi irány veszítette volna jelentőségét. Nehány protestans ország, például Anglia s az Egyesült-Államok esete tanúsítja, hogy a keresztény tan felbontásában legmesszebb haladott secták a szabad vizsgálódást a bibliára korlátozták s engesztelhetetlen gyűlölséget mutatnak mindazok iránt, a kik a szellemi felszabadulásban náluk tovább mentek. A forradalmi tan elbukott volna a deismus közbejöttével nélkül. Ezt az irányt, legfőbb népszerűsítője után voltaireismusnak is nevezik.

A protestantismus diadalrajutásával elhagyta az általa kezdeményezett kritikai elveket. Mióta a lutheri forma alatt egyesült a világi hatalommal, ép oly ellensége lett minden társadalmi szabadságnak, mint maga a katholicismus. A forradalmi törekvést ettől fogva

a dissidens secták képviselték, melyek nyomásnak voltak kitéve s töredékességök miatt hatalomra nem juthattak. Ez volt a katolikus és protestáns kereszténység állapota a XVII. század végén, mikor a világi dictatura jelleme kiképződött. Innen kezdődik a retrograd ellenállás rendszerének kiképződése is. Így vált szükségessé, hogy a szellemi felbomlás új utat törjön méltó fők vezérlete alatt. Ez a deismus keletkezésének magyarázata.

Megértése végett pedig röviden vissza kell tekintenünk arra a régi törekvésre, mely az emberi szellemet teljesen fölszabadítani igyekszik a theologia járma alól. Már a polytheismus korszakában némely görög iskolák ebben az irányban dolgoztak, noha korai munkájok alig vezethetett másra, mint egy metaphysikus pantheismusra, a természet elvont istenítésére. Igen kissé különbözött e tan a később ugynevezett atheismustól. A catholicismus kiképződése idején e vallástalan törekvések háttérbe vonultak, bár teljesen soha el nem tűntek. A sokak által igazságtalanul vádolt scholastica nyit új utat az értelem felszabadítására, mikor a hivatalos theologia közepette határozott rokonszenvét tanusította Görögország szabad gondolkodói iránt, kiknek hatása a speculativ főkön, különösen az olasz főpapságon folytonosan érezhető volt. A tizenharmadik században a negatív metaphysika nagyon el volt már terjedve.

A következő két század alatt, mikor a catholicismus felbomlása került napirendre, a vallástalan törekvéseknek megint csekély szerep jut a nagy vitákban. Magát a protestantismust is theologiai metaphysika vezérli s az értelem felszabadításának törekvése Erasmusban, Cardanban, Ramusban, Montaigne-ban nyilvánul. Megtörtént, a mint megtörténik ma is, hogy a törőlmetszett protestánsok naiv panaszokban törnek ki a vallástalan szellem túláradásán, mely feleslegessé készül tenni hivatásukat. Valójában pedig úgy állt a dolog, hogy a katolikusokkal folytatott heves vitáik mind mélyebb rétegekben tették ellenszenvessé közös tárgyukat s az emelkedetebb szellemekkel együtt a tömeg is elfordult a theologiai rendszer extravagantiáitól s dühönzéseitől.

Ide járult aztán az, hogy a positiv szellem, előbb a tudós kutatásokban, majd mind szélesebb körben éreztetni kezdi hatását. Galilei üldözése több hitetlent csinált, mint a menyit a jezsuiták fondorlatai és prédikációi meghódítani tudtak.

A deismusnak nevezett philosophiai mozgalom, noha szorosán a

tizenhatszadik századé, már az előző században föllépett. Munkásai Hobbes, Spinoza és Bayle voltak. Hobbes munkáiban a vallástalan törekvés már annyira előtérbe lépett, a mennyire ez egy metaphysikai keretbe csak belefért. Ezt a vallástalan törekvést atheismusnak is szokás nevezni, holott Hobbes s minden leszármazékai egész Voltaireig csupán a negatív philosophia legszélsőbb hajtását képviselik. Valódi átalakulás, vagyis a teljes értelmi felszabadulás csak akkor várható, mikor a philosophiai rendszerben az istenek, az entitasok helyét a törvényszerűség foglalja el.

Könyü azt is kimagyarázni, hogy a forradalmi mozgalom legifjabb hajtása mért katholikus országban, különösen Franciaországban tünt föl, holott a theologiai és katonai régime bomlása Németországon kezdődött, onnan plántálódott át Hollandiába s Angliába. Ezekben az országokban épen a protestantismus diadala akadályozta meg a philosophiai felszabadulást, a mennyiben az új szervezés a protestantismus negatív rendszerén jött létre s így az átmeneti fokot szentesítette. A hivatalos protestantismus az értelem felszabadulását ettől fogva rosszabb szemmel nézte, mint maga a catholicismus. Ez ösztönszerű tartózkodás a theologiai járom alól szabadulni vágyó értelemtől nem csupán a polgári forumokon észlelhető, hanem a dissidens sectakon is, melyek pedig legmesszebb haladtak a theologia desorganisatiojában. Csakhogy e haladásokra büszkén, épen e secták ragaszkodtak nagy hévvel a hit amaz irmagjához, melyet megtartottak. Megfordítva a katholikus népek készen állanak a negatív philosophia legtágabb befogadására, mert ez volt egyedüli mentsvárjuk a zsarnoki uralom ellen. Így történt, hogy a mozgalomnak élére Franciaország került. Franciaország ment maradt a hivatalos protestantismustól, a nélkül, hogy a reform szükségét s hasznát ne érezte volna.

Az is figyelemreméltó a negatív philosophia e mozgalmában, hogy a vezérszerepet az egyházi élettől, sőt az egyetemek hivatalos kathedráitól távol álló írók, az úgynevezett literatorok veszik át. A mult század szóvivő philosophusai egytől-egyig abba a kategoriába tartoznak s az ő érdemök, hogy az új irány az iskola czafrangjaitól menten behathatott a társadalom minden rétegébe.

Belátható egyébként, hogy e puszta negatiókból álló tan kevésbé volt arra alkalmas, hogy munkásait egy kötelékbe fűzze; holott egy-egy köteléket tudtak csinálni maguknak a különböző protestans felekezetek. De a vállalat természete sem követelte a közreműködők



teljes együvé tartozását. Voltaire, a mozgalom fő hőse, elég soká élt s rendkívüli erélyvel dolgozott, hogy egymagában is méltó kifejezőjévé váljék ennek az iránynak. Aztán Diderot szerencsés gondolata, melylyel az irány különböző munkásait az encyclopaedia körül csoportosítani tudta, alkalmas keretet szolgáltatott az egyéni törekvéseknek, melyek azért ekként meg tudták őrizni függetlenségüket.

A francia litteratorok forradalmi munkássága egyetlen oly tant nem hozott felszínre, melynek alapjait a megelőző tizenhetedik század philosophiai munkásai meg nem vetették volna. Csupán Helvetiusnak az egyenlőségre vonatkozó tanánál állunk meg tehát egy pillanatra, hogy jellemző voltát az egész korszakra kitüntessük. Teljesen megfelelt az értelem egyenlőségéről szóló e tan a mult századbeli philosophia állapotának. Származott pedig e tan az emberi értelem ama metaphysikus elméletéből, melyet Hobbes hatása alatt elsőben Locke tárgyalt. Ez az elmélet mindent az érzékek munkásságából származtatott. Már pedig e tekintetben alig vehető észre különbség ember és ember közt s így természetesen azt következtették, hogy értelmök közt sincs észrevehető különbség. Egyébként maga a kritikai tan is ezen, az értelmi egyenlőség feltételén jött létre; e nélkül nem is volna értelme a szabad vizsgálódásnak, sem e népfenség társadalmi tanának. Az a fontoskodás, melyet ez az elmélet az emberiség hajlíthatása czéljából a nevelésnek és a kormányzásnak tulajdonított, teljesen megfelelt a metaphysikai politika szellemének, mely a társadalmakat egy-egy hatalmas törvényhozó tetszése szerint alakíthatóknak vélte.

Az van még hátra csupán, hogy annak a politikai iskolának a munkásságát vegyük tekintetbe, mely a világi hatalom felbontásával a francia forradalmat készíti elő, mikor tudniillik a szellemi hatalom felbontása kellőképp megtörtént. Ez iskola feje, Rousseau még kevesebb új eszmét hozott elő, mint Voltaire iskolája, mely — bármily frivol érvekkel élt is legtöbbször, — mindig az értelmiséghez szólt. Megfordítva Rousseau a szenvedély hangján, a szenvedélyekhez fordult. Ez az iskola, bármily társadalmi rombolást hajtott is végre, hivatást töltött be.

Hobbes törekvése ugyanis egyfelől, mely a világi dictatura sértetlen föntartásában állt, oda vezette a kritikai szellemet, hogy csak a vallásos hitet támadja; másfelől pedig a világi dictatura teljesen retrograddá s corrumpálóvá vált. A társadalmi kritika e szerint vesztette volna erélyét Rousseau befolyása nélkül. A gondos Mably for-

mulázta ugyan már a forradalmi tant, mindamellett távol állt attól, hogy Rousseau vakmerő támadását fölöslegessé tegye. Rousseau megbecslése végett meg kell jegyezni, hogy a legjobb szellemek a haladás célpontját elértnek hitték a régi régime hiu módosításával. Például maga Montesquieu azt hitte, hogy a társadalom megújulását el lehet érni az angol alkotmány meghonosításával. Ez a példa szembe-  
szökőleg mutatja, hogy a mult század philosophiai mozgalma, célhoz közel, dugába dőlt volna Rousseau anarchikus iskolájának közbejöt-  
te nélkül.

Rousseau művének jellemzésére tekintetbe kell venni azt az irányt, melyet ez az iskola Mably óta váltott, nevezetesen, hogy mind több rokonszenvet tanusított a reformáció, mint a philosophia felé. Voltaire iskolájában, mely a világi hatalmat kímélte, a deismus csupán ideiglenes engedmény volt. Megfordítva Mably és Rousseau iskolája mind jobban csatlakozott a deismushoz, mely egyedüli biztosítéka volt az anarchia ellen s egyetlen alapja társadalmi utópiájának. E hajlama közel vitte ez iskolát a socinianismushoz, vagy a kalviniz-  
mushoz. Így történt, hogy a mult század két fő philosophicus iskolája úgy tekintette a deismust, mint megálláshelyet egyiknek előretöré-  
vése s a másíknak visszalépése közt.

Meg kell említenünk a nemzetgazdák befolyását is a régi társadalmi rend felbontására. Hasznuk kétségbevonhatlan, mert sikerült meggyőzniök magokat a kormányokat, hogy képtelenek az igazi fejlődés vezetésére. Egy skót munkáé e tekintetben a fő érdem; mindamellett Franciaországban csakhamar kelendővé vált, hol a negativ philosophiához csatlakozott. Szembeszökő, ugyanis, a nemzetgazdaszat forradalmi természete, a mennyiben az egyeniséget védi s a kormány feleslegességét involválja. S aztán merev követői arra a következtetésre is eljutottak, hogy felesleges bármely moral tanítása, valamint felesleges bármely hivatalos ösztönzés a tudomány és művészetek felé. Egy ily tan annál veszedelmesebbé vált a régi politikai rendszerre, mert magok a közhatalmak móhon kaptak utána, mint hasznos adminis-  
trativ eszköz után. Először Spanyolországban s Olaszország legelmara-  
dottabb részeiben állítottak a nemzetgazdaság számára tanszékeket. Ez is egyik bizonyága annak, hogy a kereszténység a tizenegyedik század óta mennyire előrehaladott a felbomlás utján.

## ÉRTESITŐ.

*Schlauch Lőrincz beszéde : Evolutio és létért való küzdelem.*

Schlauch Lőrincz, nagyváradai püspök: «Evolutio és létért való küzdelem» czimet viselő, terjedelmes értekezéssel nyitotta meg az orvosok és természetivzsgálók ez évi nagyváradai gyűlését.

Gondoskodva volt arról, hogy a beszédet napi lapjaink idejében megkapják s egész terjedelmében közöljék. A beszédet e szerint joggal ismertnek tételezve föl, e helyen kiemelkedőbb pontjainak bemutatására s egyuttal annak elmondására szorítkozunk, a miben nézetünk szerint a Schlauch által nagy vervevel tárgyalt kérdés fordulópontja sarkallik s a mely, nézetünk szerint, kitűnően alkalmas a kor ellentéteinek összehozására s jövő alakulásának elősegítésére.

Schlauch beszéde rövid bevezetésből s három egymást követő, egymással szorosan összefüggő fejezetből áll. Értelem, erkölcs, társadalom: ez képezi a három fejezet tárgyát, vagyis annak bemutatása, hogy e három kitűnő fontosságú feladványban a modern elméletek hova jutottak.

A bevezetés adja meg az egész beszédnek alapvonását. Így tárgyal Schlauch: «Az életnek eszményi felfogása, melyet a kereszténység hirdet, teremtette a keresztény világnézetet; a positiv bölcelet, mely a tapasztaláson és a látható tényeken tul nem terjed, alkotja az újkor realismusát. Az első a szellemi és erkölcsi fejlődésnek kútforrását magasabb régiókban keresi, egy felállított örök elvből származtatja az emberi élet szabályait s nem alkuszik meg a fejlődésnek folytonosan hullámzó s hamar változó jelenségeivel; a másik, mely analyticus rendszerével mindent, a szellemi életet szintugy, mint az erkölcsit a természet kényszerítő és öntudatlanul működő törvényei alá kívánja hajtani, lerombolja a szellemi életnek örök principiumát, az erkölcsiségnek magasabb sanctióját, lealacsonyítja azt pusztá

conventionalis formasággá, a társadalmat pedig a nyers erők küzdő terévé.»

Látnivaló, hogy Schlauch két dolgot kíván összemérni: A keresztény világnézetet és az újkornak realismusát, mely szerinte a pozitív bölcsészetben, az evolutio tanában s a Darwin-féle physiologiai philosophiában nyert kifejezést.

Egy ily összemérés végrehajtásának az az elengedhetetlen kelléke, hogy a mérleg két tányérába eső dolog egyformán be legyen mutatva. Eszményi dologról lévén pedig szó, mint Schlauch beszédében, joggal azt várnók, hogy a mint ki van fejtve az újkor realismusának Schlauch által appreciált lényege s ki vannak fejtve e realismusnak az erkölcsre, a jogra vonatkozó következményei, ép úgy ki legyenek fejtve a kereszténység következményei is mind e tekintetben. A mérleg hova billenésének esélyét nyilván csak e feltétel alatt tarthatja egész bizton kezében az értekező; illetőleg csak e feltétel alatt érezheti magát bizton az olvasó, hogy ítélete a végeredmény tekintetben nem lett-e megvesztegetve?

Schlauch a kívánalom másodikának, a kereszténység méltatásának csak kis részben tesz eleget. Legerősebb e tekintetben az, a mit az értekezés végén mond, a hol felhívja az előtte ülő illustris társaságot, hogy: «A tudomány ne érintse érdes kezekkel és illetéktelenül azt, a mi az emberi fölénynek és méltóságnak megkülönböztető jele: az eszményiséget a haladásban, mely *az isten gondolatában* összpontosul; — s a *lélek halhatatlanságát*, mely nélkül az emberi életnek létoka esztelenség.»

Az aláhuzással jelzett két elvben domborítja ki Schlauch az általa védni kívánt kereszténységet; ez az, a mit első sorban meg akarunk jegyezni. A másik, a mit nyomban megjegyezni kívánunk, hogy aztán ne is képezze ezúttal további foglalkozásunk tárgyát, az, hogy Schlauch terjedelmes polemikus beszéde teljesen felmentve érzi magát annak pártatlan vizsgálatától, hogy a kereszténység mire vezetett, nem szóban, prediciókban, vagy encyclicákban, de tényleg, az előttünk forrongó életviszonyokban s a mindannyiunk által megvédeni kívánt jog és erkölcsiség tekintetében.

A közélet vezéreit tudvalevőleg kettős felelősség terheli. Az egyik: a *hiba*, a mit elkövettek; a másik: a *mulasztás*, mely elégtelenségök miatt állt elő.

Tizenkilenczszáz éves vezére az emberiségnek a kereszténység.

S most, midőn e vezérnek megostromoltatását oly palpitans szavakkal festi Schlauch, nem meg kellett volna-e mondania, hogy az ostromnak okai a vezér hibáiban, vagy mulasztásaiban keresendők-e? Azokért a fonákságokért, a melyekért Schlauch bizonyos újkori philosoph-elméleteket tesz felelőssé, vajjon nem épen úgy kell-e, magának a kereszténységnek, tegyük föl, hogy csak a *mulasztás* okán, viselni a felelőséget, mint a vádolt elméleteknek? Joggal mondhatjuk, hogy igen; mert hiszen ez elméleteknek alig volt valaha annyi társadalmi tekintélye, hogy úgy mondjuk nyers hatalma, hogy az erőszak elemi erejével sodorták volna le vezérállásából a kereszténységet. Azoknak a Schlauch által felelősséggel megterhelt elméleteknek egyetlen útjuk volt s van a netán bekövetkezhető győzedelemre: szembeszökő világosságuk, melylyel meghódíthatnak minden *avaló* elmét.

Sőt még ennél is több a kereszténység felelőssége. Ő a felelős azért is, hogy miért támadtak s keltek, Schlauch szerint, vést és romlást hozó következményeikkel, hódító útra azok a vádolt elméletek.

A kereszténység azzal dicsekszik, hogy a közönséges értelem fölött álló supranaturalis hatalma is van; azt pedig mindenki tudja, hogy vezérlő férfainak mindenkor megvolt s megvan annyi értelmi képessége, a mennyi az újkor philosophjainak meg van.

Ha tehát a kereszténység igazságának biztos tudatában van és volt mindig, kérdés miért nem használta dupla: emberi és természet-fölötti hatalmát, s miért engedte felsarjadni a most vádolt fonákságokat? Ez a mulasztás vétke a föld kerekéségén senkié másé nem lehet, mint a kereszténységé, ha ugyan érvelésünkkel meg akarunk maradni az emberileg számbavehető okoskodás mezején s nem kívánunk tévelyedni a hajdani theologiák ama süppedékes talajára, a hol a «gonosz» ereje is elő van rántva.

Schlauch sokkal finnyásabb író, semhogy érvelését csak egy perczre is alá engedné szállani az irodalom köztársasága által becsülni szokott meggyőzés módok használásának.

Ha pedig így áll a dolog, ekkor joggal azt kell mondani, hogy philosoph elmélet és kereszténység legalább is egyenlőn osztozik az újkori társadalomnak Schlauch által élénken festett bomlásáért.

Visszatérünk most oda, a honnan kiindultunk, a Schlauch által kiválóan megvédeni kívánt két elvnek: az isten gondolatának s a lélek halhatatlanságának tanára. Azt mondtuk, hogy e kettőt óhajtja

fentartva látni Schlauch a tudomány durva kezétől, e kettőt azért, mert bennök látja a keresztény világnézet sarkpontját, az isten gondolatában és a lélek halhatatlanságában.

Semmi kétség abban, hogy e két elv, vagy mondjuk Schlauch nyelvén, e két eszményiség egy hatalmas *elméletnek* képezi két végpontját. Az első, tudniillik az isten gondolata az elméletnek kiinduló pontja, melyben minden, ebbe az elméletbe tartozó érv megoldást talál. A másik, tudniillik a lélek halhatatlanságának gondolata az elméletnek végpontja, mely arravaló, hogy a rengeteg elmélet eredményeit nem adäquat módon gyümölcsötető árnyékvilág kellő függelékét találja a képzelet által utol nem érhető idők végeig.

Ez elmélet e két végpontja közé esik a gyakorlati élet, a maihoz többé-kevésbé hasonló, élvező és gyötrődő egyénekekkel, alávetve a természet örök törvényeinek, védve magokat mindig jobb intézményekkel.

Egy ilyen intézmény az egyház is.

És ha én elnézem azt a tömeget, mely még ma is leborul a kereszt előtt, sűrű csoportokban követi a körjáratok zászlait s esetleg ostromolja a papok gyóntató székeit, hogy lelkének nyugalmat találjon s azon felül emberbaráti érzelmekre serkenjen: több erejét látom az egyháznak, mint a mennyit számára a legragyogóbb elméletek nyújthatnak. Azt mondhatnám, hogy az a legokosabb, ha az egyház használja az üdvözülés eszközeit — s nem érvel. Bizonyos, hogy többre megy vele, mert az a hivatása, és nem az érvelés.

Lám a Schlauch által a kereszténység élére állított két alapelv, tulajdonkép nem is a kereszténységé. Nem azt mondjuk, hogy a hány vallás, de azt mondjuk, hogy a hány nép volt, tudásunkkal még a kereszténység előtti időkben is, valamennyinek meg volt isten gondolata, ép úgy meg volt a lélekhallhatatlanságában való hite.

E két elvvel a zsidóságot is lehet védeni.

E két hitelv általános és ősléte bizonyosságul szolgálhat ugyan emberi szükségessége mellett, de nem egyik, vagy másik vallás szükségessége mellett. Az ősi egyiptomiak hirdették a metempsychosist, s vallásuk mégis a régiségtanba tartozik; a görögök ép úgy hirdették az ismert és ismeretlen isteneket s ki volna az, a ki e hirdetésökben a görög vallás megmaradását látná.

Az isten gondolatának és lélekhallhatatlanságának hite megmaradhat s a kereszténység mégis a régiségtanba tartozhatik egy

koron, ha ezen, a Schlauch által cardinalisnak vallott két elven kívül nincs egyebe a mi megmaradását biztosítsa.

Mi úgy látjuk, hogy van ily elve, a mi specialisan az övé, a mi kivág a szürke elméletből, mert az egyaránt a physikai és szellemi élet talaján áll, egészében gyakorlati dolog, jelvénye a *kereszt*, tartalma a *váltság*. Az eszményi magaslatra emelt, az emberiségért meghalt Jézus hite, átszöve az intellektualis és affektív élet minden művészetével s oly dogmává emelve, melyet a tanulatlan s tudós ember egyaránt megért, ez a kereszténység sarkelve.

Ezt a kiválóan keresztény elvet, hogy nem követelte Schlauch tiszteletbentartásra az orvosok és természetvizsgálók előtt!

Annyira ki lehet pedig mutatni, hogy e tisztán keresztény dogmában, a váltságban, kivetköztetve bár minden historiai és physikai járulékaiból, oly elv van kifejezve, mely mindaddig megmarad, a míg megmaradnak az emberi szellemnek constitutív alkatrészei.

Egyet sem talál Schlauch az újkori, általa gazdagon idézett philosophusok közt, ki az önfentartás által vezérelt physikai tulajdonságok mellett az erkölcsi, vele az egész szellemi életnek vezérelvét az önmegtagadásban nem látta.

Ez önmegtagadás egyik philosophnál egyikép, másiknál máskép lehet kifejezve. De valamennyinek a felfogása odahat, hogy végeredményében ez a két elv kormányozza az emberiséget: a physikai, vagy jobban mondva physiologiai önfentartásé és a moralis önmegtagadásé. E két elv eredete közösségének kimagyarázásában áll a Schlauch által bírói szék elé vont evolutio morál tanának lényege.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Nem hagyhatjuk említés nélkül azt a meleg védelmet, melybe az esztergomi kath. tudományos folyóirat, a *Magyar Sion* fogadja az evolutio tanát Schlauch Lőrincz támadása ellen. Folyó évi 8. számában «Evolutio és theologia» czimen egy közlemény Schlauch beszédével foglalkozik, s ebben a közleményben a következő passusokra akadunk: «Schlauch püspök bizonyára nem elvi ellensége az *evolutionnak* vagyis a *leszármazás problémájának*. Minek is volna? A *leszármazási problema* nem *ellenkezik az egyház tanával*... A püspök nem a darwinismust kiméli, hanem a leszármazási problémát. Azt pedig kell kimélni, mert *senkinek sincs joga azt elítélni.*» Ebből eleget érthet Schlauch. Az evolutionista morál fő hőse Spencer pedig el lesz ragadtatva, hogy maga a magyarországi hercegprímás tudományos folyóirata veszi védelmébe Szent László városa püspökének támadása ellen. A Magyar Sion philippikája csak a felől hagyja homályban az olvasót, hogy kire adressálja e kifakadásait: «Kéves ember van Magyarországon a ki e beszéd (értsd: Schlauch beszédét; Szerk.) tüzetes megértésére képes és a ki könnyen követheti az ott fejtegetett eszméket... Mennyire érezheti ő Excellentiája theologusainak és papjainak e nemű értelmi hiányát!» Vagy talán nagyon is könnyű e torzsalkodás magyarázata?

Ezekhez az elméletekhez a kereszténység azért nem fogható, mert a kereszténység lényegében nem elmélet, hanem magának az emberiség szellemének erkölcsi öntudata. A kereszténységben kifejezett moralis eszme kész factum, mely köré lehet más meg más dogmaruhát adni, mint tették kezdettől fogva a theologusok, lehet magyarázatára más meg más elméleteket szőni, mint tették s teszik maig a philosophusok.

Említsem-e Schopenhauer halhatatlan vállalkozását?

A factum azonban megmarad s az a factum beszél az emberi szivhez ma s fog beszélni beláthatatlan időkig, míg csak a moralitásnak más principiumát föl nem fedezik, vagyis a míg az emberi szellemi constitutiv alkatrészei meg nem változnak. Mai eszünkkel arról azonban ne beszéljünk, hogy majd mit beszélünk akkor, ha elménk sarkalatos szabványai mássá lesznek. Ami beszédünk helyességére elég bizonyíték az, hogy a két ezred évesnél idősb Aristotelesi logika lényegében ma is szabályozója elménknek.

Semmi okunk sincs hát panaszra fakadni Schlauchhal a miatt, hogy az általa tárgyalt újkori philosophok az erkölcsi elvek stagnálását hirdetik. Épen ez a dicsérete az erkölcsi elvnek, hogy stagnál, valamint dicsérete magának az elmének is, hogy alapelveiben nincs napról napra változásnak kitéve.

Az eltérés köztünk és Schlauch közt az alapkérdés felfogása tekintetében áll, hogy mi a kereszténységet nem tartjuk adäquat harezosnak az újkori philosoph elméletek mellett, amiatt az egy ok miatt, mert a kereszténység nem elmélet, holott a nevezett philosoph tanok azok. Ugyancsak ebben rejlik annak az oka is, hogy mi a legújabb philosoph elméletektől sem féltjük a *kereszténységet*.

Természetesen egészen máskép alakulna a kérdés, ha a philosoph elméletek mellett nem a kereszténységről, hanem a kereszténység ama különböző elméleteiről volna szó, a melyeket theologia czimén tizenkilenc század történelme gazdagon produkált.

Slauch nagyváradi beszéde sokkal szellemesebb, semhogy csak egyetlen érv előhozását is megkísértené a theologia lomtárából.

*Értekezések a bölcsészeti tudományok köréből.*

(Pythagoras és szövetkezete, bölcsélet-történelmi értekezés, írta Zlamál Ágost. Megjelent a gyula-fehérvári róm. kath. főgymnasium 1889/90. évi értesítőjében, 53 lap. — Herbart neveléstudománya, írta



Ezekhez az elméletekhez a kereszténység azért nem fogható, mert a kereszténység lényegében nem elmélet, hanem magának az emberiség szellemének erkölcsi öntudata. A kereszténységben kifejezett moralis eszme kész factum, mely köré lehet más meg más dogmaruhát adni, mint tették kezdettől fogva a theologusok, lehet magyarázatára más meg más elméleteket szőni, mint tették s teszik maig a philosophusok.

Említsem-e Schopenhauer halhatatlan vállalkozását?

A factum azonban megmarad s az a factum beszél az emberi szivhez ma s fog beszélni beláthatatlan időkig, míg csak a moralitásnak más principiumát föl nem fedezik, vagyis a míg az emberi szellemi constitutiv alkatrészei meg nem változnak. Mai eszünkkel arról azonban ne beszéljünk, hogy majd mit beszélünk akkor, ha elménk sarkalatos szabványai mássá lesznek. Ami beszédünk helyességére elég bizonyíték az, hogy a két ezred évesnél idősb Aristotelesi logika lényegében ma is szabályozója elménknek.

Semmi okunk sincs hát panaszra fakadni Schlauchhal a miatt, hogy az általa tárgyalt újkori philosophok az erkölcsi elvek stagnálását hirdetik. Épen ez a dicsérete az erkölcsi elvnek, hogy stagnál, valamint dicsérete magának az elmének is, hogy alapelveiben nincs napról napra változásnak kitéve.

Az eltérés köztünk és Schlauch közt az alapkérdés felfogása tekintetében áll, hogy mi a kereszténységet nem tartjuk adäquat harezosnak az újkori philosoph elméletek mellett, amiatt az egy ok miatt, mert a kereszténység nem elmélet, holott a nevezett philosoph tanok azok. Ugyancsak ebben rejlik annak az oka is, hogy mi a legújabb philosoph elméletektől sem féltjük a *kereszténységet*.

Természetesen egészen máskép alakulna a kérdés, ha a philosoph elméletek mellett nem a kereszténységről, hanem a kereszténység ama különböző elméleteiről volna szó, a melyeket theologia czimén tizenkilenc század történelme gazdagon produkált.

Slauch nagyváradi beszéde sokkal szellemesebb, semhogy csak egyetlen érv előhozását is megkísértené a theologia lomtárából.

*Értekezések a bölcsészeti tudományok köréből.*

(Pythagoras és szövetkezete, bölcsélet-történelmi értekezés, írta Zlamál Ágost. Megjelent a gyula-fehérvári róm. kath. főgymnasium 1889/90. évi értesítőjében, 53 lap. — Herbart neveléstudománya, írta

*Pacher* Donát. Megjelent a pannonhalmi sz. Benedek-rend győri főgymnasiumának 1889/90. évi értesítőjében, 110 lap. — Két fejezet egy általános paedagogiából. (Előadások alapjául). Megjelent a m. kir. tanárképző intézet gyakorló főgymnasiumának 1889/90. évi értesítőjében, 14 lap. — Az egységes középiskola, írta dr. *Mayer* György. Megjelent a zsolnai kir. kath. gymn. 1889/90. évi értesítőjében, 19 l.).

A kezünk közé jutott ez évi középiskolai értesítők közt összesen ez a négy az, mely bölcsészeti tárgyú értekezést közöl.

*Zlamál* Ágost érdemes munkát végzett, mikor Pythagoras és szövetkezete történetének nyomait, mint egyébként maga bevallja, másodrangú kútforrásokból összeszedte s eleven képpé alakította. Munkájának fejezetei a következők: Pythagoras föllépése és élete szövetkezetének megalapításaig; a pythagoreusok szövetkezetének czélja és jellege; a pythagoreusok szövetkezetének szervezete; a pythagoreusok szövetkezetének története.

\*

*Pacher* Donátot ama harc szemlélete vezette Herbart tanulmányozásához, mely ennek a philosophnak érdeme körül napjainkban folyik. Munkája: «Herbart neveléstudománya» nagyjában követi az «Allg. Pädagogik aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet» és «Umriss pädagogischer Vorlesungen» című művek alapgondolatainak egymásutánját. Igéri azonban szerzőnk, hogy meg fogja írni Herbart neveléstudományának s a Herbart-iskolának kritikáját is. *Pacher* e munkáját e szerint úgy kívánja tekinteni, mint Herbart neveléstani munkájának magyar agyvelőn átbocsátott kifejezését. S e czélját, tekintve a mű tömörségét, az irány választékosságát, teljesen el is érte. Munkája következő fejezetekre különül: Bevezetés 5—14 l.; kormányzás 15—23 l.; oktatás 24—63; fegyelmezés 64—110 lap.

\*

Sokkal kevesebb jót mondhatunk a m. kir. tanárképző-intézet gyakorló főgymnasiumának értesítőjében megjelent névtelen cikkről, mely ezt a címet viseli: Két fejezet egy általános paedagogiából. Ez a két fejezet tulajdonképp hat levélen, tizennyolczig számozott paragraphusból áll. A két külön fejezet címe ez: 1. A paedagogia alapjai és felosztása, mely hat paragraphust foglalt magában; 2. A vezetés elvei, melynek paragraphusainak száma tizenkettő. A mennyi a körmönfont paragraphusokból megérthető, az azt mutatja, hogy szerzője, épen mint *Pacher*, Herbart inspiratioja alatt állt. Az anonym szerzőnek

azonban, ellentétben Pacher tiszta, világos előadásával, gondja van arra, hogy köleszönyt bölcességét meglábolhatatlan homályba burkolja. Idézünk egy pontot belőle, a hatodikat, melyet a szerző a «világosság s könnyű eligazodás» szavaival vezet be, ezzel jelezni akarván, hogy ha másutt nem is, legalább ebben a hatodik paragrafusban világosan vezet, s olvasóját könnyen eligazítja. 6. «Világosabb a gondolatmenet s könnyebb az eligazodás, ha magában a nevelő munkásságban, mintegy meghatározott célra irányzott tevékenységben, megkülönböztetjük és pontosan meghatározzuk (sic!) a szükséges mozzanatok (!) s ezek alá, mint vezető fogalmak alá, rendeljük az egyes nevelő eszközöket (!) és eljárás módokat. Ez úton egymás mellé kerülnek a rokon tartalmú tételek és szabályok s inkább biztosítható a fősorolás teljessége. Személyes erkölcsiség lévén a nevelés célja, nyilván folyik belőle két különvált feladat. Az *első* maga az erkölcsiség ismeretése, az *erkölcsi világ összegének föltárása, emberi életnek és természetnek együttes erkölcsi méltatása*. Ne pusztán értelmi munka legyen a növendék *e tájékozódása* abban a körben, hol rá köteles hivatás várakozik; *egész lelkével, képzeletének minden gazdagságával és érzületének teljes hevével kell benne helyet foglalni* tudni. A nevelő munkásság *másik* része aztán épen arra törekszik, hogy a növendék a helyét valósággal el is foglalja. Tért nyitva, alkalmat nyujtva neki a cselekvésre, a nevelőnek gondoskodása oda irányul, hogy növendéke minden egyes tetteiben és tetteinek összefüggő sorában az erkölcsi világ megértett követelményeinek önszántából alávesse magát, lelkiismeretének engedelmessédjék.

A kettős tevékenység egységes célja által kapcsolatos egymással, de némiképen bizonyos ellentét forog fenn közöttük, melynélfogva gondolatban külön választhatók. Az *első* csak közvetve, a kívül álló, önmagában is élő erkölcsi világ útján jó érintkezésbe a növendékekkel, a *másik* közvetlenül a növendékre, a benne fejlődő lelki mozgalmakra vonatkozik . . .»

Következik az ekként közölt két «mozzanat» szóval megjelölése, melyet, feltéve, hogy az elemzés jó volt, az olvasónak magától ki kell találni. Tessék hát kitalálni, ez döntsön köztünk és az értekezés írója közt, hogy az olvasó kitudja-e találni a teljesen egyszerű, jól ismert paedagogiai fogalmat.

Aztán mily fonákságok egy rövid paraphrasisban: «Mozzanat... mint vezető fogalom . . . mely alá eszközöket rendelünk . . . s ez úton egymás mellé kerülnek a rokon tartalmú tételek».

Mily képtelenség az a kíváncsi, hogy a nevelő növendékének tárja föl az erkölcsi világ összeségét s méltassa előtte az emberi életnek és természetnek együttes erkölcsi értékét!

It is not an intelligible proposition, but a jargon! mondaná Bain.

\*

Dr. *Mayer* György, a végül említett egységes középiskola írója, az egységes középiskola nevében azt indítványozza, hogy csináljunk egy classikus középiskolát a kiválóbb tehetségű tanulók számára s egy modern középiskolát a többi tanuló számára, s hogy amannak selejtesebb tanulóit mindig alá hullhassanak a modernbe, illetőleg ennek jobbjai fölemelkedhessenek a classicusba, mindkettőben tanítsuk az első osztálytól a nyolczadikig a latin nyelvet.

*A philosophia helyfoglalása a budapesti tud. egyetemen 1890/91 első félévi tanrendében:*

*Lubrich* Ágost: Különös neveléstan, heti 3 óra; az újkor neveléstörténelme, heti 2 óra.

*Medveczky* Frigyes: Ethika, heti 4 óra; psychologia, heti 2 óra; philos. seminarium, heti 2 óra.

*Beóthy* Zsolt: Poetika, heti 4 óra; Sophokles Antigonájának fejtegetése, heti 1 óra.

*Pauer* Imre: Ethika, heti 4 óra; a philosophia történelme, heti 2 óra; philos. gyakorlatok, heti 1 óra.

*Kármán* Mór: Ethika, heti 4 óra; a paedagogiai elmélet története, heti 3 óra.

*Alexander* Bernát: Psychologia, heti 2 óra; a történet philosophiája, heti 1 óra.

*Bánóczy* József: A philosophia története a középkorban.

*Bokor* József: A nevelés és oktatástan történelméből: Rousseau és Kant, heti 2 óra.

*Buday* József: A philosophia jelenlegi állása, különös tekintettel Fechner, Wundt, Comte és Spencer rendszerére, heti 3 óra.

*Schnierer* Aladár: Jogbölcészlet, heti 5 óra.

*Pulszky* Ágost: Jogbölcészlet, heti 5 óra.

*Csarada* János: Válogatott kérdések az észjog köréből, heti 1 óra.

*Pikler* Gyula: Bölcsészeti bevezetés a tárdalmi tudományba.

### Folyóiratok szemléje.

A *Budapesti Szemle* 162—164. száma bevégzi *Pauer Imre*: Az «ethikai determinismus elmélete»<sup>1</sup> című nagybecsű tanulmányának közlését. A tanulmány első felét, hosszabb kivonatban, megelőző számunk hozta. Bemutatjuk most a második felét.

A negyedik közlemény első fejezete — B. Sz. 162. szám — *Ujabb elméletek* címet visel s ebben említve van Montaigne, Charron; tárgyalva vannak a XVII. és XVIII. század angol moralistái, az angol utilitarismus és a skót iskola, végül Kant és Schopenhauer elméletei.

Kiemeli Sz., hogy Angolországban *Bacon* ethikai eszméi szolgálták anyagul egy önálló és minden vallási befolyástól ment ethika megalapítására. *Hobbes* a természetes erkölcsiség codexét már hasznossági alapokra fekteti s szerinte az erkölcs őszinte és állandó törekvés arra, hogy minden cselekedetünket az ész követelményeinek megfelelőleg rendezzük be. *Cudworth* viszont az erkölcsiséget a lélek eredeti örökségének s oly értelmi erejének vallja, melynek segítségével az állati ösztönökön és érzéki szenvedélyeken úgy tud uralkodni, hogy az ember minden cselekedetében egész könnyen bír a legfőbb s már önmagában is jó után törekedni. *Cumberland*, hasonlókép *Hobbes*szel ellentétben, az erkölcsiségnek következő fogalmát állítja föl: A tevékeny jó akarat legfőbb foka, melyet minden észszel felruházott cselekvő lény a hozzá hasonlók iránt mutathat, ugy a köznek, valamint minden egyesnek legboldogabb állapotát teremti, sőt annak nélkülözhetetlen feltétele. A legfőbb erkölcstörvény e szerint a közjó, minden a mi ehhez vezet, erkölcsi. Sz. azt tartja, hogy *Cumberland* elmélete tett legmaradandóbb benyomást az ethikai kutatásokra. *Locke* abban tér el *Cumberland*tól, hogy a moralitás megalapítására egy eredeti, socialis ösztön föltételelét szükségtelennek tartja, sőt határozottan abban a nézetben van, hogy az élvezet és fájdalom érzetének tehetségén kívül, egyáltalán semmi sem születik az emberrel. Szerinte az erkölcsi jó és rossz semmi egyéb, mint a mi önkéntes cselekedeteinknek megegyezése vagy meg nem egyezése egy törvénnyel, a melynek erejénél fogva a törvényhozó akarata szerint ránk valami jó vagy rossz háramlik, a mi jutalmazásnak vagy büntetésnek neveztetik. E tanok

<sup>1</sup> A napokban önállóan is megjelent e czimen: Az ethikai determinismus elmélete. Irta *Pauer Imre*. A m. tudományos akadémia által a Gorové díjjal jutalmazott pályamunka. Budapest, 1890. 8<sup>o</sup> 204 lap. Ára 1.20 frt.

ellen *Shaftesbury* szólal fel, ki azt a nézetet vallja, hogy bizonyos socialis hajlamokat okvetetlenül föl kell vennünk az emberben, ha természetét meg nem akarjuk hamisítani. Szerinte az erkölcsiség az ember bevégzett természetes állapota, a tökéletes egyensúly a hajlamok és indulatok közt. Egészen nyilvánvaló tehát, hogy vele a legnagyobb belső megelégedésnek is összekötvé kell lennie. Az ő optimistikus erkölestani nézetével *Mandeville* pessimismusa jut szembeszökő ellentébe, ki tagadja az erkölcsiségnek jelentőségét a társadalom fölvirágzásában s a kultúra kifejlődésében. Szerinte az erkölcsiség a hízélgés és gög torzszüleménye, mely eleinte csak arravaló volt, hogy egyesek előnyeit segítse elő, de a köznek semmi hasznára sincsen. *Hartlay* a theologiai utilitarismus szószólója, mely elméletet *Paley* alapít meg, kinek nyomán halad *Hutcheson* is. Viszont *Hume* és *Smith* az erkölcsiség önálló megalapításában fáradoznak. Az erkölestan fejlődésében, mint általában a philosophiában *Kant* fordulópontot képez. Sz. «rabszolga morálnak» nevezi az ethika kategorikus imperativusát. Tüzetesebben foglalkozik aztán *Kant* moralтана bírálatával s végül kimondja, hogy «*Kant* erkölestanának összes fogalmai tulajdonképen a vallási morálból átkölesönzött fogalmak, philosophiai terminusokkal feldíszítve és a priori észfogalmakká graduálva.» Helyesli Sz. *Schopenhauer* maró kritikáját. «Csak az a baj — mond Sz. — hogy *Schopenhauer* is erősebb volt a rombolásban, mint a szervezésben s midőn bámulatos merészséggel ugyszólván az erkölestan összes fogalmait és hagyományos tantételeit halomra döntötte, a constructiv munkában már korántsem volt oly szerencsés.» Tüzetesen fejtegeti ezután a *Schopenhaueri* moral elméletét, melynek «egyik» hibája gyanánt azt tünteti föl, hogy a cselekedeteket három fő indokra: az egoismusra, a malitiára és a részvétre vezeti vissza. A két első tulajdonkép közös forrásból fakad, mond szerzőnk, az utóbbi pedig szűkkörű s helyébe az önzetlenség teendő. *A moralitás fogalmának végérvényes szövegezése* czimen bemutatja az embertelenséget és az önzetlenséget, mint cselekedeteink utolsó két forrását. Az utóbbi az erkölcsiség forrása, mely változatlanabb és hatásában biztosabb, mint akár az állami, akár a vallásfelekezeti törvényhozás szabványa. A vallási és az állami törvények hatásukban nagyon is föltételesek és változók, elannyira, hogy e tekintetben az önzetlenséggel, mint erkölcsi motívummal párhuzamba sem állíthatók. Sem a közjólétnek, sem a kölcsönös szeretetnek és humanismusnak, sem az önzegélyezés és egymást kölcsönösen támogató

részvétnek és egyéb rokon érzelmeknek nem lehet más oly kiapadhatatlan forrása, mint a milyen biztos szülő-oka mindezen társadalmi javaknak «a minden mesterséges constructiótól ment, mert magában az emberi természetben gyökerező, önzetlenség.» Az önzetlenség a legszélesebb körü nemes character tulajdonság. «Valamint az önzés az *érzéki* élet érzeteinek és élvezeteinek a fő forrása: úgy az önzetlenség a magasabb *szellemi* és *erkölcsi* hajlamoknak és érzelmeknek az alapformája, és így a moralitásnak mindenestre legjogosultabb principiuma... Ha tehát a moralitás lényege az önzetlenségben áll, úgy igen egyszerű a consequentia: hogy a moralitás is character-tulajdonság; vagy talán érthetőbben kifejezve, az a természetes folyamánya ennek az előzménynek, hogy a moralitás a character dolga; a characterhez és sajátjaihoz van kötve, szervezete és eredeti dispositiói szerint változik, fejlődik és fejleszthető; és ellenére, vagyis természetével ellenkező módon, semmiféle erőszakkal sem lehet vele kényünk kedvünk szerint elbánni!... Ime az ethikai determinismus a maga tiszta valóságában!» *Az erkölcsi felelősség elmélete* czímen a felelősség fogalmát, az indeterministicus elméletét veszi bírálat alá, mely részben arra az eredményre jut el, hogy a felelősségnek gyökere abban a tudatban rejlik, hogy a mit tettünk, azt saját egyéni characterünk-ből folyólag cselekedtük, minélfogva annak következményeit elviselni is kénytelenek vagyunk, minden tekintet nélkül arra vajjon hatalmunkban állott-e vagy nem másképen cselekedni. És ebben, az ily módon fölébredt érzésben, és abban a tudatban, hogy a mit tettünk, szándékosan tettük, rejlik az erkölcsi felelősség.

*Az erkölcsi beszámítás fogalma* — B. Sz. 163. sz. — czímet viselő fejezetben a beszámításról azt mondja Sz., hogy «a beszámítás sajátlag nem egyéb, mint a felelősség fogalmának érvényre emelése, gyakorlati alkalmazása; azon cselekedetek következményeinek, a melyekért a cselekvő alany felelős, érdemül vagy a nélkül való fölrovása, egy szóval: az elkövetett cselekedet megjutalmazása, vagy megbüntetése.» Erős tárgyilagossággal analysálja aztán Sz. a jogi, vallási és erkölcsi beszámítás jogosultságát, valamint a beszámítás értelmét a deterministikus és az indeterministikus állásponton. Egy helyen így szól: «A különbség, mely a háromféle beszámítás közt van, abban formulázható, hogy míg a jogi beszámításnál a jogrend, a vallási beszámításnál a vallásos élet létesítése és állandósítása a főczél, mely egy-szersmind az említett két fajta beszámítás rendelkezésre álló eszközeivel

erőszakosan is megvalósítható: addig az erkölcsi beszámítás csak külső és kényszereszközökkel nem érvényesíthető motivumokat szolgáltat arra nézve, hogy *a)* a gonosz akarat erkölcstelen cselekedetekben minél ritkábban és csak nagy nehezen nyilvánulhasson; *b)* olyan cselekedetek végrehajtására pedig, melyek ha intentiójukat tekintve nem is, de külső formájukban mégis erkölcsi jelleműek, még kedvezőtlen erkölcsi hajlamuk mellett is annál több ösztönző indító ok álljon az akarat rendelkezésére.» — *A törvény fogalma az ethika rendszerében* czimen az ugynevezett lelkiismereti törvény mibenlétét vizsgálja s arra az eredményre jut el, hogy a lelkiismeret minden ízében mesterséges módon: nevelés, szoktatás, tanítás stb. által keletkezik, fejlődik és domborodik ki egy olyan elvszerű életszabálylá, a melylyel aztán cselekedeteinket és érzelmeinket állandón vagy esetről-esetre mérlegelni szoktuk... Magára az erkölcsi életre nézve lenne a legveszedelmesebb dolog, ha minden egyes ember egyéni lelkiismerete szavát, már ipso facto, minden további bírálat nélkül egyszersmind az erkölcsiségnek jogosult criteriuma gyanánt kellene tekinteni. A maga saját értelme szerint véve a törvényt, az emberi akaratra nézve csak két törvény constatálható: a motivatio törvénye, mely azt jelenti, hogy motivum nélkül semmiféle cselekedet sem jöhet létre; és a character törvénye, mely ismét azt fejezi ki, hogy a character az indokra csak a maga saját eredeti természete szerint reagálhat és ilyen reactio nélkül semmiféle cselekedet sem részesülhet. Mind a kettő, mint minden természeti törvény, hatásában absolut, és így a törvény eredeti fogalmának megfelel. — *Az erkölcsi kötelesség fogalma* czimet viselő fejezetben mindenekelőtt a kötelesség fogalmát analysálja Sz. és azután kimondja, hogy «a kötelesség fogalma nem ethikai, hanem jogi és theologiai fogalom. A tudományos ethikának az a föladata, hogy a moralitásnak az emberi természetben és szervezetben rejlő alapjait kutassa föl és ez alapokon értelmezze és iparkodjék megfejteni az erkölcsi élet tüneteit, és különböző jelenségeit. «A polgári és vallási kötelességek kieroszakolják a morális jellegű cselekedeteket, de nem ám a moralis érzületet és characteret... És ez nagy különbség!» — *A különböző kötelességcsoportok* czimű fejezetben találóan fejtegeti Sz. annak az elméletnek tarthatatlanságát, mely a kötelességeket így csoportosította: Isten, magunk és embertársaink iránt való kötelességek. Végeredményképen kimondja, hogy a kötelesség fogalmának tényleg nagyon csekély szerep juthat az ethikában, mert



legfőlebb idealis jelentményben használható azon cselekedetek megjelölésére, a melyekkel a társadalmi élet idealis céljait leginkább meg lehetne közelíteni, de épen nem abban az értelemben, mintha általok maga a moralitás is ki lenne erőszakolható, mint azt az indeterministikus ethika tanítja. — *A kötelességek összeütöközése* czimtel fejezetben az indeterministikus elméletet utolsó zugáig üldözi Sz. s biztos kézzel tépi szét mesterséges hálózatát.

Az utolsó közlemény — B. Sz. 164. sz. — első fejezetében, *a moralitás megvalósulásának feltételei* czimén a moralitásra befolyással levő physiologiai és sociologiai tényezők fölött tart szemlét szerzőnk. Első és legfőbb alaptétele a moralitásnak a megfelelő, egészséges szellemi constructio, az ugynevezett szellemi normalitás. A tőle való eltérések a criminalitás útjait egyenetlik, s ezek vagy az idegrendszeren belül, vagy azon kívül eső pathologikus formák. A socialis tényezők hatásának mértéket a moral- és criminalstatisztika adatai szolgáltatják. Annak, a ki komoly tudományos szándékkal akar itt eljárni, csak egy útja van, az, hogy a tényeket, az emberi élet eseményeit kérdezze meg, és azok után a számadatok után induljon okoskodásaiban, melyeket a moralstatisztika nyújt a társadalmi élet különféle jelenségeiről, a társadalmi intézmények szervezete befolyásáról, és az így nyert alapon vonja le következtetéseit értékök és jelentőségök felől. Sorra veszi ezután Sz. a moralstatisztika által megkérdezendő fotosabb adatokat, a születési, a házassági, a családi statisztikát, a házasság fölbonthatóságának kérdését, a gyermeknevelést, a törvénytelen házasság, a prostituczió kérdését, a törvénytelen születések, a lelenczházak tanuságtételeit, valamint a legfontosabb intézményeknek a moralitásra gyakorolt befolyását. Mindezek figyelembevételével ujlag figyelmeztet arra, hogy az erkölcsi élet tünetei semmi esetre sem magyarázhatók meg az indeterministikus ethika elvei és elméletei szerint, sőt inkább lépten-nyomon az ethikai determinismus mellett bizonyítanak. *A megvalósult moralitás és immoralitás formái* czimén az ethikai erény és ethikai véték kérdésével foglalkozik. «Minden olyan cselekedet, a melyben önzetlen jóakarát nyilvánul, ethikai erény; és minden olyan tett, melyet önző rosszakarát hoz létre, ethikai véték. Valamennyi egyéb cselekedet pedig erkölcsileg közönyös.» Végül a befejezésben tíz pontban foglalja össze szerzőnk az ethikai determinismus hitvallását. E pontok rövid tartalma a következő: A moralitás gyökere az organisatióban van; a moralitás kifejlődése a determinált

characternek eredménye; moralitás dolgában az egyének hatalmi köre meg van szabva, characterét senki meg nem változtathatja; a jellemfejlesztés az individualis természet előnyös alapsajáttságainak kifejtésében, a káros hajlamok kiképződésének megakadályozásában áll; jellemátalakulás egyedül és kizárólag a szervezet átalakulása után jöhet létre, a mi hosszú pszichológiai processus eredménye; fő dolog testi és szellemi egészség ápolása, morális társadalmi viszonyok teremtése. Az állam kettős szolgálatot tesz a moralitásnak: elzárni törekszik az immoralitás útját, megszilárdítja a jog-, igazság- és törvénytiszteletet; a család mint a második etikai intézmény elhatározó befolyással van az utódokra, elősegítvén az új nemzedék characterre egészséges fejlődését. Végül az egyház a «szeretet gyakorlatok» eszközeivel tesz nagy szolgálatot a moralitásnak. Szerzőnk etikai hivallásának utolsó pontja így hangzik: «Semmiesetre sem állunk tehát ingatag alapon, ha ismételten is hangsúlyozzuk, hogy a moralitás és immoralitás szorosan össze van növe egész existenciánkkal, és mélyen benn gyökeredzik az emberi társadalmi viszonyok szülte factorok: az állami institutiók, család, egyházi intézmények és egyes physikai befolyások által, habár hosszabb idő alatt, de mégis módosítható organisatióban. E tényezők közbejöttével alakul és fejlődik a character, mint a moralitás egyik alapföltétele, a minthogy ők szolgáltatják az indító okokat, motivumokat is, a moralitás másik alapföltételét, melyek a characterre tette ingerlik. Minden erkölcsi cselekedet pedig, az ily módon etikailag determinált (a character és motivum között s determinatiója alatt álló) akarat eredménye, melylyel szemben az indeterministicus akarat egész hatása és szereplése a morális cselekedetknél merőben illusorius.»

\*

A *Természettudományi Közlöny* ez évi augusztusi száma dr. Székely Ágoston fordításában közli Burdon Sanderson tanárnak, a British Association biológiai osztályában: «Alapelvek és kérdések a physiologiában» czimen tartott elnöki beszédét. E beszéd több ponton érintkezik a philosophiai problémákkal. Egy pontját, mely az angol exact kutatást jellemzi, s a philosophiai speculatióknak e téren útát mutat, átvesszük a következőkben: «A physiologiában azok a legélénkebb figyelemmel kísért kérdések, a melyek az élet elemi mechanismusának alapjára vonatkoznak. Az élet szót a physiologiában oly értelemben használják, a melyet, ha úgy tetszik, műértelemmel lehet nevezni, és jelzik vele csupán a változásnak állandósággal összekötött állapotát. A szó e korlátolt értelmében tehát arra a kérdésre, hogy mi az élet:

a felelet megközelíthető; nem szükséges azonban mondanom, hogy ez a szó magasabb értelemben — magasabb, mert természetünknek felsőbb tehetségeit igényli — a mechanismuson túl fekvő valamit fejez ki, mely talán inkább annak oka lehet, mint eredménye. Az ilyesféle viszony felismerésére való törekvés az, a mit vitalismus néven értünk. Beszédem elején megemlékeztem azon anti-vitalistikus irányzatról, a mely tudományunknak e század közepén létrejött nagyfokú haladását kísérte. De épen e mozgalom tetőfokán visszahatás indult meg a vitalismus felé, a melynek Virchow, a modern pathológia megalapítója volt a fő vezetője. Most, egy emberöltővel később, ugyanilyen irányzat kezd mutatkozni különböző helyeken. Mit jelent ez az irányzat? Szerintem most is csak az a jelentősége, mint volt akkoriban. Harmincz évvel ezelőtt a sejtnek, mint a vitális működés alapjának felfedezése új volt, és a titok, a mely előbb az egész szervezetre vonatkozott, áttevődött az egységre, a mely a míg mindenféle más kimagyarázására szolgált, maga megfejtetlen volt. Ügylátszott, hogy a sejt felfedezése az élet mechanismusát nagyon megközelítette; ma pedig iparkodunk még közelebb jutni hozzá, és ugyanolyan eredménynyel. Mértékeink sokkal tökéletesebbek, módszereink finomabbak; ezek az igazi módszerek azonban eljuttatnak zárt helyekre oly tünetmennyekkel, a melyek noha szabatos kutatás határain belül vannak, mivoltukat illetőleg titokba vannak burkolva, a mely annál mélyebb, minél inkább ellentétbe jutnak a környező állapotokra vonatkozó szabatos ismereteinkkel. Ha igaz, a mit mondtam, akkor nagyon kevés alapja van némelyek azon félelmének, hogy az élet-mechanismus pontos kutatásának szokása arra vezeti az embereket, hogy csupán az ilyen módon megtudható tekintsék az ismeret egyedüli nemének. A törekvés most bizonyára épen az ellenkező irányban halad. A mitől óvakodnunk kell, az az, hogy ne keverjünk össze két módszert, és hogy ne engedjük meg, a mennyire minket illet, a philosophiai speculatiót benyomulni tárgyunkba. Örömet és szívből hódoljunk az «isteni philosophiának», de hagyjuk ezt a hódolatot tudományunk határain kívül. Engedjük meg, hogy azok, a kik erre hajlandók, átlépjék a határt és bölcselkedjenek; az én véleményem azonban az, hogy sokkal inkább vezet haladáshoz, ha legjobb erőnkől iparkodunk a szerkezetre és működésre vonatkozó olyan tényeket szolgáltatni a tulajdonképeni philosophusoknak, a melyek segítségökre lehetnek azon mélyebb kérdések kutatásában, a melyek az embernek a multhoz, jelenhez és az ismeretlen jövőhöz való viszonyára vonatkoznak.»