

MAGYAR
PHILOSOPHIAI SZEMLE

SZERKESZTI ÉS KIADJA

BOKOR JÓZSEF
EGYETEMI M. TANÁR.

IX. ÉVFOLYAM.

1890. V—VI. FÜZET.

BUDAPEST

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

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

TARTALOM.

| | Lap |
|--|-----|
| 1. <i>Dr. Kuncz Ignác</i> : Önkormányzat | 321 |
| 2. <i>Böhm Károly</i> : A lélektan ismeretelméleti alapjai | 354 |
| 3. <i>Pikler Gyula</i> : Az objectiv létben való hit lélektana | 425 |

Értesítő.

A neveléstudomány kézikönyve. Irta *Felméri Lajos*. Ismerteti *Sebesztha Károly*. 458. — A philosophia világirodalma 1887—88-ban. 476. lap.

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

ÖNKORMÁNYZAT.

I. Általános megjegyzések.

Hazánkban a levegő tele van közigazgatási reformmal és ennek során az önkormányzat kérdésével.

Örvedetes dolog, hogy ezen tárggyal mindenki foglalkozik, mert ez az államnak etikailag intenzív fejlődésére mutat a népöntudatban. Ugyanis az állam nem pusztán intézményekben áll, hanem a polgárok lelkében élő személyes létet képez, s minél többet foglalkoznak közdolgokkal a polgárok, annál inkább élő, öntudatos valósággá lesz az államnak ezen etikai személyes léte.

A közigazgatási reformra vonatkozó érdeklődés általánosságának örvedetes tényéhez azonban egy fölötte sajnos jelenség fűződik. Értem azon frivol fölületességet, melylyel e nagy horderejű kérdés tárgyalásánál gyakran találkozunk. Elv és érv sokszor kizárólag egy-két külföldi modern közigazgatási rendszerből vétetik. Ehhez hozzá adatik néhány hires külföldi tudósnak a neve, és készen van a recept.

A szóban forgó probléma oly fontos, hogy annak gyökeréig kell ásnunk, ha azt jó sikerrel akarjuk megoldani. Gyökeréig kell ásnunk *történetileg* és *bölcsészeti*leg. A történet és a bölcsészet világosságát kell árasztanunk közigazgatási reformunk egész rendszerére. A mit évezredek gondoltak és tettek, mindazt föl kell használnunk ily nagy törvényhozási föladat sikeres megoldása végett. Különösen azt, mit a magyar nemzet gondolt, vagy tett. Az összes mult, mint egész, a jó reform kiindulási pontja. Természetesen a jelen kor is, melyben a nálunk annyira irányadó külföldi modern közigazgatási rendszerek szerepelnek, a történet nagy egészéhez tartozik. De végre is a jelen csak egy lap a világtörténet könyvéből, honnan a népfejlődés államférfias vezeté-

sének törvényeit tanuljuk; a jelen csak egy töredék azon idealis tökélyetességből, melyre törekednünk kell.

Az állat a jelen pillanatnak él. Neki nincs sem története, sem idealis célja. Ellenben mérhetlen gazdagság tárháza lehet az emberi lélek. A szellemileg kellően kifejlett ember lelkében hordozza legalább nagy vonásokban mindazt, mit az emberiség és saját nemzete átélt, és ezen erővel törekszik megvalósítani a maga philosophiai ideáljait. Ily ember lelkében ott van az emberiség a maga történeti és bölcsészeti nagyszerűségében. De ily ember lelkénél is dicsőbb jelenség, egy ethikailag, mint világtörténeti alany, kellően kifejlett nemzet, mely a maga kulturájába és intézményeibe fölveszi mindazt, mit a világtörténet maradandót alkotott, és ezen nagyszerű eredményt a saját történetében nyilvánuló individualitása szerint, vagyis a maga geniusának szellemében teszi az állambölcsészeti eszmék öntudatos megvalósításának alapjává. Világtörténeti és philosophiai látó körre van szükség, mert ily látó kör nélkül nincs haladás, hanem csak változás, mint mikor a fölhők kergetik egymást.

Fájdalom, épen ezen történeti és philosophiai pillantás korunkban rendkívüli módon meggyöngült. A jelen pillanat érdekei, borzasztó küzdelmei a létért folyó háborúban, érzéki iránya és gyönyör-hajhászata oly teljesen betöltik az emberek lelkét, hogy feledik a multnak traditióit és a jövőnek idelájait. Történeti érzék és észjogi lelkesedés nincs. Az elmék a jelen pillanat börtönében vannak; e szerint alakul a közvélemény. A mi a börtön falain kívül van, az hiábavalóság. Plato barlangjának sötét falain átvonuló árnyak képezik korunkban a realitást; s a teljes napfény a modern szemekben hiú ábránd. Évezredek kárba veszttek, nemzetünk multja is kárba veszett. A bölcsesség követ a mai kor megtalálta. Íme ezernyi reformterv, melyben nincs se történeti erő, se bölcsészeti kritika, csak a pillanat exigentiáinak sötétsége!

A társasági és a nemzetállam vezérelveinek összekuszálása, a hatalmi ágak elkülönítésének elavult elmélete, a történeti folytosságnak régi nevek és szavakban való keresése, a biologiai érzéknek teljes hiánya jellemzi azon nézetek nagy részét, melyek közigazgatásunk reformjára nézve napfényre kerülnek, hogy a nemzeti ész napfényét elhomályosítsák. A nemzeti politika fényes palástjában a burokratikus központosság csontváza lézeng. Az államigazgatás dicső szobrának piedestálját a nemzetállam romjaiból építik. A négyszögös kört nem

látják, de ellenmondást teremtenek ott, a hol nincs. Tűznek és viznek nézik az állami és megyei igazgatást, s mindkét részről félre verik a harangot. A hol orvosi műtetre van szükség, ott az egyik fél vonakodik késhez nyulni, a másik holt testet akar boncolni. De vajjon holt test-e a nemzet?

1848 előtt bár a rendi államnak kevesbé tökéletes formáiban, de volt hazánkban jelentékeny érzék az *organicus államfogalom* iránt. Ma az államot mindenki egy gépnek tekinti, mely a gazdasági érdeknek van hivatva szolgálni. A legtöbben olyan forma közigazgatási reformot contemplálnak, milyen volt egykor a nyelvújítás, mely magyar szavakat magyartalanul képzett és idegen mondattan szerint rakott egymás mellé. Ismerjük e lánczokat. Tudjuk, mily nehéz azokat lerázni. A nyelvben még nem szabadultunk meg egészen azoktól; már is intézményeinkben rakjuk azokat magunkra!

A külföld politikai irodalmát természetesen föl kell használnunk közigazgatási reformunkhoz. Csakhogy ez nem abban áll, hogy egyikét idézettel hivalkodunk. Lepkék gyanánt röpködnek a közigazgatási nézetek, himporként ragyog szárnyukon a külföldi tudomány, de le is kopik a legkisebb érintésre. Nálunk a külföldi neveknek nagyobb a tekintélye, mint a hazai érveknek, s minthogy sokan rohannak a dicsőség trónja felé, nagy a verseny; s végül az a győztes, kinek leginkább sikerül a maga szellemi egyéniségét valamely külföldi hírneves tudós köpönyegével eltakarni és láthatatlanná tenni.

Különösen kedvelt újabban a Stein Lőrincz köpönyege, mint azt a közigazgatási reformra vonatkozó eszmemozgalom eléggé bizonyítja. Steintől bizonynyal igen sokat tanulhatunk, csakhogy nem ollózva, hanem művén az önálló gondolkodást megedzve. Stein alkotmányelmélete és a magyar alkotmánytörténet igen különböző alapokon nyugosznak. A mit mi magyarok Stein könyvéből fölhasználni akarunk, azt előbb át kell alakítanunk, mint átalakítja a méhe a virágokról szedett anyagot. Mert furesa egy alkotmányvár a Stein Lőrincz elmélete. A várat hatalmas bástyák és sánczok védik. Szédítő magas tornyai az égbe merednek, s a fölhők villámaint harezra hívják ki. A falakon sűrűen elhelyezett ágyuk komoran tekintenek a messzeségbe. És e szörnyen fölfegyverzett erősség mégis nem egyéb mint alkotmányos parádé. Mert a várnak egyik oldalán van egy széles bejárat, melyet sem árok, sem bástya félbe nem szakít. Sőt inkább puha pázsit takarja ezen bejáratot, és fák árnya kellemessé teszi azt.

S messze ragyogó betűkkel a vár homlokára van írva, hogy bármely oldalról támadja meg azt az ellenség, az egész szörnyű erősség minden erejével ellenszegül. Kivételt képez csak az említett kényelmes bejárat. Ezen bármikor tetszik, bevonulhat az ellenség. Itt egy puskalövés sem fogadja; sőt virágot hintenek elejbe.

Íme ez Stein Lőrincz alkotmányos erőssége! Mert ha egy porzemet elveszünk a miniszteri felelősségből, annyi mint ha az egészet megsemmisítenők. Ámde Stein sziklákat vesz el abból, s mint hirneves tudósunk, *Kautz Gyula* megjegyzi, «a miniszteri felelősség nagy elvét illusoriussá teszi».

Alig érthető, miként jöhet valaki arra a gondolatra, hogy Stein önkormányzati rendszerét kiollózza a magyar közigazgatási reform számára. Stein közigazgatási elméletében az önkormányzatnak egészen más értelmezése van, mint a hazai alkotmánytörténetben. Mig nálunk ép úgy, mint Angliában a közigazgatásnak egész nagy rendszere, *annak mindkét alakja, kormány és önkormányzat*, ugyanazon egy elvet fejez ki, t. i. a nemzetnek állami szabadságát (a kormány kifejezi ezt egyetemes vonatkozásaiban, az önkormányzat pedig helyi vonatkozásaiban), addig Stein elméletében a kormány és önkormányzat *két különböző* elven nyugszik, az egyik az államigazgatás, a másik a szabad igazgatás elvén (als Ausdruck der beiden Principien der *staatlichen* und der *freien* Verwaltung).

A korszakokat jellemzik kedvencz eszméik. Korunkban is van a hazai közvéleménynek egy kedvencz eszméje, mely annak bureaukratikusan irányú egymagában is eléggé elárulja. Értem ez alatt azon túlzott jelentőséget, melyet a *közszolgálati pragmatikának* tulajdonítanak. Ez ma a legnépszerűbb jelszó. Sokan azt egyetemes gyógyszernek tekintik, mely minden bajt meggyógyít és valami hivatalnoki mennyországot hoz a földre. Hogy a dolog fontosságát kellően kiemeljék, páriáknak nevezgetik a hivatalnokokat. Immár minden fogalmazógyakornok azonnal martírrá lesz, ha főnöke néhány javítást tesz a fogalmazványon. Szekaturák martírja, kit pályája küszöbén haszonvehetetlen gyanánt akarnak föltüntetni!

Semmi sem áll távolabb tőlem, mint a közszolgálati pragmatikát kicsinyleni. De a politikában vannak igazságok, melyek csak addig igazságok, mig azoknak jelentőségét más dolgok jelentőségével kellő arányban tartjuk. A közszolgálati pragmatika magában véve igazság. De mikor a közszolgálati pragmatika számára száz szavunk, is van,

s a *nobile officium* számára egy sincs, midőn a fizetések, élethivatásos, bureaui elem minden, s az ingyenes állami munkát folytató polgár semmi, midőn azon vagyunk egész tüzzel, hogy a burokratának haja szála se görbüljön meg, de a nemzetállam szervezetét sántán, esonkán hagyjuk, akkor a közszolgálati pragmatika hazugsággá lett. A nemzetállamnak vagyis a nemzetnek, mint igazi activ államalanyának, súlypontja, a polgárok ingyenes állami munkájában van. A fizetések hivatalnok az önkormányzatban csak arra való, hogy az állami munkát teljesítő polgárnak, mint a népelet közigazgatási organumának, szakszerű képzettségével folytonosan segítségére legyen.

Igazság magában véve a közszolgálati pragmatika, mert a hivatalnok jogát is a törvény oltalmában kell részesíteni. De midőn a hivatalnok jogát úgy akarjuk biztosítani, hogy az állam jogát fölálldozzuk; midőn a közszolgálatot egy csontvázzá akarják szervezni, melyben öntölálldozás és gépies munka, lángész és közepszerűség egy sorsban részesül; midőn a hivatalnok biztosságát többre becsüljük, mint az államérdeket, akkor a közszolgálati pragmatika igazság lehet a *hivatalnokállam* szempontjából, de a *nemzetállam* igazságai közé nem tartozik.

A fizetések hivatalban van magánjogi elem is; pl. a hivatalnok joga a fizetésre, a nyugdíjra. S ez egészen rendén is van. A modern állam nem lehet el élethivatásos hivatalnoki kar nélkül. S igazságosan nem lehet követelni, hogy valaki egész életét minden jutalom nélkül egy hivatásnak szentelje. Ha az élethivatásos hivatalnok megfelelő jutalomban nem részesülne, akkor a gazdagok nem volnának hajlandók magukat ezen pályára adni, a szegények pedig egyáltalán nem is adhatnák arra magukat. Az élethivatásos hivatalban tehát van magánjogi, *szerződési* elem.¹ De ha a hivatal ezen magánjogi eleme előtérbe lép, s uralkodó momentummá lesz, ha a *nobile officium*, melyben nincs se szerződési jelleg, se magánérdek, már szóba sem jöhet, az valóban nagyon szomorú egy állapot. Feneketlen önzésnek, a legrosszabb fajta burokratizmusnak előjele az, ha oly hivatali rendszer, melynek vonásai közé a «do ut des» nem tartozik, és mely tiszta ethikai

¹ Azon tétel ellen, hogy az államhivatal szerződésen alapul, azt hozzák föl, hogy kényszeríteni lehet a polgárt hivatalviselésre, mint kényszeríteni lehet őt katonáskodásra. Azonban ezen ellenvetés az élethivatásos hivatal szerződési jellegét nem czáfolja meg; mert arra, hogy valaki bármiféle hivatalt élethivatássá teyen,

lényeggel bir, a népélet lehetetlenségei közt foglal helyet, vagy legalább ily lehetetlenségnek tartatik. A fizetéses hivatalnoknak is, midőn hivatalos funkcióját teljesíti, el kell felednie, hogy ő fizetésért lépett hivatalba, s kötelességét tisztán az állam iránt való szeretetből kell teljesítenie. De honnan fog táplálkozni ez a szellem, ha senki az államnak ingyen szolgálni nem akar? A polgároknak önzése és közönye nem fogja előmozdítani a fizetéses hivatalnok önfeláldozását és lelkesedését. S képzelhető-e a polgárok részéről az állam iránt nagyobb közöny és fagyosabb önzés, mint ha a nobile officium az ábrándok országába költözik.

Két csatakiáltás hangzik végig az országon. Egyik államigazgatásért kiált, s halált zúg a megyére. A másik az államigazgatás ellen dörög, s a hivatalnokok választásában látja a megyét. De milyen államigazgatás lesz az, melynek rendszerében az önkormányzat helyet nem foglal? És milyen megye lesz az, mely az államigazgatásnak negatívója akar lenni, tehát valami új, eddig ismeretlen kategória, valami olyas, a mi sem nem államigazgatás, sem nem magánigazgatás? Ha az említett csatakiáltások komolyan vétetnek, akkor azon alternatíva előtt állunk, hogy vagy lesz egy bürokratikus államigazgatásunk, melyben ott lesz a nemzet holt arczépe, de az élő nemzet mint activ államalanys, onnan hiányzik; — vagy lesz anarchikus önkormányzatunk, melyben pezseg igen sok élet, de ez nem az államilag szervezett nemzetnek élete lesz, hanem magánérdekeké. A megyei önkormányzatnak, *mint államigazgatási alakzatnak*, nálunk ma nincs se jelszava, se pártja.] Ma vagy államigazgatás kell az embereknek megye nélkül, vagy oly megye, a mely nem államigazgatás. De hisz hazánk történetének legkimagaslóbb tényei közé tartozik a megye, mint az alkotmányos államigazgatás rendszerének egyik nagy alakja.

a modern állam nem kényszerít senkit, ép oly kevéssé, mint arra, hogy a katonaszkodást tegye életpályájává. Hivatalt viselni, vagy katonai szolgálatot teljesíteni bizonyos ideig egészen más, mint a hivatalt vagy a katonai szolgálatot életpályává tenni. Az elsöre van kényszer, az utóbbira nincs, és a modern államban nem lehet, mert a modern államnak lényegéhez tartozik a pályák választásában is nyilvánuló társadalmi szabadságnak elismerése. Ha önként, jutalom fejében élethivatásommá teszem a hivatalt, az kifejezetten, vagy hallgatagon kötött szerződés. Csakhogy ezen szerződésnek s a benne rejlő magánjogi momentumnak sohasem szabad a hivatal közjogi jellegét elnyomni. A hivatalnoknak vannak szerzett jogai, de maga a hivatal ily szerzett jog nem lehet, ha csak modern formákban hűbérrendszert nem akarunk,

Ezt az eszmét a modern állampolgári szervezet¹ alapzatán fölépíteni a nemzetállam életkérdése.

II. Korunknak világtörténeti helyzete.

Minden reformhoz korunk *világtörténeti helyzetének* tiszta ismerete és határozott *állambölcsészeti* elv szükséges.

A világtörténeti helyzet a korábbi phasisokból merül föl. A jelen a multnak eredménye. A mult a jelennek iránytűje. Bármily szükséges tehát a mai külföldi közigazgatási rendszerek tanulmánya a végből, hogy közigazgatási reformunknak helyes útját megtaláljuk, mégis távolról sem elegendő; mert ezen rendszerek csak az emberiség fejlődésének jelenére árasztanak világosságot, a mennyiben t. i. ezen jelent önmagában, a történeti continuitásból kitépve, korunknak *egyoldalú gazdasági iránya* által a multtól elszigetelve tekintjük.² Csak az angol közigazgatás foglalja magában egy évezred eredményeit. A közigazgatási reform nem abban áll, hogy az ember elmegy a külföldi piacra, s ott válogat a különféle közigazgatási intézményekben, mint a vásáron fölpróbált kabátokban. A *receptio* nem reform, hanem annak csak igen gyarló pótléka. Nemzeti geniusról beszélünk és német s francia bureaukratizmus után sóvárgunk. Valóban halott szag terjed el Magyarországon.

¹ Nem állampolgári *társadalmi* szervezet, mert ez ép oly mértékben *állami* szervezet is, főleg a magyar nemzet történetének álláspontjából, hol a rendiség sem volt soha pusztá merő társadalom.

² A mult században az abstract idealismus (abstract logikai consequentiáival) szakítá félbe a történeti fejlődés folytonosságát, ma ugyanezt cselekszi a gazdasági realismus. Előbb a logikai fanatizmus, ma a meggazdagodási fanatizmus. A nemzetnek élő történeti fejlődését lábbal tapodja mindéggyik. De míg a mult század ezt magasztos eszmékért tevő, addig korunk ugyanezt anyagi javakért követi el. A gazdasági érdekek szempontjából a történeti folytonosságnak nincs értéke; de ha elhanyagoljuk intézményeinkben a történet folytonosságát, akkor a nemzeti individualitás elmerül a kozmopolitizmus posványában. Nemzeti kereskedelmet akarunk, s nemzeti intézményeket rombolunk! Ugyan honnan veszi az angol kereskedő a nemzeti öntudat erélyét? A vak is látja, hogy Anglia intézményeiből. Korunknak gazdasági szelleme, sőt szenvedélye világtörténetileg jogosult. Az emberiség haladásának ez is egyik momentuma. Az emberiségben rejlő erőkapitális nemcsak szellemerkölcsli, hanem gazdasági oldallal is bír. Ezen erő kapitális gazdasági oldalának kifejtése a világtörténet új jelensége és korunk egyik nagy föladata. Új utak törése a civilizációban nagy erőfeszítést, nagy szenvedélyt igényel. Az emberiség haladása szem-

Nem elég a közigazgatási reformhoz az európai látó kör. Történeti pillantás és bölcsészeti elv nélkül minden reform csak úgy vaktában megy végbe. Világtörténeti tájékozottság nélkül a reformátor olyan hajós, a ki nem tudja, hol van a tengeren. Állambölcsészeti elv nélkül a reformátor olyan hajós, a ki nem tudja, hova akar menni.

A közigazgatási reform szempontjából a következő fejlődési fázisok magaslanak ki:

I. *A szoros értelemben vett középkor*, mely a XIV. századig tart. Ezen korszakban az állam a népelettel azonos volt, de hiányzott belőle a szaktudomány.

Az állam ezen népies alakjának ismét két korszaka volt. Egy demokratikus és egy aristokratikus. Az elsőben a szabad parasztok képezték a népies államot, a másodikban a hűbérurak és vazallok.¹ De mindkét alakja az államnak népies; mert egyikben sem lesz az államhatalom fizetéses, bürokratikus hivatalnokok által activ; hanem mindkét esetben activ lesz az államhatalom a népelet által adott organumok útján. Előbb a szabad parasztok voltak törvényhozók, kormányzók, bírák és katonák. Később a hűbérurak és vazallok lettek

pontjából tehát jogosult korunk gazdasági szenvedélye. Annak egyéb előnye is van. Korunk militarizmusa egy hatalmas tényezővel, a javak életével, kénytelen megosztani a hatalmat. A nemzetgazdasági törvényeit a leghatalmasb kényúr is respectálni kénytelen, s ezáltal nyer a szabadság. A kereskedelmi érdekek Ázsia- és Afrikában útát törnek a civilizációnak. A humanitásnak legszebb diadalai közé tartozik az, midőn korunk forgalmának nagyszerűsége által egyik világrész a másiknak segélyére jő. Ezek korunk gazdasági irányának ugyanannyi nagy előnyei. De ha ezen irány egyoldaluan és kizárólag nyer érvényt, az oly szerencsétlenségekre vezetend, melyek mind ama fölsorolt előnyöket túlszárnyalják. Ha a gazdasági érdekek az egyedül és kizárólag irányadó tényezőkké lesznek, akkor elpusztul a nemzetek egyenlősége és szegényebb lesz ez által az emberiségi civilizatio. Bármennyire jogosult tehát magában véve korunk gazdasági szenvedélye, mint a mely a haladásnak új útakat tör, mégis ezen szenvedély egyoldalúságát az intézményekben nem előmozdítani kell, hanem inkább ellensúlyozni a nobile officiumban magasb érdekekre irányozva az emberek figyelmét. Ha a gazdagságot tekintik az emberek egyetlen jónak, akkor mindazok fölforgatásra törekesznek, kik abban nem részesülnek. Ez egyik nagy oka a socialis kérdés elmégesedésének.

¹ A szabad parasztok népies államát, melynek jogi eredményét az u. n. *leges-barbarorum*-ban látjuk, demokratikusnak mondom külső megjelenésére nézve, megkülönböztetésül a feudális aristokrátiától. Mert demokratikus a germán paraszt gondolkodásmódja nem volt. Sőt az igazi parasztban, kit a városi élet nem érintett, mindenütt van valami fejletlen, öntudatlan aristokrácia.

azzá. Mindnyájan mint a népelet elemei teljesítik ezen állami funkciót. A népeletben a szabad parasztok szerepét fölváltá a hűbéri arisztokratia, de az így átalakult népelet azért élő összeköttetésben maradt a törvényhozási, bírói és katonai szervezettel. Úgy a paraszt állam mint a hűbéri állam maga a népelet volt, s viszont a népelet az állam. De mint említém szaktudomány nélkül. A parasztbíróságnak ép úgy, mint a lovagokból alakult törvényszéknek törvénykönyve az élő jogöntudat volt. A tudomány souverainetása még nem létezett. A törvényhozás még nem alkalmazott a tudomány által megállapított igazságokat, a bírák még nem voltak egyetemen tanult hivatalnokok, a harcz még nem volt tudomány, a közigazgatás egyszerű életviszonyokat egyszerűen elintézett.

II. *A renaissance kora* bürokratikus hatásában a francia forradalomig tart. Szakképzett, élethivatásos hivatalnokok kora ez népelet nélkül. Az állam most a bureaui elem által lesz activvá, míg a népelet ezen bürokratikus államnak passiv tárgya, melyet a tudomány elvei szerint szabályoznak. E korszakban az állam a hivatalnok. A bürokratikus szervezet lesz most az államnak activ alanya. Utóljára maguk a fejedelmek hivatalnoknak tekintik magukat. Ők «az állam első hivatalnokai». Fő hűbérurakból főhivatalnokok, a nemesség fejéből a bürokratia fejei lesznek. Ennyire korszellem volt ezen korszakban a bürokratizmus, vagyis a szakképzettségnek a népelettől külön eszközölt érvényesülése élethivatásos, fizetési hivatalnokok által. A szakképzettség világtörténeti tényezővé lesz, de a népelet organumai eltűnnek a világtörténet színpadáról. A tudomány souverainetása kezdődik, de a népelet hosszú időre elveszti souverainetását. Ha az előbbi korszakban volt népelet az államban tudomány nélkül, most viszont volt szakképzettség és tudomány népelet nélkül. Az államhatalom szakszerűleg gyakoroltatik, de egyúttal válaszfal emelgetik állam és nép közt. A népies elemet a tudatlansággal azonosítják. A nemzeti jogtól megtagadják az észszerűséget («lex sine ratione»). A nép jogöntudata helyébe az egyetemek jogöntudata lép, t. i. a római jog. A jogtudós bírák zárt ajtók mögött szolgáltatnak igazságot, hogy a népeletnek egy mozzanása se zavarhassa őket. Az élő viszonyokat holt jog keretében szorítják. Az élő embert csontvázhoz kötik. A feudalizmus romjain a bürokratizmus palotája épül föl. Most már sem demokratikus, sem arisztokratikus népelet nem gyakorolja az államhatalmat, hanem a népelettől különvált, szakképzett, fizetési

hivatalnoki kar. Nemcsak a közigazgatás és igazságszolgáltatás, hanem a hadügy is elválík a népelettől. Állandó hadseregek támadnak, melyek épen úgy elkülönítvék a népelettől, mint a hivatalnoki burokratia. Ama seregek igazi katonai burokratitát képeztek.

Szükséges volt ezen korszak a végből, hogy a tudomány bevonuljon az államba. Minden tényező, midőn először jelenik meg a világtörténetben, kiárad jogosultságának medréből, mindent eláraszt, az újság varázserejével hat. Évezredek multak el, és a tudomány az államban nem foglalt helyet. Végre a XIV. században teljesülni kezd Plato álma. Az államhatalom gyakorlása szaktudományyá lesz. Az új korszellem napja az addigi csillagzatokat elhomályosítja. Az előbbi korszakban élt az állam, de nem tudományosan; most tudományos lett az állam, de nem élt; mert a gépies burokratia nem élet. E kor a francia forradalomig tart. 4—5 század kellett arra, hogy a tudomány, mint igazi világtörténeti tényező, elfoglalja a maga helyét az államban. A népeletnek még nem volt érzéke az államhatalom szakszerű gyakorlása iránt. Ennélfogva nem a népelet által, hanem a nélkül, sőt az ellen kellett a tudománynak a tért meghódítani. A népeletet ki kellett küszöbölni az államból, nehogy a tudomány uralmát meghiusítsa. Ez a passiv állapot akkor a népeletre nézve szomorú kényyszerűség volt, és pedig magának a népeletnek érdekében, hogy előkészítessék ama kor, melyben a népelet ismét átveheti az activ állami szerepet, de már a tökélyetesség egy magasabb fokán, mint a tudományos szakszerűség által áthatott népelet. Ezen magas czél felé a burokratizmusnak, vagyis a népelettől különvált szaktudós hivatalnoki karnak kellett útát törni. A világtörténet vezetője akkor a burokratizmus volt, mely a maga tetőpontját a fölvilágosodott despotizmusban érte el ezen jelszó alatt: «mindent a népért, semmit a nép által». Ez a népelettől elkülönített szakszerű államban jelszava.

III. *A jelen kor.* A francia forradalom ismét összeköti a népeletet az állammal. Ha a középkorban volt népies állam tudományos szakszerűség nélkül, ha a renaissance korában volt tudományosan szakszerű állam népelet nélkül, úgy a francia forradalom óta a világtörténet iránya az, hogy legyen az állam ép úgy szakszerű mint népies; vagyis, hogy a népelet legyen ismét az állam, de most már a népelet ezen activ állami szerepét a szaktudomány elvei szerint töltsse be. Ez annyit tesz: «mindent a népért és mindent a nép által».

Csakhogyn ezen nép alatt nem az embereknek materialis halmazát kell értenünk, hanem a népet, mint történetileg élő és fejlődő ethikai személyes egységet. Ezen népszemély, mint activ államalany, a nemzet. A franczia forradalom politikai atomismust követett, és így nem emelkedett a nemzetállam ethikai eszméjéhez; de ezen eszmét előmozdította azáltal, hogy az államot a bürokratikus szervezetből a népbe, a hivatalszobából az életbe helyezé át. A forradalom vihara új korszak kapuját nyitá ki, melyben immár az a föladat, hogy az államban a népéletet és a szakszerűséget egyesítsük. Ezt kell tennünk, ha csak nem akarjuk az elmúlt időket más formákban és más jelszavak alatt ismételni. Ezt a föladatot kell korunknak betölteni, ha haladni akar. S íme száz év óta élünk már ezen korszakban, a nélkül, hogy annak vezérelve a közigazgatási reformnak öntudatos irányát képeznék! Az egyik rész kinevezett bürokratitát akar és ezt nevezi államnak. A másik rész választott bürokratitát akar, és ezt nevezi megyének. A népélet activ közigazgatási szerepéről megfeledeznek mindegyik rész. A mint egykor szabad parasztok, később lovagok gyakorolták az állami munkát, úgy az most a polgárok föladata. A mai állampolgárt csak nem tarthatjuk kevésbé *állami lénynek*, mint Tacitus germán parasztját, s a középkor lovagját. Az állami szabadság attól függ, miként felel meg a mai állampolgár ezen világtörténeti föladatnak. Hisz kézzel fogható, hogy a nemzetet, mint activ államalanyt, vagyis röviden: a nemzetet, mint államot, a polgároknak kell szervezni. A polgárok állami munkája, ez az élő nemzet. Akár királyság alakjában foly ezen állami munka, akár respublica alakjában, okvetetlenül szükséges, hogy az a polgárok folytonos munkája legyen. A monarchiában teljes a nemzetszabadság, ha a polgárok állandó állami munkát teljesítenek. Viszont a respublicában megszűnik a nemzet, mint activ államalany, ha a polgárok állami munkája szünetel. A polgárok által gyakorolt közigazgatás a bürokratikus elem szakszerű támogatása mellett, — ez ma az irányadó világtörténeti helyzet a közigazgatási reform szempontjából. Ez a nemzeti szabadságnak, ez a nemzetállamnak útja.

Nem önkénykedve választott út ez. A világtörténet parancsoló szava hangzik az említett korszakokból, melyet könnyen megértene a közvélemény, ha nem képezné a történet az emberek nagy részének elméjében mumiák által betöltött sirboltot. Ily holt történeti anyaggal mindent lehet bizonyítani; azon mumiákat pedig úgy tánczoltathatjuk, a hogyan akarjuk. Ne mi beszéltessek a történetet, mint gyer-

mekek a babájukat; hanem a történet beszéljen nekünk. A történet a politikának nagy mestere; de élő egységet kell annak képeznie szellemünkben, hogy beszélhessen hozzánk és oktathasson bennünket. Kövessük a történet útmutatását bátran, s a történet erőt ad nekünk az akadályok leküzdésében. A ki a haladást képviseli, az mindig győz. S van-e dicsőbb jelenség a földön, mint az, midőn egy nemzet nagy és szép eszmét győzelemre emel? A haladás útja ma a polgárok által támogatott állami munkája. Miután volt népies állam szakszerűség nélkül, s miután volt szakszerű állam népiélet nélkül, s miután mind a két korszak teljesen érvényre juttatta a benne rejlő emberiségi erőt, s azután mind a kettő kimerülve összeroskadt, ebből szükségképen következik, — ha egyáltalán az emberiségi fejlődés egységét tagadni nem akarjuk, — hogy most már kell jönni egy új korszaknak, mely az előbbi kettőnek alkotásait, a népiélet és szakszerűség állami érvényét összeköti egy nagy szerves egészbe. S ez a korszak íme eljött, benne élünk, hozzánk intézi beszédét.

Korunknak ezen értelmezése nem ábránd, hanem *történeti tény*. Csakhogy ezen történeti tény még most hasonlít oly épülethez, melynek hatalmas falai készek, de betetőzve nincsenek. Korunk ugyan eddig öntudatosan és rendszeresen még nem kötötte össze az állammal a népiéletet, úgy, mint azt az elv teljes megvalósítása követelné, de azért tényleg mégis jelentékeny haladást tett ezen irányban, és pedig a szakszerűség követelményeinek megfelelően. Azonban ezen irányt nem elegendő helylyel-közzel megvalósítani. Azt öntudatosan követett elvé kell tenni, s különösen a közigazgatási szervezetben is, hol az legnagyobb hátramaradást szenved, alkalmazni.

Hogy korunknak említett iránya részben immár ténynyé lett, azt könnyű bizonyítani. De ép oly könnyű azt kimutatni, hogy ezen tény még csonka épület. Vagy a már tényleg létező is képtelenség, vagy pedig annak sürgetése sem képtelenség, hogy a tényleg létezőt teljesen kiépítsük. Vagy mindegyik képtelenség, vagy egyik sem. Például vagy a parlamentarismus is képtelenség, vagy a polgárok ingyenes közigazgatási munkája sem képtelenség; mert hisz lényegileg mind a kettő ugyanaz, t. i. az államnak és népiéletnek egysége.

Ezen egység, mint említém, részben létezik, részben hiányzik. Lássuk ezt concretabb alakban kifejezve.

Törvényhozásunkban megtaláljuk mind a népiéletet, mind a szak-

tudományt. A népeletet megtaláljuk nemcsak a képviselők választása által, hanem a nemzeti közvélemény folytonos befolyását biztosító intézmények, különösen a hirlap és a kérelem által is. A szaktudományt megtaláljuk részint magában a parlamentben is, részint az általa meghallgatott szakemberekben. De ha megtaláljuk is törvényhozási szervezetünkben korunknak két nagy követelményét, t. i. a népeletet és a szaktudományt, viszont a népelet szempontjából nagy hiánnyal is találkozunk. A képviselő-választás csak egy és magában nem elég erős kapocs a parlament és népelet közt. A beszámoló beszédek is csak gyéren előforduló ünnepet képeznek. A hirlap befolyása állandó, de abban csak kevés polgár vehet részt. A kérelem ama forma, mely által a polgárok a törvényhozás állami munkájában állandóan részt vehetnek, s Angliában tényleg részt vesznek, és ezáltal a parlamenti szervezet activ tagjaivá lesznek. Nálunk azonban e tekintetben mély csend és közöny uralkodik. Ha olykor föllobban szalmatüzünk, megdöngetjük a parlament kapuját az anarchia buzogányával. A kérelmi jog rendszeres gyakorlása útján azonban épen nem gyakorlunk állandó befolyást a törvényhozásra. A népelet és államélet egységének hiányát nevezzük bürokratizmusnak.¹ S így Magyarország nem egészen ment a parlamenti bürokratizmustól.

Még rosszabbul áll a dolog a birói hatalom szempontjából. Van abban szaktudomány (t. i. a bírósági hivatalnokok által), de nálunk a népelet majdnem egészen hiányzik abból. Az esküdt-szék azon igazán dicső intézmény, mely a népeletet és a tudományos szakszerűséget államilag oly fényes sikerrel egyesíteni képes. Az elsőt az esküdtek, az utóbbit a szaktudós bírák képviselik. Hogy azonban az esküdtszék ezen eredményre vezessen, avégett azt mind a polgári, mind a bűnügyekre kell alkalmazni. Ha a nemzet az állam, akkor a polgári ügyekre nézve is állam a nemzet, vagy legalább annak kellene lenni. De a mennyiben nincs esküdtszék, a mennyiben tehát birói bürokratizmus van, annyiban a nemzetnek államisága csak puszta név; mert annyiban az igazi állam a hivatalnok. Igaz, hogy a hivatalnok is lehet a nemzetnek mint államnak organuma, sőt ilyen lenni köteles; de valóban ilyenné csak akkor lesz, ha az államhatalmi szervezetben

¹ Legtöbbször a bürokratizmus alatt a fölösleges formalizmust, továbbá a hivatalok fölösleges írását értik. Ez azonban csak természetes következménye a bürokratizmusnak. Viszont a szóbeliség és egyszerűség csak azért *nem* bürokratizmus, mert közeledik a népelethez.

együtt működik a polgárokkal. Az élethivatásos hivatali szervezet a polgárok ily közreműködése nélkül a népeletet mindig és mindenütt passiv objectumnak tekinti, s valósággal ilyenné teszi, azaz: bureaukratismusra vezet. Ha a polgárokból államilag alszik a nemzet, a hivatalszobában nem fog az fölébredni. A hivatalnokok egyénileg lehetnek bármily jó polgárok, azért az intézmények természetét meg nem változtathatják.

A közigazgatás szempontjából megkülönböztetjük a központi és a vidéki szervezetet. A központi szervezet nálunk is megfelel a kor ama követelményének, mely a népeletnek és szaktudománynak állami egységében áll. A parlamenti kormány az államnak a népelettel való azonosságát képezi, t. i. annyiban a mennyiben maga a parlament ily azonosságot képez. A szakképzettséget pedig a központon az állandó ministeri hivatalnokok képviselik. A parlamenti minister, mint néporganum, rendelkezik a szakszerű bureaui elemmel. Ugyanezen viszonyoknak kellene lenni a törvényhatóságban és községben a nobile officium és a fizetési hivatalnok közt. A törvényhatóságban és községben a népeletnek az állammal való egységét a polgárok ingyenes közigazgatási munkája létesíti. Ez a közigazgatási önkormányzatnak egyedüli módja. Itt az ingyen hivataloskodó polgár a néporganum. Ennek kezében legyen a döntés. S hogy ez helyesen gyakoroltassék, álljon a néporganum rendelkezésére a fizetési bureaui elem szakszerű véleménye. S legyen felelős mind a vélemény, mind a döntés.

A régi megyében ezen eszme, ha fejletlenül is, de létezett. Ma a népelet szempontjából nem létezik se tényleg, se tervben. A megye védői azt a hivatalnok-választásban védik. De a szakképzettséget a maga helyére állítani sokkal képelesebb a kinevezés, mint a választás. S életpályát restaurációnak alávetni képtelenség. A hivatalnok-választás olyan, mintha valamely csekélységet igen drágán vásárolnánk. Óriási hátrányai vannak, s ezért, a nagy árért, nem kapunk egyebet, mint az állam- és népelet igen gyöngye kapcsát. A hivatalnokválasztás az államt csak igen csekély mértékben viszi be a népeletbe, sőt gyakran államilag corrumpálja ezt. A megyei önkormányzat a polgárok ingyenes állami munkájában áll. A mit a nobilis bene possessionatus modern fogalmak szerint nem egészen kifogástalanul teljesített, ám teljesítse ezt az állampolgár tökéletesebben. Mentsük meg a megyét, de ne úgy, mint a ki az égő házból a leghiábavalóbb tárgyat kihozza, s az értékeset veszni hagyja.

Ezen vázlatból kettőt látunk: *a)* azt, hogy azon állításom, miszerint korunknak föladata az államban a népeletet és szakszerűséget összekötni, nem légvár, hanem oly épület, melyen tényleg dolgozik a világtörténet, mert hisz a parlament, parlamenti kormány és esküdtszék nem egyéb, mint a népeletnek és államnak összekötése; *b)* azt, hogy ezen nagy elv még nincs teljes rendszerré kiépítve, s különösen hiányzik a vidéki közigazgatásból a népelet activ szerepe, vagyis hiányzik a nemzetállami közigazgatásnak egyik nagy alakja: az önkormányzat. Ezen hiányt megszüntetni, az elvet rendszeres teljességgé tenni, a nemzetet minden ponton az államnak activ alanyává szervezni, — ez a világtörténeti helyzet által megjelölt föladat. Ennélfogva a polgároknak szakképzett hivatalnokok által támogatott közigazgatási munkája oly «i» betű, melyet a világtörténet írt, s a tudomány csak a pontot teszi rá, midőn azt hirdeti. Ha önkormányzatban elmulasztjuk a népeletnek az állammal való összekötését, akkor gyöngítjük ezen elvet parlamenti és esküdtszéki szervezetünkben is; mert nem lehet az elvet egy ponton megölni annélkül, hogy más ponton is el ne sorvaszszuk azt.

III. Állambölcészeti elv.

Közigazgatásunk megfelelő reformja végett, mint említém, nem elegendő a modern közigazgatási rendszerek ismerete, hanem ezenkívül egyfelől szükséges a történet fázisainak tiszta szemlélete és ennek alapján korunk világtörténeti helyzetének és irányának megállapítása másfelől határozott állambölcészeti elvvel kell birnunk és ezt következetesen alkalmaznunk. Az előző pontban láttuk az önkormányzatot világtörténeti álláspontból. Most irányozzuk arra az állambölcészeti elvek világosságát.

Korunkban két állambölcészeti elv küzd egymással: a *nemzet-állam* és a *társasági állam* elve. Bár ezen elvek alapján nem alakultak pártok, a küzdelem azért mégis erősen foly. Rendszerint nem úgy áll a dolog, hogy egyik ember a nemzetállamnak híve, a másik a társasági államé, hanem nemzetállam és társasági állam ugyanazon emberek öntudatában küzd egymással. A népöntudat ma átmeneti stadiumban van. 50 évvel ezelőtt az emberek elméje még egészen tele volt a társasági állam elméletével. Ha könyvekben a nemzetállam egyes elvei fölvillantak is, azok a közvéleménybe még át nem mentek. Ma azonban

hirlapban, röpiratban, parlamenti beszédben, mindenütt ott találjuk a társasági állam jelszavai mellett a nemzetállam elveit. E két állambölcsészeti elv pártokra nem osztá az embereket, de azoknak elméjét osztotta meg; mert félig-meddig a nemzetállamot, félig-meddig a társasági államot követik. A népöntudatban uralkodó politikai nézetek két, egymással ellentétes rendszernek eredményei. Fönforog tehát az a veszély, hogy közigazgatási reformunk is csak részben követendi a nemzetállam elvét; részben pedig a társasági államét. S ha egyszer megvan a chaosz, nem könnyű abból kibontakozni.

Egészen más értelemmel bír az önkormányzat a társasági állam szempontjából, és egészen más értelemmel a nemzetállam szempontjából. Ennélfogva oly önkormányzat, mely mind a társasági államból, mind a nemzetállamból merítené lényegét, maga lenne a megtestesült fogalomzavar. Az ilyen önkormányzat egyes részeiben kör lenne, más részeiben négyszög, egészében sem egyik, sem másik.

Ha valaki a társasági állam elvét vallja, ám legyen bátorsága azt minden consequentiájában elfogadni. De a ki egyszer kimondja a nemzetnek, mint államnak, szavát, az ne sülyeszse aztán a társasági állam ingoványába ezen nagy eszmét, hanem alkalmazza azt az államszervezet minden izére. A társasági államelméletnek ethikai szempontból romboló hatásától¹ nem mentjük meg az államot azáltal, ha ezen elméletet félig alkalmazzuk; míg annak következetes alkalmazása földeríti legalább a benne lappangó tévedéseket. Viszont a nemzet csak akkor igazán állam, ha azt nemcsak egyes vonatkozásokban, hanem minden tekintetben activ állammá szervezzük.

Talán azon ellenvetés tétetik, hogy nem jó a politikában a merev logikai következetesség. Az angolok nem hódolnak föltétlenül egy elméletnek sem. Logikátlanok és hatalmasak. Nem az állam van az elméletekért, hanem az elméletek az államért.

A kik ezen ellenvetést teszik, azoknak bizonyos szempontból igazuk van. De az alapelveknek (milyen a nemzetállam és a társasági állam) következetes alkalmazására nézve tett állítással szemben nincs igazuk. Különbséget kell tennünk a végső cél és az ezen célra vezető utak közt. A végső cél csak egy lehet, s azért e tekintetben az elv minden logikai consequentiáját föltétlenül alkalmazni kell. Ellen-

¹ A társasági állam-elmélet azért rombolja ethikai szempontból az államot mert ezt az egyes ember eszközévé, magánérdekek intézményévé tevén, a polgárokból szükségképen kiöli a közszellemet.

ben a célra vezető utak és módok igen különbözők, sőt logikailag ellenmondók is lehetnek. Ha valaki Budapestre akar menni, az ugyauaizen időben nem akarhat sem Párisba, sem Londonba utazni. Vagyis utazási célja csak egy lehet. De mehet Budapestre gyalog, lóháton, kocsin, vasúton, gőzhajón. Sőt ezen utazási módok közül egymás után többet is alkalmazhat, vagy akár valamennyit. De bármelyik módon utazom is, azért egészen egyenes vonalban nem mehetek célom felé, hanem az akadályokat kikerülve. Az út és mód tehát sokféle, de a cél mindig csak egy.

Így vagyunk a politikában is. Az államszervezés módja követhet többféle elvet, melyek egymást támogatják, ellensúlyozzák, kijavítják. De az államszervezés célja, vagyis *azon elv, melyet állammá akarunk szervezni*, mindig csak egy lehet. Más szavakkal: a mód mindig relativ, viszont a cél mindig absolut. Az angolok lerázzák ugyan magukról a logikának lánczait, midőn állameszméjük megvalósításának módjairól van szó, de vaskövetkezetességgel ragaszkodnak ugyanazon egy állameszméhez, annak akármely mód szerint való szervezésével foglalkoznak. A mód sokféle, de az eszme egy. Innen van, hogy államszervezetük egy labyrinthez, míg állameszméjük olyan, mint a napfény. Az elsőt nehéz megtanulni, az utóbbi mindig szemünk előtt van. Sehol az intézményeket a nemzetállam eszméje úgy át nem ragyogja, mint az angoloknál; de sehol sem oly bonyolultak az intézmények, mint épen náluk. Az angoloknál az eszközök legnagyobb következetlenségében föltaláljuk a célnak legnagyobb következetességét. Angolországban a nemzet igazi állami mindenség, de a legkülönbözőbb módon. Angliában nem követték soha föltétlenül sem az aristokratia, sem a demokratia elvét, de föltétlenül szervezték a nemzetet mind a demokratia, mind az aristokratia. Az angolok nem nyargaltak a törvénykezés és közigazgatás elkülönítésének vesszőparipáján a végső consequentiáig, de az említett hatáskörök elkülönítésében ép úgy a nemzetet, mint activ államalanyt érvényesítették, miként ugyanezt tevék azon hatáskörök egyesítésében. Míg másutt a logika szerint szétvagdaldják az egységes nemzetet, addig az angolok a szerint majd elkülönítik, majd egyesítik az ügyköröket, a mint a nemzetállam egységes szervezete azt követeli. Míg másutt csak a kormány jelenti az államot, s az önkormányzat az államnak ellentétét, addig az angoloknál kormány és önkormányzat ugyanazon nemzetállamnak csak két-féle alakja.

Az út és mód sokféle és mindegyik relativ. De ha az a kérdés: nemzetállam vagy társasági állam? Akkor a felelet csak egy lehet és ez abszolút, semmi kivételt meg nem tűrő. A társasági állam az egyeseknek szolgáló eszköz. A nemzetállam önmagának célja. Miként lehet az állam egyszerre cél és eszköz? A társasági állam *jogi* személy, melynek személyisége nem valóság, hanem az egyesek érdekében jogilag képzeltek. A nemzetállam ethikai személy, melynek személyisége történetileg élő valóság. Miként lehet ugyanazon dolog egyszerre képzelet és valóság? A társasági államot egy tollvonás decretálhatja, a nemzetállamot évezredes gondolat- és érzelmeközösség alkotja. A társasági állam az alapkötésnek holt betűjében van,¹ a nemzetállam a szivekben él. Miként lehet a politikában tüzet és vizet összekeverni? Különbéféle módon valósíthatom meg a társasági államot. Hasonlóképen a nemzetállamot is különféle módon valósíthatom meg. De egyszerre ugyanazon államot úgy is szervezni, mint társasági államot és úgy is szervezni, mint nemzet-államot teljes lehetetlenség.

A mondatokból következik, hogy az önkormányzat egészen más értelemmel bír a nemzetállamban és egészen mással a társasági államban.

A társasági állam az egyesekért van. Ezen államnak érdeke nem egyéb, mint a társasági tagok collectiv érdeke. A társasági államban az alkotmányos szabadság nem jelent egyebet, mint csak azt, hogy a nagykorú polgárok *a maguk ügyeit* ők maguk igazgatják. Ily államban az önkormányzatnak is csak ez lehet értelme. Azon ügyeket, melyek az összes polgárokat érdeklik, igazgatják az összes polgárok, személyesen vagy megbizottaik által. S ez a társasági államnak, mint egésznek, alkotmányos szabadsága. Azon ügyeket, melyek a polgárokat egy megyében, vagy községben közösen érdeklik, igazgatják az ott lakó polgárok szintén személyesen, vagy pedig megbizottaik által. S ez a társasági állam egyes részeinek alkotmányos szabadsága, vagyis ebben áll a társasági elmélet szerint az önkormányzat. Itt tehát a

¹ Az állami alapkötés ugyan a nemzetállam tudományos rendszerében is helyet foglal, de nem mint alkotó tényező, hanem csak mint jogi sanctio az egyesnek oda tartozása szempontjából; mert egyébként *a nemzet van, tehát van*. Társasági államot az alapkötés a felhőkben is decretálhat. A nemzetállamot viszont a történeti fejlődés alkotja sok millió ember gondolatának és érzelmének a nemzeti személyes egységre való irányozása által. Innen van, hogy a társasági állam csak jogi képzelet, míg a nemzetállam ethikai valóság. Amaz *jogi formalismus*, emez *élő fejlődés*.

centralisatio és az önkormányzat kérdése nem egyéb, mint *magánérdekeknek magánérdekkel* való szemközt állítása, és ezen két érdekkör egymáshoz való viszonyának meghatározása. A központi hatalom képviseli az országosan egyetemes magánérdeket, az önkormányzat viszont a törvényhatóság vagy község területén létező egyetemes magánérdeket. A társasági államban ennél fogva a központi hatalomnak és az önkormányzatnak, mint *meum et tuum*-nak egymással örökös harcban kell lenni. Minden helyi, vagyis önkormányzati érdekkör a társasági államban az egésznek rovására gyarapszik. Itt az önkormányzatot ennél fogva nem tölti be az egésznek szelleme, hanem a helyi érdek önzése. Itt az önkormányzati munka, melyet a polgárok megyében és községben teljesítenek, nem az egésznek hozott áldozat, hanem saját helyi érdekük.

Ilyen az önkormányzat lényege a társasági államban. Egyenes ellentéte ennek a nemzetállam elvére alapított önkormányzat. A nemzetállam nem egyéb, mint az államhatalom gyakorlására szervezett nemzet. A nemzetállam érdeke nem a polgároknak közös magánérdeke, hanem a nemzetnek, mint ilyennek, saját érdeke, mely nagy áldozatokat követel a polgároknak úgy közös, mint különös magánérdekei részéről. A nemzetállamban a központi kormány és önkormányzat ugyanazon személynek, az államhatalom gyakorlására szervezett nemzetnek alakzata. Itt a központi kormány és önkormányzat nem a *meum et tuum* örökös ellentéte, hanem ugyanazon nemzeti érdeknek érvényesítője. Az alkotmányos szabadság a nemzetállamban nem azt jelenti, hogy a polgárok az ő collectiv érdekű magánügyeiket maguk intézik, hanem a polgároknak és a polgárok által a nemzet intézi a maga államügyét. Itt az ingyenes állami munka, melyet polgárok az önkormányzatban teljesítenek, nem az ő jól, vagy rosszul felfogott saját érdekük, hanem saját érdeküknek bizonyos mérvű föláldozása.

Látható ezekből, hogy nagyobb különbséget nem is gondolhat ki az emberi elme, mint a mekkora különbség létezik önkormányzat és önkormányzat közt a szerint, a mint azt a társasági vagy a nemzetállam elvére alapítjuk. Az önkormányzat szava magában, ha t. i. azt állami álapelvünkkel (nemzetállam, társasági állam) közelebből meg nem határozzuk, olyan sötét, mint a csillagtalan éjszaka; és minden, az önkormányzatra irányuló reform, mely ily közelebbi meghatározás hiányában szenved, a sötétségben való tapogatózás.

Hisz a társasági államot, ha az a polgárok érdekeinek nem fele

meg kellő mértékben, ép úgy föl kellene oszlatni és megszüntetni, mint akármely részvénytársulatot hasonló esetben. Az államnak, mint egyéni eszköznek, mivoltából ez elvitázhatatlanul következik. Ott rozsdásodnak a muzeumokban a régi műszerek és fegyverek. A történet muzeumába kell tehát az oly államot is tenni, mely a polgárok érdekeinek többé meg nem felel; oda kell azt tenni, ha az állam nem egyéb, mint az említett érdekeknek eszköze, szerszáma, fegyvere. Vérünk minden csöppje föllázad ily tan ellen. S mégis ez nem egyéb, mint a nép öntudatban, parlamenti beszédekben, vezércikkelyekben még mindig áradozó társasági állam consequentiája.

A társasági állam szempontjából a hazaszeretet agyrém, ha t. i. az elvet következetesen alkalmazzuk. A nemzetállam maga a megtestesült hazaszeretet. Miként lehet ily ellentétes rendszerek összekeveréséből önkormányzatot alkotni! Mig a társasági államot a polgárok tetszés szerint alkotják és fölосzlatják, addig a nemzetállam léte fölött nincs semmi alku, ha az összes polgárok halálát váltanók is meg azzal. A hol ily nagy az ellentét, miként lehetne ott az önkormányzat hasonló!

Van egy állameszme, mely ezer év folyamában kifejlődött, a világtörténet fénye, az emberiség dicsősége volt. Ma romokban hever. De a lengyelek azért ma is ezen szent romokra borulnak, s inkább szenvednek, mintsem egy világbirodalom új, hatalmas és fényes palotája kedvéért ama szent romokról lemondjanak.

Mi ez? A társasági állam szempontjából örültség, a nemzetállam szempontjából erény. Az önkormányzat olyan, mint államelvünk. Ha összezavarjuk a társasági és a nemzetállamot, akkor az erényt és az örültséget zavarjuk össze, mert az elvek ezen chaosában ugyanazon dolgot bármelyik névvel jelölhetjük meg; ezen chaosban ugyanazon dolgot tetszés szerint erénynek vagy örültségnek nevezhetjük. Mily önkormányzatot építhetünk ily homokra?

Miután az önkormányzat egészen más értelemmel bír társasági államban, és mással nemzetállamban, ennél fogva annak szervezete is különbözik a szerint, a mint egyik vagy másik államelvet követjük.

1. Így a társasági államban az önkormányzat úgy tekintendő és szervezendő, mint a polgároknak *joga*, viszont nemzetállamban, mint azoknak *kötelessége*.

Társasági államban az önkormányzat a polgároknak csak *joga*, mert annak tartalmát ezen államelv szerint saját ügyeik igazgatása

képezi, és arra kényszeríteni nem lehet. Viszont nemzetállamban az önkormányzat köteleiséget képez a polgárookra nézve, mert a nemzetet, mint activ államalanyt a polgárookban kell szervezni.

2. Társasági államban az önkormányzati közönség a maga saját közös magánügyeit intézvé, annak *felelőssége* a központi hatalom irányában majd nem elenyézik.¹ Ellenben nemzetállamban az önkormányzati organum a nemzeti egésznek ügyét kezelvén, felelős is ezen egész központi szervezetének ép úgy, mint akármelyik fizetéses hivatalnok. Függetlenebb, mint ez, de ép oly felelős. A függetlenség ugyanis abban áll, hogy az önkormányzati organumnak (pl. egy angol békebirónak) sorsa nem függ a kormánytól. A felelősség viszont abban áll, hogy a törvénytelen, vagy czélszerűtlen intézkedésért az embert polgári vagy fegyelmi, vagy bűnvádi ügyuton kérdőre vonják.

3. A magánjogkörök igazgatása szigorúan meghatározott demarcationalis vonalak által egymástól el van különítve. Ennélfogva társasági államban a kormány és önkormányzat — mint azt tényleg hirdetik is — egymástól elkülönítendő. Az országosan közös magánérdekek és a helyi szempontból közös magánérdekek elkülönítve igazgatandók. Ez a magánjogok, magánügyek és magánérdekek igazgatásának lényege. Ellenben a nemzetállamban kormány és önkormányzat ugyanazon egy nemzetszemélynek, mint activ államalanynak szervezete. Itt kormány és önkormányzat egy élő rendszer, egy személyes egység. Ennélfogva nemzetállamban kormány és önkormányzat egymástól el nem választható. Itt az önkormányzati organum épen a kormánynak helyi organuma, míg társasági államban külön organumai vannak a központi kormánynak és külön organumai az önkormányzatnak.

4. Társasági államban az önkormányzat főleg abban nyilvánul, hogy az önkormányzati közönség megválasztja hivatalnokait, azokkal rendelkezik, azokat ellenőrzi. Nemzetállamban az önkormányzat viszont abban nyilvánul főképen, hogy az állampolgárok ingyenes állami munkát teljesítenek.

Mindkét tétel a dolog természetéből foly. Társasági államban a polgárok saját ügyeiket intézik. Saját ügyeim pedig igazgathatom személyesen vagy fizetéses meghatalmazott által. Az utóbbi

¹ T. i. csak annyiban *nem* enyészik el, a mennyiben az önkormányzatilag közös magánügyek összefüggnek az országosan közös magánügyekkel.

kényelmesebb. Gazdag földbirtokosok is uradalmait megbizottai által szokták igazgatni. Ugyanez a társasági állam lényege, érdeke és szervezete. Csak hogy földesúr helyett egy önkormányzati közönség magánügyeiről van szó. A társasági állam úgy egészben, mint önkormányzati részeiben nem egyéb, mint sokfejű *patrimonialis* állam, vagyis földesúri állam, melynek annyi földesura van, a hány polgára. Ezen eszmén és érdeken alapszik a társasági államban az önkormányzat szervezete.

Viszont nemzetállamban az önkormányzat arra való, hogy szervezzük a polgároknak a nemzetnek *activ* államalanyiságát. Ezen *activ* államalanyiság kifejtését nem lehet másra bízni, mint valami magánügyet. E tekintetben nincs helyettesítés. A szántóföldem nekem terem, ha másnak keze veti is azt be; de a nemzetállam nem élhet az én öntudatomban, ha annak ügyeit másra bízom. Elmémben és szivemben magam teszem valósággá a nemzetállamot, vagy senki. Ezért áll a nemzetállamban az önkormányzat lényege a polgárok ingyenes állami munkájában. Társasági államban hivatalnok-választás nélkül nincs önkormányzat. Viszont nemzetállamban a kinevezés és választás kérdése nincs is összefüggésben az önkormányzat megvalósításával. Itt a kinevezett hivatalnok is, ha *nobile officium*ot teljesít, önkormányzati organum; és választott hivatalnok sem ilyen, ha nem teljesít *nobile officium*ot.¹

IV. Nemzeti állam és nemzetállam.

Tágabb értelemben *nemzetállam* és *nemzeti állam* azonosnak vehető. De ha szorosabb értelemben vesszük a dolgot, akkor ez az «i» betű igen nagy különbséget jelent, melynek az önkormányzat kérdésére nézve is döntő fontossága van. A nemzeti állam egy betűvel több, de lényegileg sokkal kevesebb, mint a nemzetállam. Legalább a mit a napjainkban oly gyakran emlegetett nemzeti állam alatt értenek, az sokkal kevesebb, mint az, a mit én nemzetállam alatt értek, s a minek rendszerét rövid vázlatban évek előtt e folyó iratban ismerttettem,² később pedig önálló munkában is közzétettem.

¹ A kinevezés és választás kérdése, mint az önkormányzattól független kérdés akként oldandó meg, hogy a fizetéses hivatalnok föltétlenül kinevezendő, a *nobile officium* a körülmények szerint majd egyik, majd másik módon betöltendő.

² «A nemzet, mint állam.» 1887. évfolyam.

A nemzetállam állambölcsészeti rendszer, viszont a nemzeti állam egy, többféleképen érthető és különféle állambölcsészeti rendszer alakjában megvalósítható politikai irány.

A nemzeti állam *nem* képez elvi ellentétet a nemzetállammal, sőt ebben befoglaltatik, de megvalósítható oly rendszer alakjában is, mely a nemzetállammal szöges ellentétben van. Pl. egy magyar szellemű *absolut rendszer* nemzeti állam lenne, de egyenes ellentéte a magyar nemzetállamnak; mert még a nemzeti irányú absolutismus is pusztá objeptomá teszi a nemzetet, t. i. az absolut kormányzásnak objektumává, míg a nemzetállam magának a nemzetnek állami önrendelkezése; szintén absolutismus, de olyan, a melynek a nemzet *nem* tárgya, hanem alanya. Egyszóval, a nemzeti állam: a nemzetnek szolgáló állam. Ellenben a nemzetállam: maga a nemzet. Ha azt mondom: «az állam a nemzet és a nemzet az állam», akkor nem pusztán nemzeti államot, vagyis nemzeti politikát követő államot értek, hanem magát a nemzetet, mint állami személyiséget.

Lássuk a dolgot valamivel részletesebben. A nemzeti állam jelenti az államnak nemzeti jellegét; a nemzeti individualitásnak állami kifejezését. Jelenti tehát azt, hogy az állam a központi kormánytól le a községig nemzeti nyelven beszél, hogy előmozdítja a nemzeti kultúrát, intézményeiben megőrzi a nemzeti geniust.

Oly magasztos dolgok ezek, melyekért minden magyar élni, halni kész. Csak egy dolog hiányzik azok közül: a nemzet, mint activ államalany, vagyis népszerűbben mondva: *a nemzeti szabadság*. Lehet egy nemzet rablánczban, és mégis ki lehet fejezni államilag annak individualitását, miként kifejezem a pecsétviaszon a pecsétnyomóra vésett írást és alakot. De ezen eljárásban a pecsétnyomó pusztá objectum. A nemzeti állam nem zárja ki, hogy a nemzet a pecsétnyomó dicsőségére szálljon alá, vagyis, hogy az államban kifejezésre jó a nemzeti érdek magának a nemzetnek minden activ állami hozzájárulása nélkül. Nemzeti politikát követhet egy kényúr is, mint ezt I. Napoleon példája fényesen bizonyítja. A nemzeti állam nem zárja ki a nemzetnek lánczra verését. És ez a láncz képezi a különbséget nemzeti és nemzetállam közt; ez a láncz a szóban forgó «i» betűnek aequivalense. A magyar nemzet öntudata pedig legyen az a nicäai egyetemes és csalhatatlan gyülekezet, mely ezen «i» betűt kitörli, hogy legyen államunk egy kis betűvel kevesebb és egy nagy eszmével több.

Míg a nemzeti államban mindent a nemzet nyelvén és a nemzet érdeke szerint intéznek el azok, kiknek kezében az államhatalom van, addig a nemzetállamban mindezt maga a nemzet teszi. A nemzetállamnak is alapelve a nemzeti nyelv és a nemzeti cultura, de mindig a nemzetnek állami cselekvősége alakjában érvényesítve. A nemzeti állam lehet nemzetállam is, ha t. i. a nemzeti politikát maga a nemzet, mint activ államalany foganatosítja, de a nemzeti állam lehet olyan gyám is, kinek egész érdeme csak abban áll, hogy a gyámolt-nak ügyeit ennek anyanyelvén intézi el. A nemzetállam viszont olyan sui iuris ember, a ki önmaga intézi el saját anyanyelvén az ő ügyeit.

A következő példa is megvilágítja a szóban forgó különbséget. Ha sikerült volna az angoloknak a Valois-ház ellen folytatott hosszas háborúban Franciaországot meghódítani, és ha ennél fogva az angol korona ma úgy kormányozná Franciaországot, mint britt provinciát, akkor Franciaország nem volna se nemzeti, se nemzetállam, mert ez esetben hiányoznék a nemzeti létnek megfelelő állami lét. Ha azonban egy absolut fejedelem «az állam én vagyok» elve szerint, de mint önálló államot kormányozná Franciaországot, és pedig a francia genius szellemében és a francia érdekeknek megfelelően, akkor volna francia nemzeti állam, de francia nemzetállam akkor sem léteznék; mert az utóbbihoz nem elegendő, hogy a nemzeti individuumnak megfelelő állami individuum existáljon, hanem az szükséges, hogy az állami és a nemzeti individuum ugyanazon egy individuum legyen, mely a maga sorsát úgy monarchicus, mint republicanus alakzatban souverain hatalommal intézi, akkép, hogy akár azt mondom «állam», akár azt mondom «nemzet», mindig ugyanazt mondom.

A nemzeti állam csak egy intézmény, bár magasztos, mert *nemzeti intézmény*. De végre is csak egy intézmény. Viszont a nemzetállam ég és föld közt a legmagasabb *személyes lét*, mely jogcímét önmagában hordja és nem szorul kivüle levő jogcímekekre, milyenre minden intézmény szorul, tehát az állam is, ha azt intézménynyé degradáltuk. A személyiség önmagáért létezik, tehát a nemzetállam is. Ellenben az intézmény az emberekért, mint kivüle létező személyiségekért van, tehát létjoga is ezekben és nem önmagában keresendő. A nemzeti állam a mondottakhoz képest árnyat vet mind az államra, mind a nemzetre. Az államra, mert azt megfosztja öncélúságától, a személyesség attributumaitól és pusztá eszközzé teszi (t. i. a nemzet

eszközévé). A nemzetre, mert ezt megfosztja az állami attributumoktól, az államsouverainetés fénykörétől, s az államnak pusztá objectumává, *társadalommá* teszi. Mig a nemzeti állam elválasztja a nemzetet és az államot s két, egymástól különböző, bár egymással harmonizáló tényezővé teszi, addig a nemzetállam egyesíti az államnak és a nemzetnek dicsőségét, s ez a legragyóbb fény, melylyel a földi pályán találkozunk.

A történeti folytonosság is a nemzetállam elve; mig a nemzeti állam könnyen a *tabula rasa* politikájára vezet. Ha az államot és a nemzetet elválasztjuk egymástól, s abstract reformok által az államfejlődést ketté vágtuk. mi baj ez? A régi állam megszűnt, de a régi nemzet él. Ellenben ha a nemzet maga az állam, akkor tudom, hogy kimélnem kell a történetileg kifejtett államot, hacsak vele együtt a nemzetet is szétmarchangolni nem akarom. S Magyarországon a nemzet és állam mindig egy volt, már azon időben is, mikor a feudális nyugaton az állameszme majd nem halálos álomba merült. A nemzetállamot jelenti az, hogy minden magyar nemes a szent korona tagja volt. Korunknak az a föladata, hogy minden magyar állampolgár legyen a szent korona tagja, és pedig nemcsak szép frázisokban, hanem azáltal, hogy a nemzetnek mint a korona által jelképezett activ államalanyisághak, folytonosan munkás eleme gyanánt működjék annak hármás, t. i. parlamenti, esküdtszéki és önkormányzati szervezetében. Ez lesz a *modern* nemzetállam. Viszont a nemzeti állam odavezethet, hogy a koronának államilag élő, activ tagjai csak a hivatalnokok lesznek; vagyis hogy a rendi állam helyébe nem a polgári szervezetre alapított állam lép, hanem a hivatalnok-állam; a nemzet pedig pusztán társadalmat, de már nem államot fog képezni.

A nemzetállamot önkormányzat nélkül képzelni sem lehet, mert önkormányzat hiányában a nemzetnek állami aktivitása a maga teljességében nem érvényesülhet. A hol burokratia van, ott államilag activ a hivatalnok és passiv a nemzet. Ez nem nemzetállam, de lehet nemzetállam. Sőt az utóbbit nálunk most tiz ember közül kilencz épen így képzei. A nemzeti állam alatt mindenk fölött nemzeti burokratitát értenek. A nemzetállam nem fordulhat elő az igének passiv alakjában; de annál inkább felöltheti magára a passiv alakot a nemzeti állam. És létezik a hajlam ezen passiv alakot arra ruházni. Egy nemzeti burokratia olcsó dicsősége ma a legtöbb ambíciónak tárgya.

Csakhogy ne feledjük, hogy a burokratia semmit sem vesz el hamarább, mint a nemzeti jelleget. A közigazgatás nemzeti jellegének és nemzeti öntudatának a népéletben kell elágaztatni gyökereit. A néporganum (nobile officium) mellé rendelt bureaui elem ugyan megtartja a nemzeti jelleget, de nem saját erejéből, hanem a néporganum által. A burokratia, vagyis kizárólag fizetéses, élethivatásos hivatalnokokból szervezett közigazgatás állandóan nemzeti jelleggel nem bírhat, mert lényege ép abban áll, hogy a nemzeti élettől el van szigetelve. Minden burokratizmus szükségképen *kozmpolitikus*; s a népélettől elszigetelt hivatalszoba nem is lehet más. A nemzeti burokratia csak arczképe a nemzetnek, míg az önkormányzat maga a nemzet.

A nemzeti állam jelszava: *a jó közigazgatás*; mert a nemzeti állam általában, tehát közigazgatási nyilvánulásában is, csak egy intézmény. Az intézménynek pedig első és utolsó kötelessége, hogy megfeleljen céljának. Ha meg nem felel, akkor ne is létezzék. Ellenben a nemzetállam nem intézmény, mely valamely kivüle levő célnak szolgál, hanem önmagában cél. A nemzetállamnak is jelszava: *a jó közigazgatás*, de van valami, a mi még ezt is megelőzi, t. i. hogy a nemzet, mint állam létezzék a közigazgatásban. Ha egy intézmény rosszul felel meg a közigazgatás érdekeinek, akkor azt eldobjuk. De ha egy nemzet rosszul igazgatja magát, akkor azon vagyunk, hogy jól igazgassa, de mindig maga-magát igazgassa, mert különben nem állam a nemzet. Míg tehát a nemzeti államnak lényegében sem fekszik az önkormányzat, addig a nemzetállam szempontjából az önkormányzat még a jó közigazgatásnál is fontosabb. Más szavakkal: *inkább legyen rossz közigazgatás önkormányzattal, mint jó közigazgatás burokratiaiával*. Inkább legyen hiányos nemzeti élet, mint fényes nemzeti koporsó.

Ha valamely országban bebizonyítható volna, hogy a kényuralom jobb törvényeket képes alkotni, mint a parlament, kevés kivétellel mégis azt mondanók: többet ér nekünk a parlament rossz törvénye, mintsem a kényuralom jó törvénye. Így vagyunk a közigazgatásban is. Többet ér a nemzetáltal gyakorolt rossz közigazgatás, mintsem a nemzet nélkül gyakorolt jó közigazgatás. Többet ér a legrosszabb önkormányzat, mint a legjobb burokratia.

V. Az önkormányzat a hatalmi ágak elválasztásának elmélete szempontjából.

A következő észrevételekre *Sprinczer* János o. képviselő s közigazgatási bizottsági tag úrnak «Az önkormányzat összeegyeztetve az állami közigazgatással» című műve adott alkalmat.

Ezen mű azon eszmén alapszik, hogy «az állam sem önczél, hanem csak egy, a polgárok boldogítására rendelt társadalmi intézmény» (10. lap).

Nagyon természetes, hogy egy könyv, mely a most idézett tételtől indul ki, minden ízében ellenkezik a nemzetállam alapelveivel, mely önczél, és melynek a polgárok jólétüket és boldogságukat föláldozni kötelesek.

Az említett mű, úgy látszik, nem akar önálló tudományos jelentőséggel föllépni, de azért van annak más természetű fontossága; t. i. az mint a parlamenti körökben keletkezett nézeteknek irodalmi kifejezése méltán kelt figyelmet.

Szerzőnek egyik alaptétele: *a hatalmak elkülönítése*. A közigazgatási biráskodást is ezen elavult tantételre alapítja, (147. lap). Úgy hirdeti ezen tantételt, mintha *Montesquieu* óta, ki azt leginkább forgalomba hozá, semmi sem történt volna. Sőt messzebb megy *Montesquieu*nél; mert szerző elkülöníti a közigazgatást *magától a közigazgatástól*, azt követelvé, hogy «az állam és a megye mindegyik mozogjon saját hatáskörében, egymásnak mellé rendelt jogkörben». (49. lap.)

Montesquieu megsemmisítette az államhatalomnak, mint egésznek, személyes egységét. Szerző az idézett tétellel már hozzá fog az egyes hatalmi ágakban is a személyes egység földulásához. Mert hová lesz a közigazgatási organismusnak akarat- és cselekvényegysége, ha szerzőnek idézett tétele törvénynyé emeltetik?

A hatalom elkülönítése egészen más politikai értelemmel birt *Montesquieu* korában, és mással bír ma. Akkor a hatalom Európa nagy részében a fejedelmi absolutismusnak hatalma volt. A hatalom elkülönítése tehát akkor a fejedelmi absolutismusnak volt gyöngítése. Ellenben ma a hatalom alkotmányos nemzeti hatalom, alkotmányos nemzeti szabadság. Ennélfogva ma a hatalom elkülönítése a nemzeti hatalomnak, a nemzeti szabadságnak gyöngítése. A mely fegyvert egykor *Montesquieu* a nemzetek elnyomása ellen villogtatott, túlbuzgó követői ma ugyanazon fegyverrel a nemzeti önrendelkezést sebzik meg.

Nagy emberek szerencsétlensége, hogy később anachronismussá teszik őket, mert nem szellemöket követik, hanem az általok leirt betüt.

Montesquieu inkább államférfi volt, mint államtudós. Ő nem akart tudományrendszert építeni, hanem a gyakorlati életre hatni. Azért nem is vethetjük szemére, hogy bármily jó fegyvere volt az ő korában a hatalom-elkülönítés a szabadságnak, logikailag képtelenség volt az akkor is; főleg azért sem vethetjük ezt szemére, mivel ezen elmélet fonáksága akkor még kellően földerítve nem volt. Az angolok még azután is sokáig hitték, hogy az ő alkotmányuk a hatalom elkülönítésén alapszik. De ha *Montesquieunek* nem is tehetünk ezen elmélet miatt szemrehányást, annál inkább kell annak képtelenségét hangsúlyoznunk ma, midőn az gyakorlatilag ép ellenkező eredményre vezet, mint a mult században.

A hatalom megosztható, de a főhatalom nem. A mint megosztottuk azt, megszűnt lenni főhatalom, vagyis megszűnt lenni állami hatalom; mivel vele egyenjogú hatalom áll szemben. Már pedig két főhatalom se nem lehetséges, se nem gondolható; t. i. ugyanazon államban, ugyanazon egy politikai szervezetben két souverainetas nem lakhatik. Pedig ezt jelenti a hatalmi ágak elkülönítése; vagyis képtelenséget jelent.

Azt mondja szerző: «Csak az absolutismus nem akarhatja a hatalmak elkülönítését». És ebben a szerzőnek föltétlenül igaza is van. Csakhogy minden következetes író az absolutismus híve. De épp az absolutismus igen különböző. *Hobbes* a fejedelmi absolutismust tanította, s osztatlanul egy embernek adta a hatalmat. *Rousseau* az atomisált sokaság absolutismusáért rajongott, s ennek nyujtá az osztatlan hatalmat. Neki épp ezen sokaság az állam, s az állam mindig absolut, mert különben az volna az állam, a ki korlátot szab neki, s akkor ez volna absolut, mert egyébként honnan meritené a korlátozás hatalmát. A hatalmat valahol be kell tetőzni, s a betetőzés lényegileg absolut. Absolutista volt *Hobbes* és absolutista volt *Rousseau*, csakhogy igen különböző értelemben. Egyiknek absolutismusa kényuralmat jelent, másiké szabadságot.

Absolutismus a nemzetállam is. S a kik ezt tagadják, azokra nézve egyáltalán nincs semmiféle állambölcsészeti elv; hanem csak ily elveknek egyéni tetszés szerint való összekeverése. Az állam nem lehet egy kissé nemzet és egy kissé *nem* nemzet. Az állam szükségképen mindig egészen az, a mi.

A nemzetállam absolutismusa se nem egy emberé, se nem az atomizált sokaságé, hanem a nemzetnek, mint világtörténeti alanynak és valósággal létező ethikai személynek, föltétlen önrendelkezése a maga állami életében. Ezen nemzeti absolutismus éppen nem vezet vissza az antik állam despotismusára. A nemzet absolut az állami körön belül, de respectálja a polgárok *társadalmi szabadságát*.

Jól meg kell különböztetnünk a nemzetállam absolutismusát a *parlamentari absolutismustól* is; mert a hol az utóbbi kifejlődik, ott nem a nemzet, hanem pár száz ember rendelkezik az állammal feltétlenül. A nemzet természetesen a maga parlamenti szervezetében is absolut. De ezen szervezethez nemcsak a parlament tagjai tartoznak, hanem az összes polgárok. Ha ezen ethikai kapocs a parlament tagjai és a többi polgár közt megszűnt, és a polgárok nem képezik a parlamenti szervezetnek folytonosan activ elemeit (sajtó, petitio stb.), akkor nem akarva is kész a parlamenti absolutismus; mert ezen esetben a képviselőház majoritása, még ha nem akarná is, absolut urává lesz az államnak oly országban, a hol a parlamenti kormányrendszer elve el van ismerve.

A nemzet mint állam egyébiránt nemcsak a törvényhozásban absolut, hanem mind a három hatalmi ágban. Az anyag, melyből ezen nemzeti absolutismust szervezzük, mind a három hatalmi ágban ugyanaz, t. i. a polgároknak összesége. A nemzet egyaránt absolut a maga törvényhozási, kormányzati és birói szervezetében. Csakhogy mindig ugyanazon egy nemzet, tehát nem három külön politikai alany. A háromféle szervezet (törvényhozás, kormány, bíró) nem három hatalmi darab, hanem ugyanazon egy személyes erőnek, nemzeti énségnek háromféle nyilvánulása. Én ugyanaz vagyok, ha cselekvőségemnek általános szabályát alkotom, és ugyanaz vagyok, ha ezen szabályt egyes konkrét cselekvényemre alkalmazom.

Az egyének, mint a nemzeti szervezet elemének szempontjából a végrehajtó hatalom alá van rendelve a törvényhozó hatalomnak; de nem a nemzet ethikai személyisége szempontjából. Ugyanis a nemzet egyéneken él és egyéneken van szervezve. Ha a végrehajtó hatalom a törvényhozónak ezen szempontból alárendelve nem volna, csakhamar az egyéni akarat mellőzné a nemzeti akaratot. De a nemzet a végrehajtó hatalomban épp oly független és souverain, mint a törvényhozó hatalomban. Bizonyítja mind a két tételt azon eset, midőn a kormányférfi a nemzetet valamely nagy veszedelemből *törvényellenes* intézke-

désekkel megmenti. Bizonyítja ezen eset a végrehajtó hatalomnak alárendeltségét a törvényhozó hatalom irányában az egyén szempontjából, mert különben a kormányférfi nem volna köteles mentő intézkedéseire a nemzetnek utólagos jóváhagyását kérni. És bizonyítja ezen eset a végrehajtó hatalomnak a törvénnyel egyenlő souverainetését a nemzet szempontjából, mert különben a törvényellenes mentő intézkedésekre a nemzet nem adhatná utólagos jóváhagyását. E tantétel egészen más, mint ama Syeyès-féle népsouverainetási elmélet, mely szerint akár mely formában nyilvánítja a nemzet a maga akaratát, az mindegy; mert ugyan a nemzet, ha ezalatt atomizált sokaságot értünk, a maga akaratát érvényesen nyilváníthatja bármely formában is; de a nemzet, mint ethikai személyes egység, épp ezen lényegénél fogva csak azon formákban nyilváníthatja akaratát, a melyekben ethikai személylyé van szervezve. Nemzetállamokban még a forradalom sem vezetett soha a szervezetlen nyers tömegek uralmára.

A mondottak megvilágítják a nemzetállam szempontjából a hatalmi ágak természetét és viszonyát. Azok nem lényegileg képeznek elágazást, hanem csak formailag. Tulajdonkép nem is ágak, mert az ág mindig részt jelent, a törvényhozó, kormányzó és birói hatalom pedig mindig egész; t. i. az egész nemzet a maga személyes életének teljességében, csakhogy háromféle szervezet alakjában. A személyes lét föltétlenül oszthatatlan. S az államhatalom nem egyéb, mint a nemzetnek állami gondolatra, akaratra és tetre képes személyes léte. Hagyjunk föl tehát végre a hatalomosztás és elkülönítésnek épp oly elavult, mint absurd elméletével! Hagyjunk föl a halál ezen politikájával, mely a nemzeteken vivisectiót gyakorol. Tegyük le ezen rozsdás fegyvert. Jó volt e politika, mikor rombolni kellett. De ma építeni, szervezni kell. De sokszor a politikában nem vesszük észre az idők változását. Tartjuk az esernyőt, midőn már régen megszűnt az eső; forgatjuk a kardot, midőn már vége a csatának. Annyira bele jöttünk a kényuralom szervezetének szétmározangolásába, hogy most már a nemzeti szabadság szervezetét is készek lennénk csupa jó akaratból szétmározangolni. A hatalomelkülönítésnek csontváza még mindig itt jár közöttünk, s ott kísért parlamentünkben is. Bizonyítja ezt *Sprinczer* képviselő úr könyve, ki még a kormányt és az önkormányzatot is elválasztja egymástól és ezen elválasztást egészen a mellérendeltség viszonyáig viszi; és a ki azért panaszkodik, hogy nálunk az önkormányzat részben legalább nem volt egyéb «az állami közigaz-

gatás szolgálatába bevezényelt municipalismusnál». (47. lap.) Vajjon csak az lesz-e az igazi önkormányzat, mely a közigazgatási organismus ketté hasításán alapszik!? Persze az önkormányzat nem csak abból áll, hogy az állam vezényel «az önkormányzati közeg pedig csak fizet». Amde «az állami közigazgatás szolgálatába bevezényelt municipalismus» nem is jelent pusztán csak fizetést, hanem eme panaszos szavak egy magasztos gondolatot fejeznek ki, és egy nagyszerű világtörténeti tényt irnak körül. Az állami (vagyis az államigazgatást közvetítő) önkormányzat oly tényóriás, melyet eltakarhatnak rövid időre a felhők, de a melyben a nemzetnek szemei, s különösen a magyar nemzeté is még gyönyörködni fognak és szerzőnek azon, a megyére vonatkozó kicsinyléssel mondott szavai még győzelmi kiáltássá leendnek, mert az állami önkormányzat lényege nem egyéb mint éppen az állami közigazgatást teljesítő municipalismus.

Szerzőnek azon tévedése, melynél fogva ő az önkormányzatot az államigazgatástól különválasztja, újabb törvényeikben is előfordul. Így az 1870. 42. t.-cz. 1. §. a törvényhatóságok hatásköréről szólván, külön pontok alatt említi az önkormányzatot és az állami közigazgatás közvetítését. Ugyanezen megkülönböztetést teszi az 1886. t.-cz. 2. §.

Az említett tévedés az idézett törvényekben még csak elmélet. Meghagyják ezen törvények az állami közigazgatás közvetítését a törvényhatóság körében, de megkülönböztetik azt az önkormányzattól. A mai áramlat, mely a szőnyegen forgó könyvben is kifejezésre jut, az állami közigazgatást, mint *nem* önkormányzatot, már elvonja a törvényhatóságtól.

Ez egy igazán végzetes hiba, mert közjogunknak történeti folytonosságát igen nevezetes ponton szakítja ketté. A magyar megyei önkormányzat mint állami önkormányzat született, és mint ilyen maradt fönn korunkig. Nálunk épp az állami közigazgatás közvetítését értették mindig önkormányzat alatt. Volt ugyan nálunk olyan *nem* állami, hanem localis érdekű önkormányzat is, milyenek ma általán az önkormányzatot képzelik; csak hogy nem a megyében, hanem a városban. A városalapító német vendégek Magyarországon nem a nemzeti szabadság organumai gyanánt tekintették magukat a középkorban, hanem inkább privilegiumaik alapján saját, a külföldről magukkal hozott szabadságaikat gyakorolták. Innen van, hogy nálunk a nemzeti élet súlypontja nem a városban feküdt, hanem a megyében. Természetesen most már a városban is meg kell izmosodni a nemzetnek, és pedig

nemcsak társadalmilag, a mi jelentékeny részben már meg is történt, hanem az állami szervezet szempontjából is. Ezen utóbbi pedig nem azáltal fog megtörténni, ha a középkori német vendégeknek a nemzeti testtől elszigetelő önkormányzati fogalmát alkalmazzuk a megyére, hanem megfordítva azáltal, ha magyar állami önkormányzatunkat, úgy, a mint az a megyében kifejlődött, átviszszük a városi törvényhatóságba, természetesen modern alakban.

Midőn látjuk, hogy szerző a középkori német vendégek localis érdekű önkormányzatát szánja a megyének, akkor nem csodálkozhatunk azon különben meglepő állítása fölött, mely szerint az angol önkormányzat tulajdonképi fészke a város; mert neki az, a mit a békebirák az angol megyében gyakorolnak, nem lehet önkormányzat. A ki a nobile officiumot dilettantismusnak mondja, az, ha következetes, a nemzetnek alkotmányos államéletét is kénytelen dilettantismusnak tartani; mert nobile officium nélkül még soha sem létezett önmagáról államilag rendelkező nemzet, és nem is létezhetik. A ki a felhőkre akar házat építeni, az nem akar nagyobb lehetetlenséget, mint az, a ki állami önkormányzat nélkül akar föntartani nemzeti szabadságot. Ezer-szer el volt már mondva, hogy ajándékozott szabadság nem létezik. Azt folytonosan kell gyakorolni és edzeni a polgárok állami munkájában. A ki erre képtelennek tartja a polgárokat, az őket egyáltalán az állami életre tartja képtelennek, mert az ily polgárok megérttek arra, hogy a kényuralom tárgyaivá legyenek, s a kényuralom nem állam. A ki pedig azt hiszi, hogy a nemzetszabadság csak abban áll, hogy öt évenként képviselőt választunk, az tegyen próbát önmagán. Zárkózzék szobájába, és feküdjék éjjel-nappal ágyban, s csak akkor mozogjon a szabad levegőn, mikor országgyűlési képviselők választatnak. Ha meg nem hal, bizonynyal nagyon gyöngé lesz. Így jár a nemzet is állami tekintetben, ha politikai álmot alszik, és csak minden öt évben mozog a politika szabad levegőjében.

Ha az önkormányzatot nemzeti ügyből helyi ügygyé degradáljuk, és nemzeti szabadságból helyi szabadsággá, akkor az önkormányzat nem a közszellem iskolája lesz, hanem az önzésé; akkor az önkormányzat nem fogja a széthúzó társadalmi érdekeket államilag összetartani, hanem csak egyike lesz ezen széthúzó társadalmi érdekeknek. Továbbá ezen esetben a helyi viszonyok nem emelkednek nemzeti niveaura, sem a nemzeti állameszme nem fejezi ki magát a helyi viszonyok ezernyi alakjában. Oly nap lesz ekkor a nemzetállam, mely-

nek sugarai nem találnak tárgyat, hogy ezen kifejtsék szinpompájokat, oly nap, melynek fénye nyomtalanul elenyészik a végtelen űrben, nem találva tárgyat, melyen visszaverődjék, ragyogjon, melegítsen. Szomorú, halálos gondolat ez. Korunknak nem kell történetileg kifejlett alkotmány, sem nobile officium, hanem charta és burokratia, melyeknek nyomorúságát szép frázisok virága takargatja. Azt tartja korunk: «az idő pénz», s azért állami munkára nincs ideje. De azt is tartja, úgy látszik, hogy a frázis a nemzet. A világtörténet azonban arra int, hogy a polgárok állandó állami munkája a nemzet.

Dr. Kuncz Ignác,

kir. akad. jogtánár.

A LÉLEKTAN ISMERETELMÉLETI ALAPJAI.

(Második problema. Az öntudat).¹

Das Unzulängliche
Hier wirds Ereigniss.

Sokkal mélyebbre, mint a test és lélek viszonya, terjed a lélektan rendszerébe az öntudat kérdése. Nemesak azért, mivel az öntudat, akármilyennek fogjuk is fel, minden lelki tevékenységnek tagadhatatlan középpontja, mennyiben lelkünk minden nyilvánulását az énré, mint abszolút alanyra vonatkoztatjuk, mi által az öntudat minden lelki tevékenység kísérlőjévé, illetőleg feltételévé válik: — hanem azért is, mert az öntudat vezérlete alatt keletkeznek a tudományos alkotások, a művészet remekei, a jogi és erkölcsi viszonyok, melyek között az emberi élet, gyönyör és fájdalom közt hintázva, lefolyik. Nem csoda azért, ha az öntudat kérdését már a legelső speculatiókkal együtt fellépni látjuk, — mert a delphii oraculumtól kezdve fennáll e problema a nyugati elmélkedők számára — s ha a lélek fájának nincs oly hajtása, melynek rügyeiben az öntudatot rejteni nem sejtették volna.

Az öntudat felfogására legerősebb befolyással mindenkor azon eszmekör volt, melyet a különböző időszakok lélektani alaplátetei képeztek. Ez eszmekörhöz nem számítjuk a materialismus és spiritualismus közti ismeretelméleti ellentétet; mert hiszen ránk nézve, mint a megelőző cikkben kimutattuk, egyedüli létező: az öntudat tényei, melyek között az anyag csak mint felfogási forma foglal helyet. A lélektanra, mint pozitív tudományra, nézve mind a két álláspont alárendelt. A szellem fenségét sem azzal le nem alacsonyítjuk, ha anyaginak fogjuk fel s mint az oxygen lángját egyszerűen megdöglesztjük (hogy a tárgyhoz méltó kifejezéssel éljek); sem pedig nem emeljük, ha szellemi lényeg-

¹ Az első közlemény megjelent az 1889. évf. 48—105. l. s tárgya volt: «A test és lélek viszonya».

nek tekintjük s aztán Kanttal bevalljuk, hogy előttünk ismeretlen. Sokkal fontosabbak a lélektanra nézve annak módszeres változatai, melyeket mint empirismust, transcendentalismust s a kettő közé eső metaphysikai magyarázgatást ismerünk. E tanok közül a legrégebb és legtarkább változatosságú a metaphysikai. A lélek negatív meghatározását már Platonnál találjuk;¹ Aristoteles az *ἐντελέχεια* sokat vitatott terminusával megteremtette azon entitást, melyhez ezentúl a tapasztalati lelki tevékenységeket aggatták s melyhez úgy pogány mint keresztény követői egyformán ragaszkodtak. Ezen metaphysikai irány a mai napig él; Spinoza és Malebranche, az occasionalisták és Leibniz, Wolff hosszadalmas fejtegetései és Herbart unalmas realeja, mely előtt ma is annyian homlokra borulnak, Schopenhauer akarata és a materialistikus hadjáratok, legnagyobbbrészt *élő* bizonyosságai annak, hogy a metaphysika ki nem halt sem hazánkból, sem a világ többi részeiből. Közös jellemzőjük ez irány alakzatainak a lelki tevékenységek *levezetése* egy egységes substantiából; deductio minden áron, ha az összes bordákat összetörük is! Több alakban jelentkezett ezen metaphysika. Először mint *tehetségi lélektan*, mely Aristotelesel kezdődik s a lelket organismusnak fogja fel ugyan, de a megfigyelés köréből a láthatatlanba helyezi át. Másodszor mint *monismus* lép fel ezen metaphysika. Mint hogy ugyanis a lényeg problémája az egység és többség körül forog, azért a metaphysikai okoskodás a tehetségek sokaságából vissza az egységre vetette magát s a tevékenységek sokféleségét *egy* alaptévékenységből igyekezett magyarázni. Igaz ugyan, hogy ezzel a substantia nincs megmentve, mert az egységes többség azt jelenti, hogy az *egység egyben többség is*; — igaz, hogy a levezetések is merő subreptiók, mert hiszen *logikai* gondolkodás számára világos, hogy a látásból soha hallás nem lehet, sem a haragból nem a mozgás tevékenysége. Ez ugyan mind igaz, de azért vigan «levezettek»

a) Herbart és csatlószai (Volkman, Schilling, Drobisch, Lazarus és Steinthal stb.) mindent a képezésből (Vorstellen); b) Schopenhauer, Fortlage mindent az ösztönből; c) Horowitz s bizonyos tekintetben (az érzékenységet alapul véve) a sensualisták (Hume, Locke, Condillac, Lewes, Bastian, Richet, Herzen stb.) mindent az érzetből (sensation).

¹ A materialismus ezen kérdésre nézve egészen meddő; Czolbe H. sikertelen kísérletén kívül (Die Entstehung des Selbstbewusstseins. Leipzig, 1869) ezen irány a kérdést nem is bolygatta; vakmerő állításokkal pedig ilyen problémákat nem szokás megoldani.

Ámde ezen mindent egyenruhába bujtató tanokból egyenesen kinőtte magát azon irány, mely hivatva volt tehetetlenségüket positiv ismeretek szerzésére kimutatni, az *empirismus*. A tapasztalat talajából nőtt ki az aristotelesi metaphysika; de a metaphysikából kelt ki az új Phoenix, a módszeres empirismus. Descartes innata ideája volt a szikra, mely a gondolkodásnak ellenmondó gyúló anyagát felrobbantotta. Hobbes, Locke tagadták az idea innata lételetét s az angol associationismus komolyan hozzálátott a lelki tények analysiséhez, szabadon minden melaphysikai feltevéstől a lélek lényegére vonatkozólag. De az analysis maga rávezette az elméket azon tényre, hogy mindent szerezhethet a lélek tapasztalatilag, csak maga magát nem (nisi intellectus ipse); hogy vannak a lélekben tényezők, melyek nélkül sem létezni, sem általában tapasztalni nem bir. S midőn Hume ezen előfeltételek egyikét, az öktörvényt, a posteriori keletkeztetni akarta, akkor kiderült a petitio principii, mely a vállalkozásban rejlett, — s e ponton csapott közbe Kant transcendentalismusa.

A *transcendentalismus* értelmét hosszasan nem szükséges fejtegetnem e folyóirat olvasói számára. Igaz, hogy Kant a lélektanban Wolff irányához csatlakozott s nem épen kritikai módon tehetségeket elismert, miket ily alakban alapul el nem fogadunk. De volt valami Kant tanában, a mi minden eddigitől elválasztotta s élesen megkülönböztette. Kant előtt a szellem nem ismeretes lényege szerint; de ismerjük műveiben, alkotásaiban; ismerjük a tudomány nagyszerű szentségében, a szépművek bájoságában, a jó cselekedetek fenséges hatalmában. Miből erednek ezek? lehetséges-e, hogy ezek ex nihilo fakadjanak s nem kell-e a szellem rejülő mélyeiben oly erőknek lenniök, melyek e virágokat kicsiráztatják? De hiszen a szellem mélyeibe nem hatolhatunk! Nem is ezeket kutatjuk, hanem a való, tényleg meglevő ismereteinket. Ha ezekben oly alkatrészeket találunk, melyek nélkül ismereteink nem alakulhatnak, akkor ismeretünk bizonyos. Ez alkatrészek magyarázzák ismereteink természetét, mert ismeretelméleti feltételekül szolgálnak. Ily ismeretelméleti feltétel Kant számára az én; s Fichte történelmi fontossága azon mélyen megható küzdelmekben rejlik, melyekkel ezen ént, mely előtt a philosophusok addig becsmérő közönyösséggel elhaladtak, végtelen gazdagságában átkutatni s azon tevékenységeket felderíteni igyekezett, melyeknek ismeretünk csodaszép világát egészében s ragyogó részleteiben köszönjük.

I.

Nagyon meglepő és a philosophiai problémák történelmi fejlődését jellemző azon körülmény, hogy az öntudat, az én kérdése, a lélektani elmélkedés középpontjába csak a XVIII. században Kr. u. lépett. Sokrates óta Kantig az öntudatot mindig más, világosabban ismert lelki tevékenységből igyekeztek kimagyarázni és megérteni; — azért nem képzelhető a dolognak alaposabb fejetetejére állítása, mint a transcendentalismus, melyben az egész kutatás előfeltételeül követeltett az, a mit az elődök fáradságos analysis és mesterséges synthesis segítségével levezetni, illetőleg szerkeszteni igyekeztek. Ezen munkában részt vett valamennyi lélektani irány egyaránt; a megoldandó kérdések pedig a következő vázhoz fűződtek. Az alapkérdés volt 1. milyen az öntudat természete? ismerés-e vagy más lelki tevékenység; 2. mikép érthetők az öntudat sajátosságai, ha valamely más tevékenységgel azonosítjuk? Ezen alapkérdésekhez járultak azután a corollariumok, melyenek *a)* az öntudat lényeges volta vagy accidentalitása; *b)* az öntudat és tudat viszonya; *c)* az öntudat erőbeli fokozatossága; *d)* elhelyezése az idegrendszerben; *e)* az öntudat viszonya a személyiséggel. Ezen történelmi haladás feltüntetése legfőbb képviselőiben szolgáljon előkészítőül a problema dialektikai fejtegetéséhez, — mely alkalommal megjegyezzük, hogy ha jelen cikk bibliographiai tekintetben legtávolabbról sem kimerítő is, dialektikai tekintetben mégis mindazon momentumokat felöleli, melyek a kérdés csomópontjában összefutnak.

Mit jelent voltaképen az öntudat? Az öntudat problémájának veleje a következő gondolatokban rejlik. 1. Az ember tudja, hogy van és tud ezen tudásáról is, — azaz én tudok magamról s én tudok ezen tudomásomról. 2. Az ember nemcsak magáról tud, hanem egyebet is tesz, lát, hall, szeret, gyűlöl stb. s ezen tevékenységekhez is cselekvő alanyul magát teszi, vagyis: lát, tudja, hogy lát és tudja, hogy ő az, a ki e tudásáról tud. Fortlage rövid formuláját¹ használva van tehát 1. én₁ (a tevékenység); 2. én₂ (a tevékenységről való tudás); 3. én₃ (e tudásról való tudás vagyis a tevékenységnek és róla való tudás-

¹ Fortlage Károly. Beiträge zur Phylologie. 1875. 31. §. v. 5. Überweg Fr. System der Logik. 40. §. *a)* Einheit eines bew. fähigen Indiv. *b)* Bew. des Einz. von sich als Individuum; *c)* «jenes Bewusstsein des Einzelnen von sich als Indiv. wiederum dem näml. Wesen angehört».

sunknak vonatkoztatása az én-re, mint absolut alanyra). Pusztán az öntudatra szorítkozva pedig van e tényben 1. én₁ mint tárgy; 2. én₂ mint alany; 3. én₃ mint ez alany és ama tárgy egysége vagyis én₁ és én₂ azonosságának tudata.

Ily elvont alakban az öntudat lényegét az ókor nem ismeri; az «én» csak kísérője a többi lelki tevékenységnek s ezekkel szinte elválaszthatatlanul összeforrt. Ezen alakban találjuk a kérdést a sokratesi: «ismerd meg magad»-ban, a hol nem a pusztá én, hanem az én tevékenységeinek megismerése volt a feladat. Tanítványa Platon előtt már feltűnik, hogy az önismeret, mint ismerés ismerése voltaképen tárgy nélkül szükölködik¹ és Aristoteles tisztán kiemeli a különbséget, mely van a látás és annak tudata között (*De somn.* II. οὐ γὰρ δὴ ὄψει ὁρᾷ ὅτι ὁρᾷ — «mert hiszen nem látással látja azt, hogy lát») s így formulázza a kérdést: αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς (*metaph.* XII 7. §. 14). Magok a terminusok a stoától erednek (talán már Zenon és Kleantes vagy csak Chrysippos használták); az «én», mint az ismerés alanya, τὸ ἐγώ;² a belső megismerés συνειδήσις (conscientia), mi helyett Epiktetos a συναίσθησις-t (consensus) hozta be (Ploteinos συναίσθησις αὐτῆς). De már a συνειδήσις és συναίσθησις ingadozó terminusai is arra figyelmeztetnek, hogy az «én» természete felett nem voltak tisztában, mennyiben vagy tudásnak, vagy érzésnek nevezték; miért is már Aristoteles κοινὴ αἴσθησις-nek is nevezi s *Augustinus* e célra a «sensus interior»-t használta. A későbbi időkben uralkodó volt a sensus interior, mit a reflexio terminusa követett, mint más elvnek sarjadéka. *Malebranche* hozta be a conscientia (conscience) nevét a tudat számára (mit Reid «consciousness»-sel fordít) s *Wolff* után fordul elő a «Selbstbewusstsein» (Hamilton «Selfconsciousness»), melynek fordítása a mi «öntudatunk» s a francia íróknál előforduló «conscience Ju moi même». Ezen terminusban tehát egy feltevésnek történelmi meggyökeredzését találjuk, — az első felfogás nevet adott tárgyának, s bármilyen eltérők voltak is azontúl a nézetek, a különböző álláspontok szerint, az «öntudat» mint műszó változatlan uralomra vergődött s a lélek meghatározása egyebek között úgyis adatott meg, hogy: «vis conscia sui».³

¹ *Platon.* Charmides XV. 168 (ed. Hermann).

² *Platon.* Philebus 14. D. is említi: πολλοὺς εἶναι πάλιν τοὺς ἐμῆ; ἐπ' ὅτι *Phileb.* 20. B. τὸν ἐμῆ.

³ V. ö. *Charles Waddington.* Die Seele des Menschen. Ném. Moesch (Leipz., 1880.) 236—244 ll.

Azon gondolatkört illetőleg, melyet ezen terminus alatt összefoglaltak, a történelmi haladásban három irányt lehet megkülönböztetni. Az egyik az öntudatot a lélek három főtevékenységének egyikével azonosítja; a másik egy alaptevékenység változatául fogja fel; a harmadik (bár Fichte még mindig észnek (Vernunft) nevezi az «én» lényegét) benne találja a többi tevékenységek előfeltételét. Fordulópontot az egész fejlődésben Kant tana képez, mely után tovább is fennállanak ugyan a 2 első irány tanai, — de a nélkül, hogy Kant álláspontját megdönthették volna.

I. Az öntudat természetének meghatározásánál az első kísérletek számára a leginkább átértett szellemi tevékenység volt a legfontosabb. *Ismerésnek tekintik* az öntudatot Sokrates, Platon és Aristoteles. Ez utóbbi a csodálatos ténynt νόσις νοήσεως-nak, az eszelés észlelésének (én₁ . . . én₂) nevezte s benne erőt látott, mely minden egyéb tevékenységet kísér,¹ — minek folytán az ész úgy tud a maga tevékenységéről, valamint a lélek érzi, hogy érez. Onnan neve κοινή αίσθησις.

A lélek ezen önismerésére egy belső *érzék* szolgál (sensus interior) s ezen felfogás ezentúl évszázadokig uralkodik. *Aquinói* Tamás szerint, ki a belső érzéket a külsőktől véglegesen elválasztotta, ezen belső érzés feladata, úgy mint Aristotelesnél, a külső adatok egyesítése, megőrzése; de a sensus communis most több ágra szakad s annyira kibővül, hogy a képzelmet (imaginatio), emlékezetet (memoria) és a becsló erőt (vis aestimativa) is magába foglalja. A reformatio korabeli lélektanban a belső érzékek számát élénken vitatták, — így némelyek a külső 5 érzéknek megfelelőleg 5 belsőt is tanítottak, mások 2-tőt ismertek el (Vultejus szerint képzelem és emlékezet), Vives 4-et, s Melanchthon az agyban még külön székhelyeket is keresett számukra. De a belső érzék fogalmára nézve egyetértettek; ismerés volt, de nem értelem (intellectus) s középen állott a lélek és tevékenységei között.

A belső érzék fogalma azonban nem tartozik a világos és kifogástalan gondolatok közé; sem a lélekkel való viszonya, sem tevékenysége, melyet más lelki tényezővel szemben kifejt, nem képzelhető helyesen. A mint azért a belső érzék tevékenységét vizsgálat alá vették, más irányba kellett az elmélkedésnek fordulnia. Ezt találjuk *Casmann*-nál, ki e tevékenységet «actus reflexus»-nak vagy «iterata cogitatio»-nak nevezte, a mit a marburgi psychologusok iskolája el-

¹ *Arist. Met. XII. 9. §. 8. Κοινή τις δύναμις ἀκολουθοῦσα αὐταῖς.*

fogadott, melynek egyik tagja *Gocklenius* «Lexicon»-jában a reflexióról ezt mondja: *intima animae actio, qua recognoscit tum se ipsam, tum suos actus et suas species vel ideas.*¹ A reflexió határozott haladás: a *sensus interiorral* szemben; mert egyfelől helyesen fejezi ki a lélek ezen tevékenységét (a mint pl. *Fichte* is a *reflexibilitas*-ban találta az én tevékenységének jellemzőjét), másfelől pedig egy helytelen fogalmat kizár a lélektanból, miután a *sensus interior* mégis csak a külső érzék alaptalan átvitele a lélek belső világába. A «reflexio» azért *Locke* óta általánossá lett a «belső érzés» helyett (ámbar még *Kant* is ismer «*innerer Sinn*»-t, csak hogy más értelemben). *Locke* szerint ismeretünknek két forrása van: a külső észrevét és a reflexio, melyek közül az első a külső valóságról értesít, míg a másik elménk erre irányuló tevékenységeinek az észrevéte.² Így ment át a tan *Hume*, *Berkeley* rendszereibe s teljes merevségében *Kant* tanába is. *Descartes* a belső észrevétet nem tulajdonítja külön erőnek, hanem a *mens* szükségképeni tulajdonságát látja benne.³ *Malebranche* a *conscientiában* különleges, egységes erőt lát, de munkáját inkább érzetnek, mint ismeretnek gondolja. Ha hozzá vesszük, hogy *Leibnitz*, *Spinoza*, *Stewart*, *Bain*, a *physiologusok*, *Hamilton*,⁴ *Fichte*, *Schelling*, *Hegel* az öntudatban mindnyájan ismerést látnak, s hogy még *Cousin Victor* és követője *Waddington* a külön erőül felfogott öntudat tevékenységét szintén értelminek veszik, — akkor bátran mondhatni, hogy az első conceptionnak, mely a kérdéses tény az ismerethez számított, történelmileg legtöbb képviselője s így leghathatósabb befolyása is volt.

Megjegyzendő, hogy *Malebranche*, *Cousin* és *Waddington*, valamint újabban *R. von Krafft-Ebing* az öntudatot külön önálló erőnek veszik s nem azonosítják az értelmi tevékenységgel. *Malebranche* szerint *functiója* az, hogy a léleknek összes változásait (*modifications*) tudomására hozza. *Waddington* *Cousin* nyomán (kinek előfutárai voltak: *Royer-Collard*, *Maine de Biran*) ez önállóság mellett következő éryekkel okoskodik; 1. *sui generis* természetű; 2. nincs kötve minden tevékenységhez, hanem csak bizonyos körülmények közt nyilatkozik; 3. vanaak fogalmak,

¹ V. ö. *Volkman* i. m. II. 180. — *Waddington* i. m. 240. l.

² «the perception of the operations of our mind within us, as it is employed about the ideas.»

³ *Cartesius* tanítványai pl. *Ant. le Grand* «De carentia sensus et cognitionis in brutis». (London, 1675). 20. l., e tulajdonságot és az ismerést azonosítják.

⁴ *W. Hamilton*. *Metaphysics*. Lect. XI. «Consciousness is the recognition of the mind of its own affections.» «Consciousness is a knowledge... a phaenomenon of cognition.»

melyek csakis az öntudathól eredhetnek, pl. ok, lét, alany, lényeg, azonosság stb.¹ *Krafft-Ebing* szerint csak az agyféltekékben van a tudatos funkciók székhelye, míg a hátgerincz teljesen öntudatlan. A tudatnak azért külön szerve van («Bewusstseinsorgan», «Wahrnehmungsorgan» vagy néhol «Organ der Apperception»), melynek funkciói: a figyelem, reflexió, önkénytes reproductio s ezeknek zavarodásai. Szól ugyan «das Selbstbewusstsein bildende Vorstellungsmasse-ról is, de ez bizonyosan szóhiba (44 l.), — a gondolat a külön organum mellett szól.¹

A *sensus interior* nehézségei s funkciójának sajátossága (hiszen már *Aristoteles* is *ἰσθητικόν*-t lát benne, v. ö. *Malebranche*) az újabb időben (*Kant*) arra vezetett, hogy az öntudatot az *érzéssel* azonosítsák. *Kant* maga, bár egészen új álláspontra helyezkedik, azt mondja, hogy a tiszta én «a létezésnek pusztá *érzete*, minden fogalom nélkül» («das bloße Gefühl eines Daseins, ohne den mindesten Begriff»); de az én lényege még sem érzés, hanem gondolkozás, — nem szemlélet, hanem gondolat («diese Vorstellung ist ein Denken, nicht ein Anschauen»);³ De igenis érzésnek fogta fel *Fries*,⁴ («ein unmittelbares Gefühl des Daseins» — «ein dunkles Selbstgefühl») így tanít *Carus*,⁵ ki szerint az öntudat csirája a homályos érzés (*Gefühl*), melyből önmagunknak mindentől való megkülönböztetése ered. Ilyen irányban halad *Ulrici* is, ki az érzésnek az öntudat keletkezésében nagy szerepet tulajdonít;⁶ *Lotze* tana is ide tartozik, melynek értelmében az öntudat csak az önérzet elméleti kifejtése.⁷

Végre az *akarat*tal az öntudatot azonosítja *Wundt*, ki a *Leibniz*-féle különbséget perception és apperception közt felelevenítve, az apperceptionban akarati tevékenységet lát és «a tudatnak egy funkcióját».⁸ *Wundt* tana ugyan még mindig ingadozik *Herbart* képtömegei és az akarat között; de ezen kifejezése: «dieses auf den Apperceptionsvorgang bezogene Selbstbewusstsein nennen wir unser Ich»,⁹ — az öntu-

¹ *Waddington* i. m. 246. sk. 1.

² *Rud. v. Krafft-Ebing*. Lehrbuch der Psychiatrie I, 99.

³ *Krit. d. r. Vft.* 157, 179, 1. (2-dik kiadás).

⁴ *Fries*. Psychische Anthropologie. I. 79. (1820.)

⁵ *Fr. Aug-Carus*. Psychol. I. 111. sk.

⁶ *Ulrici* H. Psychologie II. 8. sk.

⁷ *H. Lotze* Medicinische Psychol. 500 l.

⁸ *Wundt*. Phys. Psychol. II. 210. — *Leibniz* ezen tant a «Nouveaux Essais»-ben kezdte 1704-en s az appere. ott azt jelenti «prendre garde» (*Leibniz* Op. phil. 233. 4. ed. Erdmann), később a *Monadologie* és *Principes de la nature*-ban az appere. tevékeny oldalát tünteti ki jobban. V. ö. *O. Staude* «Der Begriff der Appere. in der neuern Psych.» (*Philos. Studien*. I. évf. 147—212 l.)

⁹ II. 218.

datot az akarásban keresi s így fogják fel ezen tant *Staude* és *Kulpe* is¹ és Wundt ezen magyarázat ellen sehol sem tiltakozott.

Bizonyos tekintetben ide tartoznék *Lipps*² tana is, ki az én magvaúl az akaratot teszi; minthogy azonban a lelki élet alapjául a képet ismeri el s így az akarot «a képlefolyás mellékeredménye», — elvileg inkább a monistákhoz számitandó.

Végül megemlíthető, hogy némelyek az öntudatot az *emlékezet* tüneményeül tekintették, pl. újabban *Richet*.³ Ámbár azonban az emlékezet a személyi öntudat folytonosságára nagy fontosságú, a mint ezt *Lipps*,⁴ *Höffding*,⁵ *Herzen* s mások alaposan kifejtették, — az én levezetését az emlékezetből mégis csak *hysteron proteron*nak kellene tekinteni, a mint azt maga helyén részletesen ki fogjuk fejteni.

II. A tehetségi lélektan alig hagyott kísérletlenül egy módot is, hogy az öntudat természetébe behatolhasson. Egyfelől az ismerést, másfelől az érzést vagy akaratot vette oly tevékenységül, mely a többiekre irányul, de egyúttal magára is. A maradandó eredmény az egészről annyi, hogy a tehetség, mely valamennyire és magára is irányulhat, okvetetlenül indirect vagy visszahajló, azaz reflexiv természetű. Más feladat várt a tehetségek tagadóira. Ha a lelki élet csiráját valami egyszerű *actus*ban keressük, akkor minden tehetség csak ezen *actus* komplikáltabb, fejlődöttebb alakja s a lélektan feladata e fejlődést ugrás nélkül az elemi csirából a teljesen kifejlett alakzatig feltüntetni. Ily egyszerű elemül 1. az érzet (*sensatio*), 2. az akarati csira, az ösztön ajánlkozott.

1. A *sensatio alapfelfogása* szerint két irányba vált szét ezen metaphysikai lélektan. Az egyik a *sensatio* (érzet) alatt az idegállomány első megrendülését érti (*choek*); a másik a lélek egységes valójának visszahatását a reá történt hatásokkal szemben.

a) Az első irány a *physiologiai sensualismus*. Az én neki vagy a

¹ *Oswald Kulpe*. Die Lehre von Willen in der neuern Psychol. (Philos. Studien V. 1. 347 l.)

² Th. *Lipps*. Grundthatsachen des Seelenlebens 437 l. «Als Kern des Ich oder der Persönlichkeit bezeichneten wir schon p. 408. die Lust- und Strebungsempfindungen».

³ Ch. *Richet*. Psychol. gén. 121 l. «la conscience est surtout un phénomène de mémoire».

⁴ i. m. 449 l.

⁵ *Harald Höffding*. Psychologie in Umrissen 58 l. (ném. Bendixen. 1887.)

képek összege, vagy azoknak bizonyos tulajdonsága. *Condillac*¹ így szól: «a szobor én-je csak azon érzeteknek (sensations) csoportja, melyet tapasztalt, azoké, melyeket az emlékezet újra felelevenít. Röviden: az én annak foglalatja, a mi (van) s annak emlékezete, a mi volt». — *Hume*² azt hirdeti, hogy ő magában soha sem figyelt meg érzeteknél egyebet, az «én»-t soha sem találta magában. Így *James Mill*,³ *Hipp. Taine* *Alex. Bain*.⁴ Viszont *Th. Ribot*⁵ azt tanítja, hogy a tudatosság (la conscience) «est un simple phénomène surajouté à l'activité cérébrale» s így fogták fel *Charlton Bastian*,⁶ *Schneider György*⁷ a darwinistákkal együtt, *Charles Richet*,⁸ *Alex. Herzen*,⁹ *George Lewes*¹⁰ s mások.

A mennyiben ezen tan az érzékelést az idegállomány általános tulajdonságául fogja fel (még pedig a ganglionokba (Lewes) a sensibility-t, a rostokba a neurilityt helyezve el), annyiban ezen metafizikai alapját később tüzetesebben fogjuk megvizsgálni. Jelenleg empiristikus vagy épen posivistikus köpenyegbe burkolózik; pedig nem mind ártatlan, a mi báránybőrbe öltözik.

b) Ugyancsak az érzetből veszi kiindulását *Herbart tana*,¹¹ csak hogy az érzet neki nem egyszerű tapasztalati tény, hanem egy metafizikai valóság önmegtartását kell érteni a *kép* (Vorstellung) alatt. Ezen képek találkozása folytán bizonyos részeik előtérbe nyomulnak, míg mások elhomályosodnak, — s ez az összképek (Gesamteindrücke) eredete. Ezekhez tartoznak a «logikai ideálok» is, melyeknek nem felel meg semmi valóság, hanem a gondolkodásnak csupán célpontokul szolgálnak. Ilyen ideál az *én képe* is (Ichvorstellung), mely

¹ *Condillac* Et. B. de. Abhandlung über die Empfindungen. 57. l. (ném. Johnsohn; Kirchmann Phil. Bibl. 31. k.)

² David *Hume*. Treatise on human nature. Vol. I. Part IV. Sect. 6.

³ *James Mill*. Analysis of the Human Mind (1829.).

⁴ *Al. Bain*. The Emotions and the will. London, 558 l.

⁵ *Th. Ribot*. Les maladies de la personnalité. Páris, 1885.

⁶ *Ch. Bastian*. Das Gehirn als Organ des Geistes. I. 140—264 l. (1882. Internat. wiss. Bibl. Leipz.)

⁷ *Georg. St. Schneider*. Der thierische Wille. 154 s. k. l. 1880.

⁸ *Ch. Richet*. Essai de psych. gén. Páris, 1887.

⁹ *Al. Herzen*. Le cerveau et l'activité cérébrale. 244 l. Paris, 1887.

¹⁰ *G. H. Lewes*. The physiology of common life. (ném. Vict. Carus, 1860.)

¹¹ *Herbart*. Psychol. als Wissenschaft etc. I. 108. V. ö. *Chalybaeus* Mór világos tárgyalását: «Histor. Entwicklung der speculat. Philos. von Kant bis Hegel.» 115. sk. (1839.)

nem egyéb, mint a képek összvonatkozásának pusztja fogalma, a különféle (tapasztalati) éntárgyak közép- és vonatkozási pontja, tehát *üres hely*, melyre, mint *formai egységekre*, összes képeink rámutatnak. Nincs tehát abszolút én, mely önkénytesen (mint Fichtenél) létesítené különböző határoltságait; *ilyen én egyáltalában nincsen is, ez csak tudományos abstractio.*» «A tiszta én, a *magam*, nincs előbb, mint tárgyai, sőt ezek előbb vannak, mint amaz, a mely csak feltevés, mely felé hajtának» (i. h.). Ezen sajtáságos nézetet, melyre Herbartot az ének állítólagos ellenmondásai vezették s mely szerint a tudat legalaposabb ténye «abstractio» volna. — Herbart tanítványai különböző néven, de mindig ugyanazon alakban variálják. Így pl. *Lindnernek*¹ az én csak «a képek gyűjtő helye», azon «ideális pont, mely tulajdonképen semmi egyebet nem jelent, mint valamennyi képek szoros vonatkozását *egymásra* (!sic!)». Ekkép állítja *Volkman*,² hogy a képezőt a képekből kell magyarázni, hogy az én nem valóság, hanem tünemény.³ Így vélik appercipiáló képsorokból az öntudat természetét megérthetni Schilling, Lazarus, Steinthal s mások. Meddig vezethet el ezen álláspont a tévedés tengerén, azt a legújabb írók egyikének azon csodálatos bölcsesége mutatja, melyszerint *öntudat egyáltalában nincsen.*⁴ Münsterberg tana szerint az én ugyan nem «képtömeg» hanem a tudat «hordozója», melynek már akkor is voltak érzetei, mikor még öntudat nem volt (54. l.). Mint alany az én a tudat feltétele, mint tárgy az én a személyiség. Az én-alany pedig soha sem lehet az én-tárgygyal azonos. *Ein Selbstbewusstsein existirt überhaupt nicht*» (55. l.). S ezek után az eredmény ez (60. l.): «Unser Ich als Subj. ist somit ein hypothet. Substrat, auf welches vir das unbedingt gegebene Bewusstsein beziehen der Inhalt des Ichobjects beruht dagegen in dem Vorstellungs complex, der die Persönlichkeit constituirt, der sich aus Körperempfindungen, Vorstellungsverbindungen, Gefühlen etc. zusammensetzt, aber mit dem Bewusstsein nichts zu schaffen hat. Wenn somit das Ichsubj. des Ichobjects bewusst wird, so heisst das nur, dass in das vorhandene Bew. das Bild derjenigen Persönlichkeit tritt, deren

¹ *Lindner* G. A. Lehrb. der empir. Psychol. 1875. 128 l.

² *Volkman* i. mű. II. 172.

³ U. o. 171. l. «phaenomenaler Charakter des Ich». V. ö. *Renouvier* «groupe de phénomènes».

⁴ Hugo *Münsterberg*. Beiträge zur experimentellen Psychologie. 1-ső füzet. 1889

physische Veränderung psych. Veränderungen mit sich bringt, von einem Seiner — selbst — bewusstwerden ist also gar keine Rede: das Ich als Subj. und als Object sind zwei ganz verschiedene Dinge». Az igaz és hamisnak ezen keverékét e helyen bírálni nem akarjuk s egyszerűen a később megadandó dialektikai fejtegetésre utalunk.

2. Más metaphysikai gondolatból indul ki *Schopenhauer* és *Fortlage*. Schopenhauer szerint a világ lényege, tehát az emberé is, az akarat, az intellectus csak járulék, valamint mind az, a mi belőle származik, tehát az öntudat is.¹ De az ismerő és ismert alany azonos, a mihez Schopenhauer megjegyzi: «Die Identität des Subjects des Willens mit dem erkennenden Subj., vermöge welcher das Wort «Ich» beide einschliesst u. bezeichnet, schlechthin unbegreiflich. — — Die wirkliche Identität des Erkennenden mit dem als wollend Erkannten, also des Subj. mit dem Obj., ist *unmittelbar* gegeben». Hartmann, ki a lényegét az akarat és képzet egységében keresi, azon obstupefactiót nevezi öntudatnak («Stutzen»), melybe az akarat az anyag ráhatása folytán benne keletkezett kép felett esik.² Az öntudatot különben a tudat specialis esetének tekinti s lélektani magyarázatával nem törődik.

Lélektani tekintetben mind kettőnél fontosabb *Fortlage* Károly. A szellem lényegét az ösztönben (Trieb) keresi s a tudatosságban a képnek csak *formáját* látja, mely tőle elválaszthatatlan.³ E forma képe a világosság (Helligkeit), melyben a képzetek különbségei tűnnek elő s «a világosság fokai a *megkülönböztető* képesség fokai» (System. I, 69). A tudat e megkülönböztetésnél *tévedhet*, mert egy kép félrevezetheti. E tévedéshez járul a *kétkedés*; állatok, melyek kétkednek, okosak. E kétkedés magával hozza a *figyelést* (lauschen, lauern, aufpassen, aufmerken). «Tehát tudatos képek azok, melyekre nézve figyelmesek vagy *kérdő* állapotban vagyunk» (I, 77). A kérdés kéttagú: igen vagy nem, tehát disjunctiv (I, 87), s a disjunctio jelen tagja hajt a jövő felé — *kíváncsiság* (I, 89). E kíváncsiság türelmesség és *várakozás* (I, 96); a várakozás pedig az *ösztön megakasztásával* függ össze («Bewusstseinsfähigkeit eines Wesens fällt also mit der *Hemmungsfähigkeit seiner Triebe*

¹ *Schopenhauer*. Vierf. Wurzel des Satzes etc. §. 43.

² *Hartmann*. Philos. des Unbewussten. 366. l. (II. k.)

³ *Fortlage* két művére reflectálunk e cikkben. Az egyik «*System der Psychol.* als empir. Wis. aus der Beobachtung des inneren Sinnes». Két köt. Leipzig, 1855. egy mű, melynek megfigyelései még mindig nem gyümölcsöztek eleget. — A másik «*Beiträge zur Psych. als Wiss. aus Speculation u. Erfahrung*». Leipzig, 1875.

zusammen», (I. 97). *Az ösztön ez által önmagának jelenik meg* vagyis lemond kitöréséről. E szerint a tudatosság ösztönkötés (I, 387). «Apriori és tudatosság, tudatosság és kettősség, kettősség és alany-tárgy, alany-tárgy és ösztönkötés, ösztönkötés és «én» váltakozó fogalmak» (wechselbegriffe) mondja Fortlage *Beitr. 424. l.* Fortlage különben Fichte álláspontján áll s így azzal kapcsolatban újra fogjuk tanát elővenni.

III. A ki az eddig fejtegetett tanokat figyelmesen átvizsgálja, az előtt bizonyosan feltűnik azon körülmény, hogy az öntudat természetét megmagyarázni ohajtják a nélkül, hogy annak ismereti helyét a szellem organismusában kutatták volna. Mert hiszen ha ezen kritikai kutatás azon eredményre vezetne, hogy az öntudat a szellemi életre nézve mellékes jelentésű, akkor felesleges lenne azt oly fundamentális tényezőkkel azonosítani, milyenek az értelem vagy az akarat; ha pedig az derülne ki, hogy értelem és akarat öntudat nélkül lehetetlenek, akkor hiába volna annak levezetése az érzetből vagy bármely más tevékenységből, minthogy ezek csak az öntudat feltevése mellett állhatnak elő. A lélektani feltevések ezen alaphiányát megszüntette Kant *transcendentalismusa*, melynek főteendője éppen annak kikutatása volt: miféle viszony van az öntudat és a szellemi között általában? S a mely lélektan ezen ismeretelméleti előmunkálatot el nem végezte, az mindig alap nélkül lebegni fog a vélekedések ellentétei között. A Kant által megindított irány eredményeinek összefoglalása leszen tehát mostani teendőnk.

1. Kant tanában az empirikus (lélektani) és a *transcendentalis* (ismeretelméleti) oldalt jól kell megkülönböztetni. Amazt «anthropologia»-jában s részben (röviden) a «Kritik der reinen Vernunft»-ban; emezt az utóbbi művében találjuk.

Az anthropologia elég jellemzően az öntudattal kezdődik (§. 1. Vom Bewusstsein seiner selbst). Tapasztalati kezdetét Kant az *érzésben*, folytatását s betetőzését a *gondolkodásban* keresi.¹ Ezen önismérést a *belső érzék* (sensus internus) eszközli, mely pusztán *észrevéti tehetség* (wahrnehmungsvermögen) s így az ismerő tevékenységhez tartozik. E belső érzék annak érzetét nyújtja, a mit az ember *szenved*, a menyiben saját gondolatjátéka hat rá;² azaz: egyszerűen receptív tevékenység.

¹ Ezen művét a Hartenstein-féle kiadás szerint idézem. t. W. VII. k. (Das Kind) «vorher *fühlte* es bloss sich selbst, jetzt *denkt* es sich selbst».

² Ö. m. VII. 493 (§. 23.).

Ezen belső érzéktől lényegesen különbözik a *felfogadás* (apperceptio). A tiszta apperceptio annak tudata, a mit az ember *tesz*,¹ annyiban a gondolkodási képességhez tartozik («dieses gehört zum Denkvermögen») és így 1. értelmi, 2. önkénytes (spontan) tevékenység.²

A kétféle tevékenység, az alanyra fordítva, kétféle eredményt is hoz létre. A belső érzék előtt úgy jelenek meg magamnak, mint különböző határoeltságok változatossága;³ ellenben az apperceptio előtt az én a gondolkodás puszta *alanya*, a melyről többet nem mondhatunk, mivel egyszerű képzet («einfache Vorstellung»). A belső érzék a tapasztalati öntudat, melynek végeredménye a személyiség változó alakulásainak felfogása; ellenben az apperceptióban az én az abszolút alany, mely magát gondolja. Ez Descartes mondásának végső értelme, cogito = sum.

Ezen én-alanyra Kant az által jutott, hogy a tapasztalati adatokat részletekig analizálva benne *transcendentalis megelőzőjüket* kide-ritette. Ezt tette a T. É. B.-ának örökké emlékezetes 14. §-ában. Az érzékileg adott képek különféleség (mannigfaltiges) egyesítését mutatják, mely egyesítés az érzékekből nem eredhet (mert hiszen pl. a szem épen szerkezete folytán a discretiót szolgáltatja). Ez egyesítést a képző erő önkéntessége végzi s így minden egyesítés értelmi synthesis.⁴ Az egyesítésben pedig az egység (Einheit) is rejlik; mert az egyesítés annyi, mint a sokféleség egységének képzete (Vorstellung der synth. Einheit des Mannigfaltigen). Az egység tehát a különfélékhez máshonnan járul [vagyis: az egység mint lelki hatalom csakis *létező egységes* feltételből eredhet, — azaz: a különfélék egysége feltesz egységes tevékenységet). Ezen egységes tevékenység az értelem műve;⁵ rejlik pedig az öntudatban, mely azon képzetben fejezi ki *lényegét*: «én gondolkok» (Ich denke); azaz: az értelem nemcsak azt fogja fel és rendezi kategoriái szerint, a mit az érzékek nyujtanak, hanem forrása az egyesítő kategoriáknak s egyuttal tudja is azt, hogy ő

¹ U. o. 474.

² Kr. d. v. *Ofz.* 158. «Diese Spontaneität macht, dass ich mich Intelligenz nenne». (3. kiad. 1791.)

³ Antropol. §. 4. (VII. 444. csillag alatt.)

⁴ Kr. d. v. Vft. 130. l.

⁵ U. o. 132. l. «ist ein actus der Spontaneität d. i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden».

gondolja s hogy annálfogva az egységnek ő az utolsó forrása. Ez az «Ich denke» jelentése.

Ezen tisztán értelmi, önkéntes tevékenységben, mely az «Ich denke»-t előhozza, rejlik az *öntudat transcendentalis egysége*. Csakis ezen transc. egység mellett mondhatom, hogy a képek az *enyém*; ¹ ez az eredeti, tiszta apperceptio, mely az ént felfogja. S így, míg a belső érzék úgy mutat minket saját magunknak, a mint *jelentkezőnk*; addig az apperceptio synth. eredeti egységében magamról tudok, nem a mint jelenkezem vagy a mint lényegemben (an sich) vagyok, hanem pusztán azt tudom, hogy *vagyok*.² Cogito = sum.

E kétféle önfelfogás további különbsége abban mutatkozik, hogy a belső érzék az alanyt sokféle állapotban tünteti fel (hol szint, hol hangot, hol érzést, hol egyebet ábrázolva) s így az alany azonosságára vonatkozással nincsen.³ Ellenben az «Ich denke» az alany azonosságát fejezi ki, mely azonosság *tudata* úgy keletkezik, hogy egyik képet a másikhoz teszek s e synthesisről tudomással bírok.⁴ Ez azonban annak kifejezése, hogy egy eredeti egység létezik, mely alá összes képeim tartoznak. Azaz: ⁵ a tapasztalati tudat egyes actusokat kísér; a transcend. öntudat pedig ezen tapasztalati tudatnak feltétele, mert minden egyes ismereti actus csak azáltal lesz *enyém*, hogy ezen öntudatra vonatkoztatom, vagyis hogy azon gondolat: «Ich denke» kíséri. A belső érzék ama tapasztalati tudathoz tartozik, — a transc. synthesis tehát a belső érzéknek is feltétele.

¹ *Kr. d. r. Vft.* 134 l. «Nur dadurch, dass ich das Mannigfaltige der Vorstellungen in einem Bewusstsein begreifen kann, neune ich diese insgesamt *meine* Vorstellungen.» — U. o. 132 l. «Denn die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesamt *meine* Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbew. gehörten.»

² *Kr. d. r. Vft.* 157 l. «Dagegen bin ich mir meiner selbs in der transcend. Synthesis des mannigfaltigen der Vorstellungen überhaupt, mithin in der synthet. ursprünzl. Einheit der apperc. bewusst, nicht wie ist mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur *dass ich bin*. — És a jegyzetben: «Das Ich denke drückt der Actus aus, mein Dasein *bestimmen*».

³ *Kr. d. r. Vft.* 133. l. «denn das empir. Bewusstsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Idenität des Subjecti».

⁴ U. ott.

⁵ U. ott 136 l. «dass ich mir einer nothw. Synth. derselben apriori bewusst bin, welche die urspr. synth. Einheit der Apperception heisst, unter der alle mir gegebene Vorstellungen stehen».

Az öntudat ezek szerint a legvégső pont, a melyhez az egész értelem és használata hozzáfűződik (Logika és transc. philos.). «Sőt ezen tehetség maga az *értelem* (134 l. jegyz.)». E szerint Kant az öntudatot ismerésnek tekinti. Ámbár azonban ismerési actus, Kant az öntudatot az *önismeréstől* szigoruan megkülönbözteti. Az öntudat annak egyszerű gondolata, hogy «én gondolok» s így vagyok; e gondolatban rejlik az egyesítés hatalma; de emez egység nem *személyiség* (personnalité), hanem annak csak romolhatatlan magva, — a kerületet, a héjat a tapasztalt különfélék képezik (pl. kor, alak, állás, foglalkozás, lelki állapotok stb.).¹ E mellett Kant figyelmét nem kerülte ki azon körülmény, hogy az «Ich denke» azonossága és az «én» tapasztalati alakjai egymástól különböznek s az értelem mégis ugyanazoknak ismeri fel. De különös nehézséget ebben, saját szavai szerint,² nem lát, bár tagadhatatlan, hogy épen ezen egység-többségben rejlik az öntudat problémájának csomója.

Maga az *öntudat azonossága* Kant előtt magától értetődő tény; s a modern lélektannal szemben, mely ez azonosságot nem egyszer tagadta (pl. Taine; Herzen; Camuset: «quel est donc ce moi, qui se métamorphose, qui s'oublie pendant une année?») nagyon is helyén találom, hogy erre vonatkozó naiv, egyszerű, igaz mondását újra felelevenítsük: «Die Frage, ob bei den verschiedenen inneren Veränderungen des Gemüthes (seines Gedächtnisses oder der von ihm angenommenen Grundsätze) der Mensch, wenn er sich dieser Veränderungen bewusst ist, noch sagen könne: er sei *ebendieselbe* (der Seele nach), — ist eine *ungereimte Frage*; denn er kann sich dieser Veränderungen nur dadurch bewusst sein, dass er sich in den verschiedenen Zuständen als ein und dasselbe Subject vorstellt».³ Ha ezen egyszerű logikát megszivelték volna,

¹ Kr. d. r. Vfl. 158 l. «So bedarf ich zur Erkenntniss meiner selbst ausser dem Bewusstsein, oder ausser dem *dass ich mich denke*, noch einer Anschauung des Mannigfaltigen in mir, wodurch ich diesen Gedanken (Ich) bestimme u. ich existire als Intelligenz, die sich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewusst ist, in Ansehung des Mannigf. aber, das sie verbinden soll, einer einschränkenden Verbindung, die sie den *innern Sinn* nennt, unterworfen» . . .

² U. ott. 155 l.

³ Ö. m. VII. 445 (Anthr. 445 l. jegyzet). Ezzel összehasonlítható Kr. d. r. Vfl. 134 l. «Sonst würde ich ein so vielfärbiges, verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewusst bin».

mennyi üres, hiába való beszéd maradt volna el az ujabbkori lélektanban!¹

Kant tana, a mint röviden vázoltuk, az öntudat fejtegetésénél minden mellékes kérdéstől eltekint; egész erővel azon egyet akarja megfejteni: *milyen szerepet játszik* egész gondolkodásunkban? s *milyen az öntudat jelentése?* Az eredményen, mely tanát halált nem érdemlővé tette, a lélektani fejtegetés gyöngesége nem változtat. Kétségtelenné vált kutatásai alapján 1. hogy az én az emberi szellem középpontja, melylyel minden lelki tevékenység összefügg; 2. hogy lényege nem receptivitas, hanem tevékenység és önkényesség (spontaneitas); 3. hogy egyszerű ténye az: «én vagyok» ismerete; 4. hogy azonossága változhatatlan 5. hogy más ezen öntudat s mások a személyiség tapasztalati változásai. A philosophiának ezen tételek alapján az «én» philosophiájává kellett válnia, mit Fichte János meg is teremtett, Kant szörnyüködése daczára.

2. *Fichte János* első törekvése az volt, hogy a Kant tanában fenmaradt dualismust érzékiség és értelem, lét és gondolkodás között megszüntesse. «Das Wesen der Philos, würde darin bestehen: Alles Mannigfaltige zurückzuführen auf absolute Einheit».² Kétséget sem enged támadni magában az iránt, hogy ezen egység az «én». Mert, ha az én mindennek előfeltétele, akkor mindennek forrása is. Fichte, minthogy már Kant az ént önkénytes tevékenységnek vette, az énből minden nyugodt létet kirekeszt, az én tisztán és *merően tevékenység*, mely csak maga magát *«teszi»* azaz kifejti, s e tevékenységnek *eredménye*, nem pedig tartója és hordozója (mint Herbart akarta) a lét. A lét az «én» gondolata vagy tette. «Die Intelligenz ist dem Idealismus ein *Thun* und absolut nicht weiter, nicht einmal ein *Thätiges* soll man sie nennen, weil durch diesen Ausdruck auf etwas *Bestehendes* gedeutet wird, welchem die Thätigkeiten beiwohne».³ Fichte tana tehát nem az (önálló) világgal, mint léttel, foglalkozik, hanem az én tevékenységével, mely ezen (ismereti) világot

¹ Kant az apperc. ezen eredeti synth. egységét az *értelem* (működési) *formájának* is nevezi (Form des Verstandes in Beziehung auf Raum u. Zeit, als ursprüngl. Formen der Sinnlichkeit). *Kr. d. r.* Vfl. 169 l., bizonyosan csak az érzékeknél tapasztaltak párhuzamossága kedvéért.

² *Joh. Gottl. Fichte*. Die Wissenschaftslehre. 1-ter Votr. (az 1840-iki alakban). Nachgel. Werke 2. k. 93 l.

³ *Fichte és Niethammer* Philos. Journal 5. k. 1. füz. 34 l. — V. ö. Chalybaeus i. mű 163 l.

létesíti.¹ «Es ist gerade die Aufgabe der Wissenschaftslehre, zu zeigen, wie die *unwillkürlichen* Vorstellungen, das Sehen, Hören, u. s. w. überhaupt aus *eigener* Thätigkeit hervorgehen, also die Vorstellungen nach Denkgesetzen a priori zu construiren. Es bleibt gar kein fertiges Sein gegenüber stehen, sie leidet keine fertige absolute Gegebenheit, nichts, was als absolut, als Ding und Sein uns erscheint. Sie zeigt vielmehr das *Werden* auf, zieht ins Licht des Bewusstseins hervor, wie wir selber die Vorstellung zu Stande gebracht. Sie löset also alles Sein auf und macht es flüssig; es verschwindet ihr alles Sein, als Ruhendes, sie schaut nur ihrem eigenen Machen (Construiren) zu, und erkennt so auch alle Gegenstände als eigene Producte des Bewusstseins und Denkens».¹

Fichte számára tehát nincs adva semmi, csak az én, mint absolut tevékenység. Ezen tevékenység nem az *egyének* énje, hanem a *tiszta tudat*, mely minden tapasztalati tudatban rejlik, az, a mi hozzánk az erkölcsi törvényben beszél, s a mit Kant «ész»-nek nevezett. Fichte tehát az ént észnek (Vernunft) is nevezi s *lényegét* a reflexivitásba helyezi.²

A gondolkodás maga az én s az öntudat azon centralis pont, melyben valamennyi gondolat egyesül az öntudat erő, mely lát, vagy a *látás* maga. Erre azonban csak az által jut, hogy magát megfigyeli. E megfigyelésben nincs egyéb, mint az, hogy a látás magát képezi (vorstellt). Az első lépés tehát abban áll, hogy az én, mint alany, az ént, mint tárgyat szembesíti s látja; s így a W. L. első elve «*das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein*» vagyis: «das Ich setzt sich selbst» vagy még rövidebben: «Ich bin.» Ez amaz «Ich denke» Kantnál, mely minden képzetünket kíséri, s mely csak annyit mond, hogy: én vagyok.

Tényleg azonban az én magában nemcsak az ént találja, hanem hanem talál mást is (látás, hallás. stb.); minthogy azonban rajta kívül más nincsen, azért azoknak forrása is ő maga. Ezen mást is tehát az én gondolja vagy «teszi» («setzen») s a W. L. második elve tehát: «dem Ich wird entgegengesetzt das Nicht — Ich».³

¹ *Fichte* J. Sonnenklarer Bericht etc. 22 l. (1801).

² *Fichte* Grundlage der gesammten Wissensshftslehre, összes művei I. 83—328 l. — V. ö. *Erdmann* Ján. Grundriss der Gesch. der Philos. II. 420 sk.

³ Az egész fejtegetés a «Grundlage der gesammten Wiss. L.»-ből van merítve s v. ö. *Chalybaeus* felette világos fejtegetéseit, melyek a Fichtevel szemben uralkodó elfogultságot eloszlatni nagymérvben képesek.

Amde mikor az én egyfelől az én-t, másfelől a nem-ént tette, akkor ellenmondót tett; minthogy azonban tényleg ő tette az ént és a nem-ént, azért cselekvésében valami kényszerítés rejlik vagyis cselekvése korlátolt. E cselekvésében ugyanis magát mint a nem-éntől korlátoltat gondolja s viszont a nem-ént az éntől függőnek.¹ Mert hiszen az én (obj.) az énnak (subj.) képe s e nemén is az. Az én tehát magát korlátolja a nem-énnel s ez önkorlátolásról tudomással bir. Ez a harmadik elv: «Das Ich setzt im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht Ich entgegen» vagyis: «das Ich setzt sich als bestimmt durch Nichtich».

Mindezek a tevékenységek az én reflexibilitásából érthetők. Hogy azonban az én mint minden tevékenység forrása ki legyen mutatva, szükséges volt ugyan ezen elv szerint azon alakokat levezetni, melyeket az ismerés tapasztalatilag magára öltetni képes. Ezen lélektani taglalást, melyet Kant soha meg sem kísérelt, Schelling azonban deductióiban tovább is vitt («System des transcendentalen Idealismus») «az értelmiség pragmatikai története» czimén több műben elszórva találjuk, vejeje azonban a következő.² Minthogy az énen kívül semmi sincs, azért mindaz, a mit magával szembesít, benne meg volt s csak elébe állítatik. Ezen uton az én magát tapasztalatilag, is megismeri. Az én első fokon korlátva érzi magát (mint pl. a csecsemőnél), a nélkül, hogy még különbséget tehetne a külső és belső között. Ezen fok az érzet (Empfindung, etymologizálva a «finden»-ből vezeti le Fichte). Az én ezen érzetet magától megkülönbözteti és kihelyezi («schaut hinaus»); ezen «odanézés» («Hinschauen» — projectio, szegzés) az érzetektől odanézett pontokat (tér — idő) alkot. A szemlélést újra szegzi az én, ezáltal határozottá teszi s értelemmé válik, mely kategóriába foglalja a szemlélteket. Ha ezen értelmi adatokat újra ismerés tárgyává teszi s azokat megítéli, lesz az *ítélő tehetséggé*, mely elmélkedik és abstrahál. Ezen abstraháló tevékenységet az én tárgygyá teszi s magát mint az abstactio forrását fogja fel, melyben a *különböző kép*ektől külön áll: a *tiszta ész* vagy az *öntudat* (én-én).

Hogy Fichte ezen deductióival maga sem volt megelégedve, annak élő bizonyosága a Wiss Lehrenek fenmaradott ötszöri átdolgozása s azon

¹ Fichte maga kettősnek ismerte s mondotta ezen 3-ik elvet. Grundl. der ges. W. L. 1794. az én ép úgy korlátolt, mint a nem-én.

² Fichte 1) Grundlage der ges. W. L. 2) Grundriss des Eigenthümlichen der W. L. (ö. m. I. 331—416). 3) Neue Darstellung der Wiss. K. von 1797. (ö. m. I. 417—534). V. ö. Erdmann II. 425.

folytonos rátérés, melylyel egyéb műveiben e kérdést újra meg újra felveszi. De lehetetlen bámulatunkat megtagadni azon szívós és makacs munkától, melyet e férfiu oly tárgyakra fordított, melyek előtt a philo-sóphusok nagyrésze ma is közönyösen elhalad. Magának az ének alap-felfogása, a sok hozzá nem méltó, alacsony nézetek között, úgy hat az emberre, mint az éltető hegyi levegő a fülledt börtönben. Nincs itt szó tétlen létről, a mivé a psychol. rat. a lelket tette; minden izében lüktető erős élet áll előttünk, mely forrong, alkot, ront, újra alkot, — míg természetes lényegét ki nem alakítja. Az öntudat, rendszeres tekintetben, Fichte János által talán túl lett becsülve értékére nézve, — legalább a «pragmatika történelem» levezetései üres abstrac-tiókba végződnek, — de azért az egyért örök hálával fog a lélektan Fichte Jánosnak tartozni, hogy világosan kiderítette azon tényt: *az öntudat az ember egész világának egységes középpontja*. Mert e belátáshoz képest a lélektan összes vívmányai csak a kerületen mozognak, értelmet és értéket a kerületnek csak ezen középpont képes megadni.

Bármilyenek legyenek már most Fichte János tévedései, annyi bi-zonyos, hogy nem ott fekszenek, a hol Herbart kereste s hogy annál-fogva tökéletesen jogosulatlan azon éles bírálat, melyre magát kötele-zettnek s képesnek vélte Fichte Jánossal szemben. Mert az öntudat *tényét* Fichte kétségtelenül helyesen bírta felfogni, — Herbart pedig metaphysikai elfogultsággal önmaga zárkózott el lelke fényes tanúsága elől. Már legelső fogása, (hogy t. i. a tudás csak állapot, a mennyi-beo *valakinek* a tudása s annál-fogva az én mint tudás szinte vala-mihez kell hogy kötve legyen, egy realéhez) a kérdésnek tökéletes félreértése. Közvetlenül adva nincs más, mint épen a tudás, — a mit Herbart hozzátesz, t. i. a reále, melyhez a tudás tapad, az épen azon holt lét, melyet Fichte tagadott s mint gondolatot az énből levezetett; de ezen gondolatnak Kant kritikája után előhaladott philosophus előtt többé létjoga nincsen. Midőn tehát Herbart az ént a «sok és változó tulajdonságu tárgy» problémája alá szorítja, önkészítette jugum alatt halad el önmaga.

Épen olyan tévedés azon további állítása, mintha az énben ezenkívül még új ellenmondás is fészkelne, mivel ezen tiszta én 1. tudni akar magáról és 2. azonosnak véli magát tárgyával.

Már pedig az első állítás Herbart szerint, «materialiter» téves, mert a tudáshoz kell alány és tárgy, az *öntudatnál pedig egyik sincs*. Ha ugyanis azt mondjuk: «az én teszi (setzt) magát», s azt kérjük:

«mit tesz az én?» akkor a felelet ez: «magát». Mi az a maga? a tevő én. S mi ez a tevő én? az (ént tevő ént) tevő én. Ugyanez a sor áll akkor is, ha a tevő én (az alany) után kérdezősködünk; mert ott is ilyen totolaugiával találkozunk. «Diese Reihe» ugymond Herbart, «ist schon darum fehlerhaft, weil das Selbstbewusstsein von einer solchen Entwicklung in viele Glieder nichts weiss. Überdies ist sie widersinnig, weil anstatt des wirklich vollbrachten Sichselbstehens nichts anderes herauskommt, als eine ewige Frage nach sich selbst.»¹ A másik állítás pedig «formailag» szinte hamis. Mert a szemlélő vagy ismerő vagy tudó én állítólag ugyanaz, a mi a szemlélt vagy tudott én, azaz Fichte János szerint: az én az abszolút alanytárgy vagy az alany (S) és tárgy (O) azonossága. De mit lát az én, mikor magát látja? Az ént mint tárgyat. De hiszen a szemlélő én nem tárgy, hanem ennek ellentéte; nem a szemlélt, hanem a szemlélő, szóval nem az én, hanem a nem-én. Alany és tárgy ennél fogva soba ellenmondás nélkül azonosnak nem mondható.

Az egész sophistikára, mely, sajnos, még mindig szedi áldozatait, csak annyit jegyzek meg e helyen, hogy tényeket ellenmondások belevitelével nem lehet megdönteni. Ha a szemlélő én nem lehetne azonos a szemlélttel, akkor az sem volna igaz, hogy $a=a$, azaz az identitás elvének semmi értelme nem volna. A tény azonban az, hogy $én=én$ s e tényt vagy megfejtteni vagy elismerni kötelesség; a tagadás csak vakság. Különbben a ki úgy fejt meg az ént, mint Herbart, az ad oculus bizonyította, hogy az öntudat ugrópontját nem ismerte fel s üres logomachiával saját agyréme ellen küzd². Nagyon jól mutatta ki ezt Fortlage Károly állítván, hogy az énbén «örökös kérdést maga után» csak az láthat, a ki még az énen túl is keres realet; mert azt ugyan soha meg nem találhatja, mivel az én egyszerű cselekvény (Thathandlung, Fichte szerint) és semmi egyéb.³

Fortlage már most Fichte védelmére azt hozza fel,⁴ hogy azon

¹ Herbart. Psychol. als wiss. neu begründet auf Metaphys. u. Mathem. §. 27—29.

² Ezen meggyőződésen voltam 1876-ban is, mikor a *budapesti ág. h. ev. főgymn.* programjában «A tudat keletkezéséről» irtam (v. ö. Philos. Monatshefte XII. köt. IV. füz., melyben az értekezés németül is megjelent). Azóta sok tekintetben megváltozott nézetem, mint jelen cikk mutatja, — de Herbartra nézve változatlanul fenntartom az ott mondottakat.

³ V. ö. Böhm K. Az ember és világa. I. §. 63. 64.

⁴ Fortlage cikke található: «Beiträge zur Psychologie» című munkájában §. 31. (1875).

formula: én=én a legvégső abstractio, mely csak a közben áthaladott középtagok ismeretéből érthető. Ezen tétel: «az én ismeri magát» — először az énben az ismerő tevékenységet, a «magá»-ban pedig kész tárgyat vagy állapotot ismer, pl. testem, állásom, ügyességeim stb. Ezek az énnek működési terét («Operationsbasis») képezik s az éntől különböznek. A második lépés akkor történik, mikor az én mint alanyi tevékenység (ismerés, functio) saját tetteitől elválik, pl. a mikor valamire elszánom magamat, kérdek, következtetek stb. Itt az én és e kérdés, következtetés stb. még mindig különböző ugyan, de az előbbeni álláspont nagyban változott. Amott ugyanis az én kész tárgyat talált, melyet nem változtathatott meg, emitt tárgyát ő maga alkotta («das Ich erzeugt innerhalb seiner aus eigenen Mitteln ein Selbst oder ein wahrnehmbares Object», 394. l.). De még itt sem azonos az én, mint alany, a tárgyi énnel. A harmadik fokon az én magát úgy fogja fel, mint egyedül magában van, s Fortlage szerint ezen énrre (das reine Ich) vonatkozik Herbart kifogása. Fortlage megengedi, hogy az én (mint tiszta ismerő functio) oly módon nem állhat maga elé, mint akármely más ismereti tárgy. De gondolható úgy, mint oly fogalom, mely bármely tárgy tevésénél (Setzung) szükségképen együtt tétetik és feltételeztetik «ohne dass wir jedoch im Stande wären, denselben jemals isolirt u. abgetrennt zu setzen von den Setzungen, als deren Mitsetzung und Voraussetzung er angetroffen wird» (395 l.). És így Fortlage szerint háromféle én van («eine Stufenleiter von Reflexionsgraden» 400 l.). Az első lépés az, mikor testemet veszem észre; itt az én (én¹) az érzéki perceptio. A második az, mikor ezen észrevétet veszem észre; itt az én (én²) a figyelem és vele együttható érdek s hasonlók. A harmadik lépést akkor teszem meg, mikor ezen megfigyelést is tárgyammá teszem; itt az én (én³) csak az előrefelteendő, de többé nem tehető («setzbare») tevékenység. S így összefoglalva mondhatjuk: az én (magam₃) teszi képzőjét (magam₂) annak, a mi magát (testét) képezi (én₁)¹.

Ezen tevékenységeket azonban csak az utólagos analysis bontja fel ekkép. Mert az öntudatos ismerés actusában egybe van mind a három: látom az üveget, — tudom, hogy látom, — s e tudásnál tudom, hogy én tudom. Azaz a látás nemcsak látás (a corp. quadri-

¹ Fortlage i. h. 401. «Das Ich (Selbst₃) stellt vor das Vorstellende (Selbst₂) des Sich (den Leib) Vorstellenden (Selbst₁)».

geminával), hanem tárgyas felfogás (a Munk-féle centrummal) és tudás az «apperceptio-szervvel» (Apperceptionsorgan, von Krafft-Ebing, Wundt). De az öntudatos ismerés e három én nélkül nincsen: tudok (én₁) — tudom, hogy tudok (én₂) s tudom, hogy enyém a tudás (én₃). Ezt fejtegettük a 357. lapon. Az én₃ e szerint nem tárgy, hanem szükségképeni előfeltétel («nothwendige Voraussetzung»)¹.

Fortlaget egyéb positiv fejtegetéseiben nem mondhatjuk Fichte oly szerencsés magyarázójának, mint itt védőjének. Ha pl. azt mondja, hogy Fichte az én kéttagjában (alany-tárgy) nem azonosságot (Einerleiheit), hanem csak *lényegegyenlőséget*, bár *formakülönbséget* s a két tag elválaszthatatlanságát tanította,² — akkor ez ellen alapos kifogást kell emelnünk. Az öntudat ténye ugyanis az, hogy én = én, én tudom (ismerem, érzem, szemlélem, nézem vagy akárhogy mondjuk) magamat, azaz: a mint ismerő állapotomban vagyok, olyan vagyok ismert állapotomban is. Mert ha azt gondolom: «én ismerem magamat», akkor annak logikai értelme ez: «én ismerem az ismerő ént» — s ez által válik az én tárgyammá. Ez nem *lényegegyenlőség*, hanem *azonosság*; ha csak lényegegyenlőség, akkor megszűnt az öntudat identitása. Be kell tehát látnunk, hogy az én a változatossággal szemben s annak hullámai között is mindig én, — s hogy annál fogva annak ismerő, akaró s egyéb tevékenysége más, mint az én a maga tisztaságában. Az én, mikor magát gondolja, csakis az ént gondolja; e gondolat a Kant-féle «Ich denke» azaz «Ich denke Ich». Ezen tény nem is gondolat; ez végső tény, a melyet az én mindig létesít, mikor magát gondolja, — nem közvetített, hanem közvetlen tapasztalat, ösválóság, melynél mélyebbet semmi kutatással megállapítani nem lehet.

Mi ennél fogva nem Fichte, hanem az öntudat nevében tiltakozunk az ellen, hogy az én = én tényének azon magyarázatot adják: én vagyok = gondolkodó; én vagyok tanár. Én vagyok én, én vagyok én magam, mint Richard király mondta. A többi, a mi azonkívül vagyok, az ennek determinatiója, azaz nem-én. Tényleg tehát minden gondolatunk már is nem-én; ezen nem-én lehet közelebb a centrumhoz vagy távolabb, — azért mindig nemén. De azon megrendítő chock, azon megkapó pillanat, melyben az én magát mint *ént* megragadja, nincs meg akkor, mikor magát mint pl. látót észreveszi. Amabban

² Így mondja szóval *Höfding* is (i. h. 173 l.), de szíve másként érez; ugyanígy *Münsterberg* i. h. 154. l.

¹ i. h. 403 l.

elzárkózott önelég egység, emelben a megérthetetlen idegen üti beléje kiméletlen karmait.

Épen azért tagadni kell azt is, hogy az én valaha öntudatlan lehetne. Fortlage maga is elismeri, hogy Fichte János epochalis jelentőségét azon belátás képezi, hogy az öntudatos én magában nem egyszerű, hanem kettős lény («Doppelwesen»), az alany és tárgy egy-sége¹ s épen azért (420. l.) a tudatosságot nem a tapasztalati, hanem az absolut vagy apriorikus én teszi. Azért helyesen tagadja Fichte olynemű nyilatkozatainak érvényességét, melyek az öntudatot csak az én első eredeti tétével keletkezőnek tanítják.² Az öntudatosság épen az én öntevésének neve, melylyel magát alany-tárgyba veti szét s annyiban legfeljebb korlátolva s kötve lehet, de ezen tettel együtt nem keletkezhetik; mert e tett nem egyéb, mint az ő saját lényegessége. Ha Fortlage a tudatosságot mégis ösztönkötésből vezeti le, akkor ez csak lélektani eredetének, de nem ismeretelméleti jelentésének a magyarázata. Mert az apriorikus én természetének világos kifejezését adta e szavaiban: «Wird die Selbstverdoppelung des Ich im absoluten Ich selbst nicht schon ursprünglich vorgefunden, sondern dem Ich erst von Seiten des Nicht Ich angethan, so ist das Ich nicht ein Doppelwesen, sondern ein Einfaches, nicht ein Subject-Object, sondern ein Ich-Object, welches erst vermöge eines Nichtich zum Ich-Subjecte wenden soll».³ Ezen kitünő tételtől, mely az öntudat felfogásának s megértésének fundamentuma, soha sem lenne szabad eltérni.

II.

A történelmi áttekintés, melyet az első szakaszban nyujtottunk, talán elegendő képét nyujtotta azon sokfelé elágazódó kérdéseknek, melyek az öntudat problémájához fűződnek. Szükséges már most, hogy a megfejtések merev tényét dialektikai folyamatba hozzuk s így a problema megoldását végrehajtsuk.

Ezen dialektikai fejtegetés álláspontja a transcendentalismus. A tanokat nem a célból vizsgáljuk, hogy az öntudat *keletkezését* és

¹ Fortlage i. h. 422.

² Fichte János. Grundl. der Wiss. L. 1794. «Das Bewusstsein ist ein Product der ersten ursprünglichen Handlung des Ich, des Setzen des Ich durch sich selbst».

³ Fortlage. Beiträge 423 l.

fejlődését felderítsük (ámbar tény, hogy az öntudat abstract formulájához az elme csak fokozatos haladással juthat el); ép oly kevésbé tartozik reánk az öntudat physiologiai feltételeinek kutatása. Ama lélektani s eme biologiai szempont ránk nézve alárendelt érdekűek. Célunk pusztán az öntudat tényét világosan fogalmazni s annak jelentőségét a szellem szervezetében megállapítani. A mennyiben utunkba egyéb kérdések is esnek, mint pl. az öntudat accidens vagy lényeges volta, az öntudat viszonya a tudattal s fokozatosságának kérdése, — ezek mellékesen szintén nyerik majd megoldásukat. De főczél ez öntudat helyét a szellemi organismusban megjelölni s így a szellem problémáját ellenmondások nélkül ismeretelméleti módon megoldani.

E czélból mindenekelőtt a *tényt, melyet öntudat neve alatt érteni akarunk*, állítsuk magunk elé világosan s részletesebben, mint eddig tehattük. A tapasztalat kalauzolása mellett mindenekelőtt azt találjuk, hogy az öntudat mindig *másnak a tudatával* is jár. Abban a pillanatban ugyanis, mikor magamat megragadom, más képeket magamtól elkülöníték s bár ezeket is gondolom, más az énnek gondolata, más a tárgyak képe. Legközelebb állanak az öntudathoz azon képek, melyekben a saját magunk tevékenységei nyernek kifejezést, azaz vágyaink, érzelmeink, indulataink, melyekben állásunkkal járó foglalkozásaink nyilvánulnak. Az öntudattal szemben álló ezen képtömeget *személyiségünk* képének (personnalité) nevezzük. A tapasztalat továbbá azt mutatja, hogy az öntudat nem állandó, hanem *félbeszakadó* tevékenység (intermittent); ájulásban, alvásban tökéletes öntudatlanság látszik rajtunk erőt venni, s ugyanezt mutatják a különböző agysérülések is. Ugylátszik tapasztalatilag, hogy az öntudat nem is állandó, hanem *változó*, mert az élet lefolyása közben másokká látszunk válni, mint milyenek gyermekkorunkban voltunk. Ezen tapasztalat arra vezetett, hogy az öntudatot *fejlődőnek* tekintsék, úgy hogy a gyermek öntudata más, mint az öregé, — s nemcsak az életkorok szerint, hanem az egyéni élet egyes perceiben is hol *növekedő*, hol *csökkenő* erejűnek találták az öntudatot.

Mindezek azonban az öntudatnak csak tulajdonságai; mert akár félbeszakadó, változó, fejlődő, csökkenő ez öntudat, akár nem, — akár egymagában is fordul elő, akár máshoz van kötve elválaszthatatlanul, — mindezek az öntudat természetéről semmi lényegszerűt nem tanítanak. A kérdés pedig az: *mi az öntudat lényege vagy valósága?*

E kérdésre, minden metaphysikát félretolva, csak a belső szemlélésből meríthetjük a feleletet. Ez pedig arról értesít, hogy az öntudat nem tétlen valóság, hanem *tevékenység*; mikor magamról tudok, teszek valamit, és semmi egyéb nem vagyok azon perczen, mint tevékenység, élet, mozgás. Ezen tevékenység nyilvánulása pedig az, hogy az én magát megragadja, magát megéli. Ezen leírhatatlan, megközelíthetetlen, végső tevékenység épen azért leírhatatlan, mert semmi hozzáfogható nincsen.

Das Unbeschreibliche

Hier ist es gethan.

Nevezhetném szemlélésnek, önmegélésnek, szembesítésnek, öntevésnek, — de mindezek már concretebb fogalmak, semhogy ezen specifikus tevékenységet hiven kifejezhetnék. Nem nevezem ezen okból másnak, mint ének, önmaga intuitiójának. S miben áll ezen intuitiv actusnak veleje? A magam, az én önmagában megrendül, önmagától megválik s e megválásban önmagát visszarágadja magába; egy villámcsapás hatja át valónkat, megosztja kétfelé s tüzes fényével, mely a sötét mélység felett elterül, egységbe forrasztja össze a megváltakat. A vilám az énből ered, az ént veti szét s a szétvetett ént újra egységbe olvasztja; a szellem ébredése ez, az embernek minden perczen való feltámadása, melyben a külső testet, gondolatait s egész világát magáról leveti, hogy saját magával gyönyöríttasan összeölekezzenek.

Ezen tényt kell az öntudat alatt érteni; a mi azonfelül tapad hozzá, az mind nem öntudat, hanem más, földi salak, *σάρξ*. Ezen tény természetét nem fogjuk praeoccupálni azzal, hogy öntudatnak nevezzük; mert vajjon tudás-e, azt még most se nem állítjuk, se nem tagadjuk. Ezen magában megváló létet *absolut ének* fogjuk nevezni, egyik tagját az *én-alany*, másikát az *én-tárgy* képezi, tevékenységét *megválásnak* és *tevésnek* (Fichte szerint: Setzen) jelöljük. Ellenben az absolut ének tapasztalati determináltságát, melyben a változó képek között a középpontot képezi, *öntudatnak* s magát e complex énképet *személyiségnek* nevével illetjük.

És most nézzük az én további viszonyait. Azt mondtuk, hogy ily absolut tisztaságban az én, bár nem valótlán, de mégis abstract valóság. *Mi tehát concret megjelenése?* Közönségesen az öntudat mindig valami másnak tudatával jár s épen ezen ponton nagyon szükséges a határozott megkülönböztetés.

Vegyünk e czélból egy concret esetet. Ha egy rózsát látok, akkor ezen tényben 3. mozzanat rejlik: 1. a rózsza képe, 2. az ezen képet létesítő tevékenységről való tudás és 3. annak tudata, hogy ez mind az én tevékenységem. Az éntre nézve a rózsza képe a tárgyat, a tevékenység, melylyel alakítottam, a rózsza ismeretét jelenti, ennek az ismeretnek magamra való vonatkoztatása pedig az öntudat műve. Ha a rózsának pusztán képe keletkeznék bennem. — akkor azt nem én látánám, mert nem **enyém** a rózsza képe; így keletkezik a rózsza képe a fényképészeti lemezen. De a fényképészeti lemezen is a lemez *is* hozza létre a képet, sőt csakis ez hozza létre. Miben különbözik tehát a lemez lelkektől? Abban, hogy a lemez «lát» (képleges értelemben), de nem tudja, hogy lát, én pedig látok, és tudom hogy látok.

Ezzel azonban még nincs kimerítve a rózsza felfogásának processusa. Mert ha csak a látás látása volna meg, egész személytelenül, akkor még mindig nem volna lelkelem egyéb, mint a lemezhez alkalmazott tükör, mely a lemez képét visszatükrözteti. De az én látásom nem személytelen; a látás, melyet mi ismerünk, mindig személyes, mindig az éntek látása. Ama tükör mögött annálfogva még az ént kell keresnünk, mely a látást felfogadja s bár magától másnak nézi, mégis sajátjának érzi s magát e látás végző tevékenységeül tudja.

Minden érzéki észrevétnél tehát van 3 mozzanat: 1. a tárgyas kép, 2. ennek a tudása, 3. ennek a tudásnak visszavezetése az éntre. Ugyan így áll a dolog minden egyéb szellemi tevékenységgel. Ha pl. szeretek valakit, akkor ezen indulat 1. *megvan* mint tevékeny vonatkozás a szeretett tárgyra, 2. tudok róla és 3. tudom, hogy ez nem szerelem általában, hanem az **én** szerelmem. Röviden: *minden szellemi tevékenységben az én a középpont, melyből ered s melyre visszavonatik.* És nincs joga senkinek szellemről beszélni, ha a szelleminek nevezett tevékenységhez az ént hozzá nem toldja. Nincs annálfogva látás, hallás, szaglás, érzés, gondolkodás, vágy általában — mindenkor egyéni tevékenységről van csak szó: látok, hallok stb. vagy abstract szavakkal: az én lát, hall stb.

Ezzel szemben arra szokás hivatkozni, hogy nem mindig gondolunk magunkra, mikor látunk, hallunk stb., hogy az önmagára való reflexio ritkán s a mély szellemi munkában legritkábban előforduló eset. Azonban ezen hivatkozást már a nyelv maga czáfolja. Ha azt mondom, hogy: «látok, de magamra nem gondolok», — akkor ez ellen-

mondás; mert ha látok, akkor én látok, azaz ezen tevékenység az én tevékenysége, csak a tárgya nem mindig én. Mert, ha a rózsát látom vagy a rózsa-olaj illatában gyönyörködöm, akkor én gyönyörködöm, azaz nem személytelen a tevékenység, hanem az én tevékenysége, — ép úgy mikor az én magát látja s magában gyönyörködik. Csak a tárgyban van tehát különbség, de nem a tevékenység *alanyában*. Azon tény pedig, hogy minden tevékenység közben *magamra bármikor rátérhetek*, azt bizonyítja, hogy egy tevékenységgel sem szakadhatok el végleg magamtól, mindenkor a tevékenység én tőlem ered és nincs egyáltalán más tevékenység, melyet közvetlenül ismernénk, mint az ennek tevékenysége.

Ennek félreértése abban nyert kifejezést, hogy az *öntudatot a tudat specialis esetének nevezték*. Pedig a dolog teljesen megfordítva áll. A tudat nem is gondolható az én nélkül; személytelen tudat ép oly kevésbé van, mint érzés, melyet senki sem érez, látás, melyet senki senki sem végez, hallás, melyet senki sem vesz észre. A tudatnak megkülönböztetője a nemtudatosból éppen az, hogy a tudatban az éntörténik vontkozás, — a nemtudatostól az én hiányzik. Nemtudatos tevékenység lehetséges, — de ez akkor nem szellemi, nem anyagi, egyáltalában *nem ismert tevékenység*, azaz arról nem beszélhetünk. De ha tudatos cselekvésről beszélünk, akkor a háttérben mindig ott áll az én, mely végzi, mely tud róla, az én, mely azt magára nézve másnak tekinti s így az én, mely magáról tud s mely bármely pillanatban magára fordulhat vissza, mert magát bírja és éli folytonosan. Mert, mint látni fogjuk, a másnak feltétele logikailag is az én; csak az ént nézve van nem-én, azaz más s mivel minden tudatos felfogás tárgyat vagy mást fog fel, azért egyben ezzel magát is fogja fel, mint e másnak mását, vagyis ént. *A tudatot annál fogva az öntudat specialis esetül kell tekinteni*, oly tevékenységnek, melyben az én=én tudatával együtt a másnak tudata is foglaltatik.

Ezen tény marad ténynek, bármilyen nehézségekbe ütközzék is megértése; mert hogy az ennek ezen analysise a módszeres synthesis számára nagy nehézséget nyújt, azt azonnal látni fogjuk. De a szellemi tevékenységek elszakítása az éntől, mindezen nehézségek ismerete mellett is, önkényes abstractió, mely a lelki élet felfogására a legkárosabb befolyással volt. Ezen abstractio a következő uton csuszott bele tudományos követelésként a tanokba. Látjuk, hogy a láb jár, a szem lát, a fül hall, a nyelv ízlel, — ezen látásban azonban az ént nem

látták. Ezen durva tapasztalatot egész egyszerűen, teljes durvaságában átvitték a tudományba; a járás entitassá lett, mely az éntől független, a látás új entitas, a hallás újra más s most azt hitték, jogosultak arra, hogy személytelen járás, hallás, látásról beszéljenek. Pedig a legkisebb eszmélés figyelmeztette volna, hogy a járás maga nem jár, a látás maga nem lát; a mikor járás van, akkor én is járok (s ezt önkénytelen tehetem), mert nem járhat a járás én nélkül; s ha a látás látni akar, én nekem hatalmamban áll ezt egyszerűen megakadályozni s behunom szememet. Így haladt az entitasok alkotása tovább a természettudományok exact aegise alatt. Ha a látás lehet a szemhez kötve s elszakadhat az éntől, miért ne lenne az emlékezet is az, meg a fogalmak készítése, meg az ítézés, következtetés, (és valóban vannak, a kik ilyen absurdumokat «nemtudatos következtetés» neve alatt most is imádnak!), — egyszóval minden tevékenység önállósításra tartott igényt. S minthogy a látás a szemhez, a járás a lábhoz, a hallás a fülhöz van kötve, ezek pedig mint idegalkotmányok az agyvelőre utalnak, — azért mindezen entitasokat az agyhoz kötötték s már azt hitték, hogy ezen kásátömeg kezében összpontosulnak a gyepelő szíjjai, melyekkel e féktelen táltosokat igazgatja. Pedig a kása kásának marad, ha nincs «felsőbb hivatása» s a kormányzott táltosok oly vezetés mellett közönséges gebéknek bizonyultak. Az agyvelő mögött ragyog az én tündöklő szeme s az ő szava lelkesíti az éhenhaló gebéket s tüzes paripákká változtatja. A midőn azért nemtudatos látásról, hallásról, következtetésről beszélnek, akkor vagy absolute érthetetlen dolgokat, értelem nélküli szavakat hajtogatnak vagy pedig subreptióval mindenkor az ént toldják hozzá, mely e szavaknak értelmét megadja. Mert az én azon hetedik pecsét János jelenéseiben, melynek felnyitása után ömlik a mindenségre a megértés. Ezeket különben később bővebben fogjuk kimutatni.

Azon tétel, hogy a tudat az öntudatnak specialis esete, az ént minden tevékenység ősforrásának hirdeti; de ezen tétellel előállanak az ének igazi nehézségei is. Nem ama mondva csinált ellenmondások, miken Herbart gyakorolta sophistikáját, hanem a tények nehézségei rejlenek az ében. Az ént ugyanis magát megragadva, *önazonosnak* kell fel-fogni. Ámde ugyanazon én az, a mely lát, hall, érez, íté, kérdez és felel stb. — azaz az ében a különféleség számai is vezetnek s veszélyeztetik az én azonosságát. Az önazonos én a legkülönfélébb dolgokat végzi, melyek egymástól qualitative, tartalmilag és nemesak for-

mailag különböznek. Az én nemcsak én, hanem látás, hallás, ítélés, kérdés; pedig az én magát csak ennek ismeri el. A Fichteféle egyöntetőség nagy veszélybe kerül; nem elég róla azt állítani, hogy «látás», «fény», «ismerés», «tudás», «ész», mert az én mindig *határozott* látás, *határozott* tartalmú ítélés, *határozott* tárgyismerés. És ha az ént, mint Fichte követeli, tiszta actusnak vagy genesisnek tekintenők,¹ akkor e tevékenységekben csak ezen genesis különböző fokozatait kellene találnunk. Minthogy azonban e fokozatok minőségileg azonosak, ama tevékenységek pedig tartalmilag különbözők, — azért emezeket ama fokozatok deductiójából kimutatottakkal nem azonosíthatjuk.

Ezen fundamentalis nehézséget ebben a tételben foglalhatjuk össze: *az én tényleges önmegragadásában csak én; s mégis, a mennyiben mást is felfog, az én az azonosságon kívül is valami. Azaz én = én és más.* Ennek a problémának megfejtését czélozta Fichte s ezt kell nekünk is megoldanunk, ha Fichtével meg nem elégszünk. Az én fejtvényesége tehát *a való önazonosság és a való különféleség egységében rejlik.*

III.

A dialektikai menet, a mint azt a történelem mutatja, mindazon módokat érintette és kifejtette, melyek az öntudatnak ezen így megállapított tényét magyarázhatják. A magyarázat a következő lehetőségekre vezet. Lehet 1. az öntudatot valamely más lelki tevékenységgel azonosítani, úgyhogy az öntudat ennek csak az éntre való fordulása vagy alkalmazása, miközben a többi lelki tevékenységek sértetlen épségükben megmaradnak. Vagy lehet 2. ezek egyikét alapul venni s az öntudatot accidense vagy módosulata gyanánt felfogni. A dialektikai folyamat ezen lehetőségek logikumát részletekben tünteti fel.

A megítélés normativumával azonban előre tisztában kell lennünk. Minthogy itt *magyarázatról* van szó, azért logikai követelményül kell elismerni, hogy a magyarázó és a magyarázandó egymást teljesen lepjék. Minthogy pedig az öntudat minden lelki tevékenységnek közép-

¹ Ezen kifejezést használja Fichte a W. L. 1804-iki alakjában, mely található ö. m. 11. k., vagy *Nachgelasse Werke* 33. k. (118. l.) kiadta fia J. Herm. Fichte) in «indem das seine Licht in sich selber als *Genesis* sich zeigt».

pontja, azért a magyarázó elvül elfogadott gondolat kénytelen lesz 1. mindazon tulajdonságokat megfejtteni, melyeket az öntudaton észlelünk, 2. elegendőnek kell lennie arra nézve is, hogy belőle a többi lelki tevékenységek oly harmonikus alakban meg legyenek érthetők, mint azt pl. az öntudat centralis elhelyezése képes megértetni. — Minthogy továbbá a tanok egyik ágazata az öntudatot következményül, accidensül akarja felfogni, óvatosan kell az előzményeket megvizsgálni, nehogy azokból 1. subreptio útján úgy történjék a levezetés, hogy a levezetendő eleve fel lett tételezve és 2. hogy mást le ne hozzanak, mint az öntudatnak világos tényét, tehát metabasis elő ne forduljon.

Ezen normativummal kezünkben bocsássuk immár szabadon a tanok mozzanatait, hogy mérkőzésükből az igazságra eljuthassunk.

I. Az öntudat a lelki élet egyik sugarával azonosíttatik, azaz 1. az ismerésnek, 2. az érzésnek, 3. az akarásnak valamely alakjául fogják fel.

1. A történelmileg leghatalmasabb alak az ismeréssel azonosítja az öntudatot. Ez ismerés lehet vagy egyszerű észrevezés, vagy figyelem, vagy emlékezés, vagy reflexio, vagy értelem, vagy ész, — s valóban ezek mindegyikével azonosították egymásután az öntudatot.

Hogy az azonosítás alaposságát megítélhessük, szükséges az ismerés és az öntudat természetét egymással szembe állítani. Az ismerés alkatában három mozzanatot tüntet fel: 1. ismerő alanyt, 2. ismerő tárgyat, 3. ezek kölcsönös viszonyát. Ezen abstract mozzanatok csakugyan meg vannak az öntudatban is s épen ezen külső forma egyezése vezette a gondolkodást arra, hogy a két tüneményt azonosítsa. Pedig e formai egyezésen kívül köztük semmi közös nincsen; épen az ismerés tevékenységének jellemző vonásai hiányoznak az öntudatból. Az ismerés ugyan is áll 1. a tárgy létének megállapításában, — észrevét és 2. a tárgy jelentésének felfogásában, — megértés. Az előbbinről vagy a külső vagy a belső érzék győzi meg az ént; a külső érzék közvetíti az én számára a külső tárgyak észrevezését, a belső saját állapotainak észrevételét. Az érzékek a tárgyakat egyes alkotó részeikben tüntetik fel, — a látás a test részeit, alakját, színét szolgáltatja, a többi érzékek a tárgy többi nyugvó tulajdonságait. Hasonlókép az értelem is ilyen analtikai módon tünteti elő a tárgy jelentését. A tárgy tevékenységeit, melyeket más tárgyakkal szemben kifejt, egyenként kell a saját ismert tevékenységeinkkel azonosítani, hogy megértsük; s a jelentés ezen közvetlenül ismert tevékenységnek más tárgyakkal való viszonyát jelezi.

Az ismerés ennél fogva mindenkor *discursiv* természetű — analysis által jut el a synthetikus egységhez s mind ezekben *kifelé haladó*, tárgyra irányuló a tevékenységünk. Ezen jellemző vonások egyike sines meg az öntudatban. Azon tevékenység, melylyel az én saját magát megragadja, semmi *discursiv* vonást nem mutat; fel nem bontjuk az én-tárgyat, mint a hogy más tárgyakkal teszszük; nem állítunk róla semmi tulajdonságokat, mint más tárgyról, mikor ítéletek alanyává teszszük. Az öntudat nem tartalmaz egyebet, csak a létnek állítását (a mint ezt Kant nagyon jól kiderítette) s annyiban gondolatnak sem nevezhetnők, ha a gondolat alatt idealis jelentést értünk, mozzanatokból megalakult *synthesist*. — Az öntudat egyszerű állítás, szembesítés, tét s e tevének rögtöni megragadása. Azaz: *az öntudat nem ismerés*, sem pedig a tudásnak egyik alakja, hanem inkább az észrevéthez hasonló egyszerű *actus*, mely csak az én *létt* hozza az én tudomására. Ha tehát Fichte az ében az észet, még pedig (mint később Schelling is tette) az *absolut észet* vélte találhatni, akkor ez két különböző *actus*nak összetévesztése volt: az én ismerhet, de nem magát, hanem mást; maga magát *megéli*, mást hidegen megismer; magát szereti, mást néz és szemlél; magával összeforrt, mástól tetszés szerint elfordulhat.

S ezen *discursiv* vonás hiányán kívül van még egy, véleményem szerint döntő, érv az öntudat és ismerés azonosítása ellen. Az öntudat vagy, mint mi jobban szeretjük nevezni, *az én, mindig csak magának lehet a tárgya*, — ellenben minden más tevékenység az ő tárgya s annyiban az én és nem-én közé esik. Ezen kriterium értelmében az ismerés is csak az «én» tárgya, bár az ismerésnek újra lehet külön tárgya, — de az ént az ismerés nem ismerheti. Ezen megfigyelés könnyebben lesz érthető s elhithető, ha már elismert tételekkel hozzuk kapcsolatba. Fichte János szerint az *absolut én* kettős lény, mennyiben maga alany és tárgy is egyben; mint alany az *absolut én* = *absolut alany*, mint tárgy csak magára nézve tárgy. Mert feltéve, hogy az *ismerésnek* tárgya lenne az én, akkor mivel az ismerés az *absolut én-alany*nak tárgya, az én-tárgy is újra csak az *absolut én-alany*nak tárgya kell, hogy legyen. Eképen az *absolut én*, mint nyugodt létező, az ismerésnek soha sem lehet tárgya s annyiban, ha az ismerés az *absolut én* tárgya, az ismerés nem lehet azonos azzal a tevékenységgel, melylyel az *absolut én*, mint alany, magát, mint tárgyat, megragadja.

Tagadni nem lehet, hogy végre is az ismerés sem eredhet másból,

mind csak az abszolút énből; de az én azért nem lehet ismerés; mert az ismerés neki tárgya, de alany soha, sem lehet az éntre nézve. Ha pedig ez az ismerésről in genere áll, akkor az abszolút én önmegragadását az ismerés faji alakulásaival sem lehet azonosítani. Nem lehet annálfogya sem reflexio, sem apperceptio, sem figyelem, — oly értelemben, hogy egyszerűen azonosítanók vele; mindezeket *végzi* az én, de maga egyik sem kizárólagosan.

A reflexio, mennyiben ismerés vagy gondolkodás, már elesett azontól, hogy az abszolút éntel azonosíttassék. A mennyiben pedig csak a tevékenység formáját jelzi («visszahajlás»), annyiban megvan ugyan tényleg jogosultsága, mert Fichte az én tevékenységét reflexibilitásnak kimutatta,¹ — de éppen formai volta miatt nem alkalmas arra, hogy az én tevékenységének tartalmát megvilágítsa.

A reflexióval formai természetét illetőleg megegyezik az *apperceptio* tevékenysége, a mint azt Leibniz s utjabban Wundt felfogták. Maga az *apperceptio* az éntel azonosíttassék, melylyel a képzet felfogja s az én azon öntudat, mely ezen *apperceptio* tevékenységre vonatkozik. Wundt ezen tana azonban az abszolút ént nem éri el; az én, mely az *apperceptio* tevékenységét *apperceptio*álja, még mindig tárgyi irányban ható én. Pedig az abszolút én éppen az, melynek tárgya ő maga, miért is Kant helyesen *apriori* és *syntheticus* egységnek nevezte, mely az *apperceptio* tevékenységét végrehajtja. Azon értelemben pedig, melyben az *apperceptio* tevékenységét Herbart és kivált merev következetességgel Steinthal veszik, — az *apperceptio* az én lényegét nem is érinti.

Az én egyáltalában *direct* tevékenységet fejt ki magával szemben; s minden egyéb tevékenység, mennyiben *indirect* vagy közvetített, az éntől annyiban távolodik, a mennyiben *indirect*. Legközelebb áll az abszolút éntel szemlélt tevékenységhez a *figyelmezés*.

A *figyelmezés* hosszú történelméből kiderül, hogy benne mindenkor az énből *kifelé* irányuló, de az éntel a legközvetlenebb összefüggésben álló tevékenységet láttak. Erre nézve valamenyi felfogás összhangzó. Condillac szobra az által lesz *figyelmezés*, hogy érző képessége egészen a benyomásra fordul;² azaz: szerinte a *figyelmezés* nem külön *actus*,

¹ Fichte *Wissensch. Lehre* (1812-iki alakban). Capitel III. a reflexibilitást fejtegeti különösen, több szakaszban. (Nachgel. W. ed. J. H. Fichte. 1834. 2-dik k.)

² Condillac. *Abhandlung über die Empfindungen* 20. l. (Kirchmann *Philos. Bibl.* Fordította Johnson).

hanem ez érzékenység maga, mennyiben az inger kifelé irányozza. *Kant* alatta azon «törekvést érti, hogy képzeleteinkről tudomást szerezzünk» (das Aufmerken, attentio).¹ *Ulrici* a lélek megkülönböztető tevékenységét érti alatta, mennyiben valami határozott tárgyra irányul. Ezen kifelé irányulást még azok is megtartják, kik a figyelemben külön tevékenységet nem látnak pl. *Herbart* és követői,² kik hamar észrevették, hogy a *képzetek igyekezete* a «tudatba felszállásra» nem felel meg egészen a megfigyelésnek s azért a fogalmat újra az activ apperceptióval hozták kapcsolatba. Ezen kifelé irányulást többen egyszerűen physiologiai processusnak akarták megérteni. Elsőséget igényel *Bonnet*, ki benne az idegfonal centrifugalis beidegzését kereste; ugyan így halad *Hartmann* Ede,³ ki a nagyagyvelő reflextevékenységét érti alatta («centrifugaler Innervationsstrom»), mely azonban a tudattól határozottan különbözik s tetszés szerint ide-oda irányozható. A figyelmezésnek a tudattól való különbözősége mellett különösen azt hozza fel, hogy «a figyelmezés az észrevétnek s ennél fogva a tudatnak *tárgya*». Észreveszi a tudat azért, mert a figyelmezés actusához bizonyos izomérzetek járulnak; különben *Hartmann* lélektani eruditásai mellett nem jövünk tisztába azzal, hogy ki az, a ki a figyelmet ide-oda igazgatja, — nem tudjuk, hogy az észrevevés miként veszi észre a figyelmet, ha nem figyel rá, — egy szóval nagyon sokat nem lehet e tanból megérteni. *Wundt*⁴ ezen physiologiai kísérőket nagyon világosan és gondosan állította össze. E szerint a figyelem első felköltője valamely külső vagy belső inger, mely egy képet idéz elő. Ezen ingerlés az apperceptio «központi területére» (a homlok kanyarulatokban) terjed át, honnan egyfelől az érző területre verődik vissza (mi által a kép erősödik), másfelől az önkényes izmokat mozgató idegekre csap át, mi által azon izomérzetek keletkeznek, melyek a figyelem «érzését alkotni segítik». A mint látni, ez igen szépen van kieszeelve, «de ki volt ott, István?» — Ha azonban *Wundt* a figyelmezést az apperceptióval azonosítja,⁵ akkor ez ellen csak annyiban teszünk kifogást, hogy a figyelmet és apper-

¹ *Kant*. Pragm. Anthropol. §. 3. (Ö. m. VII. 441. ed. Hartenstein).

² Ide számítható *Herbart* maga, *Schilling*, *Lazarus*, *Steinthal*, *Volkman* stb.

³ *Hartmann*. Philos. des Unbew. 100 és 3811. (2-ik kiadás).

⁴ *Wundt*. Physiol. Psychol. II. 209.

⁵ *Wundt* i. h. II. 212. «Passive oder active Apperception oder auch pass. u. act. Aufmerksamkeit».

ceptiót az *akarattal* azonosítja. Mert a figyelem ép oly kevésbé akaratos, mint nem az apperceptio; minthogy *akaratusunkat is megfigyelhetjük* s így az akaratos a figyelem és az akart tárgy közé esik s a figyelem közelebb az éhez, mint az akaratos. Az ösztönben, tehát szintén az akaratosban, keresi a figyelmezés gyökerét *Fortlage* is.

A figyelmezés ezen különböző magyarázataiból, minden eltérésük daczára, annyi bizonyos, hogy a figyelmezés egyszerű tevékenység (és pedig *lényegileg az*), mely tartalmát a tárgyból meríti. Ezenfelül bizonyos, hogy a figyelmezés a tárgyi képeket megkülönbözteti, s világosságukat emeli. Tény, hogy a figyelmezés nem nyújt az ismerésnek semmi különödtt alkatrészeket, mert csak egyszerű tevékenység s hogy ennél fogva nem lehet a szó szűkebb értelmében véve ismerési tárgy. Érezni a figyelmezést szinte nem lehet; érezzük a vele járó centrifugális ingerléseket, de magát a figyelmezést nem. Annyi azonban bizonyos, hogy a figyelmezés az ének tárgya lehet s hogy csak figyelem útján jutunk magára az énzre is. A figyelemnek visszahajlása az énzre teszi az én önmeგრagadását lehetségessé. Annyiban a figyelem azon legszélső határ, a meddig az ént követhetjük; az a ki figyel, az már az absolut én-alany s ennek tevékenysége a figyelmezés. A physiologiai magyarázatok csak a kísérő momentumokra vonatkoznak; magát a figyelmet, mint az én közvetlen tevékenységét nem érintik. — De lényegét az én-alanynak ezzel még mindig nem értük el; mert az én-alany e figyelmet is megfigyeli, azaz ezzel szemben is alany.

Minthogy tehát az én azon tevékenysége, melylyel magát énzül meგრagadja, nem indirect, hanem direct működés; mivel továbbá semmi discursiv elem abban nincsen, hanem a legközvetlenebb önigenlés a jellemzője, mely minden tárgyt, mint idegenszerűt, kizár — azért az én nem lehet az ismeréssel azonos. Nem lehet sem apperceptio, sem reflexio (melyek különben is csak formai jelzők), nem lehet figyelem, mert mind ezek az absolut én és a tárgy közé eső actusok. Annál kevésbbé lehet azonos a gondolkodással vagy ismeréssel általában, mert ezek discursiv és közvetített műveletek, — az énzben pedig ilyenre nem akadunk.

2. Közvetlenségre nézve az én ezen tevékenységéhez sokkal közelebb áll az érzés, miért is sokan ebben keresték az én lényegét (miként pl. Kant is az önzérzetben keresi az öntudat *tapasztalati* csiráját azaz az öntudat fejlődésének s kidomborodásának első stadiumát).

Az érzés természete azonban tiltja az abszolút énnel való azonosítását. Tökéletesen igaz, hogy az érzés saját magunk állapotának tudomásul vétele s annyiban öntudatlan érzésről csak tévesen beszélhetünk (v. ö. 397. l.). De az érzésben az én magát már *határozottságában* ragadja meg, mivel az érzés mindig vagy kedvérzet vagy fájdalmi. Bain¹ ugyan közönyös érzeteket is akar ismerni s tagadhatatlan, hogy vannak *közönyös* tudatállapotok, melyek ép úgy diffundálnak, mint a legszínesebb indulat (pl. ilyen diffusio az erős kép feléledésénél észlelhető, melynek eredménye más képek felevenedése); de ebből nem az következik, hogy az érzelmek is közönyösek lehetnek, hanem egyszerűen az, hogy ilyen állapotokat, épen közönyösségüknél fogva, a lélektani terminologia megbolygatása nélkül, az érzések közé számítani nem szabad. Ezek nem *érzések*, hanem egyszerűen csak *tudatos állapotok*, s annyiban nem igen téved Bain, mikor ezen «semleges ingerletet» (neutral excitement) az indulatokkal és az értelmi munkával járó tudatosság közé állítja («neutral excitement is thus the transition (from the consciousness, or feeling) to the intellectual consciousness».)²

Az «*ézés*» szó tehát mindig határozott irányu vagyis színezetes lelki állapotok számára fentartandó; határozatlan («közönyös») állapotok ezzel nem jelölhetők. Az ézés az én határozott színezetű változásának közvetlen megragadása. Ezzel azonban mindig más lelki tevékenység is jár; mert az ézés bizonyos *inger* folytán származik s annyiban nem tisztán énnüktől, hanem a nem-éntől is függ. A kellemes ézés, melyet a rózsa illata hoz elő bennünk, tehát analizálva a következőket tartalmazza: 1. a rózsa képe, 2. illata, 3. ézés, 4. az én — mely mindezeket magára vonatkoztatja. Én tudom, hogy *érzek*. Ezen utolsó tény folytán az ézés az én és a nem-én *közé* esik s annyiban nem lehet az énnel lényegessége, hanem csak határoeltsága (determinatio) vagy Spinoza szerint *modu-a*.³

Az öntudat levezetését az ézésből különben csak *Ulrici* kísérlette meg rendszeresen. *Fries* a tudatot és az ézést a'só fokon azonosította, de az elsőt le nem vezette az utóbbiból; *Ulrici* döntő

¹ Bain Alex. The Emotions and the Will. 546 l. «neutral excitement» neve alatt hozza fel.

² Bain Emot. and Will. 553. — *Platon* is ismert ilyen közönyös állapotokat. *Phileb.* 32. E. ἐν τῷ τῶτε χρόνῳ μήτε λυπεῖσθαι μήτε ἡδεσθαι.

³ Spinoza. *Eth.* I. def. V. per modum intelligo substantiae affectiones, sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur. Opera omnia. ed. Bruder. Vol. I.

szerepet tulajdonít neki a tudat keletkezésénél. Szerinte a tudat kíséri ugyan a lelki tüneményeket, de tőlük különböző. Így pl. az éles hangot tudomásul vesszük s azon fájdalmat is, melyet okozott. A fájdalom a lélek *önérzete*, de ez még nem tudat, — mert az *önérzetet* is előbb kell tudatunkba emelni. (Ulrici itt világosan distinguál, a mennyiben az érzés csakugyan a tudat obiectuma, tehát Fortlageval szólva: «Ich-Object». De ha ebből azt következteti, hogy az önérzet öntudatlan is lehet,¹ akkor olyat állít, a mit ember soha sem tapasztalt s a mi magában véve ellenmondás). Minden lelki tünemény, Ulrici szerint, már készen van, mielőtt tudatolnók («bewissen» II. 12.). Ezen felfogadó tehetség, mely a tartalmilag kész lelki képeket tudatba emeli: a *figyelem* vagyis a lélek megkülönböztető tehetsége, mennyiben a tárgyra vagy önkényt fordul vagy az akarát által ráfordíttatik. «Nur die Thätigkeiten des Unterscheidens ist es, durch welche uns überhaupt etwas zum Bewusstsein kommt und durch welche mithin das Bewusstsein selbst entsteht» (II. 19.).

A tudat tehát a figyelem eredménye, nem primitív tény; az *érzet* (Empfindung) a tudatnak priusa és magyarázhatatlan (II. 8). Bain a «discrimination» és a «law of relativity» neveivel ugyan jelzi s azt tanítja, hogy: «a constant impression is to the mind the same as a blank».² Ugyanezt utána mondja *Höffding* is³ «változás és ellentét az egyes tudatelemek keletkezésének feltétele». Mindketten pedig *Hobbes* azon tételére hivatkoznak, hogy «egy emberre nézve mindegy, akár mindig ugyanazt az egy tárgyat szemléli (sensible), akár egyáltalában semmit sem szemlél.»⁴ Ámde akármily fontos szerepet játszik a «viszonylagosság ezen törvénye», a tudatosság feltételeül hirdetve mégis csak petitio principiit involvál. Mert nem a tudatosság *keletkezik a megkülönböztetés* folytán, hanem a megkülönböztetés csak *máris tudatos* képeken mehet végbe. Mert hiszen mire fordul a megkülönböztető tevékenység? nyilván a tárgyi képekre. De ezen képek, ha tárgyiak, máris szemben állanak az énnel, azaz tudatossági viszonyban állanak; ha nem volná-

¹ *Ulrici*. Psychologie II. 4. l.

² *Bain*. Em. and Will. 551. l.

³ *Höffding*. Harald. Psychol. in Umrissen 58. l.

⁴ *Hobbes*. Elements of Philosophy. Body. Chap. XXV. sect. 5. 6. «it being almost all one for a man to be always sensible of one and the same thing and not to be sensible at all of anything». A hypnosis előidézése igazat ad ezen tételnek-

nak máris az én obiectumai, az én nem birná azokat megkülönböztetni. Csodálom, hogy oly éles elméjű férfiú, mint Ulrici, ezen egyszerű megfontolásra, melyet pedig másoknál találunk, magától nem jutott. Minden argumentuma, melyet a megkülönböztetés mellett, mint a tudat forrása mellett, felhoz, — már ezen hysteron-proteronban szenved. Ha pl. arra hivatkozik, hogy különböző erős érzeteket ilyenekül csak megkülönböztetés által ismerünk fel (II. 19), akkor ez teljesen igaz; csakhogy a felismerés és tudatosság nem ugyanaz: előbb kell tudnom a képekről s aztán jön megkülönböztetésük. És most nézzük, miként keletkezik Ulricinál az öntudat? Először vannak «idegingerlések» (Nervenreize), melyekkel érzés jár; ezen érzés a lelket reactióra ösztönzi s ezen reactio folytán az én és az érzet külön válnak, vagyis Ulrici szerint az érzet lesz «immanent gegenständlich», — s ez «feltudatos állapot» (II. 53). Azután a második fokon a magukban (an sich) különböző érzékletek arra készítetik a lelket, hogy az egyes érzelmeket és képeket egymástól megkülönböztesse s külső tárgyakra vonatkoztassa. Ezen folyamatok alatt az öntudat lassan halad. A meddig csak érzékletek vannak, addig csak negatív öntudat van, azaz azt mondja: én nem vagyok érzelmeimmel azonos. Ez az önérzet (II. 58). Ha aztán magára is fordítja megkülönböztető tevékenységét (a mire a közérzék ösztönzi), akkor felbred az öntudat. Először is a változó ént ismeri fel, mely majd lát, majd hall stb. Aztán magát, mint változót fogja fel. Érzékei változnak, de ő maga nem. Az én = a magát képzelő lélek, tehát azonos magával (II. 61).

3. Ismerés tényének ezek után az öntudatot azért nem lehet tekinteni, mert a) nem discursiv; b) nem közvetített, hanem közvetlen és c) nem az én alanya, hanem tárgya. Érzés az öntudat, azért nem lehet, mert a) nem színezetes, holott minden érzés az; b) mert az érzés is az én tárgya; de közvetlensége folytán sokkal közelebb áll az énhez, mint bármely más tevékenység, a figyelmet kivéve. Nem volna tehát az öntudatra nézve más lehetőség, mint az, hogy akarat. Ezen pontra azonban már Forlage és Wundt tanánál reflectáltunk (v. ö. 89. s k. II.) s azért e helyen csak annyit teszünk hozzá, hogy az én az akaratnál pusztán abban egyezik, hogy mindkettő önkénytes tevékenység. Minden egyébre nézve az eltérés oly nagy, hogy az azonosság felette önkényes és felületes vállalkozás. Az akarat csírája, igaz, hogy az ében van, úgy mint minden egyéb tevékenység; de az akarat nem egyszerű processus, hanem complex folyamat,

mely érzésből, képekből, mozdulatokból és öntudatból alakul össze s azért az akaratot és az én azon tevékenységét, melylyel magával összeölelkezik, azonosítani nem szabad.

II. Azon igyekezet tehát, hogy az öntudatot a lelki tevékenység egyik sugarával azonosnak kimutassák, hajótörést szenvedett azon körülményen, hogy a kérdéses tevékenység (ismerés, érzés, akarás) természete szerint egészen más, mint az öntudatnak egyszerű actusa s így az egyik a másikat nem lepi. A tehetségek ellenzői más úton törekedtek ugyan ezen célra; alapul elfogadva egyfelől a *képezést* (Herbart), másfelől az *érzékenység* első jelentkezését (a physiologiai sensualismus), ezek egyik módosulatát akarták az öntudatban felmutatni. Ezen tanok elseje az «én»-ben csak abstract képet talált, másika a tudatosságot tulajdonságnak fogta fel. Mind a ketten azonban petitio principii-t követnek el, a mennyiben előzményeik közép hallgatagon fel kell venniök az ént, ha a levezetés végén eredményül akarják megkapni. Ezen pet. princ. elkerülhetetlen, ha az öntudatlan előzményt vesszük tekintetbe; nem lehet csupa negatívok összeadása által soha positivumot nyerni. Ha mégis többen megnyugodtak ezen kétes eredményben, akkor egy sokszor ismétlődő tévedésnek áldozatául estek. Minthogy ugyanis az öntudat abstract fogalma csak hosszú okoskodásnak eredménye, azért amaz abstract fogalom lélektani keletkezését magának az öntudatnak keletkezéseül tekinték s azt hitték, hogy az öntudat ép úgy idővel keletkezik, valamint idővel keletkezik annak ismereti fogalma. Ugyanezen tévedésen alapulnak a modern térszerkesztések, melyek tévedését más helyen kimutattam.¹ Ily módon a φύσει πρότερον keletkezettnek látszik, a mi az ismeretre nézve végzetes hiba. Nézzük azonban ezen tanokat egyenként.

1. *Hagemann*² minden tétova nélkül azt állítja, hogy «az öntudat *nyilván* nem képezi a lélek lényegét, mivel minden emberben ideiglenesen . . . eltűnik. Az öntudat ellenkezőleg a lélek egy tevékenysége, melyet nem egyszer mindenkorra, hanem mindig újból végez». Ezen argumentum azonban semmit sem fog, mert sokat markol; hiszen *minden* lelki tevékenységről egyenként ugyanezen szakadozottságot lehet kimutatni, miből az következne, hogy a léleknek egy-

¹ V. ö. Böhm K. Az ember és világa. I. Rész. 78 és 110. l.

² Hagemann Georg. Psychologie. 32. l. (1874).

átalában nincsenek lényeges tevékenységei. Így hallgat az ész a coitus közben; így szünetel a látás, ha szememet behunyom; így merül öntudatlanságba, mély álomban minden szellemi tevékenység. Ha pedig Hagemann az öntudat jellemzésére azt hozza fel, hogy a lélek ezen tevékenységet nem teszi egyszer mindenkorra, hanem mindig újból ismétli, — akkor félő, hogy első tételének ellenmond. Mert ha a lélek *mindig* ismétli ezen tevékenységét, — nincsen-e akkor lényegesen benne? De ha nem lényeges az öntudat, akkor a lelki élet valamely fokán egyéb tevékenységből kell előpattannia. Hagemann szerint a lélek kezdetleges tevékenysége az érzékelés (Empfindungsleben). Érzékletek, úgymond, öntudat nélkül is lehetségesek s ilyenekkel a gyermek már anyja méhében bír (15. §. 2.);¹ sőt ugyanezen helyen H. szerint a gyermeknek már *érzelmei* (Gefühl) is vannak (15. §. 3.), — mindez pedig öntudat nélkül. Aztán napfényre kerül a gyermek s érzékei útján sokféle benyomást szerez, melyeket megkülönböztet s a test különböző pontjain elhelyez. Az *önérzetből* lassankint öntudat áll elő, mikor a lélek saját állapotait felismerve magát ezen állapotaitól úgy, mint a többi tárgyaktól is megkülönbözteti. Az öntudat tehát H. szerint «megkülönböztetés» (Unterscheidungsact) által jön létre; ha ez megtörtént, akkor készen van a legény, minden «lényeges» öntudat nélkül is. És szerzőnk észre sem veszi, hogy csakis az *énből* kiható tevékenységeket sorolt fel (érez, érzékel, megkülönböztet) s hogy az öntudat teljességéhez már most semmi sem hiányzik, *csak az én*. Mert hogy az öntudat magát mástól megkülönböztesse, ahhoz kell, *hogy magát ismerje*, s épen ezen utolsó tényben rejlik' az öntudat vagyis az abszolút én. Egész kártyavára pedig azon egy kérdéstől összedől: ki az, a ki érez, megkülönböztet, figyel stb.? Nyilvánvaló az én, a ki magát ismeri; ama tevékenységek csupa állítmányok, melyeknek alanya, a még csak lehozandó én, mindezeket megelőzőleg meg van már.

Ugyanilyen petitiót találunk azon írónál, kik az ént pusztán képnek, tehát a képezés eredményének fogják fel monistikus alapon. *Herbart tana* az ént való erőnek el sem akarja hinni, — az én neki pusztán abstract kép, idea. Eltekintve attól, hogy ez a tudatténynek határozott félreértése, mert az én legközvetlenebb tapasztalatunk szerint tevékeny erő. — s annyiban a levezetés *μετάβασις*, —

¹ Ugyanezt tanítja Münsterberg is v. ö. 34. l.

azon hibát is észleljük tanában, hogy az én *képzetének* (Ichvorstellung) keletkezését sem bírja megmagyarázni. Mert az egymásba ütköző képek csak képek, melyeknek qualitativ sajátosságát most szivességből megengedjük; de e képek még sem én, sem nemén; ezen megvalást csak az én hozza beléjük. Ha tehát a lélek (ha egészen érthetetlen módon is) az egyik (egyelőre közönyös) képre ráakad s azt mondja: «ez én vagyok», — és máskép az egészet gondolni nem lehet, — akkor ezt csak azon logikai előfeltétel mellett teheti, hogy magát ismeri. Mert különben hogyan azonosíthatna valamely képet magával? Ámde ha magát ismeri, akkor amaz én az ő productuma, alkotása s így nem ezen én-képzetben van az öntudat székhelye, hanem amaz alkotó tevékenységben. *Az énképzet tehát felteszi az én-actust* s a ki megfordítva származtat, — *petitio principii*t követ el.

Ezen csapáson tévelyegnek a képzetek erdejében Herbart követői is. *Schilling*¹ higgadt és classikus rövidsége mellett egészen világos könyvecskéjében elismeri a *belső észrevét* tényét, melyben az alany a tárgygyal szembeáll s először is azon eredményre jut (19. l.), hogy «das Selbstbew. oder Ich ist nur eine Modification u. Concentration der inneren Wahrnehmung». Azután a 74. §-ban az ént a metaphysikai fogalmak sorában találjuk. *Schilling* helyesen tudja, hogy az én a határozottságok különfélesége mellett is magával azonos. «Dass es aber ursprünglich im menschlichen Geiste vorhanden sei, lässt sich thatsächlich nicht nachweisen». Az én tehát keletkezett, még pedig a lélekben először a test képe, aztán saját lelki tevékenységeink képei lépnek fel s végül *abstractio* által «a philosophiai elmélkedés» a tapasztalati vonásokat elhagyja s a tiszta én fogalmához, mint alany és tárgy azonosságához jut el. Mindezen eléggé ismert dolgokat (melyekről már Hagemann tanánál szóltunk) mellőzzük s azt kérjük: *ki abstrahál?* *Schilling* elég őszinte, hogy minden apperceptio, a milyenek eredményei a metaphysikai fogalmak is, valami *megelőzőt* tesz fel; de eltérőleg a szellemeskedő *Steinthal*tól azt vallja be, hogy ezen megelőző — «határozatlan képezés» (ein unbestimmtes Vorstellen). De mire való ezen alakoskodás? Ha ezen «határozatlan képezés» valóság, akkor (eltekintve attól, hogy Herbart metaphysikája ilyen «határozatlanságot» mint képezést nem engedhet meg) — eme képezés nem egyéb, mint a *Fichte*-féle «reines Wissen», mely szinte határo-

¹ Gustav *Schilling*. Lehrbuch der Psychologie. Leipzig, 1851.

zatlan. Csakhogy míg Fichte benne tudattényt fogott fel, a legmélyebben fekvő tényt, melyet az önmegfigyelés elérhet, — addig Schilling ebben értelem nélküli, tartalmatlan abstractiót nyert, mely épen azt nem engedi megérteni, miként lesz ezen «határozatlan képezés» a leghatározottabb egyéni kép — felfogásává? Azért Schilling vagy amaz határozatlan képezésben, helytelen analysissal, visszaállítja a Fichte énjét, — vagy pedig a legfontosabb kérdésre: ki végzi ezen abstractiót? a felelettel adós maradt.

Épen ilyen úton halal *Lindner* is. Neki is az absolut én egy «közkép» (Gemeinbild), «eine, und zwar die höchste, Abstraction».¹ Az én tehát csak ideális üres pont, melyre minden képünket vonatkoztatjuk. Ezen vonatkoztatás azonban vagy öntudatos, vagy nem öntudatos. Ha nem öntudatos, akkor az én nem felel meg a tudatténynek; ha öntudatos, akkor nem amaz üres «ideális pont» az én, hanem azon erő, mely minden képet erre vonatkoztat.

Nem szükséges ezen logikai hibát a Herbarti iskolában több példán is mutatni (pl. *Volkmann* tanán, mely nagy apparatussal készült művében található); valamennyi azon tévedésben szenved, hogy az «én» csak abstract kép s valamennyi az e kép ellőállításához szükséges tevékenységet (az igazi ént) hallgatagon felteszi. Ugyanily eredményre jutunk akkor, ha az öntudat levezetését az apperceptióból megvizsgáljuk. *Lazarus*² szerint a tudatosság általában az apperceptio tüneményével összeesik, bár következetlensége arra vitte, hogy az öntudatnál az ént az appericipiáló képtömeg háttérében tette fel («wir apperecipiren eine Vorstellung mit einer andern»), *Steinthal* tanában azonban a herbartismus ezen egyoldalúsága végletekig halad. Nála is az apperceptio két képtömeg egymásfelé vonzódása ismeretkészítés czéljából. Ezek egyike az alany, másika a tárgy. Az érdek «Bereitwilligkeit» einer Vorstellungsgruppe zu apperecipirender Thätigkeit»;³ azaz a legintensivebb alanyi állapot képek holt tulajdonságává lett. Ha ezen «hajlandóság» valósággal «készenlétté» (Bereitschaft) válik, akkor ez *Steinthal*nak már «willkührliche Aufmerksamkeit» (180. §). *Steinthal* észre sem vesszi, hogy minden ilyen «appericipiáló képtömeg» mögött mint vigyorog feléje gúnyosan az én. Mert

¹ *Lindner* G. Ad. Lehrb. der empir. Psych. Wien, 1875. 132. l.

² *Lazarus*. Leben der Seele. (2. d. kiad. II. k.)

³ *Steinthal*. Abrisz der Sprachwissenschaft. I. 245. §.

hiszen nem a kép *figyel*, hanem *mi* figyelünk a képre, a mint azt dogmatikus félszegségbe bele nem merült ember azonnal látja; s ép úgy az *én* érdeklődik képei iránt, nem pedig a képek egymás iránt. Steinthal nyilván az apperceptio alatt csak a képek mechanikai vonzódását érti, mert különben nem mondhatná, hogy az apperceptio nem tudatosan is mehet végbe (148. §.). Végre azonban minden forgolódás után rájön, hogy a tudat a léleknek «bizonyos energiája» (71. §) — a mivel kezdhetne volna. Mert akkor felesleges lett volna a tudatot az apperceptiókból magyarázni s azt «eine Folge der Apperceptionsprocesse» (175. §) nevezni. Ha ugyanis a lélek «különös kedvezése» (148. §) a tudat, akkor az prózáilag kifejezve annyi, hogy a tudat a lélek különös tevékenysége, — s akkor Steinthal lemond magyarázatáról, és a probléma újra csak ott áll, a hová azt Fichte János energiája emelte. Ha pedig az egyik öntudatlan apperceptióból úgy lesz öntudatos, hogy egy más öntudatlan apperceptiálja (a mint Steinthal tényleg mondta is), akkor erre csak az a megjegyzésünk: vak vezet a világtalant.

Hogy miként vezették le az öntudatot az akaratból vagy ösztönből, azt már Schoppenhauer Hartmann és Fortlage tanaival láttuk. A mennyiben ezen akaratot már természetében öntudatosnak nem veszik, — logikai mód nincs rá, hogy ellenmondás nélkül belőle az öntudatot kifejtsék.

2. A physiologiai elemekből kiinduló irány, *lélektani* elvét illetőleg, Herbarttal egyezik, de ezen tisztán lélektani felfogást más *metaphysikai* elvvel hozza kapcsolatba.

A szellemi tevékenység ugyanis ezen irány szerint idegállományhoz van kötve. Ez idegállomány első nyilvánulása (mint már a növényeknél is ráakadunk) bizonyos önkénytelen megkülönböztetés és választás, melyhez későbbi fokozatokon egy «subjectiv» oldal is járul, — a mit saját magunk lelki életében *érzetnek* (érzéki adatnak, Sensation) nevezünk. Az érzéki adatok e szerint lelki életünk első elemei, melyekből összetétel útján a többi lelki tevékenységek, mint «ugyanazon idegtevékenység phasisai» fejlődnek. Ekkép nyerjük *James Mill* szerint (*Analysis of the Human mind* (1826) I. 3 és 7) az *érzékleteket*, melyeknek összeszerkesztéséből az *összetett* érzéklet vagy érzéki tárgy képe keletkezik; ezeknek emlékezetben megőrzése adja a *képzeteket* (idea, Vorstellung). A képzetek kapcsolódnak, mely kapcsolódott képek az érzékletekkel találkozva a *ráismerést* eszközlik, melyből «az értelem, érzület.

akarát» erednek, — általában a felsőbb szellemi tevékenységek. Azonkívül «okvetetlenül fel kell tennünk, hogy az érzet minden fájának két különböző, de egymással szorosan összefüggő oldala van, — melyeknek egyike, mint pusztá érzés, az *én kedélyállapotát*, másika pedig, mint megkülönböztető és ismerő tehetség, az ugynevezett *nemén* vonatkozásait s tulajdonságait hozza tudatunkba».¹

Ezen physiologiai sensualismus tehát, melynek rajzát Bastianból vettük át, a lelki élet elemeit az érzékletekben találja s ezektől kapcsolódás útján véli a felsőbb functiókat kimagyarázhatni. Nyilván való, hogy e szerint az öntudat is csak az érzékletek bizonyos tüneménye. Még pedig, minthogy a tudatosság az érzéklettel elválaszthatatlanul összefügg, az öntudat is azon képcsoporttal fog összefüggni, a mely az ént alkotja, Bastian fentebb idézett tétele mindent, a mit magunknak tulajdonítunk énnak, mindent, a mit tárgyra vonatkoztatunk, *nemén*nek nevez. Ily sommás állítás azonban czáfolatra nem alkalmas és azért más kapcsolatban kell a tant előkeresnünk, hogy az öntudat keletkezését s jelentését megérthessük.

a) Mit ért tehát ezen irány a tudat alatt? Azt mondja *Lewes*:² «az idegrendszer általános tulajdonsága a tudat»; *Schneider*:³ «empfindungsfähig (also immer noch bewusstseinsfähig) scheinen die meisten Theile des Gehirns zu sein»; *Richet*:⁴ «nulle sensation ne peut exister sans conscience»; *Bastian*:⁵ «die rein molecularen Bewegungen werden, so nimmt man an, von gewissen subjectiven Phasen begleitet, welche den sogenannten Zuständen des *Bewusstseins* entsprechen». Ugyanilyen subjectiv (azaz: énes?) oldalul tekinti a tudatot *Ribot* is.

Psychologus előtt bizonyosan feltűnő azon csekély gond, melyet itt a terminusok szabatos használatában tapasztalhatunk s a felületesség, melylyel fundamentalis dolgok kimutatásánál eljárak. A tudatosságot az érzettel egyszerűen azonosítják, s ezzel a dolgot magyarázottnak hiszik. Ugyanazon naivság ez, a melylyel *Galuppi* vélt kibúvni a kérdés nehézsége alól, mikor azt mondta, hogy az *én* tudata már az első érzéklettel van adva; mert hiszen ha az elsőben nincsen, hogy lehetne a későbbiekben? *Galuppi* ezen állításához azonban leg-

¹ *Bastian*. Das Gehirn. I. 188. l.

² *Lewes*. Physiol. of c. l. II. 7.

³ *Schneider* Georg. Der thierische Wille. 157. l. (1880.)

⁴ Ch. *Richet*. Essai de psych. gén. 116 l. (1887.)

⁵ *Bastian*, i. műv. I. 199.

alább nincs magyarázat csatolva; s a tétel nem is hamis, ha indokolása nem is állja meg a sarat. De a mi physiologusaink az idegállománynak tulajdonítanak érzeteket s egyben az érzettel, egy lélekzetvételeire, azt is tartják, hogy ezen érzet magának az érzetnek is az érzete azaz tudatos szerintük, öntudatos mi szerintünk. Ez pedig nincs megengedve s higgadt gondolkodóhoz nem illő. *Lewes*¹ pl. ilyen tanácsot ad: «Jól teszszük, ha azon elvhez ragaszkodunk, hogy *érzettel birni* s erről tudattal birni («und derselben *bewusst sein*») egy és ugyanaz; de egy érzettel birni és *ráfigyelni*, különböző két dolog». Hogy azonban miként lehet tudomással birni arról, a mire nem figyelünk, — azt *Lewes* sehogy sem bírja velünk megértetni. Pedig már *Condillac*² azt mondta: «az *első* szagnál szobrunk érző képessége egészen azé a ráhatásé, mely szervére történt. Ezt nevezem *figyelésnek*. Azaz ha tudatos a kép, akkor annak bizonyos erőfokig figyelmünket is le kell kötnie. Ép úgy vélekedik *Richet*, mikor azt mondja: «Qu'il y a sensation, nous pouvons dire, qu'il y a conscience».³

A dolog azonban nem oly egyszerű, milyenül *Lewes* és *Richet* veszik. «Érzettel birni» azonos azzal, hogy: «tudomással birni róla», — ez igaz; de csak ha hozzá gondoljuk, hogy *mi* birjük az érzetet, azaz ha az én hozzájárul az érzethez.

S így a tények, melyekre hivatkozás történik, épen arra utalnak, a mit ezen férfiak kikerülni kívánnak. Mert mihelyest nemtudatos képeket állítanak (azaz, terminusuk szerint, nemtudatos érzeteket), azonnal kell bevallaniok, hogy *nem minden érzet* tudatos, azaz a tudatosság nem tulajdonsága az érzetnek. Ellenben ha nemtudatos érzetokről nem beszélnek, akkor a tudatosság a képekhez máshonnan származik s e forrás kikutatása a teendő. *Maudsley*⁴ csakugyan tagadja is a tudatot, mint általános tulajdonságot: nem engedi sem a hátgerinczben, sem az agy alján fekvő sensorio-motorikus centrumokban, hanem pusztán csak az agykéregben (bár *Carpenter* óta bizonyos, hogy a felső centrumok öntudatlanul is működnek). *Lewes* szerint azonban a tudatosság az egész idegrendszer tulajdonsága; mert «a szerkezet azonossága mindenütt a tulajdonságok azonosságának oka».⁵ Van annálfogva akkor is érze-

¹ *Lewes* II. 64. l.

² *Condillac* i. műv. 20. l.

³ *Richet*. Essai de ps. gén. 116. l.

⁴ *Maudsley*. Physiologie de l'esprit (Herzen i. művében 199—264 l.).

⁵ *Lewes* i. műv. II. 25.

tünk, mikor róla nem tudunk s (mint később látni fogjuk) a hátgerinczben is van tudatosság. A példák közül, melyeket több helyen (II. 66. 68. sz.) tételének támogatására felhoz, álljon itt a következő: Ha a körző két hegyét a test felületére (kellő távolban) alkalmazom, akkor két érzettel bírok; ha már most a körző egyik hegyét oly erővel szúrom a testbe, hogy fájdalmat érzek, akkor a másik érzet eltűnik s csak egy érzettel bírnak. Pedig, azt mondja Lewes, a másik hegy is ingerli az ideget s így a másik érzet is meg van, csak hogy nem tudunk róla. Amde véleményünk szerint éppen ez a kérdéses, a mit Lewesnek, ha óvatos lenni akar, feltennie nem szabad. A tény az, hogy ez esetben csak egy érzettel bírnak, s ez világosan annyit mond, hogy két érzetünk nincsen. A másik ingerlés lehet nemtudatos szellemi állapot, de azt nem bírnak, az éppen nincs számunkra. A kezünkre ülő legyet öntudatlanul, reflexmozdulattal elkergethetjük, — de ezen légy otléte nem okozott érzetet, csak ingerletet. Ezen ingerlést azonban érzetnek már csak akkor lehet nevezni, ha hozzá az ént képzeljük, azaz ha az én tőle különböző s öntudatlan is lehet. Hogy azonban ekkor Lewes physiologiai feltevésével ellenkező philosophiai elvnek hódol, azt később világosan fogjuk kimutatni.

Abból tehát, hogy egy érzet más erősebbnek feltűntével elvész, nem lehet következtetni arra, hogy mint érzet továbbra is marad, bár csekélyebb intentitással vagyis homályosabban, — ebből általában az érzetre nézve semmi sem következik. Lewes azonban ezen eltűnt állapotot érzetnek, tehát csekélyebb erejű tudatosságnak veszi, s az idegzet ezen képességét érzékenységnek nevezi. Amde a tudatosság és érzékenység (sensitivity, a ganglionok tulajdonsága) egyáltalában nem azonosak. Már Bastian is óva int ennek elfogadásától, mondván: «Ezen nézet elfogadása könnyen annak további kiterjesztését vonná maga után s szinte lehetetlenné tenné, hogy a Drosera és más sensitív növényektől hasonló jelzőt megtagadjunk. Ily módon pedig végtelen zavart idéznénk elő a megfelelő haszon nélkül».¹ Érzékenység oly értelemben, mint Lewes és hasonló írók kívánják, tiszta ellenmondás; mert érzés alany nélkül, mely azt érezze, nem gondolható. Oly érzékenység pedig, mely öntudatlan, csak átvitt értelemben nevezhető ennek, mint pl. a fényképész lemezéről vagy az elektroskopról vagy az aranymérlegről használjuk a jelzőt.

¹ Ch. Bastian. Das Gehirn. I. 204.

Ámde Lewis csakugyan az érzékenység alatt a tudatosság csekély fokát, tehát a homályos tudatot érti. Ezen tan nagyon lévén elterjedve, helyén valónak véljük azon kérdés közbevetett fejtegetését: *van-e a tudatosságnak fokozata? s milyen értelmet tulajdonítsunk ennek?*

Az *első kérdésre* a feleletek eltérők. A tudat fokozatosága mellett nyilatkozik a psychologusok legnagyobb része; két nevesebb irón, Hartmannon és Lipps-en kívül nem ismerek mást, ki a tudatosságban a fokozatosságot tagadná. *Hartmann* abból, hogy a tudat az akarat ellenkezése tőle nem eredő s mégis előtte érezhetően meglevő kép ellen, azaz olyas ellen, mit az akarat nem akar, — azt következteti,¹ hogy a tudatban ép oly kevéssé lehet fokozat, mint nincs a «nem»-ben vagy a negatívban. «Es kann also dasjenige, was bewusst wird, das Object oder der Inhalt des Bewusstseins, ein Mehr oder Weniger zeigen, aber das Bewusstsein selbst kann nur sein oder nicht sein, niemals mehr oder weniger sein». (u. o. 380). Ugyanilyen eredményre jut *Lipps* is, hanem azért, mivel szerinte a tudat a tudattartalom kívül semmi, — minden tudatos tartalom annál fogva egyformán tudatos és világossági foka csak onnan ered, hogy a képek vonásai a tárgygyal összehasonlítva, teljesebbek vagy hiányosabbak. «Daraus folgt, dass Undeutlichkeit und Unvollständigkeite oder Halbheit des Bewusstseins von Vorstellungsinhalten Undinge sind».²

A tudatosság fokainak tagadása e szerint *Hartmann*-nál metafizikai eredetéből folyik, a mi kétes érv; *Lipps*nél pedig abból, hogy a tudatosságot és a képek tartalmát azonosítja, — a mi azonban még csak eldöntésre vár. Mellőzve tehát egyelőre a pártállást, forduljunk azon írókhoz, kik a tudatban a fokozatosságot elismerik.

*Herbart*nál a világossági fokozatok a képek világosságától függvén, a melyeknek felszállása a tudatosság, — a tudatosság fokozatos volta egyszerű corollarium. Ugyan így fogja fel a tudatosságot *Herbart* iskolája, s ebben következetes az elvéhez; s *Lipps*nek is arra kellene eljutnia, hogy, ha a tudatosság a képekkel azonos, akkor ezek erejének fokozódása egyértelmű a tudat fokozódásával.

Hagemann szerint a tudatnak nem csak *szűke*, hanem világossági fokozatai is vannak, «a félhomálytól egész a teljes világosságig és tisztaságig».³

¹ *Hartmann*. Philos. des Unbew. 379. l.

² *Lipps Th.* Grundthatsachen des Seelenlebens. 32. l. (1883.)

³ *Hagemann* Psychologie 36. l. (1874.)

Wundt¹ szerint a tudat pszichikai és fizikai feltételei arra utalnak, hogy «a tudatos élet területe különböző fokokat foglalhat magában». A tudatosság fokainak mértéke pedig a képek kapcsolásának képessége («die Fähigkeit der Verbindung der Vorstellungen als Massstab des Grades der Bewusstheit»). Ezen szempontból ítél Wundt az alsóbb állatok én a hátgerincez tudatossága felett is.

Párhuzamba vele *Krafft-Ebing* nyilatkozatát lehet állítani, a ki pompás művében² ezt tanítja: «Das Bewusstsein . . . ist keine constante Grösse. Je nach dem Grad der Deutlichkeit der Vorstellungen ergeben sich verschiedene Stufen von Klarheit des Bewusstseins. Die höchste Stufe repräsentirt das sogenannte Selbstbewusstsein, d. h. ein Zustand, in welchem der Vorstellende sich seiner vorstellenden Thätigkeit vollkommen bewusst ist».

Fortlage már 1855-ben megjelent rendszeres művében³ kiemelte, hogy az érzelmek a tudat világosságát leszállithatják. «Von dieser Art (Klarheit, Helligkeit und Deutlichkeit) sind die einzigen *Intensitätsgrade*, die den Zustand des Wahrnehmenden selbst als einen solchen betreffen können und dieser Zustand ist es eben, welchen wir . . . mit dem Namen des Bewusstseins belegen.» Ugyanezt vitatja 1875-ben is⁴ «Die Grade des Bewusstseins sind also Grade der Wahrnehmung oder Grade der Verdeutlichung der Eindrücke». A tudatosság tehát határozott fokozatosságot mutat.

Kant a tudatban világosságot (Klarheit) és pontosságot (Deutlichkeit) különböztet meg s így nyilván a tudaterőben keresi az alapját.⁵ Világosabban fejezi ki gondolatát a T. É. B. egy jegyzetében.⁶ «Es giebt unendlich viele Grade des Bewusstseins bis zum Verschwinden». «Denn ein gewisser Grad des Bewusstseins, der aber zur Erinnerung nicht zureicht, muss selbst in manchen dunkelen Vorstellungen anzutreffen sein, weil ohne alles Bewusstsein wir in der Verbindung dunkeler Vorstellungen keinen Unterschied machen würden». Ugyanígy nyilatkozik *Cousin* és utána *Waddington* is, ki különösen az én

¹ Wundt W. Grundzüge der physiol. Psychol. II. 199.

² Dr. R. v. Krafft-Ebing. Lehrbuch der Psychiatrie. I. 98. (1883.)

³ Fortlage System der Psych. I. 66.

⁴ Fortlage. Beiträge zur Psychologie. 159. l.

⁵ Kant. Pragm. Anthr. §. 6.

⁶ Kant Krit. d. r. Vft. 414. l. (1791.)

fejlődési fokozataira figyelmeztet,¹ — *Bain*, ki e tekintetben óvatossága folytán túlságosan ingadozó, a *discrimination* fokozatában látja a tudat fokozatosságát is jelképezve.²

A psychologusok tehát túlnyomó számban a tudatnak fokozatoságot tulajdonítanak. Ezen állításnak két jelentése lehet, a szerint a mint a tudatosság vagy a képek tulajdonsága, vagy pedig azokhoz más-honnan járuló tevékenység. Apriori ezen tevékenység fokozatossága egyik esetben sem állítható. Ha a tudatosság tulajdonság, akkor épúgy lehetséges, hogy a képek erejével arányosan növekszik az ő ereje is mint az, hogy azokat állandó nagyságként kíséri. Ha pedig külön tevékenység, akkor szintén vagy változó vagy állandó erejű lehet. A tapasztalat a mellett szól, hogy a tudatosság változó nagyság; erőfokát pedig közvetlenül azon *megfeszítés* alapján ítéljük meg, melyet a képek világos felfogásánál kifejtünk.

Egyet azonban a tudatosság fogalma határozottan kizár, azt t. i., hogy végtelen csekély fokozatát olyannak fogjuk fel, hogy azt senki sem érzi (Beneke): mert oly tudatosság, melyről senki sem tud, egyszerű nonsens. Ezen hibát pedig elkövetik azok, kik a tudatosság fokozatos voltából kiindulva az idegzetnek általában tulajdonítják s ennek alapján a hátgerincz tevékenységében is, bár minimalis fokon, vélik feltalálhatni. Igen világosan fejtegette ezen nézetet Herzen, ki életének egy bizonyos szakában gyakori ájulásokban (syncope) szenvedett s, ez állapotban tett tapasztalataival az idegzet különböző tudatos fokait akarta illusztrálni. E szerint az ájulás alatt abszolút semmit sem tapasztalt. Azután kezdődött egy határozatlan érzés (un sentiment vague), melyben *létezőnek* érezte magát, az én és nemén legcsekélyebb megkülönböztetése nélkül («un sentiment d'existence en général, . . . sans la moindre trace d'une distinction quelconque entre le moi et le non-moi»). Volt tehát ilyenkor «személytelen tudata» («une conscience impersonnelle»). Ezen első phasis után *visszatértek az érzelmi tevékenységek*; elkezdett látni és hallani, de mindezek belsejéből látszottak eredni. külső ok nélkül, («semblent naitre dans l'intérieur même du sujet, sans qu'il ait la moindre idée de leur origine externe»). Ezen érzeteket Herzen «sensations stupides» nevezi (Longet régen előtte «sensations brutes»-nek mondta). A további lépés abban áll, hogy az érzékletek

¹ *Waddington* Die Seele des Menschen. 256. l. (1880.)

² *Bain*. Em. and. Will. 552 l.

egymásra hatni kezdenek s előáll az *én egységének tudata* (la conscience de l'unité du moi), de még mindig nem létesült a teljes kapcsolat a külső és ezen érzékek között. Ez csak az utolsó stádiumban állott be, mikor teljesen magához tért és belátta, hogy ismét ájulás fordult elő nála.¹

Herzen ebből per analogiam az alsóbb idegcentrumok «tudatoságát» véli megérthetni. A *hátgerinczben* «elemi, személytelen» tudatot vél állíthatni, mely «maximum chez les animaux inférieurs, minimum chez les animaux supérieurs».² A *centres sensorio-moteurs*-ben van egyéni tudat, törmelékes perceptio; a *centres cotricaux*-ban pedig van »értelmes tudat, tiszta tudomás az egyénnek a külső tárgyakkal s ezeknek egymás közt való viszonyáról, a honnan a visszahatások akarat jellege származik» (263. l.)

Valóban *ezt* támogatják-e az ő tapasztalatai? Véleményünk szerint Herzen egész mást tapasztalt, mint a mi tételének támogatására szolgál. Először is: ha az ájulás utáni első stádiumában csak azt érezte, *hogy van*, akkor nyilván helyesen observált. — de akkor az öntudat nincs kötve az érzékekhez. Ezen observatio ugyan azt tartalmazza, a mit Kantnál az Ich denke s Fichtenek *első* elve. Ha 2-szor ennek utána az érzékek lépnek fel, akkor világos, hogy az öntudat nem az érzékek tulajdonsága, hanem az érzékekhez hozzájáruló prius. Ez Fichte 2-ik elve. Ha végre ennek utána feltűnt annak a tudata is, hogy az én más, mint a nemén s hogy köztük kapcsolat áll fenn, — akkor ez nem más, mint Fichte 3-ik elve. De semmi esetre sem állítható, hogy az öntudat ezen három phasisban világosodott. A legvilágosabb *öntudat* az első fokon volt, mert leginkább ment idegen elemektől; de a leghatározottabb *ismeret* a 3-dikon, mert az én a neméntől részletesen megkülönböztette magát.

Épen ezen oknál fogva Herzen tapasztalatai a hátgerincz és a sens. mot. centrumok tudatosságának megértésére nem alkalmasak. Mert ha a hátgerincznek «személytelen tudatot» akar tulajdonítani, — akkor nem azt tulajdonítja neki, a mit tapasztalt. Ő ugyanis nem azt tapasztalta, hogy valami van általában; az ő tapasztalata sokkal ha-

¹ Herzen. Le cerveau etc. 236—247. l.

² Herzen hivatkozik *Steinernek* a berlini akadémiában 1887 decz. 7-én előadott kutatásaira, a ki azt találta, hogy a halaknál az önkénytes mozdulatok és az önkénytes táplálkozás képessége (tehát érzékek) az agyféltekék elvétele után is marad. De ez nyilván semmit sem bizonyít a mi kérdésünkre vonatkozólag.

tározottabb volt: *én* vagyok. Ha a hátgerinczi ganglionok arra képesek, hogy azt mondják maguknak: «mi vagyunk», — akkor ott állanak, a hol Herzen az első stadiumban; de akkor mindenikük egy *énnek* tekintendő s a kérdés az agyról, megsokszorosodva, a reflex-centrumokra terjed át. Ámde Herzen és senki sem tapasztalta, hogy a hátgerincz valaha azt mondaná magáról: *c'est moi!* Épen azért annak tudatos állapotáról semmiféle úton értesülni nem bírván, annak tudatosságát tulajdonítani jogosítva nem vagyunk. Sőt az alább közlendő eset (Hunter betege) ez ellen nem becsmérleendő erővel tiltakozik.

Midőn Pflüger a lefejezett békákon azon nevezetes tapasztalatot tette, hogy bőringerekre czélszerű védmozdulatokat végeznek, — akkor ennek magyarázatát a Marshall-Hall-féle reflexmozdulatokból kísérelték meg egyfelől, egy hátgerinczlélekből (Rückenmarksseele, Auerbach, Leves) másfelől. Embereken megfigyelt analóg esetek közül első helyet foglal el *Hunter betege*,¹ s ez is ilyen hátgerinczi tudat ellen szól. Mikor ugyanis ezen beteget, kinél a hátgerincz összefüggése az agyvelővel meg volt rongálva, szúrták, égették, akkor visszahúzta ugyan a lábát; de azon kérdésre: érzi-e a fájdalmat, mely lábát visszahúzódní késztetí? azt válaszóla: «*én* nem, de lábam, a mint látja, igen». Ez eset tehát arról, hogy a hátgerinczi ganglionok azt mondanák: «*én* nem tudok róla», — egy szóval sem tanuskodik. Ezen praegnans eset daczára Lewes kétféle bizonyítási módon is próbálja a hátgerincz érzékenységét (értsd: tudatosságát) kieroszakolni.² A deductiv bizonyítás azon tételből indul ki, hogy a hátgerincz ganglionai az egyforma szerkezet miatt az agyvelővel ugyanazon tulajdonságokkal bírnak s így az érzékenység is közös. Az inductiv bizonyításban két tényt hoz fel, mely tételét támogatná: 1. az *önelhatározást* és 2. a *választást*, mint a melyek lefejezett állatoknál is előfordulnak. Ezt következő érvekkel igyekszik plausibilissá tenni.

Ha valamely állat, úgymond, lefejezett állapotban ugyanazon czélszerű mozdulatokat teszi, melyeket önkénynt tett ép állapotban, akkor az önelhatározás ténye világos. Lewes egy békát és egy tritont lefejezett, egy más békánál és tritonnál pedig csak a hátgerinczet vágta el. Mind a négy állatot pedig ugyanazon teknőbe helyezte el. Eleinte a lefejezett állatok mozdulatai jelentéktelenek valának; de

¹ *Leves* i. műv. I. 318. s. k. és *Baley* megjegyzései.

² *Leves* i. műv. az. II. 292. s. köv.

már a második napon ép úgy nyugtalankodtak, mint az ép állatok. Ebből Lewes azt következteti, hogy a hátgerincz *spontan mozdulatok* megindítására képes.

A választásra vonatkozólag Lewes a következő kísérletet tette. Egy nagy és erős tritont üres szivardobozba zárt s minden mozdulatát megfigyelte. Eleinte körülszaladt, aztán menekülni nem bírván, egy ideig mozdulatlanul állott, miközben időnként csak farkát mozgatta. Erre lábát Lewes ollóval érintette, s a triton lassan visszahúzta. Háromszori gyors, de szelid érintésnél lassan tovamászott, — de erős nyomásnál *futni* kezdett. Ezután oldalát eczetsavval érintette. A triton körben futott, de a savat le nem törülte; végre történetesen a szivardoboz oldalához ért s ez érintés után folyton az oldalhoz dörzsölte, míg a savat egészen letörülte. Ezután jött a második kísérlet. A triton fejét levágta s az állat oldalra esett; 23 percz múlva, még mindig oldalt fekvé, lassan hátsó lábait kezdte mozgatni. További négy percz után az állat négy lábára felugrott s 18 percznyi pihenés után kétlábnyira csúszott. Erre újra az ollóval kezdte érinteni s ugyan oly eredménnyel. Az oldalára kent eczetsavat nem tudta letörülni; de miután Lewes oldalát a falhoz nyomta, az állat szünetekkel a fal mentében tovább haladt mindaddig, míg a savat egészen le nem dörzsölte. Ugyan ilyen eredményt mutattak Pflüger kísérletei is.¹

Hasonló tapasztalatokat más állatoknál is tehetünk. Volkmann azt beszéli, hogy házi nyulak és kutyák, ha anyjuktól elveszik, nyugtalan mozdulatokkal fejezik ki kényelmetlen érzelmeiket. Ugyanezt teszik lefejezett állapotban is, vagyis agy nélkül; ha azonban lehellel felmelegítik, ép úgy lecsendesednek, mint mikor ép állapotban anyjukhoz visszateszik.² S Lewes e feltűnő esetről méltán kérheti: «vajjon a nyugtalanság megszűnése, ha a meleg visszaállítatik, nem bizonyosága az érzés meglételének?»

Hozzájárulnak ezen tényekhez más tapasztalatok is. A tritonok (köztük Flourensé is)³ lassan megtanulják, miként kell mozdulataikat koordinálni, a mire az első időben nem voltak képesek, — azaz az organismus fej nélkül is tanul. Ilyen tényekkel szemben Wundt⁴ azt mondja: und doch konnte, wenn das Gehirn getrennt ist, in dem Rückenmark

¹ Lewes i. h. II. 299.

² Lewes II. 316.

³ Herzen i. mű 239.

⁴ Wundt Phys. Psych. II. 198.

ein niederes Bewusstsein sich ausbilden» — «verschiedene Erscheinungen . . . sprechen auch für sein wirkliches Vorkommen». Miként véli ezt Wundt az önálló lélekkel összeegyeztethetőnek, arról ő számoljon; minden esetre a tények a legszigorubb fogalmi megkülönböztésre késztetnek.

Miféle szellemi működésre szabad már most ezen tényekből következtetni? A legtöbb physiologus és psychologus (köztük Krafft-Ebing is i. műv. I. 5). ezen tünetenyeket egyszerűen mechanikusoknak tekintik, mert az ingerlés intra vitam mindig azon pályán halad tova «die zudem in der anatom. Anordnung der betreffenden Ganglienzellenterritorien praestabilirt war» (Goltz). S bizonyára, a ki az érzékenységet az öntudattal össze nem zavarja, — mint Lewes teszi, — az többet nem is következtethet ebből. A triton által végzett mozdulat épen nem mutat választást, vagy önelhatározást; mert hiszen arra a gondolatra magától nem jött, hogy az ezetsavat a szivardobozon le lehet törölni, — ezen dobozhoz csak akkor dörzsölődött, mikor Lewes oda-szorította. A Pflüger-féle békakisérletek sokkal inkább közelednek az önkénytelenséghez, valamint a Volkmanntól a házi nyulakon tett észleletek. Itt is azonban tudatosságról szólni, jogtalan beszéd. Valamint a mimosa pudica s az állat evő növények bizonyosan nem öntudatosan végzik mozdulataikat, — úgy a békáknál sincs jogunk, ezt feltenni. Ingerlékenység, mely azonban czélszerűen berendezett és begyakorolt szervezethez van kötve, — ez az egész, amit ezen tapasztalatok alapján következtethetünk. Ezen ingerlékenységet lehet érzékenységnek is nevezni, — de ezen tulajdonságot az én spontan tevékenységével azonosítani, a legnagyobb mérvű felületesség lenne.¹

Ámde ha valaki a béka mozdulatairól azt állítaná (mint pl. Hartmann az ösztönökről), hogy a mozdulat célja mint nemtudatos kép vezérli, — akkor többé nem állhatna a physiologiai atomismus pontján, hanem egészen más elvhez szít helyette.

Ha ugyanis az érzékenység az idegállomány egyetemes tulajdonsága, akkor ez «speculativ» philosophusoknak fülében nem valami újdonságként hangzik. Mikor először hallották költői hévvel és stilaris praepotentiával előadva, — egész Németország rajongott e tételért; azután elhidegültek a keblek, az emberek a speculatiótól elfordultak,

¹ Ezt mondja *Richet* is (*Essai de ps. gén.* 128). «Mais ces phénomènes (t. i. quai s'accompagnent d'une conscience vague) ne méritent pas . . . le nom de conscience».

előtérbe lépett az experimentalis «higgadtság», mely szellemet sehol sem látott, csak atomusokat s ezek configuratióját. Végre hitelvesztetté lőn az egész speculatio és íme! alig hunyta be szemét Schelling, az exact tudósok igénybe vették eszméjét. Az érzékenység emez általánossága ugyanis e század első éveiben hangzott el a költői képzelmű Schelling ajkairól s akkor így mondták: az érzékenység (sensibilitas) és ingerlékenység (irritabilitas) együttvéve a természeti ösztön, mely az érzet által indíttatik; de ezen érzet nem tudatosság, hanem az érzetnek csak anyagi oldala («das Materielle der Empfindung»).^1 Ha ezen érzet tárgygyá változhatik egy alany részére, akkor lesz belőle érzékelés («Empfinden») s így tudatos processus. Csakhogy milyen előzmények alapján tanította ezt Schelling? Tanainak elve ez volt:^2 «Das Wesentliche aller Dinge ist das *Leben*; das Accidentelle ist nur die Art ihres Lebens und auch das Todte in der Natur ist nicht an *sich* todt, — ist nur *das erloschene Leben*».

Az érzékenység e szerint nem egyéb, mint az egyedül való szellemnek lefokozott (depotenzirozott) alakja. De mit jelentsen ezen pansychismus a modern chemiával operáló physiologusoknál? Ha az anyagi mozgás az érzékenységet *tartalmazza*, akkor helytelen a kiindulás, mert ekkor az anyagi mozgás több mint anyagi.

És mit értsünk ezen öntudatlan érzékenység alatt? Chalybaeusnak igen szerencsés szó jutott eszébe — «az érzet materialis oldala». Csakhogy épen ezt, fájdalom, érteni nem lehet, — s a ki érteni véli, meg nem engedett abstractiót hajt végre. Mert az érzet szellemi állapot semmi más kategória alá sorolni nem lehet. Ám ha szellemi, akkor nem az idegzetnek, mint *anyagi* alkotmányának, a *tulajdonsága*; az érzet a szellem számára létező állapot — felteszi annálfogva az alanyt, mely érzi. Ekként ismerjük mi saját magunkban; magunkban pedig az érzet mindig az alanyval együtt járó tárgyi kép. Ha annálfogva Chalybaeuszal a nemtudatos érzet alatt az «érzet anyagi» oldalát képzeljük, akkor meg nem engedhető abstractiót viszünk véghez; mert ama tartalom csak az érzet, azaz tudat alakjában ismeretes és nemtudatos érzetről csak oly módon beszélhetünk, hogy az ént hozzá gondoljuk, de az érzetre vonatkozás nélkül. Vagyis az érzet nemtudatos alakban csak az obsolút idealismus szempontjából bir értelemmel, csak az ab-

¹ *Chalybaeus* i. h. 245. l.

² *Schelling*. Von der Weltseele. 191. l. (3. kiad. Hamburg, 1809.)

solut szellem feltevése mellett lehet *érzet*, mint e szellem fejlődési (öntudatlan) mozzanata.

Ha tehát a physiologiai irány az érzékenységet az idegrendszer általános tulajdonságának állítja, — akkor elvileg az abszolút idealismusba helyezkedik, a mi ellenmondás. Ha pedig az érzetet már is tudatosnak veszi, akkor *felteszi* az érzetben az ént, vagyis pet. principiit követ el. Ha az egész testet szellemi lényegűnek vesszük, akkor lehetnek az érzetek szellemi természetűek; de ezen gondolat mellett mindig külön ott áll az én, mint ezen nemtudatos szellemiség öntudatos centruma, — s ezt amaz érzetektől levezetni semmi módon nem lehetséges.

b) A másik kérdés, melyet tisztába kell hoznunk, ez: *milyen képcsoport felel meg az énnak?* Miután az előző fejtegetésekből kiderült, hogy a tudat alatt ezen irány egészen zavaros, határozatlan, érthetetlen tulajdonságot ért, — melynek az érző alany nélkül még gondolhatósága sincsen, — nézzük ez irány további fejtegetéseit. Richet szerint a conscience = «une succession d'états de conscience avec souvenir» (i. mű 128); s épen azért számtalan formában látja. *Lewes* szerint a tudat: «összes érzékenységeink összege vagyis sok érzeti folyók összefutása» (i. mű II. 83). Ilyen pedig van három, úgymint: 1. a rendszeri (systemai) tudat, mely a szerves folyamatokról származó érzetek egysége; 2. az érzéki tudat; 3. gondolati tudat. Ezen felosztás azon alapfogalomból indul ki, hogy a tudat csak az érékek egysége; de a ki mélyebbre tekint, azonnal észreveszi, hogy ez csak a nemén, a melyhez, hogy tudatossággá váljék, az énnak hozzá kell járulnia. Az organikus érzetek (közérzés), az érzékletek s a gondolatok ugyanis az abszolút énnak tárgyai; már pedig az öntudat alany és tárgy egyben. A tan ennél fogva, mely ezen különféleséget az énnel azonosítja, nem az öntudatot, hanem a *személyiséget* magyarázza, mely azon képekből alakul, miket az én magával, mint sajátjait, szembe állít. E személyiség magyarázata pusztán tapasztalati lélektani munka, de az énnak mélyéig el nem hat; azt mindenütt *előre felteszi*, s ha onnan mégis lehozhatni véli, akkor önmagát ámitja édes pet. pre.-val. Így jár *Ribot*, e gondolatnak egyik újabb képviselője. A valódi én szerinte számtalan actusokból áll, melyek a «sensoriumba» jutnak s itt a personnalité physique képezik,¹ úgyhogy

¹ *Ribot* 1 mű 32 l.

Ribot szerint «dans le sensorium . . . sont représentés . . . sous une forme quelconque» s a «personne physique n'est rien de plus que leur ensemble». Ribot nem látszik észrevenni, hogy ez a sensorium, melyben az organikus érzetek megjelennek, nem más, mint maga a tudat s hogy annál fogva már a pers. physique is érzetes tudat. De ilyen pet. prc. nála nem ritkaság. Neki az én a «consensus d'organisme» — pszichologiai kifejezése.¹ A pet. prc. nyilván ott rejlik a «psych. kifejezésben», mely nem egyéb, mint tudatosság. «L'unité de moi est celle d'un complexus» — a melynél az én az összefoglaló, mit R. megint nem lát. Ezen egység szerinte a szervezet physikai alapján alakul («sur celle base physique de l'organisme repose . . . ce qu'on appelle l'unité du moi») — a mitől Kant ismerete megóvta volna, mert nincs a sokaságban egység — egyesítő nélkül, ez pedig — a keresett moi. Ezen sokféle actus már most hogyan lesz egységes énné? Semmi sem könnyebb ennél! «A való személyiség összefoglalja magát (se résume) *szellemünkben* egy képpé vagy alaptörékvéssé (en une image ou tendance fondamentale), melyet mi személyiségünk ideájának nevezünk (L'idée de notre personnalité). Így tehát magától (képek küzdelme által) áll elő az egyén «ideája» (mint metafizikai fogalom), de *a mi szellemünkben* (dans notre esprit, mely ilyformán más valami, mint ezen kép) — s készen áll a herbartismus «pszichologiai alapon»! Tant de bruit pour une omelette. — mondanók önkénytelenül. Minek akkor az a rengeteg pszichologiai apparatus! hisz azt régen tudtuk e nélkül is.

Az összehasonlító boncz- és lélektan fegyverházából összehordott sok lim-lom után (mely a Conclusion tenorja), még sem bizik Ribot a saját fejtegetéseiben. Ujra kezdi, hogy az «individualité psychique n'est . . . que l'expression subjective de l'organisme,² — s mi újra kérdjük: kinek számára van ezen «expr. subjective»? Továbbá «la vie viscerale trouverait là (lobes occipitaux sa représentation dernière), — S mi tovább kérdjük: kinek repraesentálódik? Végre rátér arra az egyre, a mi az irás szava szerint szükséges. «A tudat állapotai nem bolygó tűz (feux follets), mely meggyuladt és kialszik. *Il a quelque chose qu'les unit* et qui est l'expression subjective de leur coordination objective».³ Biz az nagyon is szükséges, mert épen ezen összekötő egység a tudat, a moi, melyet Ribot tagadott. «Le moi est une coordination»

¹ U. o. 91. l.

² U. ott. 158. l.

³ U. o. 166. l.

evvel veti le végre nyakáról a terhet s mi szívesen belegyezőnk, ha a coordinationnak Ribot activ értelmet akar tulajdonítani. E nélkül egész okoskodása petitio pre., vétkes kör, melyben behunyt szemmel tapogat az után, a mi közvetlenül benne magában rejlik. Nem lehet az ént a neméből máskép kihozni, mint úgy, hogy abba jó előre bele rakjuk.

A teljesség okáért végül még azon kérdésre akarunk felelni: *milyen viszony van az öntudat és az emlékezet között?* Az emlékezet fontos szerepét az öntudatra nézve tagadni nem lehet; Herzen erős kifejezést ad ennek e szavakban: «c'est la mémoire, qui est la pierre angulaire de cet édifice personnel» (i. h. 278) s *Richet* szép fejtegetése után (i. h. 122. l, kihez hozzá vehetni *Lippsnek* erre vonatkozó okos megjegyzéseit) kétségtelenné válik, hogy az emlékezet az öntudatra nézve igen fontos. Ámde ezen fontosságát félreértenők, ha azt hínők, hogy az emlékezet az absolut éntre nézve is keletkeztető tényező. Az emlékezet ugyanis a képek tulajdonsága s csakis a képeket bírja megőrizni. Az én azonban nem kép, azt az emlékezet nem őrzi meg, az folyton megújuló tevékenységgel szembesíti magát s e szembesítésben egységbe forr össze magával. A kik tehát azt hiszik, hogy az én csak a képek sorozata (mint *Richet*, *Taine*, *Herzen*, *Ribot* stb.), azokra nézve azonos én nem létezik; mert az emlékezet folyton új meg új képekkel lép elő s e szerint az életkorok szerint különböző éneket (τοὺς ἐμῆ) tulajdonítunk magunknak.

Kétségtelen azonban, hogy az én örök lényege az azonosság; soha semmi egyéb az énben kifejezve nincsen, mint az, hogy: én=én. Sőt az emberben alig mondható valami változhatatlannak az éntől s az emlékezet hűsége nem hogy az éntől volna szülője, ellenkezőleg az én azonossága annak is a kriteriuma. Mert ha az A rózsza képe, mely bennem ma feléled, rámondom, hogy ez ugyanaz, mely tegnap volt, akkor azt mondtam, hogy: $A = A$; ezen azonosságot azonban az én ítélte meg s így ő az ítélet forrása. Feltéve már most, hogy az én tegnaptól mára elváltozott, mi következménye lesz e változásnak az A és A, képének azonosságára? A változott én az azonosságot nem lesz képes megítélni; mert hogy $A = A$, az azt fejezi ki, hogy az A, hatása az éntre ugyanolyan, a milyen az A-nak hatása tegnap volt az éntre. Ez pedig felteszi az én változhatatlan azonosságát. *Az emlékezet tehát az én azonosságától nyeri hűségét, s nem megfordítva az én az emlékezettől azonosságát.*

Épen azért eléggé nem csodálkozhatom *Taine H.* zavaros mondasán, hogy az én nem azonos-soha, mert ez nyilván az ének összetévesztése a külső kifejezésével, a centrumnak a kerülettel, a héjnak a maggal.¹ Az én mindig magánál van s nem lehet magára nézve más; de gondolatai, vágyai, tettei, érzelmei azaz történetileg kifejezett tettei azok változhatnak.² Ámde ezek nem képezik az ént, hanem az ének *személyiségét* vagyis kerületi kinyomatát. S azért még azon esetek is, melyben a személyiség teljes elváltozásáról, kettős vagy többszörös énről beszélnek, — ez esetek is csak a *személyiség változását* jelentik, az ének azonosságát nem érintik. *P. Janet* egy asszonyt említ, ki halakkal kereskedett, s ki arra a hitre jött, hogy Mária Luizává lett, de a mellett arra is emlékezett, hogy egykor halakat árult. Itt nyilván igaza van Herzennek: *c'était bien le même moi évidemment, qui st.*; az én ugyanaz s mégis változott a személyiség. Ámde ugyanigy magyarázandó *Foville* betegének esete is (*Ribot. Les mal. de la pers. 37. l.*) mely szerint egy katona az Austerlitz-i csata után, súlyos sebe folytán, magát elfelejtette s minden kérdésre az felelte: «azt akarja tudni, hogy van Lambert apa? Az nincs többé; azt elvitte egy ágyúgolyó. A mit ön lát, az nem ő, az egy rossz gép, melyet az ő képmására csináltak.» A ki az emlékezet és az én közti viszonyt megértette, annak nem szükséges magyarázni, hogy ez esetben is azonos énnel van dolgunk. A *Macnish* amerikai beteg nője, valamint a *Carpenter* betege, kik teljesen elvesztvén az emlékezetet, mindezt újból kénytelenek voltak tanulni, csak azon esetben tanulhattak újra, ha az egyes képek elvesztése daczára maradt bennök az én, mert hiszen embernél öntudatos tanulás én nélkül lehetetlen.

Ha ehhez még a hypnotikus állapotokat vesszük, akkor azt találjuk, hogy ezekben is a 4-dik fokot kivéve, az emlékezet folyton csökken ugyan, de az öntudat megmarad (a személy «est encore lui-même»); a hypnotikusok felelnek s tudják, hogy alusznak («ils savent, qu'ils dorment»). *Cullerre*³ igen óvatosan így resumál: «la conscience,

¹ Ezt nevezi *Fortlage Beiträge* 399. l. «blosses Gehäuse oder die äussere Schale von dem Selbstbew.»; még pedig van: «Vorstellungsgehäuse» és «Gliedergehäuse» (testünk).

² *Platon*, Symposium 207. E. Sokrates ezen változó elemeket úgy testi, mint lelki oldalon, nagyon szépen részletezte.

³ *Cullerre Magnétisme et hypnotisme.*

sauf chez le léthargique peut-être, n'est donc pas abolie, elle est seulement plus ou moins diminuée, plus ou moins obscurcie»). «Peut-être», mondja Cullerre; mert semmi direct bizonyíték nincs arra, hogy a lethargiába merült csakugyan nincsen-e magánál? Azon körülmény, hogy felébredve nem emlékszik rá, csak annak bizonyossága, hogy az én nem emlékezeti tárgy. De mi tiltaná feltenni, hogy az én akkor, mikor a külső világtól teljesen el van zárva, magával foglalkozik legerősebben s hogy csak azért nem emlékezik erre, mert az én=én azonosság, s így nincsen módja, magát a neméntől megkülönböztetni? Pedig csak ezen megkülönböztetésekre emlékszünk, — az én magára nem emlékszik, az mindig *birja* magát.

De ne menjünk tovább a mysteriosus vidéken. Mindezek csak azt akarták bizonyítani, hogy az én nem az emlékezettől függ, sőt ellenkezőleg az emlékezet ő tőle;¹ hogy annál fogva az emlékezet fontossága csak a *személyiség azonosságára* vonatkozik, ellenben az abszolút én azonossága tőle független; hogy végre a személyiség változásai az én azonossága ellen semmit sem bizonyíthatnak.

IV.

A dialektikai folyamatnak, melynek az előző fejezetben szemléltői valánk, eredményeit oly röviden lehet összefoglalni, hogy sok olvasónk a ráfordított gondot könnyen feleslegesnek találhatná. De ezen rövidség az eredmény fontosságából nem vonhat le semmit; a szobrász is sok felesleget lefarag a kőről, míg eszményképe szellemtől átlengve a valóságba kilép.

Az eredmények áttekintését azonban szükségképen egy logikai fejtegetésnek kell megelőznie. Az öntudat azon tudat, mely az énről vonatkozik, — de ugyanezen öntudatos tevékenység a mást, a külső tárgyat is felfogja. *A logikai viszonyt tehát, mely van az én és a más között*, mindenek előtt rendbe kell hoznunk.

A «más»-nak, mint viszonyfogalomnak, csak az énnel szemben van végső, igazi jelentősége. Ha egy A tárgyról azt mondom, hogy

² Az emlékezés és öntudat viszonyát nálunk helyesen és határozottan Brassai fejtette ki (M. Ph. Sz. IX. 19) mondván: «az emlékezés már az azonosság öntudatában mutatkozik».

más, mint pl. B, akkor a gondolkodás a B-ben székel s azért a B-től másnak nevezi az A-t. De ezen ítéletet csak azért hozza meg, mint-hogy a gondolkodás a B-vel magát azonosította. — azaz: az A csak a gondolkodásra nézve (mely = B) más. Amde milyen alapon lehet az a gondolkozásra nézve más? Csakis azon alapon, hogy a gondolkodás magáról tud s magát magával azonosítja. Ezen magáról mint gondolkodásról tudó gondolkodásra nézve létezik tehát a más. Amde a gondolkodás, mely magáról tud, nem egyéb mint öntudatos gondolkodás; a más tehát csak öntudatos gondolkodásra vonatkoztatva más. *Az én tehát a másnak azért feltétele, mert az én magára nézve én.* Az én, mely a mást szembesíti vagy állítja, előbb magát kénytelen ismerni s csak ez önismeret alapján mondhatja, hogy valami . . . más, s hogy ezen más nem ő maga.¹

A lélek első jelentkezéseiben azért mindenütt ezen «én» az alap-tény. A gyermekben, mikor a legelső kellemetlen érzés találja, a más még jóformán nincsen, hanem az énnel meg kell lennie; csak ezen önmagával bírás alapján érezhet fájdalmat vagy örömet. Egész további fejlődése ezen előfeltételhez van kötve. Az érzékek adatait szembeállítja magával azért, mert magát bírja s mert az érzékletet ennek alapján másnak találja, mint a milyen maga. Ily módon, az önbírás biztos és zavarhatatlan tényére támaszkodva, tesz különbséget maga és egyes érzéki képei, maga és értelmi képei között, vagyis maga és mindazok között, mik rá nézve a világot jelentik. A világ nem alakulhatna meg, ha az én magát nem bírná teljes biztossággal.²

Ezen fundamentális megfontolás az ént az egész lelki élet középpontjává teszi s ez volt Kant és Fichte tanának örök eredménye. A más csak akkor más, ha az én magának én, vagyis ha az én magának alany-tárgya, ha az én lényegéhez tartozik a dualitás, a kettősség egysége. Ebből következik:

1. *hogy az öntudat a tudatnak priusa, vagyis nincs tudat öntudat nélkül.*

Ha ugyanis a tudat a lélek azon tevékenysége, melylyel valami tárgy létéről értesül, akkor ebben van 1. az *alany*, mely értesül, 2. a *tárgy*, melyről értesül. A tárgy tehát az alanyra más; de csak azért más, mivel az én magának én. A tudatnak tehát előbb magáról kell tudnia, azután ismeri fel a másban a nemént, s elválván tőle,

¹ Ily értelemben nevezi Brassai (Phil. Szemle IX. 8) «belsőnek»: «a belső az öntudat, az igazi én, melyet alapul és kiinduló pontul tettem».

² Ezt igazolják az ájulásból felocsúdók tapasztalatai is (pl. Herzen).

magával mint tárgyat szembesíti. Mert a logikum ez: az én magát birja; a mást nem birja; tehát a más nemén csak az én=én alapján lehet. Nagyon szépen mondta ezt már Hegel leggenialisabb művében. «Ich unterscheide mich von mir selbst, und es ist darin unmittelbar für mich, dass diess Unterschiedene nicht unterschieden ist. Ich, der Gleichnamige, stosse mich von mir selbst ab; aber dies Unterschiedene, Ungleichnamige ist unmittelbar, indem es unterschieden ist, kein Unterschied für mich. *Das Bewusstsein eines Andern, eines Gegenstandes überhaupt, ist selbst nothwendig Selbstbewusstsein, Reflectirtseyn in sich, Bewusstsein seiner selbst in seinem Andersseyn*».¹

2. Az én tiszta tevékenység, minden nyugodt lét ki van zárva belőle.

Hogy mi ezen én, azt csak maga, közvetlen tapasztalatával mondja meg. A közvetlen tudattény azt mondja, hogy az én puszta tevékenység. Az én e tevékenységről közvetlenül tud; önkéntes, semmitől sem függő *erőkifejtés* ez, melynek fokát a közvetlen megfeszítés érzetével ítéljük meg. «Im Anfang war die That» (Goethe).

E tevékenység természetét megállapítandók, mindenek előtt egy elkerülhetetlen illúsiót át kell látnunk. A tevékenység ugyanis valamihez kötve látszik lenni (az én-alany), melyből mintegy kisugárzik. Azonban ezen valami csak szemléleti toldalék,² miről azonnal meggyőződünk, ha e valamire reflectálunk, a mikor szinte valamire irányuló tevékenységül kerül ki. Szem előtt tartva már most ezen óvást, nézzük e tevékenység természetét. Az én magában ketté válik, egy csapással lesz belőle a megragadó s egyúttal megragadott én s újra egységgé záródik össze, mely e kettőt megragadja. Vagyis az én (alany) kivetíti magát (az én tárgy) s kivetítő alany és kivetített tárgy felett, mint a kettőnek forrása, újra egységes alakban helyreáll. Van tehát e tevékenységben 1. az énalany (relatív én), 2. az éntárgy és 3. az én mint abszolút alany, melybe az énalany és éntárgy összezáródnak. Ez mindenesetre csudálatos dolog, de azért a legközvetlenebb tudattény, melyre eljuthatunk. Az én szembeszáll magával s újra egyesül s felébe helyezkedik magának; ezen háromság az én tényleges mysteriuma, a melyet megérteni talán mélyebben nem fo-

¹ *Georg W. Fr. Hegel*. Phaenomenologie des Geistes! 129. lap. Kiadta Schulze. Berlin, 1832. — Mily csekély ehhez képest az ünnevelt Hartmann, ki azt mondja *Philos. des Unbewussten* 362. l. «Das Bewusstsein ist seinem Begriffe nach (!?) frei von der Beziehung auf das Subject.» v. ö. u. az 384. l.

² V. ö. művemet «Az ember és világa» I. 181. l.

gunk birni soha, de a melyet tagadni csak az képes, a ki az öntudat végső mélyeibe nem hatolt. Hozzáfogható mysteriumot a világegyetem nem mutat fel; egy pont, mely magának kerülete és középpontja és erről tudni is képes. Hogy pedig az abszolút alanyon túl semmi nemű regressus nincsen, azt már kimutattuk.

3. *Az én örökké azonos és állandó tevékenység.*¹ Az öntudatban az én maga magát ragadja meg; ezen actusban az én azonos az énnel. Ha más volna, akkor az én nem magát ismerné, hanem mást. A ki ebben ellenmondást lát (mint Herbart, Münsterberg, Comte Ág. s mások), az elfelejti Hamlet mondását ama dolgokról, melyekről a philosophia nem szokott álmodni sem. Az énalany és éntárgy különbözése csak akkor volna lehetetlen, ha állandó megválás volna. Akkor ugyanis az énalanyval szemben mindig az éntárgy állana s mint fixirozott kettősség állandó különbséget fejezne ki. Tényleg azonban az öntudatban az énalany éntárggyá válik, s ezen megválásából újra egységbe záródik vagy integrálódik. Az énnel ezen elváltozása azonban csak az én *formai*, nem *lényegi* változása. Egyfelől ugyanis az én, mint egyszerű, mindig egyszerű én és semmi más, — a miből az én azonossága következik minden embernél; másfelől a lét változhatatlansága minden ismeretünk alapköve s így az énnel is érvényes.²

Az én (a relativ énalany) ennél fogva *nem is fejlődhetik*. Fejlődés ugyanis csak tagolt tartalomnál lehetséges; az én pedig mindig csak én=én. Látszólagos fejlődése csak az én (más képekkel) való helyettesítésének teljességében s abban áll, hogy mind tisztábban képes magát megragadni s ezáltal minden más képtől megkülönböztetni. *Az én fejlődése tehát csak az én önigenlésének tisztulásában áll.* Azon tény azonban, hogy az én mindenkor, a legmélyebb elmélyedés közben is, magába szállni képes, azt bizonyítja, hogy az én nem ideiglenes bolygófény, hanem állandó világosság, mely legalább magának mindig világíthat. Δύσομαι εἰς Αἴδον καὶ ἐν νεκύεσσι φερέτω (Hom. Od. XII, 383).

4. *Az én minden lelki tevékenység természetes előfeltétele* (φύσει πρότερον) *s így azt sem másból levezetni, sem más lelki tevékenységgel azonosítani nem lehet.*

A szellem jellemző tulajdonsága az én és nemén szétválása; e kéttagúság minden szellemi tevékenység feltétele. Már pedig a nemén

¹ Brassai o. h. 10. l. ezt helyesen fejtegeti s az énből (bár nem látom, mi-kép?) vezeti le az azonosság eszméjét.

² V. ö. művemet «Az ember és világa». I. 58. s. k. l.

(vagy általában más) csak az én = én alapján keletkezhetik, mint kimutattuk. Minden lelki tevékenység tehát, mely a másra irányul, csak az én = én felvétele mellett állhat elő: nem ismerhetünk, nem érezhetünk, nem akarhatunk mást, ha magunkat nem ismerjük, ha magunkat közvetlenül nem bírjuk. Az én tehát az *absolut alany*, mely tárgy csak maga számára lehet; ez absolut alanyra vonatkozik minden szellemi tevékenység, mely annál fogva mindig személyes cselekvés.

Ezeket szem előtt tartva nyilvánvalóvá lesz a *petitio principii* és *metabasis*, melyet mindazon tanok elkövetnek, melyek az ént valamely tevékenység módosulataként akarják érteni vagy valamely határozott tevékenységgel azonosítani. Ha az ént az *érzékenységből* leszármatztatjuk, akkor az érzékenységekben máris feltettük; mert az érzet obiectumra vonatkozik, az obiectum a más, a más pedig csak az én = én feltétele mellett lehet, s így az érzékenység csak az én = én ténye mellett bír értelemmel. Ha pedig az ént *képnek* vesszük, akkor e kép jelentésének megértéséhez szükséges az én-én. Mert hogy valamely tárgyi képet magammal azonosítsak, ahhoz 1. kell, hogy a kép *más* legyen és 2. ezen *más = én* legyen. Más azonban csak akkor, ha az én különbözönnek tapasztalja, a mihez az önismeret kívántatik; — egyenlő az énnel csak akkor lehet, ha az én magát közvetlenül ismeri s ezen önismerettel azonosítja a képet. Az érzékenység és képezés ennél fogva az én = én-re soha sem vezethet reá. Ha pedig az én = én tényét az ismerés, érzés vagy akarat tevékenységével azonosítjuk, akkor *metabasis* követünk el. Az én az absolut alany; minden tevékenysége rá nézve tárgy s azért a tárgyat az absolut alany helyébe tenni, nem egyeb, mint *metabasis*.

A világirodalom bármely nagy bölcselőjének akármilyen körmönfont és módszeres genetica deductiójában benne lappang a petitio principii vagy a metabasis, mit felmutatni nem nagy vállalkozás. Mert az öntudatot, mint keletkezettét kimutatni, ugyan oly hiú törekvés, mint Isten eredetét kimutatni, amire eddig csak exaltált poéták vagy bolondok vállalkoztak. Az öntudatot abból előállítani, a mi csak az ő aegise alatt és az ő hatalma folytán állhatott elő, — ugyanannyi, mint a napot azon tárgyakból construálni, melyek csak az ő kegyelméből lesznek láthatókká s az ő aranyos jó kedvétől tengetik hitvány egynapi lételüket.

— — — — —
 És ezzel be is fejezhetném hosszú cikkemet. Főcélunkat elértük; kimutattuk az öntudat mivoltát s azt találtuk, hogy az öntudat egy-

szerű tartalma az én = én tudata. További kutatásaink meggyőztek arról, hogy azon tett, a melylyel az én magát megragadja, sem az ismerés, sem az érzés, sem az akarás tevékenységével nem azonos; hogy az sui generis, egyszerű és egyenes actus, mely minden mástól különbözik. Beláttuk, hogy ennél fogva az ént semmi másból leszármaztatni nem lehet; mert az (én = én) őseredeti tény, mely minden más ténynek (mint tudatténynek) előfeltétele. Ezen őseredeti tény nem lét, hanem tevékenység; a lét a tevékenységhez hozzájáruló szemléleti vonás. Kimutattuk ennél fogva, hogy az én a lelki tevékenységek megértéséhez nélkülözhetetlen ismeretelméleti feltétel, — s ez volt épen főcélunk; megállapítottuk világosan az öntudat lélektani értelmét is, a mit nem fog csekélyleni senki, a ki a lélektannak ezen, felületesség és gondatlanság folytán, mondhatnám, elzüllött részét ismeri.

Mind a mellett hiányos volna cikkem, ha itt félbehagynám; mert az énnel értelve voltaképen csak a nemén mellé állítva lesz világossá. Szellemünk alany-tárgy egysége; az én az alany, tárgya mind az, és *csakis* az, a mit magával szembesít, állapotai és életsorsa. Miféle viszony van már most az (én = én) és az abszolút alany tárgya vagyis egyéb lelki tevékenységeink között? Méltán bosszankodnék a szives olvasó, ki eddig követett, ha épen a legérdekesebb ponton búcsút vennék tőle. Ezen okból szükséges legalább fővonásaiban a szellem végső problémáját feltüntetni s azon utat jelezni, melyen az megoldható; részletes megoldását nagyobb művem majdan megjelenendő 2-ik kötetében fogja a türelmes olvasó találhatni.

Az öntudat szikrázó gyémántját ép úgy kemény kéreg borítja, mint a drága gyöngyöt kagylója. Az öntudatnak ezen külső héját *tapasztalati személyiségünk* (personnalité) képezi. De a hasonlat sántít; a mag és hüvelye, a gyöngy és mézskóhéja között közönyös térbeli viszony van, — a hüvely és a kagyló a mag és az állat caput mortuum; — a személyiség ellenben az énnel folytonos tette, minden ízeckéjén átrezeg az én mysteriuma s valamint Platon gyönyörű mythosában (Phaidros, 28.) a földre zuhant lelkek az elveszett, de emlékezetben megörökített mennyországhoz az ihlet szálaival ragaszkodnak, úgy az én gyémántfénye felé, mely létüket megaranyozza, vonzódik minden tény, mely szellemi életünket alkotja. A tudomány előtt tehát nem az én természete a főproblema, hanem az énnel viszonya a személyiség alkotó részeivel.

Az én, mint mindenkinek tapasztalata bizonyítja, nemesak magá-

ról, mint egyszerű énről tud; hanem lát, hall, emlékezik, ítél és következtet, gyűlöl és szeret, remeg és remél, szán és irigyel, vágyik és tervez is, — mindezeket pedig magának tulajdonítja vagyis tud róluk és e tudásáról is tud. Ezen bonyodalmas szövedékben világosan két szál válik szét: 1. az én = én, mint öntudat 2. a látás, hallás stb. mint az (én = én) önmegragadásától különböző actusok. E két szál azonban egymásba fonódik. Az *én* lát, hall stb., azaz a látás, hallás stb. az «én» valóságát megrendítik, actióját magukra vonják, minek folytán, az «én» tud róluk. Ámde ezen én nem egyszerű, hanem kettős lény; a látásról való tudás az *én* tudása, tehát az (én = én) előfeltétele annak, hogy tudásáról mint magáéről értesüljön. Így tehát a következő mozzanatok állanak elő: 1. az én = én vagyis az én, mely magáról tud 2. a látás, hallás stb. 3. az én, mely e látásról stb. tud és végre 4. az én, mely e tudásról tud vagyis az énalany, mely e tudásban magát látja, a mint a látásra fordul tevékenysége. Nyilvánvaló, hogy e négy mozzanat közül az első nem föltétele a másodiknak; mert az öntudat más mint a látás. De feltétele a 3-diknak, mert a látásról, mint látásról, tehát másról csak úgy tudhat, ha magát ismeri s a látást magától különbözőnek tapasztalja. A 3-dik mozzanat pedig a 4-diknek feltétele. Mert ahhoz, hogy az öntudat a látást magáénak felismerje, szükséges, hogy a látásról tudjon s eme tudóban magára ráismerjen.

Schematicen tehát három fokozat van:

1. az (én = én) és a látás; a két tény egymástól értelmileg független.

2. az (én = én) fordul a látásra, mint másra, tehát magát ismernie kell;

3. az én fordul az (én = én)-re, mely a látásra figyel s e ráfordulásban a látást megfigyelőt magával azonosítja s vele és a látással egységbe csukódik össze.

Más tehát az (én = én) vagyis az öntudat; más újra a látás; más a látásról való tudás; s más azon tudat, hogy a látásról tudó és az (én = én) ugyanaz. Mind a mellett kétségtelen lelki tény az, hogy az öntudat ugyanannak tulajdonítja a maga eredetét és a látás, hallás stb. eredetét, a mit abban fejez ki, hogy a látást stb. személyesnek bélyegzi s a látásról tudót, mint a látást végzőt, magával azonosítja. A problema esoméja tehát abban van, hogy ugyanazon X, mely magát egyszerű

ennek mondja, egyebet is tesz, vagyis hogy az *én egyszer énnék, másszor másnak, — egyszer egyszerűnek, másszor sokfélének tudja magát.*¹

Ezen csomó megoldását több úton megkísérlették; minden kísérletnek azonban az a hiánya, hogy a problémának csak egyik szálát menti meg, a másikat pedig elejti s így a kérdést voltaképen meg nem oldja, hanem fonalait csak szétszaggatja. Lehet ugyanis

1. azt tenni, hogy Kanttal az (én = én)-ben csak a létezésről való értesítést tekintjük, a többit pedig az én értelmi determinációjának vesszük, melyet a belső érzék vesz észre. Ámde ezzel a dolgon nincs segítve; mert az én a belső érzéket is veszi észre s annyiban mindazt felfogja, a mi a belső érzékbe lép. Az énben tehát fellép 1. az én maga minek eredménye az én = én és 2. a belső érzék különfélesége. Vagyis az én = én és más.

2. A nehézség akkor is fennáll, ha az én önmegragadását s a nemén megragadását ugyanazon, csak tárgyra nézve különböző, tevékenységnek tulajdonítjuk. Az kétségbevonhatatlan, hogy ugyanazon én tud magáról, mint énről s másról, mint neménről. De ha az én a mást észleli, akkor ezen másnak az énben valami módon benne kell lennie s akkor a megragadóban azaz énalanyban újra van: az én és a más.

3. Ha az ént, mint azonosságot (én = én) a többi tevékenységek *mellé* sorolnók s ezekre nézve pusztán közönyös szemlélést fejtetnénk ki vele, — akkor kísérletünk újra meghiusulna. Mert pl. ha valamely szint látok, akkor a látás egy önálló tevékenység által végeztetik ugyan, de a látásról való tudás, a tudatos szemlélés újra az énbe vinné ezen tevékenységet; a mint ezt pl. néha úgy fejezzük ki, hogy «csupa fül» vagyunk. A közönyös szemlélő tehát mégsem közönyös, hanem a szemléletet valami módon magában foglalja.

4. Lehet az én minőségi egységét Fichtevel oly következetesen

¹ Brassai Sámuel (Ph. Sz. IX, 19) ezen tényt helyesen látja; tudja, hogy ezen «jelenségeköl» «közellen» tudatunk van s hogy bár azonosságot nekik csak rávitelen tulajdonítunk, mégis «szoros és csaknem megkülönböztethetlen kapcsolatban és mintegy összeolvadva vannak *énünk* létével». De mikép lehet az azonos én egyben azonos és mégis más ezt nem fejtette meg. Sőt a 20. lapon mondottak után attól kell tartani, hogy téves útra tér megfejtése. Mert ha azt mondja, hogy: «Substantia és accidens olyforma viszonyban állanak egymáshoz, mint az «én» és jelenségei», akkor éppen az itt fejtegetett nehézségek labirintusában téved el. Az (én = én) tényéből a jelenségek változatosságát mint accidenseket logice nem lehet lehozni.

megtartani, hogy minőségileg, azaz jelentésileg különböző tevékenységeket az én tevékenységének különböző fokai gyanánt fogjuk fel. De ezen deductio csak abstractiókra vezet s önmagunkat ámitánók, ha azt hinnők, hogy a «szemlélet» levezetése Fichtenél már a színek árnyalatait vagy a hangok harmoniáját lepni képes. Mert a szemlélés csak forma, színek stb. pedig a tartalom; és ha a formát le is birnök vezetni az én tevékenységéből, de a tartalmat abból lehozni nem lehet. Reménylen, azzal a mondással senki sem akar kibúvni, hogy a tartalmat a külvilág adja; adja, ha adja, de azért az én tartalma az s épen azt akarjuk megfejteni, miként lehet az énnel oly tartalma, mely más mint én = én.

5. Kétségbeestünkben végre Münsterberggel arra vetemedhetnénk, hogy az ént csak ismereti feltételnek vesszük, gondolatnak, melyre szükségünk van, hogy a világot megértsük. Ámde ezzel egyfelől az ént tagadtuk, s mint tudjuk, levezetni azt nem lehet sehonnan; másfelől ismereti feltétel csak az, a mi ismereti erő vagyis szellemi valóság.

Ekkép a kísérletek hiúknak bizonyultak. Ha az ént tisztaságában meg akarjuk őrizni, a mint a tudattény követeli, akkor elveszítjük a tartalom tarka sokféleségét; ha pedig a tartalmat megtartjuk, akkor (mint Münsterberg) elveszítjük az ént. Pedig a helyes megoldás csak az, mely az (én = én) tényét megtartja s a tartalom sokféleségét is az énnel, mint forrásában, keresi.

A kérdés megoldását könnyíti, ha schematizáló gondolkodásunkkal egyik fonalat a másikhoz tesszük az egyes szálakat külön megértve azok összehatását megfigyeljük. Képzeljünk e czélból egy oxygenatomust, melynek különböző nyilatkozatait megfigyeljük. Ezen atomusban ismeretünk kettőt talál 1. a különböző nyilatkozatokat vagyis tevékenysége mozzanatait, 2. egy szemléleti képet (egyszerű pont), melyhez e nyilatkozatokat fűzzük. Az atomus nyilatkozatai amaz egyszerű pontból erednek; az egyszerű pontban egységüket, a nyilatkozatokban az egység mozzanatait találjuk. A kettőt összefoglalva vagyis a mozzanatokot amaz egységbe összeolvasztva, nyerjük az atomus *lényegét*.¹

Már most képzeljük, hogy ama szemléleti egység (az atompont) így szólana: «én vagyok elem és nyilvánulásaim oxygennyilvánu-

¹ Böhm K. Az ember és világa. I. 184 l.

lások». Milyen változás állott be ezzel? Nyilván az atomus lényege egy mozzanattal gyarapodott; az atomus azonkívül, hogy más elemekkel szemben nyilatkozik, maga lételéről is tudna. De ezzel még mindig nem volna arra képesítve, hogy nyilvánulásait magáéinak felismerje. Erre a fokra az által emelkedik, hogy a magáról való tudása a mozzanatokról való tudással kapcsolatba lép vagyis hogy ugyanazon szemléleti pontnak tulajdonítja az önmagáról való tudást, a nyilvánulásokat és a nyilvánulásokról való tudást, mindezt pedig egy közös pontban összefoglalná.

Alkalmazzunk már most ezen schemát saját magunkra. Ha a szellem látna, hallana, szeretne stb., de magáról nem tudna, akkor a szellem ugyanolyan egység volna, mint az oxygenatomus. Lényegét képeznék ezen tevékenységek, a mennyiben egységbe foglalva a nemtudatosba kihelyeznők; tünemények volnának ezen tevékenységei, — de nem magára nézve, hanem egy szemlélőre nézve. Azaz: a szellem objectiv egység lenne, mint az oxygen atomus, — de nem magának, hanem másnak számára. Ezen más a *többséget ama* szemléleti egységre vonatkoztatná s ezen egység = többségben bírná a szellem létező valóságát: a többséget az egységbe szőné össze s az egységet többséggé bontaná szét, mint Penelope tette ékes szövétével. Az én már most ez objectiv egységhez új tényezőül járul; az egységben, mely mozzanatokból áll, új mozzanat lép fel, mely által lételéről értesül. Eddig azonban még mindig csak egy különféle mozzanatokból álló egység állana előttünk, mely tételéről tudna, de nem egységes voltáról. A szellem másra nézve oly egységül tünnek fel, mely tudja, hogy létezik; de hogy miként létezik, azt, hogy mozzanatokból áll, még mindig nem tudná. Az utolsó lépés már most az, hogy az egység 1. lételéről tudjon; 2. különféléket tegyen; 3. e tevékenységekről is értesítve legyen s így 4. magáról mint tevékenységek egységéről tudjon. Ez utolsó lépéssel az egység öntudata a mozzanatokat magára vonatkoztatja s magát (mint én = én-t) és mozzanatait (mint mást) egy közös pontban öszszefoglalja. E közös pont a mozzanatok forrása, melyben azok egymással öszszeszővődve ismerhetetlen módon léteznek.

Most már a gondolkodásnak még csak egy végső megfeszítése szükséges, nehogy a szétbontott szálak újra összekuszálódjanak és a szellem problémája meg van fejtve (a mennyire t. i. ismeretünk természete a megfejtést lehetővé teszi). Az öszszes szálak, miket felhoztunk, tudattények; nem abstractiók, hanem lelki életünk való adatai s így

phaenomenalis természetűek. Tény ugyanis 1., hogy az énalany magát mint éntárgyat szembeesíti s vele egységbe csukódik össze, mely össze-csukódás az önigenlés tette. Tény 2., hogy minőségileg különböző tevékenységeket fejtünk ki, a mint azok a lélektan tárgyát képezik. Tény 3., hogy ezen tevékenységek az öntudat előtt tárgyaiként megjelennek. Tény 4., hogy az én, mely magát ismeri, ezen tevékenységeket magához köti, mint személyes tetteit. Ezen tudattényeket senki el nem vitathatja; a ki pedig az önmegfigyelés ezen energiáját nem képes kifejtteni, annak a szellem problémájához szólnia nincs joga.

Van-e és lehet-e már most ezen tényekben ellenmondás? Épen azért, mert tények, nem lehet bennök ellenmondás és nincsen is. Az ellenmondás csak akkor lopódnék be, ha azon én, mely magát nézi, volna forrása a látás, hallás stb. tevékenységeinek. Akkor ugyanis az egyszerű én tartalmilag más volna, vagyis ellenmondana maga magának. Ámde az öntudat maga tiltakozik ezen összevegyítés ellen. Az öntudatban egy alanyi én egy tárgyi énnel, mint tünemények állanak szemben; de egységük az öntudaton kívül esik, egy X-be, melyet abszolút énnel neveztünk. Hasonlóképen a látás, hallás ezen (én = én) tiszta egyszerűségéből nem vezetik le eredetüket; a látás, hallás stb. eredete egy X-be esik, melyben mint különvált mozzanatok lenni megszűnnek. Ámde az (én = én) és a látás, hallás stb. tarkasága egymással synthetice összefüggnek; az énalany előtt csak mint alany és állítmány. De hogy ily szükségképeni összefüggés legyen köztük, mint tünemények között, annak okát ama közös X-ben keressük. Ezen X az abszolút alany, a szellem lényegének képe, melyben az öntudat és az egyéb tevékenységek mint momentumok foglaltatnak. Ez abszolút alanyt azonban csak tüneményeiben ismerjük; természetében rejlik az (én = én) és a más synthesisise, melyet mintegy reflexiv átterjedéssel lehet képleg megérteni (mert a látás az öntudatot felköltheti), de e sötét mélységbe szemünk nem hatol, a Saisi fátyol borúl reá. E mélységből csak egy villámszerű villanás hatol fel hozzánk az öntudat tényében, — a többi mélységes homályba burkolva marad örökké.

Félreértene azonban, a ki ezen tételmet úgy fogná fel, mintha a tapasztalati (én = én) s egyéb szellemi tevékenységeinkben túl egy lényeges *létezőt* állítanék. «Im Anfang war die That»; csak azután következett e tettnek szemléleti szegzése s így életének lefokozása

Áma háttér, melybe az én és a nemén az értelem elől eltűnnek, úgy mint az én és nemén, csak ismereti tény, azaz gondolat, melyben az öntudat nehézségei megbékülnek, mert benne eltűnnek; s e gondolat állításával azt fejeztem ki, hogy a szellem ismerete sem haladhat tovább maga magánál vagyis annál, a mint maga előtt feltűnik.

Mint tünemény azonban a szellem merő és tiszta tevékenység; csak ilyenül ismerjük. A szellem minden nyilvánulása, az elsőnek (én = én) mintájára, tiszta elemzés, megválás, ítézés és újra összeszerkesztés; fogalmaink csak szemléletileg szegzett, ideiglenes (mert újra felbomló) synthesisek, állandó csak a törvény, mely szerint a synthesis megalakul, maga a gondolkodás folytonos és tiszta, megállás nélküli tevékenység.¹

Az öntudat tényének megfejtése nagyon tanulságos figyelmeztést tartalmaz arra nézve is, miként értendő az apriori synthetikus ítéletek természete. Mert hiszen az öntudat és a nemén maga a legeredetibb synthesis, a melynek kifejezése (pl. így: «az abszolút én az (én=én) és nemén egysége», vagy akár úgy is, mint Fichte mondta) azon apriori synthetikus ítélet, mely minden más ítéletnek az ismereti feltétele. Ennek részletesebb fejtegetését is «Az ember és világa» ígért 2-ik kötetére kell elhalasztanom; a rendelkezésre álló tért és az olvasó türelmét még csak egy önvédelmi actióra akarom felhasználni. Lélektani könyvecskémben (5. §) azon képet, mely alatt az emberi szellemnekem jelentkezik, nem tudtam másképp kifejezni, mint e szavakkal «a lélek szellemi organismus, mely ugyanazon elv szerint van berendezve, mint a növényi és állati test szervezete». Megütközést keltett ezen tétel is. Megszüntetni nem bírom annál, a ki megütközésre (ily jámbor tételnél is) hajlandó; de a magábaszállás előmozdítására eme megbotránkoztató (különben úgyis régi) mondásomat most azzal toldom meg, hogy más szervezetet *közvetlenül* se nem ismerünk, se nem értünk,

¹ Hogy erre a pontra kitértém, arra azon megfejthetetlen aversio birt. melyet «Logikám» egy tétele ellen (9. §) a bírálóknál (rari nantes in gurgite vasto) egyetértő egyhangúsággal tapasztaltam. A fogalmat «szabály»-nak neveztem, mely szerint valamely tárgy képét megalkotjuk. Hogy az énnak természete szerint mást taníthattam-e (pl. azt, hogy a fogalom a tárgy lényegének lelki képe, vagy egyéb ilyen Platon költői eszmekörébe beillő, de a mi philosophiai előhaladottságunk mellett csak elmaradást jelző felfogást)? — azt a szíves olvasó most már maga megítélheti.

mint szellemünk organismusát. A növényi és állati szervezet ennek csak hasonmása (εἰκὼν Platonnál); s a demiurgos, mikor az élő lényeket alkotta, hogy Platon mythosával beszéljek (így talán a megbotránkozás könnyebben fogja megérteni), bizonyosan a szellem ideáját használta előképül (παράδειγμα), melynek képe az élő lényeket teremtette.¹

¹ Platon. Timaios. 28. C. 29. B.

Böhm Károly.

AZ OBJECTIV LÉTBEN VALÓ HIT LÉLEKTANA.

(Befejező közlemény.)

IV. FEJEZET.

J. S. Mill lélektani elmélete a külvilág objectiv létben való hitről.

Az objectiv létben való hit elemzéseit, melyek más írónál előfordulnak, bírálni kívül fekszik e dolgozat tervén. Ha az eddigiekben itt-ott egy bíráló megjegyzést ejtettem, ez csak ott történt, a hol saját elemzésem megvilágosítása megkívánta. A külvilág objectiv létben való hit *egy* elemzésével, azonban valamivel hosszasan kell foglalkoznom. J. S. Mill ismert *Psychological Theory*-jával, mely *Examination of Sir. W. Hamilton's Philosophy* című munkájában foglaltatik. Ezen elemzés ugyanis annyira hasonlít ahhoz, melyet az előző szakaszban adtam, hogy nem lehetetlen, hogy némelyek által azonosíttatni fog velem. Pedig e hasonlóság mellett több oly lényeges különbség van a kettő között, hogy én a magamrészéről Mill *«theory»*-ját csupán az igazság zavaros megközelítésének tartom. E különbségek közül akarom a következőben a legjelentősebbet kitüntetni, nemcsak, hogy magamat azon vád alól tisztázzam, hogy fölösleges ismétlést követtem el, hanem mert épen e különbségben fekszik elemzésem lényege.

Mill elméletének lényege a következő: «Ezen elmélet először is fölteszi, hogy az emberi lélek valaminek elvárására képes. Más szóval, hogy miután tényleges érzeteink voltak, képesek vagyunk megalkotni a *lehető érzetek* fogalmát, érzeteket, melyeket nem érzünk a jelen pillanatban, de melyeket érezhetnénk és éreznénk, ha bizonyos föltételek jelen volnának, melyeket tapasztalatból ismerünk. Az elmélet másodszer fölteszi a képzettársulás törvényeinek igazságát. . . . E praemissumokon elindulva, az elmélet azt tartja, hogy érzeteink

rendje és emlékezete természetesen, sőt szükségképen oly képzettársulásokat kelt föl, melyek elkerülhetetlenül létrehozzák a külvilág létében való hitet, föltéve bár, hogy ilyen hitünk eredetileg nincs ...

A külvilágban való hit «csak forma, melyet a képzettársulás ismert törvényei a contingens érzetek azon fogalmára rányomnak, melyet a tapasztalat által nyerünk. Ily érzetek alatt ugyanis oly érzeteket értünk, melyek nincsenek jelen eszméletünkben, és talán sohasem voltak, de a melyekről tapasztalatnál fogva — t. i. azon tapasztalatnál fogva, hogy érzeteink bizonyos törvényeknek vannak alávetve — tudjuk, *hogy éreztük volna azokat bizonyos föltehető körülmények közt, és hogy ugyanezen körülmények közt még érezhetnék őket.*

«Egy darab fehér papírt látok az asztalon. Más szobába megyek s bár nem látom, megvagyok győződve, hogy a papír még ott van. Nincsenek többé azon érzeteim, melyeket nekem a papír adott, de hiszem, hogy ha megint ugyanazon körülmények közé helyezkedem, a melyek közt ama érzeteim voltak, azaz, ha megint a szobába megyek megint megjönnek azok; továbbá, hogy minden közbeeső pillanatban ugyanez lett volna az eset. Érzeteim törvényszerűségénél fogva a világról való fogalmam egy adott pillanatban csak csekély részben áll jelen való érzetekből. Lehet, hogy ez idő pontban egyetlen érzetem sincs, és azok, melyek jelen vannak, mindenesetre csak jelentéktelen részét képezik az egész világnak, melyet fölfogok. Fogalmam a világról bármely pillanatban, tényleges érzeteimmel mind együtt magában foglalja az érzetek lehetőségeinek megszámlálhatatlan különféleségeit; t. i. *mindazokat, melyekről elmúlt tapasztalat azt mondja, hogy érezhetném, őket bizonyos föltehető körülmények közt e pillanatban, továbbá más érzeteknek határozatlan sokaságát, melyről nem tudom, hogy érezhetem őket, de melyről mégis lehetséges, hogy érezhetném őket bizonyos előttem ismeretlen körülmények közt.* E különböző lehetőségek képezik rám nézve a fontos dolgot a világban. Jelenváló érzeteim általában csekély fontosságúak, s mi több, futólagosak; a lehetőségek ellenben maradandók, s ez az a tulajdonság, a mi első sorban megkülönbözteti az állagról, vagy anyagról való fogalmunkat, az érzet fogalmától. E lehetőségek, melyek föltételes biztonságok, külön nevet szükségelnek, hogy megkülönböztessük őket a csupán határozatlan (vague) lehetőségektől, melyekre nézve a tapasztalat nem ad kezességet, hogy számíthatunk rájuk. Egy külön név azonban, mint lelki természetünknek nagyon gyakori példái bizonyítják, igen gyorsan egy különböző dolog nevének tekin-

tetik, bár ugyan azon dolgot jelenti, mint más név, csak hogy más szempontból.»¹

Ezen elemzés hibája az, hogy tulságosan tág értelemben határozza meg azon biztosított, állandó érzet-lehetőségeket, a melyekkel az anyagot azonosítja. Lehető érzések azon értelemben, a melyben a fenti dült betűs helyek beszélnek róluk, még nem jelentenek általában objectiv létet. Ez világos lesz előttünk, ha vizsgáljuk ama meghatározást, melyet Mill «a világról, a mint egy adott pillanatban létezik» a harmadik dült betűs helyen ad. E meghatározást *ad absurdum* vezeti a következő példa: Egy tó partján ülök szélesendes időben, és azt hiszem, hogy ha most szél dühöngene, az a tavon hullámokat csapna. Ezek oly jelenések, «melyekről elmúlt tapasztalat azt mondja, hogy érezhetném őket bizonyos feltehető körülmények közt e pillanatban;» de vajjon elemét képezik-e azok «fogalmamnak a világról e pillanatban?» Mill belátta ugyan, hogy mindazon érzet-lehetőségeknek, melyeket egy adott pillanatban felfogunk, csak egy része bír objectiv lét értelmével és helyesen jelölte meg ilyenekül azokat, melyek bizonyos módon biztosítva vannak és ezáltal különböznek határozatlan (*vague*) lehetőségektől. De nem jelölte meg helyesen, miben áll az a biztosítotttság, a mely egyedül tesz egy érzet-lehetőséget objectiv létévé. Az ő biztosított lehetőségei tényleg nagyon határozatlanok. Én semmikép sem tekinthetek egy érzet-lehetőséget, melyet tapasztalat szerint érezhetnék, ha bizonyos körülmények jelen volnának, biztosítottnak, olyannak, a melyre számíthatok, ha a feltétel megjelenését nem tekinthetem biztosítottnak. Igaz, a tapasztalat arra taníthatott, hogy e feltétel megjelenése egy másik feltétel jelenlététől függ és ez megint egy harmadikétől s így tovább, de ez semmikép sem teszi az előbbi biztosítotttá, ha az összes utóbbiak megjelenése nincs biztosítva.

Az érzet-lehetőségeknek sokkal szűkebb osztálya az, a melyet az emberek objectiv lét nevével illetnek, mint a milyent Mill meghatározott. Az nem áll érzet-lehetőségekből, a melyeknek megvalósulása bármilyen feltehető körülményekhez van kötve, hanem olyanokból, a melyeknek megvalósulása nem függ más körülményektől, mint akaratunktól. Bármennyire is tanítson bennünket a tapasztalat arra, hogy bizonyos körülmények között vagyis bizonyos jelenésekkel együtt más jelenések is megjelennek, és daczára a képzettársulás minden

¹ 2-nd ed. pp. 192. 193.

törvényének: a hit, hogy bármikor, mialatt a jelenések egy bizonyos sora számunkra tényleg alanyilag lefolyik, valami objective létezik és történik, sohasem keletkezett volna bennünk, ha nem hinnők, hogy ha úgy akarnók vagy akartuk volna, akkor más valami vagy más valami is lehetne jelen előttünk. Ez utóbbi hit képezi hitünket, úgy azon állandóan objective létezőkben, melyeket Térnek és a Térben levő Világnak nevezünk, valamint azon pillanatnyi létezőkben, melyeket fönnebb jelenéseink objectiv tulajdonságainak neveztem és a melyeknek kettejéből, a tartamból és egymásutánból, a folyton folyó objectiv Idő fogalma keletkezik és végre egyéb objective létezőkben, a melyekkel még foglalkozni fogunk.

A mi különösen a világról, a mint az valamely pillanatban létezik, való fogalmainkat illeti, ezen fogalom meghatározásában Millnek a fenn bírált helyen «feltehető körülmények közt» helyett azt kellett volna mondania: «egy másik helyen.» A fogalom, melyet én a külvilágról, a mint bizonyos pillanatban létezik, táplállok azon érzeteken kívül, a melyeket tényleg érzek, valóban az érzet-lehetőségeknek számtalan fajait foglalja magában, t. i. mindazon érzetek lehetőségeit, a melyekről azt hiszem, hogy azokat más helyeken érezhetném.

De ez csak azért áll, mert egy más helyen való létet, egy más hely megjelenése oly föltétel, melynek megvalósítása csakis akaratomtól függ. Ha e föltétel bekövetkezése ép oly független volna akaratomtól, mint a szél bekövetkezése a fönnebbi példánkban, ama presentatiók lehetősége, melyek ama föltételhez kötve vannak, ép oly kevésbé volna egy állandóan biztosított lehetőség reám nézve, mint a hullámok látásának lehetősége a fönnebbi példában, ép oly kevésbé jelentene valóságos létet, és nem volna hitünk egy külvilág objectiv létében. A helyváltoztatás jelenésének, a jelenlevőtől különböző helyek megjelenésének lehetősége ez az első, állandóan biztosított, mert akaratomon kívül minden más föltételtől független jelenés-lehetőség, a mely számomra minden pillanatban a jelenések számtalan faját másodsorban biztosítja; a hit ezen jelenéslehetőségben maga is egy része a hitnek a külvilág objectiv létében, t. i. a Tér objectiv létében való hitnek. Daczára, hogy az anyagot, a dolgokat a Térben hiszszük létezőknek, Mill a *Tér objectiv létében* való hitünk elemzését és keletkezésének előadását elmulasztotta.

Mill elméletének részletesebb bírálatába nem bocsátkozom; véleményem szerint az (és még inkább annak a lélekre való alkalmazása

az «Examination» következő fejezetében) a legkevésbé tiszta dolog, mely Mill oly világosan író tollából megjelent. Mindazonáltal, és habár fönebb óvást emeltem az ellen, hogy saját elméletem az övével azonosíttassék, elfogadom, hogy az előbbi úgy irható le mint kísérlet az utóbbinak tökélesbitésére, hiszen mind a kettő ép úgy, mint Hume-nak ugyane tárgyra vonatkozó elmélete¹ csak kifejtése Berkeley philosophiája pszichológiai alapgondolatának.

Berkeley világossá tette, hogy az objectiv létnek meghatározhatónak kell lennie in subjectiv fogalmakkal. Hume adott egy ily meghatározást a külvilág objectiv léteire vonatkozólag, megjelölte némely jelenéseink azon tulajdonságát, a melynél fogva azokat objective létező dolgok érzékletének tekintjük, és pedig e körülményt jelenéseink bizonyos törvényszerű rendjében találta. Hume elméletét elfogadta és rendszeresítette Mill. Hogy hitünk objectiv létben csak más szóval való kifejezése hitünknek jelenéseink bizonyos törvényszerű rendjében, ezt állítom én is, de azt tartom, hogy sem Hume sem Mill nem jelölte meg egészen helvesen e törvényszerűséget. E törvényszerűség bizonyos jelenéseknek az akarat által megjelentethetősége, minden egyéb törvényszerűség nem egyéb mint épen hit jelenéseink subjectiv törvényszerűségében és nem hit objectiv létben. *Ha nem volna akaratunk, hiányoznék-e hitünk is.*

Erre rájöttek volna Hume és Mill, ha nem került volna ki figyelmüket, amit mi az I. fejezetben láttunk, hogy a külvilág objectiv létét egészen tekinteten kívül hagyva, mindegyikünk objectiv tényeket ismer már saját jelenésvilágán belül is; rájöttek volna azért, mert ez az objectiv létben való hit egy egyszerűbb és azért könnyebben elemezhető neme, mint a külvilág objectiv létében való hit. De e nem azért is megérdemelte volna figyelmüket és különösen Mill-ét, mert annak megléte a leghatalmasabb érv azok ellen, a kik azt tartják, hogy az objectiv lét nem elemezhető subjectiv fogalmakra. Mert ha a dolgok léte az egyedüli objectiv lét, akkor még tetszhetik e nézet elfogadhatónak a kevésbé gondolkodó ember előtt. De ha meggondoljuk, hogy az emberek hisznek a különbség objectiv, meg nem jelent meglétében két fájdalom közt, melyek maguk nem létezhetnek a nélkül, hogy meg nem jelennének, objective, hanem tisztán subjectiv jelenések, és midőn egy ily különbség nekik megjelent, azt mondják, hogy észrevették a különbséget, mely e két fájdalom közt *létezett*, akkor igazán

¹ Treatise Part IV. Sect II.

nehéz azt hinni, hogy e különbség mögött valami elemezhetetlen realitvélnek rejleni, a milyen a két fájdalom alatt nem rejlik.¹ Hasonló érv folyik e nézet ellen az objectiv létben való hit azon egyéb nemeiből is, melyekkel a következő két szakaszban foglalkozni fogunk.

Az objectiv létben való hit kevésbé kifejtett, mintegy durványos nemeinek lélektana, mely eddig kellő figyelemben nem részesült, alkalmas arra, hogy véget vessen a külvilág objectiv létében való hit azon kivételes és lélektanellenes felfogásának, a melyet még némelyek táplálnak; épen úgy, a mint az élet alsóbb formáinak vizsgálata azt eredményezte, hogy az ember élettana kellő helyéhez jutott el az élet tudományában.

V. FEJEZET.

Ismeretek (emlékezetek, képzetek) objectiv léte.

A III. fejezetben iparkodtam megállapítani azon különböztetés értelmét, melyet az emberek minőség-jelenéseiknek egyik része, a szín-, hang-, stb. jelenések közt egyfelől, s azok másik része, a testi érzések emlékezetek, képzetek, indulatok, érzelmek, vágyak és akarások közt másfelől tesznek, midőn azt mondják, hogy az előbbiek objective létezők megjelenései, míg az utóbbiak merőben stb. csak subjectiv jelenések. Láttuk, hogy e megkülönböztetés azon alapul, hogy különböző szín-jelenések, hangjelenések stb. megjelentethetők akaratumk által, míg testi érzések, emlékezések, képzetek, stb. függetlenek akaratumktól, annak befolyása nélkül jönnek, mennek.

Azonban ez nem egész pontosan igaz az emlékezések és képzetekre nézve. Maradjunk először az emlékezéseknél. Határozottan megjelenik bennünk az akarat egy emlékezés megjelentetésére, s akaratumk itt is teljesíti, a mit tőle várunk, megjelenteti az emlékezést. Ez az akarat akkor lép fel, ha egy elmúlt jelenésünk emléke megjelenik együtt annak emlékével, hogy e jelenéssel bizonyos fajú jelenés együttjárt, a nélkül, hogy egyszersmind eszünkbe jutna, milyen különös, e fajhoz tartozó jelenés volt az. Eszünkbe jut egy ember, oly értelemben, hogy eszünkbe jut külseje, talán a szavak is, melyeket vele váltottunk, de a hely, hol vele találkoztunk, nem jut eszünkbe. De

¹ Hasonló okokból érv az objectiv létben való hit e neme az idealista számára a realista ellen.

íme erősen akarjuk, hogy eszünkbe jusson és akaratumk teljesül. Azon tényt, hogy akaratumk bizonyos jelenést megjelentetni képes, ebben az esetben is úgy fejezzük ki, hogy valami objective létezik. Az emlékezésnek két neme van, melyet a magyar az emlékezni ige használatában is megkülönböztet. Más valamiről megemlékezni és más valamire emlékezni. Valamiről megemlékszünk akkor, mikor az a valami eszünkbe jutott, vagyis mikor az emlékezés tényleg jelen van előttünk. A másik értelemben valaki akkor is emlékszik valamire, ha az nincs épen eszében. Így azt mondjuk, Pál most is emlékszik egy bizonyos ember nevére a nélkül, hogy ezen azt értenők, hogy Pál most is tényleg gondol e névre, sőt mondhatjuk azt, habár azt hiszszük, hogy annak hallása vagy olvasása óta sohasem jutott az még eszébe. Minden pillanatban számos dologra emlékszünk, a melyekről az illető pillanatban épen nem emlékszünk meg. Más szóval ugyan ezt úgy mondjuk, hogy *vannak* bizonyos emlékezéseink vagy emlékeink bizonyos elmúlt jelenésekről, vagyis megvannak nem mint tényleges emlékező-jelenések, hanem tényleges jelenéseinken kívül, objective. Mit jelent e mondás? E kérdést legjobban úgy oldhatjuk meg, ha negativumának értelmét vizsgáljuk. Az emlékezés második értelmében akkor mondjuk, hogy nem emlékszünk valamire, az illető dolog emlékezete *nincs* meg bennünk, kiveszett belőlünk, ha az emlékezet az első értelemben nem jelenik meg nekünk a mikor akarjuk. Ha például azzal szemben, a ki állítja, valaki tagadná azt, hogy Pál emlékszik arra a névre, megkérdezhetnék tőle: «Emlékszel-e annak az embernek nevére, kit itt és itt láttunk?» Pál akarja a név emlékezetét, de az nem jut eszébe. Ekkor a két fél megegyezik abban, hogy nem emlékszik reá, hogy a név emlékezete *nincs* meg benne, kiveszett belőle. Ebből *a contrario* következik, hogy emlékezni ezen értelemben annyit tesz, mint, hogy az emlékezés megjelenik az emlékező előtt, a mikor akarja.

Emlékezéseknek objective bennünk meglétéről való ezen fogalmunknál és abban való hitünknel fogva, az emlékezéseknek magunktól, akaratumk működése nélkül való megjelenését is úgy fogjuk fel, mint amaz objective bennünk meglevő emlékezések valamelyikének megjelenését hasonlóan, a mint azt a jelenések objective tulajdonságaira, a Tére, az Időre és a dolgokra nézve láttuk. Ez a tény könnyen arra a gondolatra juttathatná az olvasót, hogy fönnebbi értelmezésem helytelen, és hogy valaminek emlékezetével birni, arra (objective)

emlékezni csak annyit tesz, mint hogy annak emlékezete meg-meg szokott előttünk jelenni. Ámde evvel szemben utalok arra, a mit fönebb mondtam. Hogy magyarázza meg a bíráló olvasó azt, hogy bizonyos dolgokról azt mondjuk, hogy azokra nem emlékszünk?

Az emlékezésekről átmegyünk a képzetekre. Akaratunk képzeteket jelentet meg, ha gondolkodás utján akarunk valamit megtudni és akaratunk teljesül. Ha azt akarjuk megtudni, mennyi 45×3 , akaratunk teljesül. Épen azért azt mondjuk, hogy ezt tudjuk, ennek ismerete megvan bennünk akkor is, ha az egész kérdésre nem is gondolunk. Viszont azt mondjuk, hogy nem tudjuk, *nincs* tudomásunk, hitünk, képzetünk arról, vannak-e a holdon emberek, vagy nem, mert akárhogy akarjuk, e tekintetben nem jelenik meg bennünk meggyőződés.¹

Emlékezéseket és képzeteket az akarat nem más és más helyek megjelentetése utján jelentet meg, hanem azon emlékezésekről emlékezésre, képzetről képzetre haladás utján, melyet gondolkodásnak nevezünk. Ezért nem is hiszszük, hogy emlékezéseink és képzetek valahogyan a külvilágban léteznek objective, mint a dolgok, hanem a gondolatok egy világában, melyet alkotnak. A gondolatok e világa nem közös világ, mint a külvilág; minden egyénnek megvan a maga saját emlékezet- és gondolatvilága.² De ezen egyéni objectiv világ több tekintetben hasonló természetű a közös objectiv külvilággal. Így egyes részei ép oly határozottak és tetszésünktől függetlenül léteznek, mint a külvilág egyes dolgai. Valamint ha egész testünket vagy érzéseinket egy bizonyos helyre mozgatjuk illetőleg irányozzuk, ott szükségszerűen egy bizonyos dolog jelenik meg nekünk és nem más, vagy egy «üres hely», úgy bizonyos irányokban haladva az emlé-

¹ Midőn e sorok írója lélektani tanulmányai kezdetén azon tételt olvasta hogy valamit egyszerre hinni és nem hinni nem lehet (mint lélektani vagy subjectiv correlativumát azon logikai vagy objectiv igazságnak, hogy valami nem lehet egyszerre *A* és nem *A*), azt a szörszálhasogató kérdést vetette fel maga előtt: Mi különös igazság van e mondatban? hiszen egyáltalában nem lehet két dolgot egyszerre hinni, mert két gondolatunk egyszerre nem lehet. E szörszálhasogató kérdésre az a felelet, hogy «hinni» ama tételben, a hit objective meglétét jelentette, míg én a szót subjectiv értelemben használtam.

² Legalább ez a közönséges hit; a külvilág közös létében való hit egy philosophiai bírálata talán megállapítaná, hogy az emlékezések és gondolatok objectiv belvilága ugyanoly értelemben közös mint az objectiv külvilág, de mint már megjegyeztünk, philosophiai bírálat e dolgozatnak nem tárgya.

kezet azon világában, melylyel birunk annak különböző pontjain (az időnek különböző pontjain, melynek emlékezete objective bennünk megvan) bizonyos emlékezetek jelennek meg nekünk és nem mások, és bizonyos irányban haladva a gondolat világában szükségszerűleg bizonyos meggyőződések jelennek meg nekünk és nem mások, avagy pedig megjelennek üres positiók. Egy valóságos objectiv belvilág ez; nem gondolatjáték volt, ha az objectiv lét egy nemének mondottam a tényt, melyről e szakasz szól. Sőt a hasonlóság még magasabb fokú. Ugy az objectiv külvilágban, mint objectiv belső emlékezet és gondolatvilágainkban, objective is, vagyis tudunkon kívül történnek változások, melyek csak később jutnak tudomásunkra (azt mondjuk, hogy meggyőződéseink észrevétlenül megváltoztak) és mindkét világban az egyes részek közt törvényszerű összefüggés van úgy, hogy egynek változása maga után vonja egy másnak változását is.

Azt is hisszük és szoktuk mondani, hogy emlékezéseink és meggyőződéseink *lelkünkben* vannak. Mit jelent e hit és kifejezés, azt csak ott tehetem világossá, a hol a lélek objectiv létében való hitet fogom elemezni. ¹

¹ Ezen egész fejezetre (sectio) nézve az olvasó kétségtelenül a következő megjegyzést fogja tenni: «Nemcsak emlékezéseknek és meggyőződéseknek, hanem indulatoknak és akarásoknak objective bennünk meglétében hiszünk. Így pl. azt hisszük, hogy (1) szeretünk vagy gyűlölünk egy bizonyos embert, akkor is mikor ezen érzelem tényleg nincs jelen, vagy hogy (2) általában derült vagy komor kedélylyel birunk, akkor is, a mikor ezen kedélyállapot tényleg nincs jelen. E tények pedig nem jelentik egy jelenés megjelentethetőségét az akarat által.» A mi az első példa által képviselt eseteket, t. i. a bizonyos dolog vagy képzetének megjelenéséhez kapcsolt indulatok objective bennünk meglétét illeti, e tekintetben feleletem, hogy e hit oka, hogy a dolgok, illetőleg képzetek objectiv meglétében hiszünk, azon értelemben, a melyet elemzésünk megállapított. Ama hit tehát ugyanoly értelemmel bír, mint hitünk a «dolgok tulajdonságai»-nak a dolgokkal együtt objectiv meglétében, vagyis nem képez kivételt elemzésem alól. Hogy amaz indulatokat és akarásokat miért nem tekintjük mégsem dolgok és képzetek objectiv tulajdonságai megjelenésének, annak oka, mint kifejtettem, az, hogy indulatok és akarások nincsenek általában azon szabályossággal dolgokhoz és képzetekhez kötve, mint a dolgok objectiv tulajdonságai a dolgokhoz, t. i. egymáshoz. — A másik példa által képviselt neveit illetőleg az indulatoknak, t. i. azokat illetőleg, melyek nincsenek dolgokhoz és képzetekhez kötve, e megjegyzésre csak a lélek objectiv létében való hit tárgyalásával kapcsolatban fogok válaszolhatni. Milyen lesz a felelet, azt az olvasó a következő megjegyzésből, melyet már itt teszek, előre sejtetheti. Ama hit fölteszi a hitet más eszmélő lények létében, melyet az emlékezések és meggyőződések objectiv létében való hit nem tesz föl.

VI. FEJEZET.

Az objectiv intenzitás és az eszméletre nem jutó lelki állapotok.

I. Akaratunk által nemcsak új jelenéseket jelentethetünk meg, hanem a meglevők intenzitását fokozhatjuk. Áll ez különösen igen csekély intenzitású jelenéseinkre vonatkozólag. Ha egy igen csöndes hangot jobban hallani, egy homályos pontot jobban látni, egy gyöngeszagot, ízt, jobban érezni akarunk stb. (a mint a közönséges életben mondani szokás, ha jobban figyelünk rájuk) akaratunk teljesül. Ezen akarat is többnyire külső mozgásokban, a szem kitágulásában vagy összehúzódásában, az orr kitágulásában, az orron való erősebb lélegzetvételben, a nyelvnek a szájpadrólás felé való közelítésében stb. nyilvánul.

Viszont csökkenthetjük is meglevő jelenéseink erejét akaratunk által, t. i. az által, hogy emlékezéseket és gondolatokat igyekszünk megjelentetni, (a mint közönségesen mondani szokás, figyelmünk elvonása által).

Akaratunk ezen hatásait is egy objectiv létben való hit szavaival szoktuk kifejezni; azt tartjuk és mondjuk, hogy jelenéseinknek van egy, az épen megjelenőtől eltérő, objectiv intenzitásuk. Néha azt szoktuk mondani, hogy a magasabb fok, melyre a jelenést emelni, vagy a kisebb fok, melyre a jelenést lenyomni képesek vagyunk, a jelenés *igazi* foka; máskor meg az eredetileg megjelent fok mondatik ilyennek. Így még oly subjectiv jelenésünkről, mint a milyen egy fájdalmunk, azt szoktuk mondani, hogy nem oly erős mint a milyennek érezzük, csak nem kell rá figyelniük, vagy erősebb mint a milyennek érezzük, csak hogy erőszakkal elvonjuk tőle figyelmünket. Ha a szóban forgó jelenések, színek, hangok stb., szóval dolgok tulajdonságainak megjelenései, akkor azt mondjuk, hogy a dolgok e tulajdonságai nem oly fokúak, a milyeneknek központosított vagy elvont figyelem esetén látszanak.

II. Ha oly jelenések közül, melyek rendszeren együtt szoktak megjelenni, valamelyik és pedig olyan, melynek rendszeren gyöngye az intenzitása, hiányzik, vagy ha egy jelenésnek egy megszokott eleme marad ki, akkor néha azt szoktuk tartani, hogy ez azért van, mert figyelmünk más jelenés vagy más elem által van elfoglalva. Annál inkább tartjuk ezt, mert tapasztalhattuk, hogy figyelmünk akaratos

elvonása által nemcsak csökkenthetjük gyöngé jelenéseink intenzitását, hanem teljesen elnyomhatjuk azokat. Ime, ha akarjuk, (ha figyelmünket reá központosítjuk) a jelenés megjelenik. Ebben is az objectiv lét egy nemét találják az emberek. Azt mondják, hogy tényleges jelenéseiken kívül mindig vannak oly jelenéseik is, melyek nem jutnak eszméletükre, el vannak nyomva, az eszmélet középpontján kívül, külsőben alul vannak.

Az olvasó talán azt fogja mondani: «Hiszen jelenéseink tulajdonságainak objectiv, észrevétlenül való megléte, melylyel az első fejezet foglalkozott, épen egy esete annak, hogy oly jelenések közül, melyek rendesen együtt szoktak megjelenni, vagy pedig egy jelenésnek rendes elemei közül valamelyik hiányzik. Ezen esetben azonban az emberek még sem mondják azt, hogy bírnak e tulajdonságnak egy *jelenés*-vel, a mely azonban, habár létezik, nem foglalja el figyelmüket és eszméletök középpontján kívül marad, hanem azt mondják, hogy az illető jelenésnek *tulajdonsága* létezik vagy létezett (az illető jelenésnek ama viszonya fenforog vagy fenforgott) objective a nélkül, hogy nekik megjelent volna, vagy más szóval, a nélkül, hogy észre vették volna.» Ez igaz, és épen ez volt oka, hogy ezen esetet külön tárgyaltam. A nyelv e következetlenségének kitüntetése (a mi mellett azonban a nyelv mindkét esetben mégis objectiv létet fejez ki) alkalmas arra, hogy megkönnyítse megértetnem az olvasóval annak egy másik következetlenségét, melyről a következő fejezet fog szólni.

Mielőtt e fontos fejezetre áttérnék, még két megjegyzést kell tennem a jelen tárgyra vonatkozólag. Az egyik arra a kérdésre vonatkozik, vajjon objectiv intenzitás és eszméletre nem jutó lelki állapotok, az egyéni, vagy a közös objectivumokhoz tartoznak-e. Felelet: Ugyan az áll rájuk, ami a jelenések objectiv tulajdonságaira vonatkozólag, (Lásd fönnebb 284. lap szövegét és jegyzetét). A másik megjegyzés a következő. Ha figyelmünk fokozódása és csökkenése csak akaratlan (önkénytelen, impulsiv) volna, akkor nem bírnánk ama hittel, melyről a jelen fejezet szól. Ezen esetben jelenéseink intenzitásának fokozódását, vagy csökkenését, és új jelenéseknek, vagy jelenések új elemeinek eszméletünkbe jutását, vagy eszméletünkől való enyészését (az akaratlan figyelem hatása folytán) egyszerűen úgy írónk le, mint a jelenésekben történő változásokat, (illetőleg mint objectiv existenciákban

történő változásokat, ha objectiv existenciák megjelenéséről van szó). Az után, amit e kérdésről az objectivumok egyéb fajainak tárgyalásánál már mondtam, bizonyára szükségtelen e megjegyzés értelmének hosszabb magyarázata és igazságának bizonyítása.

VII. FEJEZET.

Egy kétely és megoldása.

Már a III. fejezet után, mely a külvilág objectiv létében való hitünk elemzésével foglalkozott, egy kérdés toluhatott fel az olvasó előtt, melyet talán a következőleg formuláz: «A külvilág objectiv létében való hitünk az elmélet szerint, mely e lapokon felállított, nem jelent egyebet mint azon hitünket, hogy a színek, tapintási jelek, szagok stb. helyett, melyek bármely pillanatban tényleg előttünk jelen vannak, mások lennének jelen, ha úgy akarnók, illetőleg akartuk volna t. i. objectiv szempontból tekintve, ha testünket vagy annak bizonyos részeit mozgatni akarnók vagy akartuk volna. Azonban más színeket, tapintási jelenségeket, hangokat stb. nemcsak az által jelenthetünk meg akaratunk által, ha az «üres» térben, mely bennünket körül vesz, tovább mozgunk, hanem azáltal is, hogy a dolgokra, melyek a Tér egyéb részeit betöltik, mozgó vagy mozogni törekvő testrészeinkkel hatásokat gyakorolunk. A mozgási akarat, mely ha anyag nem áll utjában, helyváltoztatásunkat eredményezi és ezáltal jelentet meg új és új jelenségeket előttünk, akkor, ha anyag áll utjában, ezen anyagra való hatássá válik és így is új és új jelenségeket eredményez. Ha hitünket akaratunk amaz első eredményeiben úgy fejezzük ki, hogy hiszünk bizonyos objectiv tényekben, nem kellene-e akaratunk eredményeinek ez utóbbi nemében való hitünknek is objectiv tényekben való hit értelmével birnia? — Valóban, folytatná az olvasó, igazad volt szerző, dolgozatod elején, nekem dolgozatod olvasása előtt eszembe sem jutott az objectiv létben való hit alatt mást érteni, mint a külvilág és legfőlebb még a lélek objectiv létében való hitet; te ellenben, úgy látszik, azt igyekszel megmutatni, hogy valahányszor azt hisszük, hogy ha akarnók, egy bizonyos jelenségünk lehetne, ezt úgy fejezzük ki, hogy hiszünk egy objectiv tényben; ámde ha ez így volna, akkor ama hitnek, melyről én szólok, szintén valahogyan egy objectivumban való hitnek értelmével kellene birnia. De én nem találok, hogy ama hitet úgy fejezné ki az emberi-

ség, hogy hisz objective létezőkben, és ez a te elméleted gyöngéje. Az objectiv létben való hit azon nemeiben, melyeket te elemeztél, kell valamivel többnek lenni, mint a hitnek, hogy bizonyos jelenések akaratumk által megjelentethetők.»

Erre én a következőket felelem:

A hit, melyre utalsz, nemcsak valahogyan bir egy objectiv létben való hit értelmével, hanem az objectiv létben való hit egészen oly formulájával fejezhető ki, a melyet alkalmazunk azon esetekben, melyekben te valami többet vélsz rejleni. Azon hatások különböző lehetőségeit, melyeket akaratumk által a körülöttünk levő dolgokban előidézhetünk, úgy fejezhetjük ki, hogy a körülöttünk levő dolgok különböző objectiv tulajdonságokkal birnak; és azt, hogy egy bizonyos dologban, ha akarnók, egy bizonyos hatást idézhetnénk elő, úgy fejezhetjük ki, hogy az illető dolog egy bizonyos objectiv tulajdonsággal bir. Sőt nézd, gondolkodó olvasóm, bizonyos esetekben úgy is fejezzük ki; az objectiv lét általad is elismert esetei közül némelyek már ide tartoznak. Hogy egy dolog ellenállását, keménységét érezzük, nem elég, hogy hozzá közel menjünk, hanem meg kell nyomnunk; hogy súlyát érezzük fel kell emelnünk; hogy ízét érezzük, egy részt meg kell változtatnunk, fel kell oldanunk. Hogy a dolgok ellenállók, kemények, súlyosak vagy ízzel bírók, az azt jelenti, hogy ha megnyomjuk, fölemeljük, illetőleg nyálunkban részben feloldjuk őket, bizonyos jelenéseket jelentethetünk meg. Csak bonyolultabbak a mozgások, illetőleg mozgástörekvések, melyeket más esetekben ki kell fejtenünk. Hogy egy bizonyos dolog gyulékony (t. i. ha ujjunkkal megkarczoljuk) annak szintén egy oly objectiv tulajdonságát jelenti, a milyen az, hogy kemény. Általában azt, hogy *A* dologra vagy dologcsoportra gyakorolt *B* mozgás vagy mozgástörekvés által *C* jelenést megjelentethetjük, úgy fejezhetjük ki, hogy *A* dolognak vagy dologcsoportnak *X* objectiv tulajdonsága van. Ily «hatás» által megjelentethető tulajdonságok mindenben teljesen egyenlők «helyváltoztatás» által megjelentethető tulajdonságokkal. A mint az utóbbiak megjelenhetnek előttünk a nélkül is, hogy mi mozognánk, t. i. ha a dolgok jönnek el hozzánk, épúgy az előbbiek is megjelenhetnek a dolgok objectiv egymásrahatásai folytán, melyek hasonlítanak a hatásokhoz, melyeket a mi testünk gyakorolhatna rájuk. A mint a csupán helyváltoztatás által megjelentethető tulajdonságok léteznek akkor is, ha nem jelennek meg nekünk, és létök ilyenkor abban áll, hogy bizonyos

hatásokat gyakorolnak, épen úgy a dolgokra való hatás által megjelentethető tulajdonságok. A mint azok közösen léteznek valamennyi emberre illetőleg eszmélő lényre nézve, úgy ezek is. Persze nem kétlem, hogy furcsa benyomást tesz rád az az állítás, hogy e merő jelenéslehetőségek objectiv tények, de evvel szemben nem tehetek mást, minthogy felkérlek, fontold meg, más-e az eset, midőn az üvegre, mely előtted van, azt mondod hogy kemény, a vajra, mely előtted van, azt mondod, hogy puha, a nélkül, hogy a kettőt tényleg megtapogatnád és midőn azt mondod, hogy a fák Hindosztanban is zöldek. Ez utóbbi kifejezések csak azért nem furcsák, mert gyermekkorod óta hallottad őket, más szóval, mert az utóbbi megjelentethetőségeket milliók nyelve valóban objectiv tények nyelvi formájában fejezi ki, az előbbiekről pedig csak én mondom, hogy kifejezhetők.

Én tehát nemcsak elfogadom, hogy a dolgokra való hatásaink lehetőségei azon formula alá esnek, hogy «az akarat bizonyos jelenéseket megjelentethet», hanem magam leghatározottabban vitatom. Beismerem továbbá, hogy azon hatások lehetőségét általában nem fejezi ki az emberiség úgy, hogy valami objective létezik. De nem engedhetem meg, hogy ebből azon következtetés volna vonható, hogy az objectiv lét «kifejezett» eseteiben az emberiség többet talál, mint egy jelenés megjelentethetőségét az akarat által. Először is kérdem, mi az a több? A bíráló kötelessége azt megjelölni. Az objectiv létben való hit bármilyen elemzése után is az elemző nem bizonyíthatja be semmiféle képzelhető módon azt az általános, negatív igazságot, hogy abban több nem foglaltatik, mint a mennyit ő talált. Tessék különösen megjelölni azt a többet és akkor megindulhat a vita felőle. De másodszor, ha az olvasó maga realistikus philosophusok bizonyos osztályához tartozik, és azt tartja, hogy akár talál az emberiség többet az objectiv lét «kifejezett» eseteiben mint jelenések megjelentethetőségét az akarat által akár nem, tényleg több van azokban t. i. hogy a jelenések mögött létezik bizonyos reális erő, állag vagy léteznek bizonyos erők, állagok, amint realistikus philosophusok szokták mondani, vagy történnek bizonyos atommozgások, melyek a philosophiai szellem híján levő physiologusok reale-jai, még így is meg kell engednie, hogy ugyanazt kell fölvennie a dolgok objectiv lét formájában kifejezhető, bár ki nem fejezett tulajdonságaira nézve is, sőt azt is, hogy különböző ily tulajdonságok mögött különböző erők, állagok, vagy azon erő, állag vagy atommozgás különböző alakulásai rejlenek.

Nem engedhetem továbbá meg, hogy azon kifejezések hiánya eddigi elemzésem igazsága ellen bizonyítana. Én iparkodtam bebizonyítani, hogy valahányszor az emberiség egy objective létezőben való hitét fejezi ki, ez alatt azon hitet érti, hogy egy jelenés megjelentethető az akarat által, de ebből nem következik a viszonos állítás igazsága. Avagy oly tökéletes-e általában az emberi nyelv philosophiai következetesség tekintetében, hogy egy lélektani elemzés, mely azt hozza napfényre, hogy egy bizonyos ponton nem megy el a következetesség végső határáig, már ezért elvethető volna? Ha ez így volna, sohasem keletkezett volna philosophia. *Elméletem igazságára nézve elég, ha azt kimutattam, hogy a jelenéseknek szóban forgó módon való megjelentethetősége is kifejezhető volna objectiv létben való hit formájában.*

De a nyelv abban, hogy a jelenéslehetőségek szóban forgó neveit nem fejezi ki objectiv tulajdonságok állításának formájában, abban, amit bizonyos szempontból következetlenségnek mondtam, egy más szempontból egy egészen következetes rendszer szerint jár el. A kérdéses kifejezésmód ugyanis végtelen számu tulajdonságnevet és ígét követelne meg (sőt mivel e kifejezésmód azt is feltenné, hogy azon különböző dolgok, melyeknek egymásra hatása által a jelenéseket előidézük, szintén együtt egy főnévvel fejeztessenek ki, végtelen mennyiségű főnevet is), a melyeknek használata csak némi rövidség előnyével bírna a tényleges nyelvhasználat fölött, de nem okvetlen szükséges; a nyelvnek azonban (ritka kivétellel) nincs több tulajdonságneve és ígéje, mint a mennyire okvetlenül, elkerülhetlenül szükséges van. Külön szava van a jelenések minden egyes *különös fajára*, amelyet a dolgokon megjelentethetünk, *a mi elkerülhetlenül szükséges*, de azt, hogy bizonyos jelenést *bizonyos különös módon* megjelentethetünk, nem fejezi ki *egy* szóval, egy különös tulajdonságnévvel vagy ígével. Hogy a fönnebbi képletet újra használjuk az ott X-szel jelölt szavak hiányoznak a nyelvből. Ily magas fokra nincsen integrálva.

«De a dolgokra való hatásaink által nemesak új színeket, tapintási jele néseket jelentethetünk meg magunknak, hanem új testi érzéseket, képzeteket indulatokat, vágyakat és akarásokat, sőt emlékezéseket Ez tehát szintén úgy volna kifejezhető, hogy a dolgoknak bizonyos objectiv tulajdonságaik vannak?» kérdezhetné az olvasó. Mindenesetre. Hol is találná egy *philosophiai* osztályozás a határt az objectiv tulajdonságok és a «hatások» közt, melyeket a dolgok lelkünkben előidéznek? Hogy a bor, mikor nyelvünket éri, ízjelenést támaszt bennünk, az annak

objectiv tulajdonsága volna, az pedig, hogy élénkséget vagy álmos-ságot kelt bennünk, nem volna ilyennek mondható? Mondható, habár a közönséges nyelv nem egy tulajdonságsszóval jelöli meg e hatásokat. De ehhez még egy megjegyzést kell hozzá adnunk. A külvilág objectiv létéről szóló III. fejezetben láttuk, hogy az emberek a testi érzéseket, emlékezéseket, képzeteket, indulásokat, vágyakat és akarásokat azért nem tekintik dolgok tulajdonságai, illetőleg általában objective létezők megjelenésének, mert bizonyos ily jelenések nincsenek azon szabályossággal bizonyos dolgokhoz, illetőleg helyekhez és ezáltal akarathoz kötve, mint a dologjelenések. Ép úgy nincsenek bizonyos ily jelenések szigorú szabályossággal a dolgok bizonyos nemeire gyakorolt bizonyos hatásainkhoz és ez által akarathoz kötve. Ezért ha a közönséges nyelv ama kifejezőmódot el is fogadná, melyet a jelen szakasz előbbi részeiben lehetők mondunk, azaz, ha bizonyos színeknek, hangoknak stb. bizonyos dolgokra való hatásaink által való megjelentethetőségét ki is fejezné úgy, hogy azon dolgoknak bizonyos tulajdonságaik vannak, nem szabadna ugyanezt tennie a testi érzések, képzetek, vágyak, akarások és emlékezésekre nézve, ha hű akarna maradni azon felfogáshoz, melyből mint a III. fejezetben láttuk, jelenéseink némely fajainak merőben subjectivak gyanánt megjelölése származik.

«De nemcsak a dolgokra való hatás által, hanem bármely dolog hozzájárulása nélkül is képes akarathoz (a helyváltozás jelenésén kívül is) jelenéseket létrehozni. Így szánk, hangszálagaink és mellkasunk mozgatása által, amikor akarjuk, hangot jelentethetünk meg, bármely testrészünk mozgása által pedig az u. n. mozgási érzeteket és mozgó testrészeink objectiv mozgási képeit, melyeket nyerünk, ha mozgásaik alatt szemünk megfigyeli vagy egy más testrészünk megtapintja őket, és még másokat.» Ez juthat eszébe az olvasónak.

Nos ami először a hangot illeti, azt tartom, hogy hasonló értelemben, a melyben bennünk bizonyos emlékezések és ismeretek léteznek, akkor is, ha azok nincsenek jelen, lehet azt is mondani, hogy hangok léteznek akkor is, ha nincsenek jelen. Hitünk, hogy hangjelenéseket vagyunk képesek akarathoz által megjelenteni csak úgy hit egy egyéni, mindegyikünk számára külön létező objectivumban, mint az a hit, hogy akarathoz által emlékezéseket vagy képzeteket jelentethetünk meg. Sőt az előbbit is tényleg objectiv lét formulájával fejezzük ki. Azt szoktuk mondani, hogy szép vagy erős hangunk *van*,

t. i. van akkor is, ha nem hallatjuk. Azt is mondjuk, hogy e hang objective *változik*, mint a külvilág dolgai. Hangunkat továbbá befolyásolják testi állapotaink és külső körülmények azalatt is, mi alatt hallgatunk; és a ki a természet általános törvényszerűségében hisz, nem kételkedhetik abban, hogy azon tény, hogy valakinek ilyen vagy olyan hangja van, törvényszerű kapcsolatban áll más tényekkel, különösen az illetőnek egyéb tulajdonságaival. A hang, melylyel birunk, tehát létezik akkor is, mikor nem jelenik meg nekünk; továbbá objective változik és törvényszerű összeköttetésben áll más objectiv existenciákkal és objectiv létének miud ez elemeit a közönséges nyelv ugyanazon kifejezésekkel jelöli meg, a melyekkel a külvilág objectivumainak megfelelő tulajdonságait leírja.¹ Azt mondhatná tán valaki, hogy ez csak képes beszéd, mert mi alatt hallgatunk, «tényleg» nem létezik hang, vagy valami annak megfelelő, hanem csak egy bizonyos képességünk, vagy tehetségünk, vagy erőnk. Ezen ellentetésre az a felelet, hogy a dolgok létéről sem tudunk többet, ha nincsenek jelen előttünk és hogy végét nem éri a vita a metaphysikusok közt, vajjon miben áll a dolgok «tényleges» léte, ha nincsenek előttünk, épúgy, a mint folytonos a vita arról, vajjon oly jelenések, melyek «az eszmélet küszöbe» alá sülyedtek, mint nyomok, vagy dispositiók léteznek e addig, a míg újra megjeleznek, vagy pedig csak a képesség marad-e fenn azok újjáébredésére; — meddő viták, melyek szükségképen örökké eldöntetlenek fognak maradni.

Ugyanaz, a mi a hangjelenéseknek az akarat által való megjelentethetőségére nézve áll, igaz egyéb testi érzések megjelentethetőségére nézve is. E megjelentethetőségeket az emberek nem fejezik ki objectiv lét szavaiban, mert a közönséges beszéd e kifejezés módot nem kívánja meg, de kifejezhetnék őket e módon.

¹ Figyelemre méltó tény, hogy képességünket, a hangok egy egész sorának megjelentetésére, úgy szoktuk kifejezni, hogy van (bizonyos terjedelmű) hangunk (egyes számban), épúgy a mint képességünket, hogy a helyek egy sokaságából választhatunk minden pillanatban, úgy fejezzük ki, hogy egy (egységes) Tér létezik.

VIII. FEJEZET.

Valami az akarásról és az akaratról.

Az előző fejezetekben az objectiv existenciák valamennyi megjelenő fajában való hitünk elemzését befejeztem. Mielőtt már most az objectiv létben való hit e fajaira vonatkozólag a genetikus kérdést fölvetném, czélszerű lesz néhány pontról megvilágítani, milyen értelemben beszéltünk a fönnebbi elemzésben akarásról és akaratról.

Oly jelenéseket, melyeknek tartalma 1. egy más jelenés képzete és 2. törekvés e jelenés megjelentetésére, akarásoknak neveztem az előző szakaszokban.¹ A szó ez értelmében jutottam azon eredményre, hogy az objectiv létben való hit bizonyos nemei nem jelentenek egyebet, mint megannyi hitet bizonyos jelenések megjelentethetőségében az akarat által. E szóhasználat egyfelől azon tényben találja igazolását, hogy a közönséges nyelvhasználattal egyezik, a mely szerint minden jelenés, a melynek tartalma 1. egy képzet és 2. törekvés e képzet megvalósítására, akarás, másfelől abban, hogy semmi ok sem forgott fenn a közönséges nyelvhasználattól való eltérésre.

A fönnebbi elemzésnek azonban semmikép sem volt célja közös elnevezés használata által eltakarni a különbségeket, melyek ily akarások különböző nemei közt léteznek. Ellenkezőleg, igen világosan kitüntette, hogy az a «más jelenés», a mely ily akarások tárgya, a jelenések igen különböző fajaihoz tartozhatnak. Lehet: 1. valamely jelenésünk egy tulajdonságának jelenése; 2. a helyváltoztatás, illetőleg a jelenlevőtől különböző helyjelenése és az e helyen levő anyagjelenése; 3. valamely jelenésünk fokozódásának vagy csökkenésének jelenése; 4. tapintási és nyomási jelenés az előttünk jelenlevő dolgok részéről; változások jelenése ezekben és új subjectiv jelenések bennünk, melyek e változásokkal járnak; 5. elsődleges jelenés a mely a fönnebbi osztályok egyikébe sem tartozik (a saját testünk által előidézhető hangok, saját testünk valamely részének mozgási képe egy bizonyos vagy képe helyzetben, mozgási érzetek stb.); 6. emlékezés; 7. képzet.²

¹ Jelenéseket lehetetlen másképp leírni, mint elemeik megjelölése által és ez is természetesen csak akkor lehető, ha különböző elemekből állanak. Csupán ily leírását kísérti meg a fönnebbi szöveg az akarások szóban forgó nemére vonatkozólag; magukat az egyszerű elemeket nem lehetvén közelebb leírni, «törekvés» csak synonym-ja akar lenni az «akarás»-nak.

² Ezen osztályok közül a harmadik ismét szembe állítható a többivel, mert csak egy meglevő jelenés változása, míg a többiek új jelenések.

Mind ezen esetekben az akarás és ama jelenés megjelenése között, mely az akarás tárgya, egy folyamat jó közbe, mely nemcsak testi, hanem egyszermind lelki, érzett, megjelenő. E folyamat is különböző természetű az ép most szétválasztott különböző esetekben. Az 1. és 3. esetben neve figyelem, a 2., 4. és 5-ben mozgás, a 6-ban visszaemlékezés, a 7-ben gondolkodás, mely kifejezések közül az első kettő némileg határozatlanul megjelölik a folyamatoknak úgy testi, mint lelki oldalát. De e folyamatok különbözősége nem képez akadályt az ellen, hogy minden esetben akarásoknak nevezzük azon jelenéseket, melyek által megindítatnak, és melyeket a jelen fejezet elején meghatároztam. Ama folyamatok gyakran megindulnak, a nélkül, hogy ily jelenések által megelőztetnének, de ha ilyenek által megelőztetnek, megszokott nevök *szándékos*, önkénytes (akaratos, willkürlich, voluntary) figyelem, mozgás visszaemlékezés, gondolkodás. A közönséges nyelv szerint valaki épúgy *akar* figyelni, visszaemlékezni, gondolkodni mint mozogni. Mindezen eseteknek egy közös jellemvonásuk van: egy jelenés megjelentése az akarat által.

A fönnebbi 7 pont alatt, azt hiszem, felsoroltam a *j. lenések* mind azon fajait, melyek az akarat tárgyai lehetnek. De távolról sem hiszem, hogy evvel az akarat összes lehető tárgyait felsoroltam volna. Első pillanatra nyilvánvalónak látszik, hogy az akarónak egyéb szándéka is lehet, mint jelenések megjelentése a maga számára, szándéka lehet objectiv tények megvalósítása. Így nyilvánvalónak látszik, hogy egy önkénytes mozgás tárgya nemesak egy dolog változásának *jelenése* lehet, hanem maga a változás, nem csak egy hangnak megjelenése az illető előtt, hanem egyszerüen egy hang megjelenése, nem a mozgás képe vagy érzete, hanem a mozgás maga. E példaesetekben az eredmény magában foglalhatja az illető jelenéseket is; más esetekben az akarat objectiv eredmény megjelenése épenséggel lehetetlen. Ez az eset, ha a hatás az akarótól távol vagy oly időben következik be, melyet nem fog megélni vagy egy más személy eszméletét illeti. Azt mondtam, nyilvánvaló, hogy ezen esetek nem tartoznak az akarások azon fajához, melyet e fejezet elején meghatároztam. Ha igaz, a mi így nyilvánvalónak látszik, akkor azt kell mondanunk, hogy az akarás *általános* meghatározása, hogy az oly jelenés, melynek tartalma 1. egy képzet és 2. a törekvés e képzet megvalósítására és hogy az akarásoknak két faja van, olyanok, melyeknél azon képzet az akará

egy jelenésének képzete és olyanok, melyeknél az akaróra nézve objectiv tény képzete. Ezen különböztetéssel szemben azonban azt lehet mondani, hogy ezen utóbbi fajnál szintén egy jelenés az, a mi az akarót kielégíti, t. i. a hit, hogy az akarat megvalósulása bekövetkezett vagy be fog következni; sőt mondható, hogy az akarások szóban forgó fajánál ezen jelenés szerepel az akaró eszméletében, mint az akarás tárgya, hogy így az akarat tárgya minden esetben az akaró egy jelenése, és hogy ennél fogva a meghatározás, melyet e fejezet elején bizonyos akarásokról adtam, az akarás egy általános meghatározása. — E két felfogás közt döntení teljesen lehetetlen; hogy az akarások szóban forgó fajánál az objectiv eredményt nevezzük-e az akarat tárgyánál vagy a megnevezett hitet, az merőben szóbeli kérdés; a psychologus feladata pusztán reá mutatni, hogy e faj létezik. Másfelől azonban kétségtelen, hogy léteznek az akarásoknak oly fajtái, melyeknek tárgya az akaró egy jelenése.

Az «önkéntes mozgást megindító» akarat tárgyainak azon szétválasztásához, melyet a jelen fejezet elején foglalt osztályozás 2., 4. és 5. pontjában és az ép most befejezett bekezdésben eszközöltem, különös tárgyammak szükségkép el kellett vezetnie, mert hiszen az, hogy ezen akarat ennyi különböző jelenések képzeteit képes megvalósítani, az emberek által ennyi különböző objectiv létben való hit formájában fejeztetik ki (vagy volna kifejezhető). Ezen akarat tárgyainak eme megkülönböztetésével azonban psychologusok munkáiban nem találkozunk. Ellenkezőleg, ők rendszerint úgy beszélnek az akaratos mozgásról, mint a melyet mindig oly akarás előz meg, a melynek képzeti eleme egy mozgás képzete, más szóval, a melynek tudatos tárgya mindig mozgás, vagy legrövidebben úgy fejezhetnők ki, mozgási akarat. Pedig kétségtelen, hogy megejtünk akaratos mozgásokat, a melyeknél nem ez az eset.

Kérdezzük meg nem-psychologus ismerőseinket, vajjon szokott-e fejük és szemök mozogni ha tekintetök egy könyv *egy során* végig fut és a legtöbb hirtelenül nem fog tudni választ adni, vagy helytelenül fog válaszolni. Ebből nyilvánvaló, hogy szemök akaratos mozgásánál azok mozgása nem szokott akaratuk tárgya lenni. Az akarásnak, mely e mozgásaikat megelőzi, tárgya pusztán a helyváltozás jelenése, ezen akarat azután maga után vonja a teljesüléséhez megkívánt mozgást. De a mi a fönnebbi megkülönböztetést legjobban indokolja, az,

hogy a gyermeknél a legelső akaratos mozgások a legnagyobb valószínűség szerint oly akarások következményei, melyeknek tárgya tisztán a mozgás közvetett hatásai. A gyermek ugyanis legelső akaratos mozgásai előtt a legnagyobb valószínűség szerint nem is bir tudomással testrészei objectiv mozgási képeiről, más szóval nem tudja, hogy testének némely részei bizonyos alkalmakkor úgy mozognak, mint máskor a tárgyak előtte. E tudomást ugyanis csak mozgó testrészeinek mozgásuk közben való megtapintása vagy látása által szerezhethé. Hogy ez csupán akaratlan mozgások mellett megtörténjék, az akaratlan mozgásoknak oly szerencsés találkozása volna szükséges, mely ugyan nincs kizárva, de melynek bekövetkeztétől akaratos mozgásainak kezdetét függőnek nem gondolhatjuk. Hiszi-e valaki, hogy a szemek első akaratos mozgása a gyermeknél csak azután áll elő, miután szemeit mozgásuk közben akaratlanul megtapintotta vagy tükörben látta? Bizonyára nem. E nélkül pedig a gyermeknek nem lehet képzete e mozgásokról mint mozgásokról így e képzet nem szerepelhet, mint szemei első akaratos mozgását megindító. A jelenés, mely e mozgásokat, midőn először önkénytesen történnek, megelőzi, a legnagyobb valószínűség szerint következő elemekből áll: 1. a helynek, melyet szemei látnak, elsődleges jelenése, 2. az átmenet képzete ezen helyről egy másikra, jobbra, balra stb., a mint ezen átmenetet régebbi, önkénytelen mozgások alkalmával érezte; 3. a vágy, hogy e változás elsődlegesen megjelenjék, vagyis úgy, a mint előző alkalmakkor érezte. A mint e vágy megjelenik, az átmenet elsődleges megjelenése is bekövetkezik. Annak oka, hogy a gyermek ezen átmenetet kívánja, lehet, hogy az előző alkalmakkor kellemes volt reá nézve vagy önmagában, vagy a dologjelenések folytán, a melyek nyomában megjelentek és a melyeket a gyermek most újra vár. Hasonlóképen nem kételkedhetünk, hogy teste egyéb részeinek első önkénytes mozgásainál is a mozgás közvetett hatásai képezik akarátának tárgyát. Sok *ily önkénytes* mozgást kell a gyermeknek végrehajtania, mielőtt saját mozgásainak objectiv képét ismerné. Vannak tehát akarások, melyeknek tárgya a helyváltoztatásnak jelenése vagy egy tapintási érzés stb., a melyek semmiképen sem mozgásakarások. A mozgásokat megindító akarások tárgyainak azon osztályozása tehát, mely elemzésem szempontjából czélszerű volt, habár nem szokásos osztályozás, egészen megáll.

Tanok valóságos, kifejezett tartalma mellett azok u. n. irányát is szokás megkülönböztetni, t. i., hogy mily más tanok igazságát

tételezik fel hallgatag. E tekintetben pedig könnyü a félreértés. Valószínűnek tartom, hogy az olvasók közül nem egy azt fogja találni, hogy a jelen dolgozat iránya a maga különös tárgya terén kimutatni az angol Association-Psychology alapelveinek azon gyöngeségét, melyet újabb időben hangoztatni szokás, és kitüntetni, hogy — még ezen iskola gondolatmenetét és tanait nagyrészből el is fogadva — sem lehet az objectiv létben való hit értelmét megállapítani és keletkezését megmagyarázni egy a jelenésekkel szemben álló activ alany létének és folytonos aktivitása az egyén által érzett voltának föltételezése nélkül; szóval e téren is nyilvánvalóvá tenni azon tanok igazságát, melyeket Wundt Németországban az Apperceptio és Ward Angliában a Psychological Subject és Attention czíme alatt tanít. Énnélfogva helyénvalónak találok itt kijelenteni, hogy én magam nem tartom e nézeteket a fönnebbi elemzésben foglaltaknak, sőt hogy a magam részéről ezen írók nevezett tanait teljesen elítélem. Ezen ítéletem okait, a nevezett nézetek bírálatát, részletesen adnom itt nem lehet; az nagyon messze vezetne tárgyamtól és nagyon sok helyet kívánna meg ama tanok igen zavaros volta folytán. Különösen Wardnak a subjectumról való tanára vissza fogok térni dolgozatom második részében, ott, a hol a lélek objectiv létében való hittel fogok foglalkozni. Itt csupán a nevezett tanok egy pontját vizsgálom, mely tárgyam tekintetében közelebbi érdekléssel bír és mely különösen Wundtnál lép élesen előtérbe.

Wundt szerint minden jelenést (vagy mondjuk: minden határozott jelenést?) az akarat idéz elő, hoz (subjectiv meg-) létre, t. i. az akarat hatása egy határozatlan jelenés-készletre. Az akaratot vagy akarást ezen különös működésében Wundt apperceptionnak vagy figyelemnek nevezi. Ezen akarási actus nem minden esetben jelenik meg, vagy jelentethető meg, vagy fedezhető fel egy más akaratkifejtés által, de daczára ennek ilyenkor is meggesik. Egy merengésnek vagy egy visszaemlékezésnek, mely látszólag az akarat minden közbejötté nélkül folyik le, minden láncszemét tényleg az akaratnak különös működése idézi elő.¹

Az első gondolat, melyet e különös tannak támasztania kell, az, hogy valaminek (t. i. annak az állítólagos akarásnak) megtörténtéről

¹ Lásd *Wundt Logik*. Band I. pp. 23—26 és *Psycholog. Physiologie*. III. Aufl. Band II. pp. 463—472.

egészen más értelemben beszél, mint a milyenben valaminek megtörténtéről rendesen beszélni szokás. Azt kell tehát várnunk, hogy Wundt meg fogja magyarázni, mily értelemben történik azon akarás, a nélkül, hogy megjelenék vagy megjelentethető volna. De ezt nem teszi. Ezért tana egyszerűen érthetetlen.

Mindazonáltal vizsgáljuk meg, hogyan bizonyítja; már csak azért is, mert talán a bizonyítási mód világot vet a tan értelmére is.

Tulajdonképi bizonyítéka a következő:

«Dass der Wille auf der Verlauf unserer Vorstellungen einwirken könne ist eine längst gemachte Bemerkung. Weiterhin lehrt aber auch die Beobachtung, dass es gelingt durch willkürliche Anstrengung Erinnerungs- und Phantasiebilder zu erwecken und dieselben durch festgehaltene Aufmerksamkeit bis zu einem gewissen Grade zu verstärken. Die Fähigkeit hierzu scheint individuell sehr verschieden zu sein. Bei manchen Personen ist sie so bedeutend, dass das Phantasiebild schliesslich die Lebendigkeit eines Phantasma erreicht. Es bedarf aber stets einer ziemlich bedeutenden Zeit, um die Innervation so weit anwachsen zu lassen, und man bemerkt dabei deutlich ein zunehmendes Spannungsgefühl. Diese Beobachtungen machen es zweifellos, dass die Richtung der Aufmerksamkeit auf Wahrnehmungen wie auf Erinnerungsbilder allgemein auf einer vom Willen ausgehenden Innervation beruht.»¹

E bizonyítás teljesen hamis okoskodás. Nem mond mást, mint hogy mert van akaratos figyelem is, tehát minden figyelem voltakép akarás, az akarat működése. Ez pedig Wundt főbizonyítéka, az, melyet a Physiologische Psychologie azon helyén felhoz, a hol a szóban forgó tan, a saját maga kedvéért, a maga tulajdonképeni helyén megjelenik, és e bizonyítás munkái egyéb helyein vissza-visszatér.

E bizonyítás szövegezése arra mutat, hogy a szóban forgó tan szerzőjénél erejét bizonyos physiologiai meggyőződésekből is meríti. Wundt ugyanis nevezett munkája más helyén kimutatni igyekszik, hogy a figyelem vagy apperceptió physiologiai correlativuma egy a központból jövő beidegzés, tehát egy oly folyamat, mely mozgásokat is megelőz. Minthogy pedig mozgásaink túlnyomólag akaratosak, jogosultnak látszik a figyelmet vagy apperceptiót is, mint az akarat mű-

¹ *Aufmerksamkeit* és *Apperception* egyértelmű kifejezések. Ps. Physiol. II. p. 244.

ködését felfogni, — e gondolat tűnik elő gyakran W. gondolatmenetéből. Azonban e következtetés jogosultsága épen csak látszólagos. Van akaratlan beidegzés és mozgás is; épígy van akaratlan figyelem vagy apperceptió és az akarat működése nélkül létre jövő jelenés is. Hogy a figyelem physiologiai correlativuma beidegzés, nem jósíthat még fel bennünket, hogy egy «*az akaratból kiinduló*» beidegzének tulajdonítsuk. Az akaratlan figyelem az akaratlan mozgással analog.

A physiologiai folyamat természetére hivatkozni annak bizonyítása végett, hogy oly esetekben, midőn akarás, mint eszméletbeli tény, fenn nem forog, mégis helyt foglalt akarás, teljesen extra-psychologikus, valóban példája «*a lelki, (eszméleti) és testi azon összezavarásának*», mely mint Ward helyesen mondja «*a legújabb lélektan átka.*» Wundt maga mondja egy helyen: «*Somit ist der Wille eine Bewusstseinsthatsache und nur als solche bekannt*». Nem veszi-e észre, hogy szóban forgó tana ugyanazon alaphibában szenved, mint a Schopenhauer methaphysikája, t. i., hogy akaratot decretál ott, a hol annak nyoma nincs?

De ezenkívül ez eljárás teljesen hibás physiologia. Akaratlan mozgás és figyelem akaratos mozgás figyelemmel osztozik abban, hogy beidegzés kíséri; de ha ez így van, akkor *a beidegzés nem specialis physiologiai correlativuma az akarásnak és nem jele az akarat működésének*, a minek Wundt tekinti, *és az akarásnak van külön physiologiai correlativuma*. Ha egy bizonyos akaratos mozgás egy egyénnél gyakorlat folytán automatikussá vált, akkor annak physiologiai correlativuma is okvetlenül megváltozott; és teljesen helytelen volna ebben az esetben a physiologiai folyamatnak változatlanul maradt részére támaszkodva azt állítani, hogy e mozgás utóbb is akaratos maradt. Ha Wundt következetes akar maradni a figyelemről szóló tanához, azt kell állítania, hogy csak önkénytes mozgás létezik.

Ezen egyetlen positiv bizonyítékon kívül az egyedüli támasza e tannak, melyet Wundtnál még találunk, bírálat a közönséges felfogás ellen, mely csak bizonyos sajátságos jelenéseket nevez akarásoknak. Azt mondja: «*Zumeist hat man bei der Thätigkeit der Aufmerksamkei tnur in jenen Fällen, wo sich die Willensanstrengung entweder in auffallend (?) hohem Grade geltend macht, oder wo deutlich eine Wahl zwischen disponiblen Vorstellungen stattfindet, eine innere Wirksamkeit des Willens angenommen. Die Aufmerksamkei wurde danach in eine*

willkürliche und unwillkürliche unterschieden». Ezzel szemben felhozza, hogy «der Wille kann *eindeutig* bestimmt sein». Erre csak azt válaszoljuk, hogy a közönséges telfogás e jellemzése teljesen hamis, mert akarás alatt az egy sajátosságos minőségű jelenést ért, minden tekintet nélkül annak erősségére és akarást constatál, ha az e minőséggel bíró jelenés azon legkisebb intenzitásban is felmerül, a mely mellett még lelki léttel bír. E minőség egyik szükségképi eleme egy képzet, vagyis az akarat egy tárgya, de semmikép sem szükségképi eleme a választás lelki állapota; ama képzet oly vonzó lehet, hogy különböző elhatározások képzete föl sem merül. Nem, mert akarásról beszél ott is, a hol választás nincs, hanem azért, mert akarásról beszél ott is, a hol valamely jelenésünket nem előzi meg e jelenésnek egy saját-szerűen színezett képzete, mond ellen Wundt tana a közönséges tudatnak és nem fog soha általánosan elfogadtatni. Az én elemzésem semmikép sem követeli e tan igazságát, ellenkezőleg, teljesen a közönséges nyelvhasználat alapján áll, azon alapszik, hogy van jelenéseknek akaratlan és akaratos megjelenése. Benne az akarat valóban csak mint eszméletbeli tény szerepel; szerinte akarások csak olyan jelenések, mint más jelenések, csak hogy mint a jelenések minden más faja is, sajátosságos összeköttetésekben, hatásokban és ellenhatásokban állanak a jelenések többi fajaival, melyek azonban, mint a következő fejezetben látni fogjuk, semmiféle más módon nem jutnak az egyén tudomására, mint más jelenésekéi.

Csupán egy megjegyzést kívánok tenni és ezzel bevégezem a jelen fejezetet. Fönnebb, a mennyire lehet, körül iparkodtam írni a fogalmat, melyet a közönséges nyelvhasználat az akarás szóval jelöl. Tudomásom szerint az így körülírt fogalomnak egyik alfaja, a közönséges nyelvhasználat szerint, a *vágy*. Tudomásom szerint ugyanis e néven a fönnebbi értelemben vett oly akarásokat szokták nevezni, melyeket nem kísér a hit teljesülésök lehetőségében (a mi nem akarja mondani, hogy az ellenkező hit volna szükséges a vágy fogalmához); míg az akarásokat nézve, melyeket ama hit kísér, az akarás kifejezés par excellence — értelemben alkalmaztatik. Ezt azonban csak mellékesen bocsátom előre annak kijelentése előtt, hogy akár igazam legyen a közönséges nyelvhasználat ezen előadásában, akár nem, én a magam részéről a mondott értelemben fogom a vágy szót a következő szakaszban használni.

IX. FEJEZET.

A genetikus kérdés.

E cím alatt, mint az olvasó tudja, az objectiv létben való hit azon fajaira nézve, melyeket a fönnebbiekben elemeztem, azon kérdést kívánjuk tárgyalni: Hogyan jut mindegyikünk e hit ama nemeihez? Ha az elemzés, melyet a fönnebbiekben adtuk, helyes, úgy e kérdés azonos azzal: Hogyan jut mindegyikünk a hithez akarata hatásaiban? Mellesleg mondva, ha az olvasó előtt e dolgozat elején e két kérdés azonossága nem volt nyilvánvaló, úgy ez annak jele, hogy e dolgozat nem pusztá ismétlése már megállapított igazságoknak, bármennyire is látszott bizonyára emelhetőnek ellene e vád fejtegetései különböző pontjain.

A fölvetett kérdést valószínűleg közvetlen objectiv megfigyelés útján is meg lehet oldani és e mód nyilván a legbiztosabb. T. i. megfigyelése által a gyermekek és fiatal állatok viseletének önálló életök kezdetétől egészen addig, a míg az objectiv létben való hit szóban forgó nemei bennök nyilvánvalóan létrejöttek. Némely kutatások ily megfigyelése útján bizonyos eredményekre jutottak is; én magam azonban a vizsgálódás e módjával sohasem foglalkoztam. A kérdés megoldását ennél fogva csupán azon a kevésbbé megbízható uton kísérem meg, a melyet a régibb analytikus iskola ily genetikus kérdések megoldásában követni szokott volt. Ez abból a föltevésből indul ki, hogy az értelem alaptörvényei a fiatal korban ugyanazok, mint a későbbiben; azután azt vizsgálja, *lehető-e*, hogy az eszmélet kérdéses eleme ezen törvények működésének hatásakép keletkezett legyen; végre azt vizsgálja nincsenek-e oly körülmények, melyek egyenesen kizárják e lehetőséget. Ha ilyenek nem forognak fenn, akkor az azon törvények szerinti lehetőséget tekinti a valóságnak.

Ezen módot követve mindenekelőtt konstatalom, hogy mind azon meggyőződéseink melyeknek keletkezését figyelemmel kísérelhetjük, mivel későbbi korban keletkeznek, tapasztalat útján állnak elő. A következőkben pedig, remélem, ki fogom mutatni, hogy a szóban forgó hitnek is feltehető egy tapasztalati folyamat útján való keletkezése. Oly tény, mely ezen úton való keletkezését kizárná, nem ismerek.

Mielőtt azonban e tapasztalati folyamat leírására térnék, néhány szót kell mondanom a lehető ellenkező nézetnek jellemzésére, mely szerint a szóban forgó hit nem tapasztalat útján keletkezett, hanem eredeti volna. E nézet nem esik össze szükségszerűen azzal, hogy azou hit, hogy akaratumk által bizonyos jelenéseket megjelentethetünk, akár minden részletében, melyekkel kifejtett korában bir, akár bizonyos általános minőségben, velünk született; ellenkezőleg e hit eredeti és nem tapasztalat útján keletkezett volna abban az esetben is, ha miután egyideig akaratumk kifejtése nélkül jelentek meg nekünk azon jelenések, a melyek a föntebb leirt módon akaratumk uralma alatt állanak, bizonyos esetekben akaratumk támadna, ily jelenéseket megjelentetni, *együtt azon hitünkkel*, hogy ha akarjuk, okvetlenül megjelennek azok. Ez volna az eset, ha miután szemeink reflex mozgásai folytán egyidejüleg akaratumktól függetlenül jelent meg nekünk a helyváltozás jelenése, vagy akaratlan figyelem folytán, akaratumk kifejtése nélkül, gyöngé jelenéseink intenzitásának fokozódása, arra a meggyőződésre jutnánk, hogy ezen eredményeket akaratumk által is létrehozhatjuk.

A szóban forgó hit ugyanis csak abban az esetben mondható tapasztalati folyam útján keletkezetteknek, ha miután többször tapasztaltuk, hogy akaratumknak bizonyos hatása van, jutunk arra a hitre, hogy akaratumk más hasonló esetekben is hasonló hatással lesz. Ily tapasztalati folyam útján való keletkezését a kérdéses hitnek mondom én föltehetőnek.

E föltevés tehát abból indul ki, hogy kezdetben megjelennek akarások, annak hite nélkül, hogy azok megvalósítják tárgyaikat. vagyis akarások, a milyeneket az előbbi fejezet végén vágyaknak neveztem. A gyermek azt tapasztalja, hogy e vágyak közül némelyeket egészen, némelyeket részben követi azok tárgyainak megjelenése. Vagyis tudatára jut azon rendnek, mely a vágyak és tárgyaik megjelenése közötti összeköttetés fölött uralkodik, épúgy a mint jelenései egyéb összeköttetéseinek tapasztalata elvezeti őt azok törvényeinek ismeretéhez. És mint minden esetben, úgy itt is azon hit támad benne, hogy a jövőben is tapasztalni fogja ezen törvényszerű összeköttetést.

E föltevés szerint például a Tér objectiv létben való hitünk a következő módon keletkezett. A gyermek egyszer vagy többször akaratlanul balról jobbra fordítván fejét és szemét (az első akaratlan mozgások természete, az a kérdés, vajjon reflex természetűek-e vagy nem, nem tartozik reánk), ekkor, illetőleg mindannyiszor a balról

jobbra való helyváltozás és utána egy *M* tárgy jelenik meg előtte, mely neki örömet okoz. Ennek folytán később feltámad benne *e helyváltozásnak és M-nek* képzelete és egyúttal a vágy, bár *e jelenések jelen volnának* előtte. *Ama bizonyos helyváltoztatás megjelenése utáni vágy nem jelenhetik meg a nélkül, hogy azon helyváltozásnak elsődleges jelenése ne követné azt.* *M* ellenben nem jelenik meg okvetlenül, nem akkor, ha maga megváltozott vagy megváltoztatta helyét, vagy a gyermek nincs azon a helyen, a hol az előbbi alkalmakkor volt. Ily tapasztalatok után, melyeket különböző irányokban tesz, a gyermek azon hithez jut, hogy a mikor akarja, megjelenik előtte a helyváltozás jelenése és hogy ha valamely időpontban egy bizonyos hely van jelen előtte, csak akarnia kellene, hogy egy «más hely» legyen jelen. Vagyis eljut legalább egy bizonyos terjedelmű tér objectiv létében való hithez. Miként fejlődik idővel *e hit* azon hitté, hogy egy határozatlan terjedelmű, vége nem érhető Tér létezik objective, elég világos. — Még egyszerübben alakulna a leírt tapasztalati folyamat, ha maga a helyváltozás jelenése elég érdekes volna a gyermekre nézve, hogy vágyának tárgya legyen, mi nincs kizárva.

Ha igaz a mozgás által elválasztott helyek különbözőségéről való fogalmunk keletkezésének azon elmélete, melyet a harmadik fejezethez írt második függelékben ismertettem, akkor annak, hogy a gyermek ily vágyak és mozgások útján a Tér objectiv létében való hithez jusson, föltétele, hogy ugyanazon dolgokat meglehetősen állandósággal ugyan azon helyen találjafel különböző alkalmakkor. Bármikép is legyen ez, a külvilág objectiv létében való hit keletkezésének ez mindenesetre föltétele és *e hit* keletkezését a jelen fejezet föltevése szerint úgy kell gondolnunk, a mint azt ama hit analytikus tárgyalásánál föltettük. Tapasztalati úton jut ezek szerint az ember az ezen hitben foglalt különös hitekhez, hogy bizonyos helyeken vagy bizonyos dolgok közelében, bizonyos illetőleg bizonyos más dolgok vannak, hogy bizonyos tulajdonságú dolgok bizonyos más tulajdonságokkal bírnak. Így a gyermek többször tapasztalja, hogy dolgoknak, melyeknek egyik oldalát látja vagy tapintja, túlsó oldaluk is van. E fölfedezés pusztán újsága révén oly gyönyörködtető lehet a gyermekre nézve, hogy vágya támad más esetekben is hasonlót észlelni. Ime valahányszor *e vágya* támad, teljesül. E tapasztalat más szóval kifejezve úgy hangzik, hogy minden dolognak *objective van* más felülete is, mint a mely egy bizonyos pontból látható. A csalódások,

melyek a gyermeket és később a felnőtt embert ily vágyai és kuttatásai közben érik, a tény, hogy általánosításait folyton módosítania kell. ismereteseik.

Lényegileg, hasonló tapasztalati folyamat vezetheti a gyermeket azon elemibb nemeihez az objectiv létben való hithez, melyeket fönnebb elemeztem és melyeknek ép elemibb volta alkalmas arra, hogy ily úton való keletkezésüket valószínűtlenné tegye, de talán nem bir ma ezen hatással, midőn erősebb, mint máskor volt, azon meggyőződés, hogy ugyanazon fejlődési folyamatnak van alávetve úgy a legegyszerűbb mint a legösszetettebb dolog. Vegyük pl. szemügyre a jelenések bizonyos tulajdonságai objectiv létében való hit egy fajtát, pl. azt, hogy minden jelenésünk objective idői viszonyban áll minden jelenésünkkel. E hit következőkép keletkezhetik: A gyermeknek többször feltűnt *B* jelenésnek közvetlenül *A* után való következése. Ezért valahányszor *A* megjelenik, vagy legalább legtöbb ily esetben, várja *B*-t. Egyszer hiába várja; *B* kimarad, de azt tapasztalja várakozó attitude-jénél fogva, hogy *B* helyett más jelenés, *C*, következik *A* után, vagyis *ugyanazon módon* vagy *viszonyban*, a mint azelőtt *B* jött, azután *D* ugyanazon viszonyban *B*-hez és *A*-hoz és így tovább vég nélkül. Ily többszöri várakozások útján jut azon egyetemes egymásután tudatához, melyben összes jelenései, kivéve azok, melyek egyidejűek, objective egymással összefűzvék, a mi egyúttal az objectiv egységes Idő fogalma. — És hasonló keletkezési folyamat tehető fel jelenéseink egyéb tulajdonságainak objectiv létében való hitünk tekintetében.

És hasonló tehető fel emlékezések objectiv létében való hitünkre vonatkozólag is. Oly egyénre nézve, ki nem volna felruházva az activ vágygyal hogy visszaemlékezzék önkényt feltoluló emlékezései csak oly szeszélyesen felmerülő jelenésekként tünnének fel, mint akár jó és rossz kedvé, nem tünnének fel úgy, mint folyton benne meglevő emlékezések tárházának egyes darabjai. Talán azt mondaná valaki, hogy az a tény, hogy ily akaratlan emlékezések minden időben a múlt minden szakából és együttvéve igen nagy számban fölmerülnek, activ visszaemlékezési vágy nélkül is arra a hitre juttatják az illető egyént, hogy egész múltjának emlékezete folyton felhalmozva van benne. Azonban, a ki ezt tartja, elfelejti, hogy e folytonos felhalmozottságnak egyedüli értelme egy folytonos felidézhetőség az activ visszaemlékezés által. — De ily akaratlan és pedig kellemes visszaemlékezések igenis alkalmasak arra,

hogy az emberben a vágyat fölkeltsék visszaemlékezni a maguktól emlékezetében feltoluló eseményeknek oly részleteire, vagy velök összefüggő oly eseményekre, melyeknek emlékezete nem jelenik meg világosan magától, hanem csak egy homályos képzetök. Ime e vágyat rendszerint követi teljesülése; ha akarunk, szerte széjjel kalandozhatunk multunkban, egyik esemény átvezet a másikra, csak itt-ott érzünk hézagokat. E tapasztalat folytán keletkezhetik bennünk a hit, melyet úgy fejezünk ki, hogy multunk számos részletének emléke (objective) folyton megvan bennünk, míg másokéi nincs. Egy ilyen kezdetleges visszaemlékezési vágyat, mely nincs kísérve a hittől, hogy teljesül, annál inkább elképzelhetünk, mert ma is, midőn erőfeszítéssel visszaemlékezni törekszünk, sem tudjuk előre teljesül-e vágyunk vagy nem. Ezen lelki állapot nagyon hasonlít ahhoz, melyet én a kezdetlegesnek mondok; csupán abban különbözik ez utóbbitól, hogy belejátszik azon általános hit, hogy az esetek egy számában ama vágy teljesezésbe megy.

Ezek után, remélem, nyilván való lesz, hogy föltehető a gondolkodás (és nem emlékezés) által megjelentethető meggyőződések objectiv létében való hitre nézve is egy hasonló keletkezési folyamat. Wundt és tanítványai szerint nincs gondolat activ gondolkodási akarat kifejtése nélkül. E nézetet, melyet eléggé megezáfol az a tény, hogy nagyfontosságú tudományos törvények jelentek meg ötletkép feltalálói eszméletében, midőn egészen mással voltak elfoglalva, nem osztom. De ha valakinék minden gondolatai csak ily önkényt jelentkező ötletek volnának, nem tudná meg, hogy benne egy szigorúan összefüggő, bizonyos módon határolt gondolatvilág van, melyből a megjelenő gondolat egy-egy napfényre hozott darab. De ha egyszer egy olyan önkénytelen ideáció megindult, fölmerülnek *érdések*, vagyis meggyőződéseknek, ismereteknek, gondolatoknak vagy *képzeteknek képzetei* és a vágy ama kérdésekre feleletet adni, illetőleg e képzeteket megvalósítani. E vágynak némelykor teljesezésé és máskor nem teljesezésé megtanít bennünket, hogy a tudásnak egy határozott világa van bennünk. A gondolattal, hogy e vágy kezdetben az ép most megjelölt meggyőződés nélkül van meg, megbarátkoztathatnak bennünket felnőtt korbéli tapasztalataink. Ily vágy, teljesezésének meggyőződése nélkül, lép fel bennünk, ha tanulmányainkban kérdések támadnak bennünk, melyekről érezzük, hogy finomabb gondolkodást követelnek meg, mint a kérdések, melyekkel eddig foglalkoztunk és hatalmas epekedés támad bennünk a kérdése-

ket megoldani avval a gyötrő kétkedéssel együtt, vajjon a feladatra elég erősek vagyunk-e. Hasonló lelki állapot az iskolás gyermeké, mikor először tanul fejszámolást. És midőn a metaphysikus a saját maga gondolatvilágának megfigyelése alapján meg akarja állapítani, vajjon egy bizonyos kérdésre a felelet a tudhatóhoz vagy a nem tudhatóhoz tartozik-e, az utolsó bizonyíték e tekintetben akaratának végső megfeszítése, hogy feleletet nyerjen, a mi szintén a szóban forogóhoz hasonló lelki állapot. E homályos vágyat állítom én a gondolkodási akarat első nyilvánulásának is.

Ugyanilyen tapasztalati folyamat által keletkezőnek tehető fel továbbá az objectiv létben való hitnek azon csoportja, melyet fönnebb «Az obj. intensitás és az eszméletre nem jutó lelki állapotok» czíme alatt tárgyaltam. Igen jól emlékszem a tapasztalati folyamatra, mely által gyermekkoromban először rájöttem, hogy ízek intensitása a nyelv sajátzerű mozgatása által fokozható. Egy folyós étel evése közben nyelvemet önkénytelenül bizonyos módon szájjpadlásomhoz dörzsöltem és legnagyobb meglepetésemre azt vettem észre, hogy a kellemes ízt sokkal erősebben érzem. Érdeklődéssel viseltetvén ily lélektani tények iránt, csupán ez okból megpróbáltam máskor ily mozgások akaratos végbevitelével a hasonló hatást elérni, és miután ez mind annyiszor sikerült, azon általánosítást csináltam meg magamban, hogy bizonyos határig tőlünk függ, mily intensitással érezzük a szánkban levő dolgok ízét. Hogy fájdalmas érzéseink intensitását figyelmünk elvonása által csökkenthetjük, meglehetősen késő tapasztalat. Ki nem ment át a tapasztalati folyamaton, mely avval kezdődik, hogy legnagyobb csodálkozására fájdalmas gondolatai, melyektől, úgy hitte, hogy sohasem fog szabadulni, enyhültek a mindennapi foglalkozások közepette, melyekbe ama gondolatokhoz ragaszkodó akarata ellenére, talán egy öregebb mentor gondoskodása folytán vitetett; mely folytatódott úgy, hogy máskor ily bajok ellen akaratosan beledobta magát elvonó foglalkozásokba és mely végződött avval, hogy fiatalabb embereknek azt tanította, hogy a bölcs embernek semmiféle fájdalom sem oly nagy, mint a kevésbé bölcsnek?

A tan, hogy tapasztalat által jutunk annak tudatához, mire képes (és mire nem képes) akaratunk és hogy a teljesülésében való hit által kísért akaratot minden téren a nélkül jelentkező vágy előzi meg, megerősítik aránylag késő tapasztalatok. Emlékezzünk vissza a vágy és kétely azon lelki állapotára, melyben először vágunk ki egy magas

hangot, melyet énektanárunk hegedűn előttünk adott, vagy egy ugrást, melyet egy erősebb pajtásunk előttünk végbevitt, vagy a melyet bennünk előidézett valamely iskolatársunk azon felszólítása, hogy mozgassuk fülünket vagy homlokbőrünket úgy mint ő. Mind-ezen lelki állapotok olyanok, a milyeneknek a kezdetleges vágyakat gondolom.

A keletkezési folyamatot, mely e tanban foglaltatik, föltehető levén, azon a legtöbb psychologus által felállított postulatum szerint, hogy az eszmélet oly elemét, mely ismert törvények szerint keletkezettnek gondolható, így keletkezettnek kell gondolni, a valóságosnak tekintem is. Ez a genetikus kérdés azon megoldásra, melyre képes vagyok.

De honnan származik maga ez a vágy figyelni, mozogni, emlékezni, gondolkodni, a melynek az obj. létben való hit elemzett nemei következményei? kérdezheti az olvasó. Azt hiszem, nem vagyunk ma e kérdést illetőleg egyéb feleletre feljogosítva, mint hogy, ha lelki életünkben valami, úgy az eredeti. Az eddigi kísérleteket az akaratot az eszmélet egyéb nemeiből keletkeztetni (keletkezettnek magyarázni) elhibázottnak tekintem csak úgy mint Wundt. Ellenkezőleg föl kell tennünk, hogy ez az akarat kezdettől fogva kíséri eszmélő életünket, hogy az eszmélet minden állapotát, mely nem felel meg a szervezet természetének, kíséri a vágy annak változása iránt, bizonyos elemek behozatala vagy eltávolítása iránt.

De ha az akarat keletkezési történettel nem bír, van fejlődési története. Ama tapasztalati folyamatok előadásánál, melyek által az egységes Tér objectiv létében és az egységes Idő obj. folyásában való hitet keletkezettnek föltettem, jónak láttam az ott szereplő kezdetleges vágy tárgyául nem csupán más hely vagy egymásutánt, vagy tartam jelenését kijelölni, hanem egy bizonyos minőség jelenést egy bizonyos helyen vagy időben (*M* és *B*). Ez valamint az e vágyakat érő csalódásokról és az általánosításaink folytonos módosításáról mondtak, rámutathatnak arra, hogy az akaratot általában mint tárgyaiban folyton differentiálódót fogom fel, mint olyat, melynek tárgyai idővel de később mindinkább nagyobb fokban a kezdetben közvetlenül végső czélok jelennek meg a különböző eszközök és czélok összefüggésének ismerete által vezetettik. Hiszen az akarat e fejlődési folyamata nem egyéb mint az objectiv létben való hit bővülése és fejlődése. Ugyanebben, a miben az egyén kezdetleges akarata fejlődött

akaratától különbözik, különbözik egyszersmind az alsóbbrendű eszmélő lényakarata a magasabbétól. Annál az akarat, ismeretek által nem vezetett és ép azért indifferenciált akarat az *élethez* általában, ennél kíséri annak ismerete, mi, hogyan, mikor és hol érhető el, és ép ez vezeteti tárgyak szerinti differentiólásra. Minél inkább az utóbbi az eset annál nagyobb mértékben teljesedik az akarat és annál hosszabb és teljesebb az élet.

II. Meg nem jelenő objectivumok.

A meg nem jelenő objectivumoknak, melyekben az emberek hisznek *egy* fajával, már találkoztunk; ilyenek ugyanis a jelenések objectiv tulajdonságai bizonyos esetekben (l. 192. lap jegyzete), mely esetek közül különös figyelmet érdemel határozott (exact) mennyiségek (fokok) megléte. (L. 196. lap.) Munkám második részében mindennek előtt az objectiv lét e fájában való hitet fogom tárgyalni.

De a meg nem jelenő objectivumoknak egyéb fajaiban is hisznek az emberek. Ilyen, az emberek nagy része által vallott hit érzékeink alá egyáltalában nem eső anyagok létében Ilyen anyagnak tekintették pl. legújabb ideig a hőt, ilyenek tekintik még ma is sokan a villamosságot és ilyennek hirdetik a természettudósok csaknem egyhangulag az aethert, melynek rezgései által nyernének az érzékeink alá eső anyagok világosságot.

Ilyen a hit az érzékeink alá eső anyagnak igen kis részeinek bizonyos érzékeink alá nem eső állapotában, pl. mozgásaiban.

Ilyen a hit érzékeink alá nem eső erők létében, melynek legfontosabb neme a hit egy vagy több anyagtalan isten létében.

Ilyen a hit, hogy a mienken kívül más testekkel kapcsolatban is lefolynak eszméleti folyamatok. E hit mások eszméletében hit objectiv létben, akár tulajdoníttassék ezen eszmélet az előbbi bekezdésben említett anyagtalan istenekéhez hasonló természetű lelkeknek, akár nem.

Dolgozatom második része, remélem, ki fogja mutatni, hogy e nagyon különféle fajtájú objectivumok létének értelme vagy meghatározása saját eszméletünk subjectiv fogalmaiban és a bennök való hit keletkezésének módja hasonlótermészetű, mint azon objectivumokra, melyeket az első részben tárgyaltam.

Pikler Gyula.

ÉRTESÍTŐ.

*A neveléstudomány kézikönyve. Irta Felméri Lajos. Szerző saját kiadása.
Kolozsvártt, 1890.*

Irodalmunk tudományos művekben szegény, s minden ily műnek megjelenése feltűnést okoz; de hogy e feltűnés oly eclatans módon nyilvánuljon, mint Felméri jelen művének megjelenése alkalmával, az nálunk is szokatlan jelenség. Napilapok vezér- és tárczacikkeiben üdvözölték s a közönség valódi érdeklődését mi sem bizonyíthatta inkább mint azon tény, hogy a mű első kiadása egy félév alatt elfogyott s ma már a második kiadás forog közkézen. Minél szokatlanabbak azonban e tények irodalmunkban, annál figyelemreméltóbbak azok, kivált a bírálóra nézve, kinek számot kell vetni úgy a művel valamint azon hatással is, melyet előidézett.

Szerző előre számított e sikerre. Ezt lehet legalább következtetni azon önérzetes hangból, melylyel könyvének előszavát kezdi. A hazai paedag. írókat két csoportra osztja: metszőkre és örökre s nagyobb részüket ez utóbbi csoportba sorozza mint «a kik bámulatos buzgalommal őrlik le német mestereiknek ezerszer fölelevenített mondókáit». A mit azok eddig összeírtak, az nem ér semmit: «most először — ő általa — szólal meg a nevelés mint tudomány, még pedig inductiv módon!»

Az inductiv módszer virágkorát éli. Ma már nemcsak a tapasztalati tudományokat, de az inductiv természettudományoktól fogva a deductiv mathesisig mindent inductiv módon írunk. Azonban az egész világ által követett inductiv módszer s a Felméri inductiv módszerben írott neveléstudományában látható inductio között nagy a különbség. Az általánosan elfogadott inductio felsorolja az egymemű tényeket s miután azokban mintegy szemléltette, láthatóvá tette ki-

mondja, vagyis levonja a szabályt. Felméri könyvének minden fejezetét egy tuczatra menő hangzatos, legtöbbször erőltetett, gyakran nem is eléggé világos phrazissal kezdi meg, ezeket megvilágítani, bizonyítani igyekszik egy csomó régibb és újabb keletű anekdotával, jellemrajzzal, idézettel s ezt nevezi inductiónak. Igaz ugyan, hogy a fejezetek végén, bár nem mindenütt, ő is oda veti, hogy már most vonjuk le a következtetéseket, vagy hogy «a fennebb elmondottak után azon következtetésre jutunk», — csak hogy e következtetések rendszerint oly természetes folyományai az elmondott anekdotáknak, mint a női hajnak a csokros kalap, azaz gombostűvel vannak összefűzve. Hogy az inductióról vallott ily nézetek mellett ezen inductív neveléstudomány a nevelés és az ember közötti viszonyból, a társulás és nevelés törvényeiből indul ki s 122 lapon át foglalalkozik az *általános bevezető* meghatározásokkal, hát ez csak kiegészíti ezt a specialis inductiót. Azonban az elnevezés fölött ne vitatkozzunk. A fődolog nem az, hogy mily módszer szerint vannak földolgozva a tények, hanem hogy *maguk e* tények mily értékkel bírnak? Felméri határozottan elítélőleg szól az eddigi paedagogiai munkákról (lásd: Előszót) mint «a melyekben nyoma sincs a gyermeki természet megfigyelésének»; ő akarja bevezetni az olvasót abba a lélektani laboratoriumba, hol oly édesen esik megfigyelni az időt és ezt ő mindenek előtt hangsúlyozza, hogy a *saját gyermekeiről tett megfigyeléseket vette számba* s ezeket bővítette ki az angol és francia irodalom ide vágó monographiáival. Ő a ki maga saját megfigyeléseiből indult ki, jogosultnak érzi magát megvető elítéléssel szólani az eddigi paedagogiai művekről. Hogy eme sokat ígérő bevezetés után minden gondolkozni tudó ember keresi azon «saját megfigyeléseket», melyek a szerzót ily önérzetes hangra bátorítják, az már csak természetes, hanem hogy e megfigyeléseket az egész vastag könyvben ugyancsak szórványosan találja föl a kutató, az e hang mellett nem egészen természetes. Van ugyan a könyvben számos tény felsorolva a gyermekeletből, de ezeket Felméri, a ki elítéli a nem közvetlen megfigyelést s a német forrásokat, Perez, Taine s a legtöbbet a német Preyer után idézi. Hanem, miként látni fogjuk, szerző nem csak ez egyben mond ellent önmagának. Hogy azonban igazságtalan ne legyek iránta, be kell ismernem, hogy a vastkos könyv figyelmes átnézése közben 9, mond kilencz esetet találtam, hol saját megfigyelésére hivatkozik. Így megfigyelte, hogy 16 hónapos gyermeke ha valamit szeretett, úgy tett, mintha azt szagolná; hogy

egy ismerősének 27 hónapos fia nem tudta a fehér és sárga virágokat megkülönböztetni; egyszer 2 éves és 2 hónapos fia azt mondta: tegnap itt fürödtünk; hogy ugyanaz 20 hónapos korában leány testvérének mondogatta: jó viselje magát! stb. Idézniem kellett e megfigyeléseket, hogy az olvasó tisztában legyen azok természetével és értékével. Egy nevelőt, egy bölcsészt gyermekének szellemi fejlődése érdekel, azért a gyermek öntudatra ébredésének első nyilvánulásait fogja megfigyelni. Felméri megfigyelései inkább a dajkára vallanak, mintsem a bölcsészre s ő ezen semmit mondó néhány észrehevés (s nem megfigyelés) alapján följosogítva érzi magát kicsinylő megvetését fejezni ki az egész magyar paedagogiai irodalom iránt. Tagadhatatlan nem hiában tartózkodott Angliában, hol mint ezt nem rég halottuk, közmondás, hogy «a szerénység az asszonynak legszebb erénye, de a férfit megrontja».

Felméri vaskos könyve négy szakaszból áll. Az első szakasz (ezen inductiv művében) a nevelés általános kérdéseivel foglalkozik. Minthogy ez tartalmazza a főelveket, behatóbb figyelmet érdemel. A szerző művét azzal nyitja meg, hogy Puffendorft, Hobbest és Schopenhauert egy föltételezett esetre vonatkozó ítéleteikben kicorrigálja, a mi igen imponáló bevezetés, mert a ki első soraiban is ily tekintélyeket igazgat helyre, közönséges ember nem lehet. Ezután belekezd a nevelés és ember közti viszony tárgyalásába, fejtegetvén a nevelés célját, mely szerint: az állatnak foglalkozása: *küzdés a létért*, ellenben az embernek: *küzdés az erkölcsi eszméért*. Az ember társaságban társaságra születik, mely a jóakarát és humanitás bölcsője. E társaságban nemcsak a gyülekezés, adásvevés és közlekedés helyei (templomok, piacok, közterek, utak, stb.) közösek, hanem a vágyak és nézetek jelentékeny része is. Ezek lassanként szokásokká, életszabályokká, törvényekké válnak, melyek kötelezők mindenkinek a magaviseletére, *irányadók a gondolkodására*, s ezen minták közé beilleszkedést célozza az ifjúság nevelésének első szakasza (6. l.).

Az emberi társaság nevelő hatása a társulás szertelen hajlékonyságából származik. Az egyesnek a társaságban azt kell éreznie, a mit mások éreznek, azt tartania igaznak, a mit azok tartanak. Sokszor olyat is el kell fogadnia, a mit egyáltalán nem ért és olyan intézményeknek engedelmeskednie, melyeknek helyességében nem hisz; de mindezt kell és szükséges, mert az ember másokkal társaságban mindenható, embertársaitól elkülönítve tehetetlen, bizvást

idiota lesz (10, 11. l.). *Egyéni tehetségeinket az alkalmazkodás törvényei értelmében kell kifejtenünk*, mert az emberies működés mindenütt a tanulással s az alkalmazkodással kezdődik (8. l.). Az állat törvénye a műösztön, *az emberé az alkalmazkodás* (5. l.). Könyvének befejező részében (XL. Fejezet 669. l.) a jellem tárgyalásánál is az alkalmazkodásban látja a jellem alapvonását s a társaság kívánalmaihoz való alkalmazkodásban a jellem fő erényét. Ezen sarkalatos nézetek elmondásával egyidejűleg összehasonlítás történik az ember és az állatok között. Az állati családéletet a nemi ösztön alapítja, tartja fenn, míg az emberi család az erkölcsiség fészke és iskolája. Az állat csak őseitől örökölt műösztoneire támaszkodik, csak a megélhetéssel gondol. A tapasztalat közös velünk és az állatokkal, de az emberi tapasztalat merőben más. Az állat külső arculatában szintúgy, mint beltermészetében őseinek hű képmása, ellenben az ember csak dispositióiban éri magát az ősöknek lekötve (6. l.). Az állat csak a létezéssel, az élet és a nem fentartás gondjaival törődik, az ösztön sarkalása megszüntével semmi sem jut eszébe. Így ír az állatokról, csakhogy sokkal bővebben.

Ezen sarkalatos tanait egészítsük ki most a harmadik vonással, mely nem a könyv bevezető fejezetében olvasható ugyan, hanem több helyütt is, még pedig elég érthetően, mint ezt később látni fogjuk, s ez a *természettudományi ismereteknek kicsinylése*, azok terjedésének helytelenítése és kárhoztatása, mint *a melyek csak rombolnak s a demokráciával kezét fogva minden nemeset és szépet felforgatnak*. (Lásd 454 és következő lapokat.)

Ezekben megtaláltuk Felméri könyvének vezéreszméit, a fonalat, mely köré fűződik a többi tartalom. Az embernek bele idomítása, mondjuk belenevelése a fennálló társadalmi formákba az alkalmazkodás tana, továbbá az embernek, mint lelkes lénynek az állatvilág és természet fölé emelése, valamint a természettudományok kárhoztatása éppen nem új, sőt nagyon régi és ismert tanok. E három fővonás együttesen tette ki főjellegét azon hires nevelési rendszernek, melyet két évszázadon át bámult a világ s melyet valamennyien jól ismerünk e néven: *jezsuita nevelés*. Ezt újítja föl most Felméri, ennek szolgálataiba szegődik s ezen nevelés apostola gyanánt lép föl.

A társadalomba illeszkedés vagyis alkalmazkodás és utánzásra nevelés tanát, ezt a lelki dressura és elnyomatás mesterségét elítélte már régen a kor fölvilágosodása s kénytelen azt elítélni minden józan

gondolkodású ember nemcsak politikai vagy társadalmi szempontból, hanem az egyéni fejlődés szabadságának, a lelki erők kifejlesztésének szempontjából is. Az a Felméri által sokszor kicorrigált, czáfolgatott, sőt kicsinyelt Rousseau elévülhetlen érdemeket szerzett magának azon nevelési elv megállapításával, hogy az egyént nem a társadalom keretébe kell beleerőszakolni, hanem önálló embert nevelni belőle, vagyis individualis tehetségeit fejleszteni ki. Ez ellenében már nehéz lesz arról meggyőzni a világot, hogy «az öntudatos utánzás valóságos iskolája a tapasztalatnak, termőföldje a férfierénynek és előkészítője a férfi erénynek» — mint ezt szerző állítja a 631. lapon. Ő mindenütt nagy megvetéssel beszél az utilitarius nevelésről, vajjon lehet-e annál utilitarisabb s mondjuk ki kárhozatosabb nevelés, mint beleerőszakolni az egyedet a társadalmi formákba s az emberi lélek legnemesebb tulajdonának az *alkalmazkodást* hirdetni s ezen tulajdon kifejlesztését tűzni ki nevelési czélul? Nem abban áll-e az egyed érvényesülésének, másrésről a társadalom egészséges fejlődésének legfőbb garantiája, sőt mondjuk ki, az erkölcsi törvények megvalósításának legerősebb biztosítéka, hogy az egyént tekintet nélkül a társadalmi kényszerhelyzetre gyermek kora óta annak követésére tanítsuk és szoktassuk a mit a józan ész és megfontolás helyesnek, jónak mond? Nincs arra szükség, hogy a társadalom kényszerítő hatásának kezére dolgozzunk, eléggé átalakítólag hat — még pedig hátrányosan — a társadalom a maga merev formáival az egyedekre s főként ezek jellemére. Nem az alkalmazkodás hozza-e létre az egyénben épp annyira megvetendő, mint a társadalom egészében káros *servilismust*? Nincs-e elég alkalom sajnosan látni az alkalmazkodás káros befolyását az egyéni önállóságra a társadalom által teremtett típusokban, minők a katonai, papi, hivatalnoki stb. típusok? Az alkalmazkodás tana nem egy szabad nemzetnek, hanem a kasztrendszernek iskolájába való! Hagyjuk csak nyugodni e kisérteteket, még nincsenek annyira meghalva, hogy egy erős hívó szóra életjelt ne adhatnának, ez pedig aligha volna kívánatos.

Azonban végre is ez lehet felfogás dolga, melyet mint helytelen elítélhetünk, de agyon nem verhetünk. Épen az a sokat czáfolgatott Rousseau-féle, ma már sok tekintetben érvényesült szabad szellem az, mi köteleességünké teszi, hogy mások véleménye iránt, ha azt nem is osztjuk; legyünk elnézéssel. Van azonban Felméri álláspontjának más gyöngéje is. Ő ki magát a figyelmes nevelőben «a gyermeki természet Columbusának» nevezi (Előszó) s ki miként láttuk saját gyer-

mekénél 9 esetet meg tudott figyelni, egyáltalán nem méltatja figyel-
mére az állatvilág lelki életét. A hol csak az állatokat említi, pedig
gyakran és hosszasan beszél róluk, ugyanazzal a kicsinyléssel bánik
el velük, mint a magyar paedag. írókkal. Hogy az embernek hajlamai,
érzelmei, képességei sokszor nem is sejtett nagy mértékben találhatók
föl az állatoknál, hogy ezek is tudnak szeretni, hivek, hálásak lenni,
hogy ismerik a kötelességérzetet, lelkiismeretet, szánalmat, a helyeset
és helytelent, a gőgöt, a hiúságot, a féltékenységet, bosszú érzetet
vagy a ravaszságot, s hogy az állat szellemvilágának megfigyelése
vezetett rá az önmagával tehetetlen gyermek lelki világa sok pro-
blemájának megértésére s hogy sok nagy bölcész és paedagogus
nem tartotta hálátlan dolognak épp ezért behatóan foglalkozni az
állatok lelki világával (mint Perty, Wundt, Waitz, Büchner, Fuchs,
Vignoli stb.) — ezt Felméri látni nem akarja.

Magában véve az a tény, hogy szerző az állatvilág lelki életét
kevés figyelemre méltatja egy neveléstanban, nem volna feltűnő, ha
könyvének két első fejezete csaknem kizárólag az ember és állatvilág
szellemi életének összehasonlításával nem foglalkoznék. Így akarat-
lanul feltűnik ama merev visszautasítás, melylyel az emberi és állati
élet, értelem és szellemvilág legcsekélyebb hasonlósága ellenében
viselkedik. Azt nem tehetjük föl róla, hogy az újabb kor bölcészete-
nek physiologiai kutatásait s megállapított eredményeit ne ismerné,
miért föl kell róla tennünk, hogy ezt céltudatosan teszi. Ő ugyan
nem mondja ki miért, azonban rendszerének fölismerése és könyvének
átolvasása után az ép oly egyszerű, mint világos. Felméri, ki a
természettudományok terjedését tartja korunk legnagyobb veszedel-
mének, nem ismerheti azt be, hogy az emberi és állati lélek ugyan-
azon törvények alatt áll és hogy e törvények megértéséhez a természet-
tudományi ismeretek vezetnek bennünket, miért ezekből kell merítenünk
az utasítást az emberi lélek fejlesztéséhez s ezekből következtetni az
ember rendeltetését s hivatását, mi nem lehet egyéb, mint küzdés
a létért, mit ő csak az állatok számára enged meg. Ő az ember ren-
deltetését az erkölcsi eszmékért való küzdelemben keresi, mintha ezek
nem szükségszerű folyamányai volnának természeti ismereteinknek
s a dolgok természeti törvényekből meritett tapasztalatainknak. Mivel
azonban ezt beismerni nem akarja, álláspontjához az indokoltságot,
vagy is a talajt az emberi természetnek és léleknek különállásában
keresi. Ebben keresték és találták azt fel az előbbi századok scholas-

tikusai is s ebből az álláspontból zavarta ki őket azoknak a természet-tudományoknak az elterjedése, a melyek Felméri szerint «oly forradalmár természetűek s keresve keresik a mit leromboljanak, kezét fogva a demokratiának nevezett másik arámlattal».

Hogy Felméri mint bölcész mely véleménynyel van a természet-tudományokról, az kevésbé tartozik reánk. Az ő könyvében azonban a nevelő, a gyermeki természet megfigyelője szól s ha ez nyilatkozik elitélőleg a természettudományokról, megkövetelhető, hogy azon megfigyeléseket, melyek ezen ítéletre vezették, mint ez ítélet lélektani s nevelési szempontból egyedül jogosult indokait velünk közölje. Ilyenek után azonban hasztalanul kutatunk. Sőt ellenkezőleg, szerző maga több helyen igen helyesen beismeri, hogy a gyermek legalkalmasabb és legkedveltebb szemléleti tárgyai a természeti testek, az állatok, madarak, virágok stb., melyek tipikus alakjukkal, felöltő szín- és fénygazdagságukkal legelőbb ragadják meg figyelmét. Ezekben ismeri föl legelőbb a közös vonásokat s teszi meg az összehasonlítást, s ezeken ismeri föl a különbözőség jegyeit s ezeken tanulja meg az el-sajátított ismeretanyag osztályozását, rendezését, majd a dolgok okozati összefüggését, s ezek alapján érlelődik oda, hogy a dajka első meséjét megértse, vagy hogy játékába bizonyos tervszerűséget vigyen be. Sőt a 466. lapon mint követendő példára utal: hogy «Shakespeare-t, Molièret, Gibbont, Niebuhr-t, Byron-t, Porsont és sok más kitünőséget egyáltalán nem fogtak ideje korán humán tanulmányokra, hanem nagyon helyesen időt engedtek szülőik vagy hozzátartozóik elméjöknek a kültermészet megfigyelése által való természetes gyakorlódására és izmosodására. E megfigyelés hatványra emeli az ifjú felfogását s megtanítja benlátásra és rásegíti a fölfedezésre; s ha egyszer erre az erélyre szert tett, soha el nem felejtí, sőt vele megveti későbbi haladása szilárd alapját».

S hogy ennyi bevallott igazság daczára még is kárhóztatja a természettudományokat s azokat főleg a serdülő ifjakra nézve tartja veszedelmesnek (467. lap.), azt épp oly feltűnő a mely eredeti módon indokolja meg. «Az irodalmi studiumok természete, módszere, nagy részben tárgya is személyes; ellenben a természettudományoké személytelen. Amazok mívelik a jó, az erény és a kötelesség iránti izlést (talán érzést) és a hazaszeretetet; ellenben a természettudomány természeténél fogva cosmopolita. Ez nem ismer sem szülőföldet; sem hazai határokat; tehát neki nem léteznek sem Alpok sem Pyrének, sem

Duna, sem Kárpátok, holott a történelemben és irodalomban ezek ki-magasló egyedek» (459. l.). Ezután Duruy Albert (tehát nem Viktor?) nyomán a természettudósoktól megtagadja a haza, nemzet vagy rokonok iránti szeretetképességét s így folytatja ezután saját szavaival: «A természettudomány az anyagvilág törvényeinek fürkészése miatt nem ér rá szítani a hazaszeretet tüzét, a történelmi és aesthetikai érzéket. Az *igaz* szorgos kutatása miatt elszíntelenedik a *szép* és *jó* valóban humanus köre (460. l.). A specialista vegyész az anya könyvét nem a bú kifejezésének tekinti, hanem konyhasó, szikso és phosphorsavas mészoldatnak, mint a hogy a puszta physiolog a virágot sejtek tömegének és rovarok laktanyájának tartja» (461. l.). «A természettudomány összetöri a szív antik irányzatát, lenézi a multat, s az irodalom (e szón általán szépirodalmat értve) és művészet embereit a multból reánk maradt koldus aristokratáknak tekintvén, velük szembe állítja a jólét, a vagyon gazdagjait, a kényelem királyait, kik a művészet iránt színvakok s a költészet alkotásai iránt érzéketlenek és izlésben koldusok (455. l.). «A természettudomány forradalmár természetü s keresve keresi a mit leromboljon. Ez a tudomány ma egy nagy áradat, mely a democratiának nevezett másik áradattal kezefogva minden régi felfogást és antik intézményt elsöpréssel fenyeget» (454. l.) Az igazi demokraták és valódi *természettudósok utilitariusok* (455. l.) s a természettudomány lényegében jacobinus» (463 l.).

Ha az ember e tanokat Kalocsáról hallaná, nem lepnék meg, de hogy egy egyetemi tanszék tanára komolyan hirdesse a lépten-nyomon látható tények ignorálásával s félremagyarázásával indokolt ezen állításokat, méltán kelthet feltűnést. Lássuk sorjában e vádak értékét.

Felméri a természettudósoktól vagy az ezen tudományok kedvelőitől megtagadja a hazaszeretet képességét, mert azt szerinte az emlékek, a hagyományok, legendák és a humanus tudományok ébresztik. Önkénytelen kísértetbe jövök azt feltételezni, hogy Felméri nem tudja mi az a hazaszeretet. Hát az emberiségnek az a nagy tömege, a melyet senki sem tanított se hagyományokra, se legendákra, se humanus tudományokra (a földművelők, iparosok) nem bírnak hazaszeretettel? Vagy vegyük az ellenkező példát. Három évszázad óta az egész Európa iskoláiban sokkal behatóbban tanították a görög és római hagyományokat, emlékeket és legendákat, mint a saját nemzetükét s tanították a humanus latin tárgyakat, a szerző okoskodása szerint nem az egész Európának görög és latin hazaszeretettel kellett volna-e birnia?

A hazaszeretetet az emberi lélek alapérzüllete, mely áthatja összes érzelmeit s irányítja egész gondolkozását. Ezt senki sem tanulja el mástól, hanem születése esetlegességének s nevelkedése összbenyomásainak szükségszerű következménye ez mindenkinél. Az a tény adja meg a hazaszeretnek physikai alapját, hogy az ember valamely éghajlat alatt születik, hogy egész szervezeté ezen éghajlat viszonyaihoz alkalmazkodik, s hogy ennek folytán más helyen nem is érezheti magát oly jól, mint születése, illetve növekedése helyén: s a hazaszeretnek erkölcsi alapját megadja az a másik tény, hogy az ember helyhez kötött családba, szokásokba, nyelvbe, életmódba, bizonyos társadalomba és intézményekbe születik belé, azokban növekszik föl s azokba éli be magát, azok szerint gondolkodik, azokhoz alkalmazza életmódját s azok között érzi magát viszonylag legjobban. Nem a múlt, vagy a volt, nem is a képzeleti világ, hanem a *létező viszonyok* benyomása ébreszti az emberben a ragaszkodást a fennálló intézmények és összeköttetésekhez. Felméri egyoldalú okoskodására legalább is annyi indokoltsággal állíthatnánk mint ő, hogy a humanus ismeretek a multtal foglalkoznak, a természettudományok a jelennel s így épen azon viszonyok megértéséhez szolgáltatják a kulcsot, melyek bennünket kötve tartanak. A hagyományok vagy emlékek tudatják velünk kik voltak a dédapáink s ősapáink: a természettudományok megismertetik velünk lakóhelyünket, hazánkat, gyermekeinket és saját személyünket. Valjon hol az az ember, a ki jobban ragaszkodott volna hirtől ismert dédapjához, mint sajátgyermekeihez? Ugyanilyen helytelen az az állítása Felmérinek, hogy «a természettudományok cosmopolitikus természeténél fogva ezekre nézve nem léteznek sem az Alpok, sem a Kárpátok». Nemcsak a természettudományok, hanem minden tudomány épp úgy, mint a művészetek is cosmopolitikus természetűek, a mennyiben az azok alapját képező igazságok és az azokat szabályozó törvények általános természetűek; de hogy bármely tudósnak ne legyen hazája s ne lelkesítse a hazaszeretetet, ez egyszerűen oly ráfogás, melyet a mindennapi tények lépten-nyomon megczáfolnak, s melyet bővebben czáfolgatni fölösleges volna. Hogy pedig a természettudományok cosmopolitikus természetük daczára is mennyire képesek a hazaszeretetet ébreszteni és ápolni, arról meggyőződhetik Felméri Herman Ottónak a halászatról írott könyvéből, vagy akármely más tudósunak a hazai dolgokra vonatkozó valamely művéből. A hazaszeretnek épp úgy, mint bármely más érületnek is alapföltétele a megismerés, s az a ki

a Kárpátok természetrajzi viszonyait ismerteti meg, legalább is járult anynyival, ha többel nem a hazaszeretet emeléséhez, mint a ki a Kárpátokhoz fűződő valamennyi hagyományt vagy legendát összegyűjtötte.

Tagadhatatlan tény az, hogy az emberi lét lehetősége a földön merő anyagi föltételektől függ s ezek törvényeinek megismerésére vezet bennünket a természettudomány, ezért a természetismeretek terjedésétől függ a földművelés, az ipar, a kereskedelem s ezzel anyagi jólétünk fejlődése, ezzel pedig karöltve jár a művészetek emelkedése s a politikai institutiók fejlesztése, sőt a népesedési viszonyok alakulása is. A természettudományok teremtik az anyagi jólétet, a nemzeti létszám emelkedésének és a művészetek fölvirágzásának ezen alapföltétel s a ki a természettudományok elhanyagolását predikálja, az rosszgalatot tesz nemzetének.

Felméri azon másik vádjára, hogy a természettudományoknál az *igaz* szorgos kutatása miatt elszintelenedik a *szép* és *jó* valóban humanus köre, egyszerűen megfelel az a czáfolhatlan tény, hogy minden *szép*, még a legelvonótabb művészi ideák is mindenkor a természet megfigyelésére alapuló szemléletben gyökereznek. A művész a szépnek mértékét a természetből veszi s ezt mindig a természet törvényeinek örökigazságaiból meríti. A költők legnagyobbika Shakespeare mondja: «az igazságnak nincs díszre szüksége, hogy szép legyen». A képző művészetek összes díszítéseiket a természetből merítik (állati, virág alakzatok). A hangművészet természetes hangok (szellőstutogás, mennydörgés, madárdal stb.) utánzására törekszik s a legbájosabb phantasiájú költészet is csak addig szép, addig élvezetes, míg a természet törvényeinek határai között mozog, a mint ezt elhagyja, észszerűtlen lesz, élvezhetlenné válik. — Hogy pedig a természettudományok miatt szenvedne a jó valóban humanus köre, arra megfelel maga Felméri, könyvének 621. lapján a következő sorokban: «A jelenkori erkölcsi vérszegénységet némelyek a kor materialismusának és az élet praktikus irányának tulajdonítják. Ha azonban tekintetbe vesszük, hogy a humanitás érzete épen a jelen században tett rendkívül nagy haladást, lehetetlen, hogy a felebaráti szeretet, vagy mondjuk a legmagasabb rendű humanitás vallása iránt való közöny, magának a kor irányzatának lehessen hibája».

Hogy a természettudomány lenézi a szépirodalom és művészet embereit, ez oly vád, melynek bebizonyításához kevés a Darwin esete hivatkozás, ki idősebb korában már nem tudta élvezni a költésze-

tet. Ez ellenében csaknem valamennyi kiváló nagy természettudósról köztudomású tény, hogy pihenő óráiknak legnagyobb élvezetét a nagy költők műveinek olvasásában találták s csaknem valamennyinek volt egy-egy kedvencz költője. Valamint megfordítva is sok nagy költőről tudjuk, hogy üdülést a természet zavartalan élvezetében kerestek s szellemük rugékonyságát ott nyerték vissza. Sőt az újkor egyik legnagyobb költője Göthe, köztudomásúlag korának egyik legnagyobb természet-tudósa is volt.

Hogy a természettudományok forradalmi természetűek, azonban e szónak legnemesebb értelmében, az csak dicséretükre válik, s ebben rejlik legfőbb érdemük. Tény, hogy nemcsak az emberi jólétet mozditják elő, hanem minden egyes természeti igazság fölfedezése az egész szellemi és erkölcs-világra átalakítólag hat, új intézményeket, új szokásokat, új nézeteket, új fölfogást és új izlést teremt. A természettudományi igazságok megállapítása fejlesztette a bölcsészetet, a tudományok többi ágát épp úgy, mint a művészeteket mai magaslatukra, s azoknak további haladásától függ ezeknek fejlődése is. Hogy azonban a művészileg is valóban becses műveknek a természettudományok fejlődése nemcsak hogy nem árt, de azoknak valódi méltánylatát mozditja elő, azt eléggé igazolják a költészet és művészetek örök becsü termékei, melyeknek valódi méltánylatát épen a természettudományok elterjedésével megértett izlés és tudományok biztosították. Az oly absurd állítás pedig, hogy a természettudós anyja könyeit csak konyhasó, szikso stb. oldatnak tekinti, czáfolatra nem szorul. Ezt még ha ténynek fogadnók is el, abból épp oly kevésbé lehetne fegyvert kovácsolni a természettudományok ellen, mint a hogy a művészetek ellen mit sem bizonyít Felméri azon másik példája (629. l.), hogy: «Vannak színművészek, kik csak azért figyelték meg szeretteik haldoklását, hogy a haldoklás mozzanatait annál hívebben tudják utánozni a színpadon».

Szükséges volt azonban e tárggyal bővebben foglalkozni, azon egyszerű okból, mivel szerző könyvének egy egész (IX.) fejezetében a legélesebben kel ki az *utilitarius* nevelés ellen, a nélkül, hogy világosan bevallaná, hogy mit ért az *utilitarius* nevelés alatt. A ki művének e fejezetét olvassa, azon hiszemben van, hogy Felméri különbség nélkül a tanítás anyagára, az ismeretek nagy tömegének beemléztetése ellen emel szót s azt kárhoytatja. A megtévesztés pedig annál inkább sikerül neki, mivel a tanítási irányzatokat a magyar olvasó közönség előtt meg nem szokott elnevezésekkel jelöli. Ő a klasszikus

irányt, melyet közönségünk a latin-görög nyelvtanítás szerint jellemez, *liberalisnak* nevezi, ellenben az realis irányt vagy is a természettudományok tanítását utilitarismusnak. Hazai közönségünk ezzel szemben, megszokta már épp a reális irányt tekinteni liberalisnak, minthogy nálunk az orthodoxiát a klasszicizmus képviseli s a realis iskolákat az újabb kor liberalis eszméi teremtték meg. Csak ha valaki figyelemmel olvassa e fejezetet s összehasonlítja azt a 450. lapon kezdődő *XXX-ik* fejezettel, lesz vele tisztában, hogy Felméri az oly élesen támadott utilitarizmus alatt tulajdonkép nem egyebet ért, mint a természettudomány tanítását. A 455. lapon ki is mondja, hogy «demokraták és természetvizsgálók az utilitáriusok». Könyvének csak nem minden fejezetében támadja az utilitarius nevelést, ezt nevezi korunk nevelése legfőbb tévedésének, ennek tulajdonít minden rosszat, s hogy azt teljesen diszcreditálja, a napjainkban annyira hangoztatni szeretett túlterhelést is erre viszi vissza. Tudva azonban, hogy e támadásban mily intentio vezet a szerzőt, azt kiki kellő értékére szállíthatja le. Különbben maga szerző sem hiszi azt komolyan, a mit mond az elmét túlterhelő nevelés ellen. Könyvének 329. lapján maga mondja: «Az újkori oktatásnak a régítől való eltérése épen azon sarkallik, hogy a tanuló érzésmódjával is hozzá járul a tantárgyhoz. Régen a tanuló szót ragasztott szóhoz s a betanultakat elméjére aggatta. Ma azt akarjuk a szemléletekkel és emótiókkal elérni, hogy a tanulmányok a tanuló érzésében kapjanak színt. Régen a növendék a könyv rab-szolgája volt, ma a tárgyakkal állítjuk szembe és időt engedünk a megfigyelésre és gondolkozásra. Régen abstractiókat adtak eléje, ma magukat a dolgokat stb. Ezzel a szerző megfelel magának a túlterhelésről annyit hangoztatott panaszaira.

Mielőtt azonban a bevezető résztől tovább mennénk, Felmérinek még egy tévedését kell helyre igazítanunk. Ő a IX. fejezetet e sorokkal vezeti be: «Sajátságos hogy a tudományokban való haladással nem jár együtt a műveltségben való haladás, sőt e két fél közt hovatovább mind nagyobb kezd lenni a hézag. A tudás sok oldalúságához képest elmaradott az érzés és akarat fejlettsége. És a rohanva haladó tudomány háttérbe szorítja a műveltséget és mindinkább előtérbe állítja a tulajdonképeni tanulságot». Ha e panaszt laikus ember emeli, ki lelki műveltség és társadalmi csiszoltság között nem tud különbséget tenni, úgy ez érthető; de hogy egy sokat olvasott nevelő mondilyent, az jogosan lép meg mindenkit. A legelemibb lélektanban olvas-

ható, hogy a léleknek minden gondolata örömmre vagy fájdalomra hangoz, érzést kelt, s az érzés a szülő anyja az akarásnak, miből szükségszerűleg következik, hogy az elme vagy öntudat be nem fogadhat egyetlen ismeretet vagy gondolatot, mely kihatással ne volna érzelmi világára s akaratára is. És íme a lélektannak ezen elementáris tételével szemben, akad egy nevelő, ki ismerni vél tanítást nevelés nélkül vagy megfordítva. Ez már régen meghaladott álláspont a nevelésben. Lehetnek a nevelésben hibák: lehet az egész nevelés egyoldalú, lehet félszeg, sőt lehet az akaratere nézve bénító, vagy erőltetett és cél-tévesztett, de az mindenkor oktató nevelő lesz.

Felméri könyvének második szakaszában a testi neveléssel foglalkozik. E rész, mely hírnevesebb orvosok és gyógytani folyóiratok nyomán van elég részletességgel tárgyalva, a könyvnek legbecsesebb részét tenné ki, ha abból az újabb kor paedagogiájának legfigyelemre méltóbb törekvését a *munkatanítást* teljesen ki nem hagyta volna. Ő ismeri a munkatanítás jelentőségét, az érzékek ápolásánál meg is emlékszik arról; minthogy azonban a szeméi előtt lebegett nevelési rendszerbe ez nem volt beilleszthető, a testi nevelés keretéből ő is teljesen kihagyta azt, s az érzékek nevelésénél is csak mint olyan segédeszközt veszi figyelembe, mint a mely a realis életpályák követőinek haszonhajtó mellékfoglalkozásuk lehet. Futólag ugyanott említi ugyan, hogy a kézi munka az erkölcsi nevelést is elősegíti s az érzéki vágyakat csillapítja; de míg a testi nevelésre fordított egy kötetre menő, részben még a játékok különböző nemeit is egyenkint felsorolja s azokat ajánlja, azoknak a testre és lélekre való hatásukat ismerteti, addig elégségesnek tartja a testi munkáról csak úgy futólag, néhány odavetett phrasissal emlékezni meg.

Felméri könyvének harmadik szakasza az értelmi nevelésről szól. Az alaphangot ebben is az fejezi ki, hogy maga a tanultság, a tudás utilitárius; ellenben a műveltség liberalis és humanus. Itt volna helyén, hogy a megkülönböztetést a tudás és műveltség között szabatosan körül írja; ezt azonban hasztalan keressük. Csak a szakasz végén a tantárgyak jellemzésénél szerzünk tájékozódást, hogy az utilitárius nevelés tulajdonképen a természettudományi ismeretek oktatásából áll. Újat könyvének e részében sem mond. A neveléstan végén megállapított elveit rendre felsorolja: hogy a nevelő legyen tekintettel a tehetségek kifejtésére, hogy tartsa tiszteletben a gyermek egyéniségét stb.; de hogy ez elveket miként kell, vagy lehessen az ő fő-

elvével, az alkalmazkodással s a társadalomba illeszkedéssel és utánzásra tanítással összeegyeztetni, arról mit sem mond; vagy hogy e két tan homlokegyenest ellenkezik egymással, azt nem veszi észre. Mint az egész könyvben, úgy e szakasznál is szereti szerző az általánosságot, mely a gyakorlati nevelésre semmi értékkel nem bír, mivel nem alkalmazható. Ilyen a (260. l.) gyermeki tapasztalásra adott utasítása. «A gyermeknek engedjünk időt, hogy értelmét tapasztalattal bővítsse ki, mert tapasztalat volt minden korban az emberek első tanítója s az lesz ezután is értelmi formálódásunk egyik szegletköve.» Hogy a gyermek tapasztalatszerzésre nem képes, s tapasztalati anyagot csakis a szemlélődés alapján gyűjthet, azt szerző nem veszi figyelembe. Azonban nemcsak a lélektannal, de önmagával is ellenmondásba jő, midőn könyvének XXXI. fejezetében a gyermekszobába a meséket, még pedig az Aesopi meséket kívánja bevinni, mivel mint mondja: «Aesopus a gyermekvilág legrégebbi klasszikusa, hírneve, mint meseíróé a gyermekszobában csodálatos hatású». Hogy hol vette szerző ezt a sajátos tapasztalatát, arról hallgat; minthogy azonban az Aesopi mesék oly tapasztalati igazságokat szemléltetnek, melyeket a gyermek meg sem érthet, tisztában lehetünk vele, hogy ezen állítása a többi «saját megfigyelésével» egyenlő értékű. Azonban eltekintve Aesopus meséitől, szerző, ki ismételten ki kel a sok ismeretanyag betanítása ellen s hangsúlyozza, hogy a gyermeket saját tapasztalataira kell utalni; lándzsát tör a gyermekmesék, s a képzeleti világban mozgó regék és tündérmesék, elbeszélések mellett. Hogy ebben a legnagyobb ellenmondás van s hogy az egyik irány a másikat teljesen kizárja, azt ő nem látja. Könyvének XXIII. fejezetében a leghelyesebb nyomon jár, midőn kimondja, hogy: «érzékeink gyakorlása a legjobb bevezetés az értelem nevelésére», s hogy a «mechanikai ügyesség az első rendű értelmi műveleteknek a segítője»; s hogy az «egyéni megfigyelést és tapasztalást semmi sem pótolhatja», általán igen sok érdekset és helyeset mond el a közvetlen tapasztalatról Spenczer, Bain és a sehol meg nem nevezett Wundt nyomán; de hogy ezen tanokat miként véli összeegyeztetni a tündérmesék s az Ezeregyjé-féle olvasmányok lelkesedésig menő pártolásával, arról sehol egy szó sincs. A XXVIII. fejezetben a képzelet tárgyálásánál az ellenmondás még szembetűnőbb. Az egész fejezetben hangsúlyozza a képzelet fontosságát, annak szükségét nemcsak a költők, de a realis éltepályák követőire is, több lapon át bizonyítgatja, hogy a gyermeknél minden más

lelki tehetséget fölülmul a képzelet, a gyermek abban él s már a 3 éves gyermek képzelete összevon, kivon, elkülönít, szüntelen rögtönöz, képes értékű hasonlatokat tesz, fictióit igazaknak tartja, elhisz minden mesét; példákat hoz fel, a hol a gyermek képzelődése egész betegséggé fajul stb. Maga mondja a 375. lapon: «S mint a hogy a csikó ősi erejét hámba szoktatással felhasználjuk terhek húzására, szintúgy a képzeletet is fegyelmeznünk kell igazságkereséssel, a dolgok természete kutatásával, az ok és okozati viszonyok fürkészésével. Hadd lássa az ifjú a dolgokat úgy a mint vannak *s ha meg nem rontjuk itéletét anticipálással, képzelete nem fogja a dolgokat szebbeknek festeni, mint a minők*». És hogy e célzt elérje, Aesopi és tündér mesékkel kívánja megtönni a gyermek fejét! Czáfolja Rouseaut, Kantot, mint a kik károsnak tartják a gyermekek számára a meséket, mert «a gyermek elméje úgy sem bírná meg a csupasz igazságot, hadd olvasson hát meséket és hasonló elbeszéléseket» (365 l.). Még a nevelés terén is érthető volna a homeopatikus eljárás, vagyis ha Felméri akként okoskodnék, hogy a gyermek elméje leginkább megközelíthető levén a mesékkal, adjunk neki ezeket is, de helyesen megválogatva, oly módon, hogy az általa megérthető igazságokat szemléltessük vele. Azonban Felméri fölfogása nagyon távol áll ettől. Ó a beteges képzelődő gyermek elméjét dajkamesékkel, tündérmesékkel, az «Ezeregyéj» regéivel és Aesop állatmeséivel kívánja megtönni. Épen olyan, mintha a félig ittas embert pálinkával akarnák kijózanítani.

A gondolkodásra nevelés 6 fejezetre terjed, ezekben többszörösen hangoztatja: «Annyi bizonyos, hogy a szemlélet is megfigyelés épségétől, világosságától és élénkségétől függ legtöbb szellemi szerzeményeink és legbecsesebb meggyőződéseink állandósága». A dolgok közvetlen szemléletének és megfigyelésének szükségét bizonyítgatja a felfogás, a fogalomalkotás, az értelemgyakorlatok és okoskodás műveleteinek ápolásánál, hogy a XXXI. fejezetben megint a lelkére kösse a nevelőknek és szülőknek a dajkamesék és tündérregék olvastatását!

A könyvnek negyedik és utolsó szakasza az erkölcsi nevelést tárgyalja. E rész legyengébben van kidolgozva s lélektani szempontból már alapjában hibás. Felméri, ki könyvének VI. fejezetében a lelki öröklés tanát föltétlenül elfogadja, ki maga tanítja, hogy «az ősökhöz való hasonlóság kiterjed az értelmi és erkölcsi vonásokra», ki az egy törzshöz tartozók jellemvonását az öröklésnek tudja be, s cursiv betűkkel hirdeti: hogy «a lelki öröklésnek a fajra nézve majd-

nem az a szerepe, a mi az emlékezetnek az egyesre» (58. l.), ki az öröklés törvényeit állítja fel a 62. lapon, s a szülők hajlamát, lélekállapotát, lelki betegségeit öröklendőknak mondja s ki különösen fontosnak tartja az öröklést «az erkölcsi erőcsirára» nézve: «Mert a hogy a járásra és éneklésre való dispositiókat örököljük, úgy örököljük az erkölcsiségre való hajlamot; tehát van az emberrel vele született jóság és becsületesség» (65. l.), és ki maga bevallja, hogy «képtelenség lenne eme hajlamok teljes átalakítására vagy kiirtására vállalkozni. Ez az oka, hogy a természettől lusta vagy erőszakos gyermeket semmi büntetéssel megtörni vagy újjáalkotni nem lehet» (67. l.), — mondjuk ugyanaz a szerző az erkölcsi nevelés tárgyalásánál abból a feltevéseből indul ki, hogy «a gyermek emótiói természete következtében úgy alakítható, mint a viasz» — s mint példát hozza föl, hogy «egy harmadéves fiú két hónap alatt míg a rokonság kezén körüljárt, három sőt négy ízben is változtatta jellemét» (562. l.). Természetes, hogy ha valaki könyvének negyedik részében elfeledi azt, a mit az első részben mondott, s a nevelendő gyermeket viaszbábnak tekinti, az egész erkölcsi nevelés minden nehézség nélkül megoldható. A nevelő czélul tűzi ki magának, hogy a viaszbábból tetőtől talpig becsületes, erkölcsös és erényes férfút fog nevelni, betartja a szerző által előírt receptet: «hogy mindig csak igazat és helyeset fog a gyermeknek mondani» (pl. tündérmeséket s az Ezeregyjé regéit), «jó példát mutat neki», «nem a mult hibáit rózza meg, hanem jövő itéletét irányozza», zenére és rajzra tanít, minél korábban s minél többet imádkoztat, az akaratot szoktatja, minél többet utánoztat, «mert az utánzás valóságos iskolája a tapasztalatnak, termőföldje a férfi erénynek és előkészítője az önálló egyéniségnek», (631. l.) — s készen lesz az erkölcsös, becsületes, talpig derék, jellemes férfiú! Milyen könnyű volna mindez, csak az a VI. fejezetben fejtegetett átöröklés, s az erkölcsi jellemnek változhatlansága ne léteznék! Hogy azonban ezek mellett mikép kell és lehet az irigy, rosszakarató, érzéketlen, alattomos, mondjuk gonosz jellemű gyermekből nemes keblű férfiút nevelni, erről a szerző semmit nem mond, vagy legalább újat épen nem. A szerző útásításait követve, elérhet a nevelő annyit, hogy a gyermeknek tudomása lesz a jóról, a helyesről, talán azt is elérheti, hogy a gyermek a hosszas szoktatással nem érzett érzelmeket fog tettetni, s tetteiben talán óvatosabb, vigyázóbb lesz, de hogy egyetlen érzelmet bele oltson annak a kebelébe, a kinél az eredetileg nincs meg, vagy hogy jellemét nem háromszor-négyszer meg-

változtassa, hanem csak hogy módosítsa is, azt ugyan sajnós, de nem éri el soha.

És ezzel főbb vonásaiban készen volnánk Felméri Nev. tud. kézikönyvével. Nem azt akarom ezzel mondani, hogy több észrevételem ne lehetne még; azonban nem egy folyóirat keretébe illő bírálatot, hanem egy vaskos könyvet kellene írnom, ha a műnek minden ellenmondására, vagy helytelen állítására reflektálni kívánnék. Előttem csak a nevelési rendszer, a főgondolatok lebegtek, s csak az ezekben rejülő ellenmondásokra mutattam rá; ha azonban valaki azon fáradságot akarja magának venni, hogy a részletekben hemzsegő kisebb ellenmondásokról győződjék meg: üsse föl a könyvet bármely részében s találni fog minden fejezetben, gyakran egy és ugyanazon lapon is több ellenmondást. *Mert az egész mű* a legellenmondóbb nézetek és állítások mozaikszerű összerakásából áll, melyek között az ellenmondást csakis az üstökénél fogva belecibált idézetek, anekdoták s nagy emberek életére utalások, takargatják. Ha azonban keresni talál valaki az után, a mi egy tudományos mű megjelenésének az indokául szolgál: t. i. önálló nézetek vagy gondolatok után, azzal a csalódással fogja letenni a könyvet, hogy az egész *terjedelmes műben* egyetlen egy önálló gondolat nincs. Felméri könyvében minden fejezetben, mondhatnánk minden lapon hangoztatja a túlterhelés káros következményeit, igen helyesen rámutat arra, hogy az ismeretek nagy tömege csak az emlékezetet terheli, s akadályozza az agyat az önálló gondolkodásban és ezt semmivel sem illusztrálhatta volna jobban mint ezen saját művével. Az embert önkéntelen bámulatra ragadja az a rengeteg olvasottság, mely 43 ívnyi nagy terjedelmű művének lapjairól szól hozzánk, azonban az egész vaskos műben egyetlen eredeti gondolat nincs. Még rendszerét is «a mult századok kolostorainak dohos és sötét fülkéiből» böngészte elő, hol mint maga mondja (339. l.) gyakran oly bölcseségre és költészetre bukkanunk, a minőt legkevésbé várnánk. — Azonban hogy a szerzőhöz igazságosak legyünk, meg kell adnunk, hogy nemcsak a multak homályos bölcsészetében kutatót, hanem az új kor bölcsészetének letéteményes műveiben is lapozgatott. Erre pedig nemcsak az mutat, hogy a könyv elején felsorolt írók között néhány modernebbet is említ, hanem azon tény is, hogy a lélek és test közötti viszonyt, továbbá az érzékek ápolásáról szóló fejezetet és az átöröklés tanát ez újabb felfogás szerint tárgyalja. Hogy azonban ennek daczára élesen elkülönített s egymással alig összefüggő, mondhatnánk egymásra

nézve idegen lelki tehetségeket vesz föl s hogy a tojások között tánczolás ügyességével óvakodik a magasabb lelki tehetségeket az alacsonyabbakra, egyszerűbbekre — mondjuk ki: állatiasakra vissza vezetni, s a lélek tevékenységét mintegy genetikus egységben feltüntetni: hát ez egyrészt fennebb ismertetett álláspontjából önkényt következik, másrészt pedig az ily tudományos consequentia az egész mozaikszerű épületnek harmoniáját zavarta volna meg. Ellentétekből vannak a részek összetéve, ellentéteknek kell lenni az alaptanokban is, különben a laikus is fejére olvashatta volna a tudományos bakugrásokat.

Sebesztha Károly.

A philosophia világirodalma

1887—1888-ban.

(Befejező közlemény.)

Pesch T.: Institutiones logicales secundum principia S. Thomae Aquinatis ad usum scholasticum accommodatae. Pars 1, Summa praeceptorum logicae. XXII, 588 S. gr. 8. Freiburg (Baden.) n. 6 M.

Pfleiderer E.: Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee. IX, 384 S. gr. 8. Berlin, G. Reimer. n. 8. M.

Philosophical Classics for English Readers: Hobbes. By G. C. Robertson. 3 s. 6 d.

Platon's Apologie, Kriton, Phaedon, ubers v. H. Senophane.

Platons Laches: Mit Einleitung und Anmerkungen von E. Jahn. 2. Aufl. XXXV, 93. S. 8. Wien, Carl Gewlas Sohn, Verlagsbuchhandlung. Kart. n. 1 M. 10 Pf.

Platons Vertheidigungsrede des Sokrates und Kriton. Für den Schulgebrauch erklärt von Ch. Bron. 9. Aufl. X, 150 S. gr. 8. Leipzig, B. G. Taubner n. 1 M.

Plato Timaeus. Edited with introduction and notes by R. D. Archer Hind. 8. London, Macmillan and Co, 16 sh.

Plutarchs Werke 1. Bd. (Collection Spemann. Deutsche Hand u. Hausbibliothek. 130. Bd.) 8. Stuttgart, W. Spemann. Geb. n. 1 M. Inhalt: Maximen von Königen u. Feldherren. — Maximen römischer Feldherren Lakanische Maximen. — Von den Tugenden der Frauen Übersetzt von J. Mähly. 211 S.

Pullig H.: Ennio quid debuerit Lucretius. Part. I. 44 S. gr. 8. Leipzig, Gustav Fok, Verlags-Conto. n. 1 M.

Quesnay F.: Oeuvres économiques et philosophiques. Publiés par A. Oncken. XXVII, 814 S. gr. 8 Frankfurt a. M. Joseph Baer u. Co. n. 20 M.

Ragnisco P.: Carattere della filosofia patavina. Venezia. 1887.

Ragnisco: Giacomo Zabarello il filosofo. Venezia, 1887.

Ragnisco P.: Un autografo del Cardinale Bessarione. Venezia, 1887.

Rava L.: Celso Mancini filosofo e politico del secolo XVI. Bologna, 1888. 8° 300 pp. M. 4.

Reichel E.: Wer schrieb das «Novum Organon» von F. Bacon? Eine kritische Studie. 32 S. gr. 8. Stuttgart, Adolf Bonz und Co. 1 M. 20 Pf.

Rein B.: Der transcendente Idealismus bei Kant und bei Schopenhauer. Rudolfstadt, 1887. Keil. 8^o 37 pp. 75 d.

Reinhardt L.: Die Quellen von Ciceros Schrift, de deorum natura. (Breslauer philologische Abhandlungen 3. Bd. 2. Heft.) 68 S. gr. 8 Breslau, Wilhelm Koebner, Verlags-Conto. n. 1 M. 60 Pf.

Reuter H.: Augustinische Studien. VII, 516 S. gr. 8. Gotha, Friedrich Andreas Perthes. 10 M.

Riedel Dr. Otto: Die Bedeutung des Dinges an sich in der Kantischen Ethik. Wissenschaftliche Beilage für das Programm des Gymnasiums zu Stolz 1888. (1888, Progr. Nr. 134.)

Ritter C.: Untersuchungen über Plato. Die Echtheit und Chronologie der platonischen Schriften.

Ritter Const.: Untersuchungen über Plato. Stuttgart, 1888. W. Kohlhammer.

Ritter H. et Preller L.: Historia philosophiae graecae. Testimonia auctorum conlegerunt notisque instruxerunt H. R. A. L. P. Pars I. septimum edita. Physicorum doctrinae recognitae a P. Schultess. VII. 180 S. gr. 8. Gotha, Friedrich Andreas Perthes. n. 3 M. 60 d.

De Roberty: l'ancienne et la nouvelle philosophie. Essai sur les lois générales du développement de la philosophie. 8. 7 Fr. 50 c.

Rodhe: Schopenhauers filosofiska grundlankar i systematisk framställning och kritisk belysning. Akad. afh. (IV, 161 s 8.) Lund, Lindstedt. kr. 1'50.

Rosmini Enciclopedia di scienze et lettere. Milano Nro 1. Gennajo, 1887. 8. (bimensile.) Anno I. 15.

Rosmini A.: Grundzüge der christlichen Vollkommenheit. Uebersetzt von O. v. D. VII, 80 l. 16. München, Ernst Stabel sen., Verlagsbuchh. n. 60 Pf. geb. n. 1 db, 12 Pf.

Rossi G.: Francesco Maurolico e il retorgimento filosofico e scientifico in Italia nel secolo XVI. 8, Messina, C. de Stefano. 3 l. 50 c.

Sahlin, E.: J. G. Fichte's idealism. 8. Upsala, Akademische Buchhandlung. 1 frt. 25.

Savio, C. F.: Storia della filosofia. La filosofia occidentale prima dell'era cristiana, Torino, 1888. 16^o 288 pp. 4 M.

Schaff, P.: Saint Augustin, Melanchthon, Nearider. 8. London, Nisbet and Co. 4 sh. 6 d.

Schenkl, H.: Die Epiktetischen Freigmente. Eine Untersuchung

zur Ueberlieferungsgeschichte der griechischen Florilegien (Sep. — Abas.). 106 S. gr. 8. Leipzig, G. Freitag in Comm. n. 1 M. 60 Pf.

Schiller F.: De Stoicorum studiis rhetoricis (Breslauer philologische Abhandlungen 1. Bd. 2. Heft) 61 Sgr. 8. Breslau, Wilh. Koebner, Verlags-Conto n. 1 M. 20 Pf.

Schiffini, S.: Principia philosophica ad mentem Aquinatis Augustae Taurinorum. 8. 790. l. 6.

Schirlitz C.: Beiträge zur Erklärung der Platonischen Dialoge Gorgias und Theätetos. 31 S. 4. Leipzig, Gustav Fock, Verlags-Conto. 1 M.

Schleiermacher's Reden über Religion. Mit einer Einleitung von S. Lommatzsch. (Bibliothek theologischer Klassiker. Ausgewählt und herausgegeben von evangelischen Theologen. Bd. 4) 333 S. 8. Gotha, Friedrich Andreas Perthes. Geb. n. 2 M. 40 Pf.

Schmidt F. I.: Herders pantheistische Weltanschauung. 515. gr. 8. Berlin, Mayer und Müller. 1 M. 20 Pf.

Schmitt E. H.: Michelet und das Geheimniss der Hegelschen Dialektik. 34 S. gr. 8. Frankfurt, a. M., C. Koenitzer's Verlag. 1 M.

Schmitt C. H.: Das Geheimniss der Hegelschen Dialektik. beleuchtet vom concret-sinnlichen Standpunkte. Halle, 1888. Pfeffer, 8° XVI. 144 pp. 3 M. 60 Pf.

Schopenhaueriana, edita et inedita. Eine Schopenhauer Biographie, sowie Randschriften und Briefe Arthur Schopenhauer's mit Portr. Wappen und Fesm. der Handschrift des Meisters von Ed. Grisebach. Leipzig, 1888. 4° 223 pp. 10 M.

Schopenhauer A.: Le monde comme représentation, trad. par A. Burdeau. T. II.

Schopenhauer Arthur: Lichtstrahlen aus seinen Werken. Mit einer Biographie und Charakteristik Schopenhauers. Von J. Frauenstädt. 6 Aufl. XXVIII. 232 S. 8. Leipzig, F. A. Brockhaus. 3 M., geb. 4 M.

Schopenhauer A.: Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische, Schriften. 5. Aufl. Lief. 1. 2. S. 1—208, gr. 8. Leipzig, F. A. Brockhaus, à n. 1 M.

Schultess Fr.: Annaeana studia. 61 Sr. gr. 4. Hamburg Herold'sche Buchhandl. Verlags-Conto baar 2 M. 50 Pf.

Schütte, H.: Theorie der Sinnesempfindungen bei Lucrez. 25 S. 4. Leipzig, Gustav Fock. 1 M.

Semler, Ch.: Goethe's Wahlverwandtschaften und die sittliche

Weltaeschaung ees Dichters. (Sammlung gemetnverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, herausgegeben von R. Virchow und F. v. Holtzendorf. Neu Folge. Serie Nr. 18.) 48 S. gr. 8' Hamburg, S. F. Richter. Subscriptonspreis 50 Pf. Einzelpreis 1 M.

Seneca the morals of, a selection of his prose. Edited by Walter Clode. 1 s. (Camelat series).

Seth, Andr.: Hegelionism. and Personality. London 1887. 12^o. 236 pp. 6. M.

Siebeck H.: Untersuchungen zu Philosophie der Griechen 2. Aufl. VIII, 279 S. gr. 8. Freiburg i. B., J. C. B. Mohr. 7 M.

Shute, R.: On the history of the process by which the aristotelian writings arrived at their present form. 8. London, Frowde. 7 sh. 6 d.

Sommer R.: Locke's Verkältniss zu Descartes' Grekrönte Preisschrift. IV, 63 S. 8. Berlin, Mayer u. Müller. 1 M. 60 Pf.

Sorel A.: Montesquieu 18. Paris, Hahelle et Comp. 2 fr.

Spaventa B.: Esperienza e metafisica; opera postuma. Torino, 293 p. in 16^o 1 l. 50 c.

Spinoza B.: Der theologisch-politische Tractat. Neu übersetzt v. A. Stern. (Universal Bibliothek Nr. 2177—2180). 385 S. 16. Leipzig, Philipp Reclam jun. à n. 20 Pf., geb. 1 M. 20 Pf.

Spinoza B.: Die Ethik. Neu übersetzt von J. Stern. (Universal-Bibliothek Nr. 2361—2364). 4805. 16, Leipzig, Ph. Reclam jun. à n. 20 Ph., geb. 1 M. 20 Pf.

v. *Spinoza's*, B.: Ethik. Uebersetzt, erläutert und einer Lebensbeschreibung Spinoza's versehen von J. H. v. Kirchmann. 4. Aufl. XV, 255 S. 8. Heidelberg, Georg Weiss Verlag. 1.50 M., geb. 2 M.

Stählin L.: Kant, Lotze, Albrecht Ritschel. Eine kritische Studie X, 253 S. gr. 8. Leipzig, Dörffling u. Franke 4 M.

Stein Dr. Ludwig: Die Erkenntnistheorie der Stoa. (Zweiter Band der Psychologie.) Vorangeht: Umriss der Geschichte der griechischen Erkenntnistheorie bis auf Aristoteles. Berlin, 1888. S. Calwary & Co.

Steiner R.: Grundlinien einer Erkenntnisstheorie der Goethe'schen Weltanschauung mit besonderer Rücksicht auf Schiller. IV, 32 S. 8. Stuttgart, W. Spemann. 3 M.

Stolipine D.: Examen critique de la thèse d'A. Comte: que les lois des phénomènes soeiaux. 41 S. gr. 8. Genf, Henri Stapelmohr, baar 50 d.

Stöckl, A.: Handbook of the history of philosophy. Part. 1. prescholastic philosophy translated. 8. 4 s.

Susemihl, F.: De politicis Aristoteleis quaestiones criticae. 128 S. gr. 8. Leipzig B. G. Teubner. 2 M. 40 Pf.

Sybel L. v.: Platons Technik, An Symposion und Euthydem nachgelesen.

Sybel L.: Platons Symposion. Ein Programm der Akademie. VIII., 122 l. 8. Marburg, N. G. Elvertsche Verlagsbuch. 3 m.

Szlávik Mátyás Bölcsészet történet. Első rész: Görög bölcsészet. Eperjes. 1888. 8. 99 l. 75 kr.

Tannery, P.: Pour l'histoire de la science hellène. De Thalès à Empédocle. 8. Paris, F. Alcan. 7 Fr. 50 c.

Theobald, M.: Spirit-Workers in the Home Circle. London 1888 8° 12 M. 50 Pf.

Thomae S.: Aquinatis; opuscula philosophica et theologica etc. editio recognita et aucta a M. De Maria Fiferni Tiberini. (Citadei Castello.) 3 vol. 1800 p. 8.15 l.

Thuille B.: Patristisches Handbuch. XVI, 604 S. gr. 8. Regensburg Verlags-Anstalt. 6 M.

Triantafyllis C.: Della filosofia stoica e del vantaggi de, essa recati dell' umanità, conferenza. Venezia, 24 p. 8. 1.50 l.

Veeck O.: Darstellung und Erörterung der religion-philosophischen Grundanschauungen Trendelenburgs. Ein Beitrag zur Würdigung Trendelenburgs. 93 S. gr. 8. Gotha, Emil Behnd. Verlagsbuchhandlung. 2 M.

Vindelband W.: Geschichte der alten Philosophie.

Vold J. M.: Spinoza's erkendelses teori. 8. Christiania. Nortke Forlags-forening. 5 kr.

Voltaire: Dialogues et entretiens philosophiques. Introduction, notes et variantes, index par A Lefèvre. 3 vols. 16. Paris, C. Marpon et. E. Flammarion. 3 fr.

Waddington le Parménide de Platon, son authenticité, son unité de composition, son vrai sens. 32 p. 8. Paris, Picard.

Wahle R.: Über die geometrische Methode des Spinoza (Sep.-Abdr.) 24 S. gr. 8. Leipzig, G. Freytag in Comm. 50 pf.

ELŐFIZETÉSI FÖLHIVÁS

A

MAGYAR PHILOSOPHIAI SZEMLE

1891-IK X. ÉVFOLYAMÁRA.

Ez a folyóirat a jövő 1891. évvel tizedik évfolyamába lép. Kilátás van arra, hogy a négy évvel ezelőtt megkezdett Comte-féle rendszer feldolgozását, melyben több munkatárs vett részt, a X-ik évfolyamon bevégezheti. Emellett az újabb philosophiai törekvéseket, jelentkezzenek akár nálunk, akár másutt, ismertetni fogja. Az actualitást abban is igyekezett s igyekezik megtartani e folyóirat, hogy közéletünk fontosabb eseményeit az alapezettekben szakszerű fejtegetés tárgyává teszi.

A kik a Szemle e nemű törekvései iránt érdeklődnek, írók és olvasók egyaránt, kérem tartsák meg e X-ik évfolyamon is iránta való rokonszenvüket.

Előfizetési ár egy évre 5 forint, mely Budapest, IV., Kecskeméti-utca 6. szám alá küldendő.

Dr Bokor József,

szerkesztő és kiadó.

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

A Magyar Philosophiai Szemle 1884., 1886., 1887., 1888., és
1889-iki évfolyama. Ára évfolyamonként 5 frt.

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

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

« *Egy Középiskola.* Budapest, 2. változatlan kiadás. 1889.
Ára 50 kr.

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

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

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

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

A Magyar Philosophiai Szemle 1884., 1886., 1887. 1888., és
1889-iki évfolyama. Ára évfolyamonként 5 frt.

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

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

« *Egy Középiskola.* Budapest, 2. változatlan kiadás. 1889.
Ára 50 kr.

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

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

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